

dinbilimleri

akademik araştırma
dergisi

ISSN: 1303- 9199
cilt: 18 sayı: 2 2018

18/2

dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



ISSN: 1303-9199

MAYIS-AĞUSTOS / CİLT 18 SAYI 2 / 2018

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi

Journal of Academic Researches in Religious Sciences

Sahibi
Genel Koordinatör / General Coordinator
Yavuz Ünal

Editör / Editor in Chief
Bekir Özudoğru

Yayın Koordinatörü / Correspondence Coordinator
Zübeyir Üçtaş

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdulkader Tayob	University of Cape Town
Abdülkerim Osman Ali Osman	Nile Valley University
Ali Bolat	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Ali Kumaş	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Alladein Mohammad Ahmad Adawi	The University of Jordan
Ayman Shihadeh	University of London
Faruk Sancar	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Fayiz Arif el-Kuran	Yarmouk University
Hasan Atsız	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Kadir Gömbeyaz	Kocaeli Üniversitesi
Mansur Ali	Cardiff University
Muhtar Nasıra-Emir	Emir Abdelkader University
Nazmu 'l-Hakk en-Nedvi	International Islamic University Chittagong
Recep Demir	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Salih Keşgin	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Sâlim ez-Zehrâni	Umm Al-Qura University
Süleyman Turan	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Yakup Çoştu	Hitit Üniversitesi
Yavuz Ünal	Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Tasarım & Mizanpaj/Journal Desing

db

İletişim Adresi/Mail address

db@dinbilimleri.com

ISSN: 1303-9199



Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, hakemlidir.

*Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi'*nde yayınlanan yazıların, bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi'ne aittir.

Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir, gönderilen yazılar iade edilmez. Raporlarıyla birlikte makale takip sisteminde muhafaza edilir. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* dört ayda bir www.dinbilimleri.com adresinde yayımlanır. Derginin yayım dili Türkçe olup makalelerin tamamının 1/3'ünü aşmayacak şekilde İngilizce ve Arapça dillerinde yayım yapılabilir.

Hakem & Danışma Kurulu / Referee&Advisory Board

Adnan Demircan (Prof. Dr.), Ahmet Cahid Haksever (Prof. Dr.), Ahmet Çakır (Prof. Dr.), Ahmet Çaycı (Prof. Dr.), Ahmet Hikmet Eroğlu (Prof. Dr.), Ahmet Koç (Prof. Dr.), Ahmet Öz (Doç. Dr.), Aladdin Gültekin (Dr. Öğr. Üyesi), Ali Ayten (Prof. Dr.), Ali Bolat (Prof. Dr.), Ali Bulut (Prof. Dr.), Ali İhsan Yitik (Prof. Dr.), Ali Kumaş (Doç. Dr.), Ali Rıza Aydın (Prof. Dr.), Alim Yıldız (Prof. Dr.), Asım Yapıcı (Prof. Dr.), Ayhan Ak (Doç. Dr.), Ayşe Zişan Furat (Doç. Dr.), Bahattin Dartma (Prof. Dr.), Berat Sarıkaya (Dr. Öğr. Üyesi), Burhanettin Tatar (Prof. Dr.), Bünyamin Erul (Prof. Dr.), Cafer Sadık Yaran (Prof. Dr.), Celal Türer (Prof. Dr.), Celalettin Çelik (Prof. Dr.), Cemil Hakyemez (Prof. Dr.), Cengiz Batuk (Prof. Dr.), David Jasper (Prof. Dr.), David Thomas (Prof. Dr.), Ejder Okumuş (Prof. Dr.), Erdal Baykan (Prof. Dr.), Erkan Perşembe (Prof. Dr.), Faruk Sancar (Doç. Dr.), Faruk Özdemir (Dr. Öğr. Üyesi), Ferit Uslu (Prof. Dr.), Frans Wijssen (Prof. Dr.), Gürbüz Deniz (Prof. Dr.), H. Suphi Erdem (Prof. Dr.), Halil Apaydın (Doç. Dr.), Halil İbrahim Haksever (Dr. Öğr. Üyesi), Halil İbrahim Şimşek (Prof. Dr.), Hasan Ayık (Prof. Dr.), Hatice Aynur Şahin (Dr. Öğr. Üyesi), Hasan Keskin (Prof. Dr.), Hüseyin Akgün (Doç. Dr.), Hüseyin Esen (Prof. Dr.), Irving Hexham (Prof. Dr.), İbrahim Hakkı İnal (Dr. Öğr. Üyesi), İsmail Demirezen (Doç. Dr.), İsmail Güler (Prof. Dr.), John L. Esposito (Prof. Dr.), Kadir Gürler (Prof. Dr.), Kaşif Hamdi Okur (Prof. Dr.), Kemal Özkurt (Doç. Dr.), Kamal Fattouh (Dr. Öğr. Üyesi), Kemal Yıldız (Prof. Dr.), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.), Mehmet Sami Bayraktar (Dr. Öğr. Üyesi), Mahmut Aydın (Prof. Dr.), Mehmet Ali Kirman (Prof. Dr.), Mehmet Dursun Erdem (Prof. Dr.), Mehmet Emin Özafşar (Prof. Dr.), Mehmet Evkuran (Prof. Dr.), Mehmet Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mesut Okumuş (Prof. Dr.), Metin Yılmaz (Prof. Dr.), Muammer Erbaş (Prof. Dr.), Muhammed Aydın (Prof. Dr.), Muhsin Akbaş (Prof. Dr.), Muhittin Düzenli (Doç. Dr.), Mustafa Alıcı (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Köylü (Prof. Dr.), Mustafa Öztoprak (Dr. Öğr. Üyesi), Mustafa Öztürk (Prof. Dr.), Nevzat Aydın (Doç. Dr.), Nevzat Tartı (Prof. Dr.), Nevzat Yaşar Aşkoğlu (Prof. Dr.), Nihat Dalgın (Prof. Dr.), Osman Aydın (Prof. Dr.), Ömer Faruk Yavuz (Prof. Dr.), Ömer Yılmaz (Prof. Dr.), Perry Schmidt Leukel (Prof. Dr.), Ramazan Biçer (Prof. Dr.), Recep Demir (Doç. Dr.), Recep Gün (Doç. Dr.), Remzi Kaya (Prof. Dr.), Rıza Korkmazgöz (Dr. Öğr. Üyesi), Seyfettin Erşahin (Prof. Dr.), Salih Keşgin (Doç. Dr.), Salih Karacabey (Prof. Dr.), Salih Sabri Yavuz (Prof. Dr.), Serkan Demir (Dr. Öğr. Üyesi), Soner Gündüzöz (Prof. Dr.), Suliman Alomirat (Dr. Öğr. Üyesi), Süleyman Turan (Doç. Dr.), Şevket Topal (Prof. Dr.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr.), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.), Vejdi Bilgin (Prof. Dr.), Werner Jeanrond (Prof. Dr.), Yakup Coştu (Doç. Dr.), Yaşar Düzenli (Prof. Dr.), Yaşar Kurt (Prof. Dr.), Yavuz Köktaş (Prof. Dr.), Yavuz Ünal (Prof. Dr.), Yılmaz Can (Prof. Dr.), Yusuf Ziya Keskin (Prof. Dr.), Yusuf Doğan (Prof. Dr.),

İÇİNDEKİLER

LOUIS MASSIGNON, İSLAM ARAŞTIRMALARI VE KATOLİK-MÜSLÜMAN İLİŞKİLERİ: MASSIGNON EFSANESİ ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ Louis Massignon, Islamic Studies and Catholic-Muslim Relations: A Critical Approach to the Myth of Massignon Bekir Zakir ÇOBAN	9-38
PAUL TILLICH’TE AKIL-İMAN İLİŞKİSİ The Relationship Between Reason and Faith in Paul Tillich Habib ŞENER	39-61
NESTÛRİLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞ SÜRECİ Emergence Process of Nestorianism Talha FORTACI	63-99
İNSAN ONURUNA İLİŞKİN FARKLI PERSPEKTİFLER Different Perspectives on Human Dignity Asim DURAN	101-121
KUR’AN’IN ELEŞTİRİLEN YORUM BİÇİMLERİNİN ORTAK İFADESİ: TEVİL VE ÇEŞİTLERİ The Common Expression of Qur’an’s Criticized Interpretations: Tevil and Types Mehmet KAYA	123-165
NÜBÜVVETİN İSPATI BAĞLAMINDA ZEMAHŞERİ’NİN MU’CİZEYE BAKIŞI Zamakhshari’s Viewpoint About the Miracle in the Context Proof of the Prophethood Hasan TÜRKMEN	167-184
KUR’ÂN AYETLERİ BAĞLAMINDA NAMAZ VAKİTLERİ Salât Times Within the Context of Qur’anic Verses Şükrü AYDIN	185-211

ŞEREFUDDİN ET-TİBÎ: HAYATI VE ESERLERİ Sharaf Al-Din Al-Tîbî: His Life and Works Muhammet Sacit KURT	213-264
İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN "YEDİ HARF" MESELESİ ÜZERİNDEKİ FİKİRLERİ Ideas of Ibnu'l-Cezeri on "Seven Letters" Yaşar AKASLAN	265-303
GÜL DIŞINDAKİ ÇİÇEKLERLE İLGİLİ RİVAYETLERİN TAHLİL VE TENKİDİ Analysis and Criticism of the Narrations About Flowers Except the Rose Sabri ÇAP	305-331
EBÛ TÂHİR ES-SİLEFÎ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ (Ö. 576/1180) Abû Tâhir al-Silafi and His Place in The Science of Hadith (ö. 576/1180) Muhammed AKDOĞAN	333-369
EL-MALATÎ'NİN EHL-İ SÜNNET'İ SAVUNMA VE DİĞER FIRKALARI REDDETME BAĞLAMINDA KULLANDIĞI BAZI RİVAYETLER Some Narrations That Al-Malatî Used in The Context of Ahl Al-Sunnah Defense and Rejecting Other Sects Abdurrahman ECE	371-397
ARAP DİLİNDE BAĞDAŞIKLIK Cohesion in Arabic Language Yaşar DAŞKIRAN	399-419
KLASİK ARAP EDEBİYATINDA "LAHN" KONULU RİVAYETLER Narratives About Language Mistakes in Classical Arabic Literature Mehmet Nafi ARSLAN	421-447
DİN-SAĞLIK İLİŞKİSİ: KANIT, TEORİ VE GELECEĞE YÖNELİK ÖNERİLER The Religion-Health Connection: Evidence, Theory, and Future Directions Christopher G. ELLİSON / Jefferey S. LEVİN Çev.: Fatma BALCI ARVAS	449-478
TANITIM ve ELEŞTİRİ YAZILARI	
Müslüman Psikologların İkilemi Dr. Malik Babikir Badri	479-484

EDİTÖRDEN

2018 yılının ikinci sayısını siz değerli okuyucularımızın beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz...



LOUIS MASSIGNON, İSLAM ARAŞTIRMALARI VE KATOLİK- MÜSLÜMAN İLİŞKİLERİ: MASSIGNON EFSANESİ ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Bekir Zakir ÇOBAN*

Öz

Louis Massignon (1883-1962) özellikle Hallac ve İslam tasavvufu konusunda çalışmış önemli bir oryantalisttir. Kendisi ve eserleri hakkında yazılanlar onun etrafında bir mit oluşturmuştur. Bu makalenin amacı, onun eserleri üzerine bir inceleme olmayıp, daha ziyade oluşan bu mit üzerine eleştirel bir bakış ortaya koymaktır. Bu bağlamda öncelikle kısaca onun yaşamından söz edilmiş ve hayatındaki önemli kırılma noktalarına değinilmiştir. İkinci olarak İslam üzerine yaptığı çalışmaların yansımaları ele alınmış ve oryantalizm bağlamındaki yeri üzerinde durulmuştur. Son olarak ise Massignon'un Katolik-Müslüman ilişkilerindeki rolü ve II. Vatikan Konsili metinlerinde Müslümanlardan söz eden Nostra Aetate ve Lumen Gentium gibi belgeler üzerindeki etkisi tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Louis Massignon, Oryantalizm, Katolik Kilisesi, İslam.



Louis Massignon, Islamic Studies and Catholic-Muslim Relations: A Critical Approach to the Myth of Massignon

Abstract

Louis Massignon (1883-1962) is an important orientalist who has worked especially on Hallaj and Islamic mysticism. The writings about him and his works have created a myth around Massignon. The aim of this article is not to examine his works, but rather to present a critical perspective on this myth. In this context, his life is mentioned briefly. Then, the reflections of his works on Islam are

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, bekir.coban@deu.edu.tr

addressed and his place in the context of orientalism is emphasized. Finally, the influence of Massignon on Catholic-Muslim relations and on the documents such as *Nostra Aetate* and *Lumen Gentium* which talk about Muslims in the Second Vatican Council texts are discussed.

Keywords: Louis Massignon, Orientalism, Catholic Church, Islam.

I- Louis Massignon'un Yaşamı

Louis Massignon, yazdıkları ve üzerine yazılanlar dolayısıyla adeta bir mit haline gelmiş bir kişiliktir. Hallac ve Tasavvuf başta olmak üzere İslamî bilimlerin birçok alanında eserler kaleme almış, oluşturduğu çevresi ile Batı'da ve İslam dünyasında önemli bir etki meydana getirmiş bir oryantalisttir. Massignon hakkında ülkemizde çok konuşulmuş ve kendisine çokça atıfta bulunulmuş ama maalesef üzerine neredeyse bir tane bile akademik araştırma yapılmamıştır.¹

Massignon'un, çoğu zaman onunla ilgili mitin bir parçası olan ilginç yaşamına özetle bakacak olursak; o, ressam ve heykeltıraş Fernard Massignon'un oğlu olarak 1883'te Paris'te doğmuştur. Lise yıllarında öğretmeni olan Henri Maspero onda Doğu'ya dair merak uyandıran ilk kişidir. Üniversite eğitimi kapsamında tarih ve arkeoloji okumuş, "Afrikalı Leo" olarak bilinen Hasan el-Vezzan üzerine yaptığı bir çalışma ile üniversiteden mezun olmuştur.² Daha sonra Ecole des Langues et Civilisations Orientales bünyesinde dersler almış ve Arapça öğrenmiştir.³ Ernest Renan yanında Hartwing Derenbourg, A. Le Chatalier ve Ignaz Goldziher öğrencisi olduğu veya

¹ Massignon hakkında görebildiğimiz yegâne akademik çalışma Massignon'un İbni Arabi ile ilgili eleştirileri ve Veled Çelebi'nin ona verdiği cevapları konu alan bir makaledir. Bu çalışmada belirtildiğine göre Darü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi hocalarından Mehmet Ali Aynî (ö. 1945) *Şeyhi Ekber'i Niçin Severim?* adında bir kitap yayımlar. İbni Arabi hakkındaki bu kitap Ahmet Reşid Bey tarafından Fransızca'ya çevrilerek Paris'de neşredilir. Kitabın Fransızca yayınlanmasından sonra Massignon eserin yazarı Mehmet Ali Aynî'ye bir mektup yazarak İbni Arabi ile ilgili eleştirilerini belirtir. Bu eleştiriler İbni Arabi'nin Karmatilik etkisinde olduğu; tevhid kavramını yanlış yorumladığı; İskenderiye felsefe ekolünün görüşlerini tasavvufa soktuğu meyanındadır. Aynî'nin kendisinden yardım istemesi üzerine Veled Çelebi'nin Massignon'un eleştirilerine yazdığı cevaplar mevcuttur. Bkz. Zülfikar Güngör, "Muhyiddin İbn Arabi Hakkında Louis Massignon'un Eleştirileri ve Veled Çelebi (İzbudak)'nin Cevapları", *Tasavvuf* 11 (2003): 377-406.

² Massignon'un Afrikalı Leo konusundaki çalışması hakkında bkz. Robert J. Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation* (Boston: Brill, 2007), 48.

³ Massignon'un Fransadaki ilk tedrisatı hakkında bkz. Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Kegan Paul International, 1987), 256-257.

şarkiyatçılığa yönelmesinde etkili olan önemli isimlerdir. Daha öncesinde de Kuzey Afrika'ya ziyaretleri bulunan Massignon 1906'da Kahire Fransız Doğu Arkeolojisi Enstitüsü⁴ bünyesinde görev almış, Mısır'da bulunduğu süre içerisinde El-Ezher'de İslam ilahiyatı konusunda dersler almıştır.⁵ Takip eden yıllarda Irak'ta arkeolojik araştırmalara katılmış bu esnada bölgenin önemli ailelerinden Alusiler ile tanışmış ve onlardan İslam tasavvufu ve Hallac ile ilgili kaynaklar konusunda yardım görmüştür. Kendisi bu konudan ayrıntılı bahsetmemişse de hayatının bu noktasıyla ilgili bir rivayet adeta Massignon'la ilgili mitin önemli bir parçası olmuştur. Rivayete göre o, 1908 yılında Bağdat yakınlarında Osmanlı makamlarınca ajanlıkla suçlanarak tutuklanmış, hapiste idam edilmeyi beklerken intihar teşebbüsünde bulunmuş, fakat bir "yabancı" (Massignon çevresince Tanrı olarak anlaşılmaktadır)'nın seslenişi ile kendine gelmiş ve "hidayete ermiştir". Rivayete göre onu hapisten kurtaran da yine Alusî ailesi olmuştur.⁶

1919'a kadar Suriye-Filistin bölgesinde faaliyet gösteren Massignon bu tarihten sonra Fransa'ya dönmüş ve College de France'ın İslam Kürsüsü'nde çalışmaya başlamıştır. Yayınlandığında en meşhur eseri haline gelecek olan Hallac üzerine yaptığı doktora tezini 1922'de Sorbone Üniversitesi'nde tamamlamıştır.⁷ Daha sonraki yıllarda Fransa Dışişleri Bakanlığı dahil olmak üzere resmî bir çok

⁴ Fransız Doğu Arkeolojisi Enstitüsü (IFAÖ) 1880'de kurulmasına karşın, Fransızların Mısır'daki benzer kurumlarının tarihi daha eskilere gitmektedir. Bunlardan en önemlisi –ve muhtemelen IFAÖ'ya da kaynaklık etmiş olanı- Napolyon'un Mısır işgali sırasında kurduğu *Institut d'Égypte*'dir. Napolyon'un 1798'de Mısır'ı işgale giderken yanında biyologlar, tarihçiler, arkeoloğlardan müteşekkil bir grup bilim adamını da götürmüş ve orada adı geçen enstitüyü kurmuştur. Napolyon'un ayrıca bu işgal girişiminden önce Ortadoğu ve İslam dünyası ile ilgili fikri bir hazırlık yaptığı, giderken yanına Kuran-ı Kerim, hadis ve tarih kitapları aldığı bilinmektedir. Mısır işgali ve ilgili enstitü oryantalizm-sömürgecilik ilişkisinin tipik göstergelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bkz. Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 431; Yaşar Demir, "XIX. Asır Türk-Fransız İlişkilerinde Dönüm Noktası: Napolyon'un Mısır'ı İşgali ve Sonrası Oluşan Diplomatik Durum", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 3/5 (2013): 130-146.

⁵ Faruk Bilici, "Massignon, Louis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 28: 100.

⁶ Bkz. Mary Louise Gude, "J.K. Huysmans, Louis Massignon, and the Language of Mysticism", *Religion & Literature* 30/2 (Summer, 1998): 82-83.

⁷ Bkz. Louis Massignon, *La Passion de Hallaj: Martyr Mystique de L'Islam* (Paris: Gallimard, 1975). Bu eser Massignon'un öğrencisi Herbert Mason tarafından İngilizceye çevrilmiştir. Bkz. Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj*, trans. by H. Mason, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983).

kuruluştta ve bilimsel organizasyonda görev üstlenmiştir. Amerika ve Kanada'da birçok üniversitede dersler vermiştir. İstanbul kütüphanelerindeki yazma eserler üzerine çalışmalar yapmış, 1940'lı yıllarda Ankara ve İstanbul'da konferanslar vermiştir. 1940'ta İstanbul'daki bir konferansı vesilesiyle -sonradan XXIII. John ismiyle papa seçilecek olan- dönemin İstanbul'daki Papalık Temsilcisi Angelo Giuseppe Roncalli ile tanışmıştır. Roncalli, günlüklerinde onun İslam dünyası konusundaki derin bilgisinden etkilendiğini yazmıştır.⁸

Gandhi, Muhammed İkbâl, Adnan Adıvar, Nurettin Topçu, Ali Şeriatî, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Taha Hüseyin, Reşid Rıza, Henri Corbin, Theodore Monod, Maxime Rodinson, Seyyid Hüseyin Nasr onun bir şekilde görüştüğü veya arkadaşlık ettiği ünlü isimler arasında sayılabilir. George M. Makdisi ve Herbert Mason ise doğrudan Massignon'un öğrencisi olmuştur. Massignon, ardında başta Hallac ile ilgili çalışması olmak üzere, İslam Tasavvufu, Arapça ve İslamî bilimlerin birçok alanında eserler bırakarak 1962'de Paris'te ölmüştür.⁹

12 | db

Massignon'un ilk dönemdeki yazılarının oldukça siyasî odaklı olduğu görülür. Sovyetler Birliği'ndeki Müslümanlar üzerine kaleme aldığı makalesi teknik ve bilimsel bir metin olmaktan çok dinî coğrafyayı anlatan ve istatistikler veren bir çalışmadır.¹⁰ Yine Müslümanların isteklerini konu alan ve aslında arasına dinî terimler serpiştirilmiş siyasî bir metin olan başka bir makalesinde Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan, I. Dünya savaşında "ümme" anlayışının etkisinden, II. Abdülhamid'in siyasetinden, uluslararası ticaretten, panislamizmden ve birçok siyasal ve ekonomik konudan bahset-

⁸ Angelo Giuseppe Roncalli, Giovanni XXIII, *La mia vita in Oriente, Agende del delegato apostolico 2: 1940-1944*, Edizione critica e annotazione a cura di Valeria Martano, Istituto per le Scienze Religiose di Bologna, (Bologna, 2008), 30-31.

⁹ Massignon'un geniş bir biyografisi için bkz. Mary Louise Gude, *Louis Massignon: The Crucible of Compassion* (University of Notre Dame Press, 1997). Massignon'un yaşamı ve kişiliği hakkında ayrıca bkz. Henri Laoust, "Louis Massignon 1883-1962", *The Muslim World* 54/4 (October 1964): 300-306. Jacques Waardenburg, "Louis Massignon (1883-1962) as a Student of Islam", *Die Welt des Islams New Series* 45/3 Facets of Orientalism (2005): 312-342; Herbert Mason, "Louis Massignon", *The Muslim World* 54/4 (October 1964): 321-322. Massignon'un eserleri hakkında bkz. Bilici, "Massignon", 103.

¹⁰ Bkz. Louis Masignon, "Islam in the United Soviet Socialist Republics", *The Muslim World* 17/4 (October 1927): 359-369.

mektedir. Fakat Müslümanların asıl sorunu olan istila ve sömürüden tek bahis açmamaktadır.¹¹

Bu tür yazıları daha çok 1920'li yıllara, yani I. Dünya Savaşı sonrasına aittir. Bununla birlikte onun asıl siyasî ve askerî faaliyetleri savaş döneminde, Söz konusu devrede o, Suriye-Filistin bölgesinde, "ikinci büro" olarak bilinen *The Deuxième Bureau de l'État-major général* bünyesinde çalışmıştır ki, bu büro 1871-1940 yılları arasında Fransız askerî istihbaratının iki ana kolundan biridir.¹² Massignon'un resmî görevi Fransızların Filistin ve Suriye Yüksek Komiseri Georges Picot'un yardımcılığıdır. Picot, İngiliz temsilcisi Mark Skyes ile Osmanlı topraklarını paylaşma konusunda İngiliz-Fransız işbirliğini ifade eden, 1916 tarihli gizli Sykes-Picot anlaşmasını Fransızları temsilen imzalayan kişidir ve bu anlaşmada Massignon da Fransız heyeti arasında yerini almıştır. 1917 Ekiminde müttefiklerin komutanı Allenby ile Kudüs'e girenlerden biri de Massignon'dur.¹³

O dönem Ortadoğu'da İngilizlerle Fransızlar arasında bir yandan işbirliği bir yandan da ciddi bir rekabet söz konusudur. Bu çerçevede Massignon'un yakın temasta bulunduğu bir diğer isim "Arabistanlı Lawrence" olarak bilinen Thomas Edward Lawrence'tır. Massignon ve Lawrence Fransız ve İngilizlerin ortaklaşa kurdukları Arap Lejyonu'nda beraber çalışmışlardır.¹⁴ Edward Said I. Dünya Savaşı döneminde birçok "ajan-oryantalist" in bu bölgede "uzman-serüvenci-atılgan" rolünü üstlendiğini anlatırken Hemilton Gibb, Lawrence ve Massignon üçlüsünden söz eder. Said'e göre Lawrence-Massignon arasında siyasî sahada bir İngiliz-Fransız rekabeti söz konusu iken siyasetin arkasındaki oryantalizm kısmında Gibb-Massignon şeklinde bir İngiliz-Fransız ayrışması söz konudur. Gibb

¹¹ Bkz. Louis Massignon, "What Moslems Expect: An Introductory Study of Moslem Demands", *The Muslim World* 12/ 1 (January 1922): 7-24.

¹² Söz konusu yıllarda "Birinci Büro" müttefik ülkelerin askerî durumlarıyla ilgilenirken "İkinci Büro" da düşman kuvvetlerin askerî faaliyetleri konusunda çalışan birimdir.

¹³ Bkz. Waardenburg, "Louis Massignon", 317; Patrick Laude, *Pathways to an Inner Islam: Massignon, Corbin, Guénon, and Schuon*, (New York: State University of New York Press, 2010), s. 12; Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, trc. Mehmet Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), 169-171.

¹⁴ Lawrence ve bölgedeki faaliyetleri hakkında bkz. Anthony Nutting, *Lawrence of Arabia, The Man and The Motive*, (New York: Signet Book, 1961); David Murphy, *Lawrence of Arabia*, (Osprey Publishing, basım yeri ve tarihi yok).

ve Lawrence gibi isimler sünnî kesim ve gelenek üzerine odaklanmış, Massignon ise Şîî ve mistik geleneğe yönelmiştir.¹⁵

Albert Hourani, Lawrence-Massignon ikilisinin rekabetinden söz etmekle birlikte¹⁶ bu iki isim arasındaki ilginç benzerliklere dikkat çekmiştir. Ona göre her ikisi de Doğu'da yalnızlık çekmiş ve bunalımlar geçirmiş ve hayatlarında kırılma anları yaşamışlardır. Lawrence'ın *Bilgeliğin Yedi Sütunu* ve Massignon'un Hallac üzerine yazdığı eser Hourani'ye göre benzer saiklerle kaleme alınmıştır. Bununla beraber Lawrence evangelist gelenekten gelen biri olarak öte dünya ve metafiziğe eğilimli olmayıp daha seküler; Massignon ise Katolik geleneğe uygun olarak daha mistik bir yöne gitmiştir. Lawrence, Thomas Hardy'yi ideal bir kişilik olarak görmüş iken Massignon Hallacı odak noktasına almıştır.¹⁷

Hourani'nin dikkat çektiği bir diğer husus ise her ikisinin yaşamlarında dönüm noktası olarak anlattıkları olaylarla ilgilidir. Yazarın belirttiğine göre Lawrence ve Massignon'un Ortadoğu'daki yaşamlarını oldukça abarttıkları birçok yazar tarafından dile getirilmiştir. Lawrence, Deraa'da Türkler tarafından yakalanıp hırpalandığı ve ölümden döndüğüne dair bir hikaye anlatmıştır. Daha önce bahsettiğimiz gibi, Massignon ile ilgili de Bağdat'ta yakalanıp ölümden döndüğüne dair meşhur bir hikaye söz konusudur. Bernard Shaw gibi yazarlar Lawrence'ın tam bir sahtekar olduğunu ve tüm bu hikayeleri uydurduğunu söylerler. Benzer şekilde, Massignon'un Bağdat'ta hapsedildiği ve idamdan zor kurtulduğu hikayesi de pek inandırıcı görünmemektedir. Zira askerî bir görevle orada bulunan bir kişinin neredeyse attığı her adım kayıt altındadır ve doktor raporları ve bazı yazışmalarda tutuklanması veya hapsedilmesi gibi bir olaydan hiç söz edilmemekte, sadece güneş çarpması ya da sıtma geçirdiği anlaşılmaktadır. Hourani -iyimser bir yorumla-Massignon'un anlattığı hikayenin geçirdiği rahatsızlıktan kaynakla-

¹⁵ Bkz. Edward Said, *Oryantalizm*, trc. Nezih Uzel, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1998), 332-333.

¹⁶ Örneğin Allenby, Faysal sorumluluğundaki Doğu Arap Ordusu'nda Massignon'a görev vermek ister fakat Lawrence, Faysal'ın üzerindeki etkisini azaltacağı gerekçesiyle buna şiddetle itiraz eder ve görev başkasına verilir. Bkz. Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, 170-171.

¹⁷ Bkz. Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, 169-185. Lawrence iki otobiyografik eser kaleme almıştır. Bunlardan en meşhuru ve Arap isyanındaki görevi ile ilgili olanı *Bilgeliğin Yedi Sütunu*'dur. Eserin Türkçe çevirisi için bkz. T. E. Lawrence, *Bilgeliğin Yedi Sütunu*, trc. Bilal Çölgeçen (Ankara: Çiviyazıları Yayınevi, 2014).

nabileceğini ve yaşamadığı bir şeyi yaşamış gibi hatırlamış olabileceğini söyler.¹⁸ Massignon'u en iyi tanıyanlardan biri olan Waardenburg onun 1907 ve 1908'de Irak'taki "arkeolojik çalışmalarından" ve Alusî ailesi ile ilişkilerinden bahsetmekte fakat tutuklanması gibi bir durumdan hiç söz etmemektedir.¹⁹ Bağdat olayı bir örnektir, daha geniş açıdan bakıldığında -Gibb'in ifade ettiği ve Edward Said'in de atıfta bulunduğu üzere- Massignon'un tüm çalışmalarında tarihsel verilerle onun hayal gücü arasında bir ayırım yapmak her zaman çok kolay değildir.²⁰

Tüm bunlara rağmen Massignon, etkilediği isimlerle günümüze kadar gelen bir "Massignon çevresi" meydana getirmiştir. Daniel Norman, Massignon için "güçlü ve sadık bir partizan grubu oluşturmuştur" der.²¹ Hamilton Gibb de onun sadece bir oryantalist olarak görülemeyeceğini, bir "bağlılık ağına" (web of loyalties) sahip bir kişi olduğunu belirtir.²² Gerçekten de Massignon çevresi, biraz daha organik bağları olsa cemaat haline gelebilecek bir özellik göstermektedir denebilir. Louis Gardet ve Georges Anawati, Massignon takipçiliğinin en tipik iki örneği sayılabilir.²³ Waardenburg daha sistematik bir tasnif ile Massignon'un üç tip takipçisi olduğunu söyler: i) Louis Gardet gibi Katolik oryantalistler ii) Yohakim Mübarek gibi Arap Hıristiyanlar iii) Ali Şeriati ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi Müslüman entelektüeller.²⁴

Diğerlerini bir kenara bırakıp Müslüman entelektüeller üzerindeki etkisine örnek verecek olursak; ikisi de İranlı olan Nasr ve Şeriati'nin Massignon aşkı gerçekten de hayret vericidir. Gelenekçi ekolün önemli isimlerinden biri olarak bilinen Nasr *Traditional Islam in the Modern World* isimli eserinin bir bölümünü Massignon'un hatırasına adanmıştır. Öğrencilik yıllarında tanıdığı Massignon'dan "ilk öğretmenim ve babam" diye bahseden Nasr, ölümüne kadar

¹⁸ Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, 174-175.

¹⁹ Bkz. Waardenburg, "Louis Massignon", 314.

²⁰ H. A. R. Gibb, "Louis Massignon (1882-1962)", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/2 (April 1963): 120; Said, *Oryantalizm*, 357.

²¹ Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Oxford: Oneworld Publications, 1993), 331.

²² Gibb, "Massignon", 119.

²³ Bu ikilinin örnek bir çalışması olarak bkz. Louis Gardet – Anawati, Georges, *İslam Teolojisine Giriş, Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015).

²⁴ Waardenburg, "Louis Massignon", 329-334

kendisiyle irtibatının sürdüğünü yazar.²⁵ Büyük bir Massignon hayranı olarak konuşan Nasr, Massignon'u "Batı'nın çıkardığı en büyük İslam araştırmacısı" olarak nitelendirir.²⁶ Gibb ve Corbin gibi oryantalistlerin Massignon'a yönelik eleştirilerine karşı onu savunmaya çalışır. Bu bağlamda Massignon'u İslam'ı sufizme indirgemek, çilenin ve acının rolünü abartmakla eleştirenleri "sufi tecrübesinin hakikatine inanmamak"la itham eder.²⁷ Nasr, Massignon'un Hıristiyan temalarla İslam geleneği arasında kurduğu benzerliklerden de rahatsız değildir. Tam tersi, Massignon'la paralel olarak Hallac için "İsa benzeri sufi" tabirini kullanır ve Fatıma-Meryem benzerliğini kabul eder.²⁸ Fakat Nasr, Massignon'un Ortadoğu'daki siyasî ve askerî faaliyetlerinden hiç söz etmez. Hatta onu sadece insanî ve ilmî gayeler taşıyan bir insan olarak takdim eder.²⁹

Ali Şeriatî'nin Massignon'a karşı hissiyatı ise "yarı-tapınma" olarak anlatılır. Şeriatî Sorbon'da sosyoloji doktorası yaparken tanıştığı Massignon ile karşılaşmasını Şems'in Mevlana ile buluşmasına benzetmekte ve Massignon'u "kendisini çarpan bir yıldırım" olarak ifade etmektedir. Hatta Şeriatî, Massignon'un yaşadığını iddia ettiği vizyonun benzerini gördüğünü iddia etmiş; onun etkisiyle kurgusal aşk hikayeleri yazmıştır.³⁰

II- Massignon ve İslam Araştırmaları

Waardenburg "Massignon'un İslam üzerine yaptığı çalışmalar bazılarını ilham vermiş bazılarını irrite etmiştir" der.³¹ Bununla birlikte Massignon'un gerek Hıristiyan dünyada gerek oryantalist

²⁵ Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, 253-255.

²⁶ Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, 254.

²⁷ Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, 267-268.

²⁸ Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, 354-355, 262.

²⁹ Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, 264-265.

³⁰ Mehmet Durmuş, "Ali Şeriatî: 'Müslüman Ütopyacı' Ya da 20. Asrın 'Allah'a Tapan Sosyalist Ebu Zer'i", *İslamî Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2007): 129-130. Ali Şeriatî üzerindeki Massignon etkisi konusunda ayrıca bkz. Hamid Dabashi, *Post-Orientalism: Knowledge and Power in time of Terror* (New Jersey: Transaction Publishers, 2009), 203. EbbuZer'de sosyalizmi görmek Massignon'un da tipik bir özelliğidir. Bkz. Anne-marie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001), 43. Bryan Turner, Louis Massignon'u Ortadoğu araştırmalarında 20. yüzyılda önemli bir ekol olan "Fransız solu" dahilinde görür. Bir kısmı öğrencisi veya arkadaşı olan bu çevre Maxim Rodinson, Jacques Berque, Henry Corbin ve Olivier Roy gibi isimlerden oluşmaktadır. Temel özellikleri eleştirel Marxist bakış açısı yanında empatik bir yaklaşımı da benimsemeleridir. Bkz. Bryan S. Turner, "Leibniz, Islam and Cosmopolitan Virtue", *Theory, Culture & Society* 22/6 (2005): 146.

³¹ Waardenburg, "Louis Massignon", 312.

çevrelerde gerekse İslam dünyasında eleştiriden çok övgü ve takdirle bahsedilen bir isim olduğu bir gerçektir. Onun çalışmalarına dair tasvirler bazen hayret verici ifadelerle kendini göstermektedir. Örneğin Patrick Laude, yakın dönemde yayınlanmış eserinde Massignon'u "sufizmin İslamî ve Kur'anî temellerini ortaya çıkaran kişi" olarak tanımlamaktadır.³²

Evet, İslam bilimlerinin birçok alanına dair eserler kaleme almakla birlikte Massignon'un odaklandığı asıl nokta sufizm ve Hallac'tır. Bu bakımdan Hallac ile ilgili çalışması, sufizmin teknik diline dair kitabı ve iki yüzün üzerinde makalesinin toplandığı eser olan *Opera Minora* onun üç temel eseri sayılabilir.³³ Massignon'dan önce de oryantalistlerin İslam tasavvufu ile ilgili yaptıkları çalışmalar vardır. Peki, Massignon'un bu çalışmalara kattığı yenilik nedir? Birçok yazar bu yeniliği sufizmin dili üzerine yazdıklarında görmüştür.³⁴ Onlara göre Massignon özellikle sufizmin teknik dili üzerinde durarak her bir mistiğin kullandığı teknik terimleri tespit etmiş ve bunların da aslında Kur'an'dan kaynaklandığını göstermiştir.³⁵ Bununla birlikte "peki Massignon bunu kime göstermiştir?" sorusu anlamlı olmakla beraber bu çevrelerce böyle bir soru sorulmamış ve cevaplanmamıştır.

Massignon'un sufizme olan ilgisi, acı çekme fikri ve bunun Hıristiyanlıkla bağlantısı ile yakından ilgilidir. O, İslam'ı bir hüzün dini, Arapçayı da bir gözyaşı dili olarak görür. İslam'ın İbrahim'le bağlantısını İsmail üzerinden ve dolayısıyla "Hacer'in hüznü" ile kurmaktadır.³⁶ Massignon'un Hacer vurgusu aslında İslam'ı gelişmemiş ve değişmez olarak gören, aşağılayıcı bir oryantalizm türü olarak bilinen *Hagarism*'den çok da farklı değildir.³⁷ Bazılarınca

³² Laude, *Pathways to an Inner Islam*, 34.

³³ Bkz. Jacques Waardenburg, "L. Massignon's Study of Religion and Islam: An Essay á Propos of His *Opera Minora*", *Oriens* 21/22 (1968/1969): 136-158.

³⁴ Massignon'un bu konudaki eseri için bkz. Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, trans. by Benjamin Clark (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997).

³⁵ Waardenburg, "Louis Massignon", 319. Konuyla ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Andrea Celli, "Il tema delle 'lingue consacrate' nella scrittura di Louis Massignon", *Rivista di storia e letteratura religiosa* (2005), 433-479.

³⁶ Said, *Oryantalizm*, 361.

³⁷ *Hagarism*, oryantalizm tartışmalarında Hacer'e nispetle (Hacer köle ve Müslümanlar da "kölenin çocukları"dır çünkü bu yaklaşımda), "kötü oryantalizm" olarak bilinen tarzıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Leonard Binder, *Liberal İslam*, trc. Y. Kaplan (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1996), 165-171.

“insaflı” ya da “iyi niyetli” şarkiyatçılara örnek olarak gösterilmek-teyse de Massignon İslam’a ve Doğu’ya bakışı tipik Batılı kendini beğenmişliğinden kurtulamamıştır. O, İslam’a ve Doğululara adeta acıyarak bakmaktadır.³⁸

Öte yandan Massignon İslam’ın özünü sufizmde, sufizmin özü-nü çilede; İslam ve Hıristiyanlık arasındaki “benzerlik”i de bu acı ve çile temasında görmüştür.³⁹ Massignon’un gözünde Hallac İsa’ya, Hz. Peygamber’in kızı Fatıma da Hz. Meryem’e benzemektedir.⁴⁰ “Yedi Uyurlar” da Massignon tarafından İslam ve Hıristiyanlık ara-sında ortak bir inanç olarak ön plana çıkarılmıştır.⁴¹ Gibb, İslam geleneğinde Meryem kültürüne benzer bir Fatıma kültü görmenin Protestan şarkiyatçılara nispetle Katolıklara daha yakın gelmiş ola-bileceğinden söz eder.⁴² Fakat Hallac oryantalistlerin arasında daha önce hiç bilinmeyen bir isim değildir ve üzerinde çokça tartışma mevcuttur. Bazısı onu gizli bir Hıristiyan, bazısı panteist bir filozof bazıları ise “korkunç bir entrikacı” olarak tanımlamıştır.⁴³ Dolayısı-yıla Hallac-Hıristiyanlık bağlantısı fikrinin Massignon öncesinde de var olduğu söylenebilir. Massignon’un farkı Hallac’ı ideal tip haline getirerek merkezî bir figür yapması ve adeta doğrudan İsa ile ben-zeştirmesidir denebilir. Tam da bu yüzden Massignon’un yaptığı, bazılarınca “İslam’a en uygun yerinden sızmak” bazen de “İslam’ı Hıristiyanlaştırmak” şeklinde tarif edilmiştir.⁴⁴

Peki, sufizm ve Hallac ile bu kadar derinden ilgilenen Massig-non’un İslam dininin kutsal kitabı Kuran’ı Kerim ve onun peygam-

³⁸ Bilici, “Massignon”, 101.

³⁹ Bkz. Christian S. Krokus, *The Theology of Louis Massignon: Islam, Christ, and the Church*, (Washington DC: The Catholic University of America Press, 2017), 167 vd.

⁴⁰ Bkz. Roger Amaldez, “Hallâj et Jésus dans la pensée de Louis Massignon”, *Horizons maghrébins. Louis Massignon. Hommes de dialogue des cullum* 14-15 (1989): 171-178; Simone Landrien, *Some Aspects of the Meaning of Abraham in the Life, Works and Thought of Louis Massignon*, (Montreal: McGill University, 1968), 36-45; G. Levi Della Vid-a, “Louis Massignon (1883-1962)”, *Oriente Moderno*, 42/10-11 (Ottobre-Novembre 1962): 907.

⁴¹ Bkz. Marshall G. S. Hodgson, “Louis Massignon”, *History of Religions* 3/1 (Summer, 1963): 168-169; Sidney H. Griffith, “Thomas Merton, Louis Massignon, and the Chal-lenge of Islam”, *The Merton Annual*, 3 (1990): 157-158.

⁴² Said, *Oryantalizm*, 357.

⁴³ Bkz. Henri, “Louis Massignon”, 302.

⁴⁴ Bkz. Laude, *Pathways to an Inner Islam*, 7; Anthony O’Mahony, “The Influence of The Life and Thought of Louis Massignon on The Catholic Church’s Relations With Islam”, *The Downside Review* 126/444 (2008): 172.

beri Hz. Muhammed hakkındaki görüşleri nasıldır? Edward Said *Oryantalizm*'de bunu şu çarpıcı ifadelerle dile getirir:

“Bu dinin kahramanı ise ne Hz. Muhammed ne de İbni Rüşd olmayıp bizzat İslâmın yeniden doğuşunu kendi vücudu ile kanıtlamaya uğraşırken bağınaz müslümanlar tarafından idam edilen İslâm evliyası el-Hallac'tır. Becker ve Massignon araştırmaları sırasında Doğu'nun gerçek yüzünü bir kenara bırakmışlar hatta onu Batı kafasına uydurabilmek için “negatif” davranışlarda bulunmuşlardır. Hz. Muhammed itilmiş onun yerine Hallaç sahneye çıkarılmıştır. Zira Hallaç Hz. İsa'ya daha çok benzemektedir... Massignon'a göre Hz. Muhammed kendisini Tanrı'dan ayıran engelleri aşmak için önüne çıkan fırsatı geri itmişti. Hallac ise İslâma karşı çıkarak Tanrı ile mistik bir beraberliğin yolunu bulmuştu.”⁴⁵

Gerçekten de Massignon'un nazarındaki İslam açısından Kur'an ve Peygamber merkezî bir yer işgal etmez. Hatta tam tersi, ona göre Kur'an'da bazı açılardan önemli “eksiklikler” olduğu gibi, Hz. Muhammed de bazı konularda “başarısız” olmuştur. Massignon'un temel temalarından biri Hallac'da da gördüğü birlik, yani Tanrı-insan birliğidir. Lakin ona göre Kur'an'dan böyle bir şey çıkmaz. “Kuran Tanrı ile insanın birliğine dair herhangi bir iz içermez, onları tamamen ayırır” der.⁴⁶ Arıca Kur'an'ın teslisi reddetmesini de eleştirir.⁴⁷ Hz. Muhammed ile ilgili kullandığı terim ise “negatif peygamber” (*prophète négatif*)'dir. Luther'in Türkleri “Tanrının kırbacı” olarak nitelemesine benzer bir şekilde Massignon Hz. Muhammed'in Hıristiyanlara yanlışlarını göstermek için gelmiş biri olduğunu iddia eder.⁴⁸ Massignon'a göre Peygamberin “başarısız” olduğu ve “yanıldığı” en önemli nokta ise “Büyük Hicret”i gerçekleştirememiş olmasıdır.⁴⁹

⁴⁵ Said, *Oryantalizm*, 151, 362.

⁴⁶ Louis Massignon, *Les trois prières d'Abraham* (Paris: Le Cerf, Paris, 1997), 89.

⁴⁷ Said, *Oryantalizm*, 286; Bkz. Laude, *Pathways to an Inner Islam*, 80.

⁴⁸ Krokus, *Theology of Massignon*, 227; Richard J. Sudworth, *The Church of England and Islam: Contemporary Anglican Christian-Muslim Relations and the Politico-theological Question 1988-2012*, (Doktora Tezi, Heythrop College, University of London, 2013), s. 43. Massignon'un sufizmde de benzer bir işlev gördüğü söylenebilir. Ona göre İslam ve tasavvuf Hıristiyan inancı için bir meydan okumadır ve Hıristiyanlar bundan ders almalıdır. Bkz. Griffith, “Challenge of Islam”, 172.

⁴⁹ Bkz. Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, 70-71.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Massignon'la ilgili hayranlık onun hakkındaki eleştirileri gölgede bırakmıştır. Fakat başta kendi çevresinden oryantalistler olmak üzere Massignon'un çalışma tarzına ciddi tenkitler yöneltilmiştir. Bu eleştirileri şu şekilde özetlemek mümkündür:

- i) *İslamophilia* (İslam'a fazla empatik bir tarzda yaklaştığı)
- ii) Sünnî İslam'ı ihmal ettiği
- iii) İslam'da sufizmin ve çilenin rolünü abarttığı
- iv) Sonraki dönem İslam tasavvufunu bir kenara bıraktığı
- v) Hallac ve Selman-ı Farisi gibi marjinal figürleri ön plana çıkardığı
- vi) Yazma eserler üzerinden aşırı yorumlara gittiği ve çevirilerde özensiz davrandığı.

20 | db

Batılı birçok yazar Massignon'un İslam'a sempatik yaklaşımını oldukça naif bulur.⁵⁰ Bazı oryantalistler ise onu *İslamophilia* (İslamiyet hayranlığı) ile suçlamıştır.⁵¹ Oryantalist dünyadan gelen bu genel ve duygusal tondaki tenkitler dışında daha teknik eleştirilerin çoğunluğu Hamilton Gibb ve Henri Corbin'den gelmiştir. Gibb, Massignon'u sünnî ana akım İslam'ı bir kenara koyarak Hallac (Gibb Hallac'ı sufi değil daha çok bir teozofist olarak görür) ve Selman gibi marjinal isimleri öne çıkarmakla eleştirir. Gibb'e göre Massignon İslam'da sufizmin rolünü hayli abarttığı gibi Mevlana Celaleddin Rumi ve İbni Arabi başta olmak üzere sonraki sufiler ve ilgili literatürü tamamen ihmal etmiştir. Gibb ayrıca Massignon'u İslamî kültürün kendine has dinî ve ritüel özelliklerini aşırı yorumlarla muğlaklaştırmakla itham eder.⁵² Corbin'in en ciddi eleştirisi ise Massignon'un özellikle yazma eserlerle ilgili çalışma tarzına yöneliktir. Onun metodunu "helikopter yöntemi" olarak niteleyen Corbin'e göre Massignon, eserlerin tamamını ciddi bir biçimde incelemeyen sadece bazı kısımlarını okuyup bunlar hakkında eksik ve yanlış yorumlara gitmiştir.⁵³ Maxim Rodinson ise Massignon'u ter-

⁵⁰ Krokus, *Theology of Massignon*, 226.

⁵¹ Waardenburg, "Louis Massignon", 328.

⁵² Bkz. Gibb, "Louis Maassignon", 119-120.

⁵³ Bkz. Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, 269-270; Bilici, "Massignon", 103.

cümelerinde özensiz olmak ve literal değil yorumsal tercümelemler yapmakla eleştirir.⁵⁴

İslam dünyasından Massignon'a yönelik eleştiriler ise maalesef nadirattandır. Görebildiğimiz kadarıyla bu konuda en ciddi ve sert eleştiriler İranlı filolog Muhammed Kazvini (1877-1949)'den gelmiştir. Nasreddin Şah (1831-1896)'ın 1873'teki Fransa ziyaretinden sonra İran'la Fransa arasında sıkı münasebetler oluşmuş ve birçok İranlı tahsil için Fransa'ya gitmiştir. Hatta o dönemlerde artan ilişkiler nedeniyle İran'a "Asyanın Fransası" denmektedir. Kazvini de bu dönemde Fransa'ya giden İranlı entelektüellerden biridir. Fakat Paris'le sınırlı kalmamış, Berlin ve Londra'da da bulunmuş, Bergson dahil birçok ünlü isimle iletişimi, tartışmaları olmuştur.⁵⁵

Muhammed Kazvini Massignon'un yaptığını "oryantalist şarlatanlık" olarak nitelendirir ve özellikle de onun misafirperverlik üzerine yazdıklarını eleştirir. Kazvini'nin tenkitleri tam da Massignon'un kalbine, onun Hallac üzerine yazdığı eserine yöneliktir. Massignon'un bu eserde tarihsel ve filolojik anlamda devasa hatalar yaptığını, tüm bunların ise onun ünlü olmak arzusundan kaynaklandığını söyler. Massignon'un, "ne ulemanın ne de oryantalistlerin daha önce fark etmediği parlıtları keşfeden.. her bir dalgasıyla zavallı yaratıklara mücevherler bahşeden engin bir deniz" olarak görülmek arzusunda olduğunu söyleyerek onunla alay etmektedir. "Doğu'ya ait tüm bilimlerini ve dinlerini biliyor olmak nasıl bir iddiadır?" diye hayretle sorar Kazvini. Batı'daki İslam araştırmalarındaki acemilik ve genellemelerle kıyaslayarak, Massignon'u "körler ülkesinde tek gözü gören kraldır" diye niteler. Ayrıca Avrupa'da Latince ve Yunanca biliyorum demek cesaret isterken, konu Doğu olunca herkesin kolayca Arapça, Farsça veya Türkçe biliyorum diyebildiğine dikkat çeker.⁵⁶

Kazvini Massignon'un nasıl vahim hatalar yaptığını dair bazı örnekler verir. Bunlardan biri "şehadet" kelimesiyle ilgilidir. Massignon, İbnü'l-Esîr'de geçen "60 bin Hıristiyan mevcuttu (ya da "olaya şahit oldu") ibaresindeki "şehadet"i "şehit oldu" olarak çe-

⁵⁴ Waardenburg, "Louis Massignon", 336.

⁵⁵ Kazvini'nin hayatı ve kişiliği hakkında bkz. Wendy Desouza, "Hostility and Hospitality: Muhammad Qazvini's Critique of Louis Massignon", *British Journal of Middle Eastern Studies* 40/4, 379-380; Mustafa Öz, "Kazvini, Mirza Muhammed Han", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 159; Hamid, *Post-Orientalism*, 77-78.

⁵⁶ Desouza, "Hostility and Hospitality", 381-382.

virmiş, üstüne üstlük “fanatik bir Müslüman olan İbnü'l-Esîr bile öldürülen Hıristiyanları şehit sayıyor” diyerek, bunu Müslümanların Hıristiyanlara yönelik empatisinin örneği olarak zikretmiştir.⁵⁷ Kazvini'ye göre “Doğu'nun misafirperverliği” de Fransızlarca, işgal ettikleri ya da gözlerinin olduğu yerlerde rahat etmek için ön plana çıkarılan bir kavramdır.⁵⁸ Oryantalizm-sömürgecilik ilişkisine dikkat çeken bu tür yorumları nedeniyle bazıları Kazvini'yi Edward Said'in öncüsü saymaktadır.⁵⁹

Peki, oryantalizm bağlamında Massignon'un yeri neresidir? “Oryantalist” terimi Avrupa'da tarih içerisinde farklı anlamlarda kullanılmakla beraber oryantalizmin üç temel anlamı bulunmaktadır: i) Avrupa ve Asya arasındaki tarihsel ve kültürel ilişki ii) XIX. yüzyıldan itibaren Doğu kültürleri ve geleneklerinin incelenmesinde uzmanlaşmayı ifade eden Batı'daki bilimsel disiplin iii) Doğu hakkındaki ideolojik varsayımlar ve imgeler.⁶⁰ Edward Said ise oryantalizmi “Doğu'ya hakim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için Batı'nın bulduğu bir yoldur” diye tarif eder.⁶¹ Bununla birlikte Said, “Gibb ve Massignon Avrupa oryantalizminin evrensel niteliğini ulaştırabildikleri en ileri noktaya kadar götürmüşlerdir” der ve bu iki ismin kendilerine kadar olan “klasik oryantalizm”e son verip yeni bir dönem açtıklarını söyler.⁶² Bazen “iki savaş arası oryantalizmi” adı verilen bu devre II. Dünya savaşı sonrasında da etkili olmuş bir bakış açısı değişikliğini ifade etmektedir. Bu dönemde klasik oryantalizmin sert ve ayırıcı söylemine karşı Doğu milletleriyle -ya da “sömürgeleştirilmiş halklarla”- daha barışçıl bir iletişim tarzının denendiği söylenebilir. Bu değişiklikte Ortadoğu'daki siyasî gelişmeler yanında Avrupa'daki iç dinamiklerin ve “bir arada yaşama”, “evrensel hoşgörü” gibi kavramların öne çıkmasının etkili olduğu muhakkaktır. Diğer yandan bu yaklaşım yeni bir uzlaşma zemini vasıtasıyla İslam dünyasından gelebilecek potansiyel tehditleri zararsız hale getirmek fikri içermektedir.⁶³ Birçok yazarın da dikkat çektiği üzere Massignon'un oryantalizm bağlamında

22 | db

⁵⁷ Desouza, “Hostility and Hospitality”, 384.

⁵⁸ Desouza, “Hostility and Hospitality”, 390-391.

⁵⁹ Dabashi, *Post-Orientalism*, 80.

⁶⁰ Bulut, “Oryantalizm”, 428.

⁶¹ Said, *Oryantalizm*, 16.

⁶² Said, *Oryantalizm*, 384-394. Edward Said üzerine yakın dönemde yayınlanmış bir çalışma için bkz. Müge Gürsoy Sökmen - Başak Ertür (Yay. Haz.), *Barbarları Bekleyen* (İstanbul: Metis, 2010).

⁶³ Bulut, “Oryantalizm”, 433.

bulduğu yer tam da burasıdır. Massignon öncelikle misyonuna son derece uygun bir çalışma alanı seçmiştir. Sufizm gibi bir konuya odaklanması ve Müslüman-Hıristiyan diyalogunu savunması onu birçok eleştirden uzak tutmuştur”.⁶⁴ E. Said’in ifadesiyle;

“Bu ihtiraslı insan İslâm dünyasına sadece kuru bilim yolu ile girilemeyeceğini, tüm faaliyetlerin bu yola çevrilmesi gerektiğini biliyordu. İslâm’ın içinde Doğu Hıristiyanlığının küçük gruplarından biri olarak varlık gösteren ‘Bedeliyye’ tarikatını bu yüzden hararetle desteklemişti... Massignon ‘Oryantalizmin analitik ve statik yorumu’ adını verdiği şeyden her zaman kaçınmıştı. İslâmî olduğu varsayılan metinler ve problemlerin cansız yığılından hiç hoşlanmıyordu... Massignon 1951’de izlediği oryantalizm türünün ‘ne egzotizm deliliği ne de bir Avrupa modası olmadığını’ söylüyor fakat ‘Avrupamn araştırma metotları ile eski uygarlıkların yaşanmış gelenekleri arasında yeni bir ilişki’ olduğunu belirtiyordu.”⁶⁵

Bu dönem oryantalizminin öncekine göre daha ince bir siyasetle iş birliği içerisinde olduğu aşıkardır. Biri Anglo-Amerikan diğeri Fransa ekolünün iki temsilcisi olan Massignon ve Gibb 1960’lı yıllara kadar bu “iki savaş arası oryantalizm”in en önemli isimleri olarak değerlendirilmektedir. “Gibb ve Massignon kendi ulusal geleneklerinin tüm isteklerine cevap verdikleri gibi ülkelerinin kendilerinden beklediği politik gereksinimlere ve oryantalizmin ‘millî mekteb’ine de yeterince hizmette bulunmuşlardır... Her ikisi de dünya işlerine angaje olmuşlardı. Başarılarının en önemli noktalarından biri bilim geleneğini dolaylı yoldan modern politika dünyasının faydasına sunmuş olmalarıdır.”⁶⁶

Oryantalizm-siyaset ilişkisinin bu yeni ve daha ince tarzının bir özelliği de “aslında Doğululara yardım edilmek istendiği” söylemidir. Batılı “misafirler”in onları konuk eden Müslüman ev sahiplerini “insanileştirmek” gibi bir amacı vardır.⁶⁷ Günümüz dünya siyasetinde hala kullanılan bu “kurtarıcılık misyonu”nun kökleri öyle anlaşılıyor ki bu döneme kadar geri gitmektedir. Said’in Waardenburg’dan yaptığı alıntı bu fikri tam olarak özetlemektedir:

⁶⁴ Desouza, “Hostility and Hospitality”, 378.

⁶⁵ Said, *Oryantalizm*, 360-363.

⁶⁶ Said, *Oryantalizm*, 355-356.

⁶⁷ Desouza, “Hostility and Hospitality”, 378.

“Doğuluların yardımına koşmak için bu ilme başvuruyoruz. Onların dillerini yeniden kurmak, düşünce yapılarına yeniden şekil vermek için kendimizi görevli sayıyoruz. Zira Doğulular ya bizim de kullandığımız ortak değerler içinde yaşıyorlar yahud da bizim kaybettiğimiz ve bulmak zorunda kaldığımız değerlere sahip bulunuyor. Nihayet daha derin bir anlam içinde var olan herşey değerini koruyor ve bu sömürgeleşmiş insanlar sadece bizim işimize yaramakla kalmıyor, aynı zamanda kendi kendilerini de yarar hale geliyorlar.”⁶⁸

“Kurtarıcılık” fikri öyle bir meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır ki, örneğin “Fransız orduları Mısır’ı işgal etmemişler, aslında kurtarmışlardır”. “Bu noktada Batılılar Doğulu halkları aydınlatmak, onları despotların elinden kurtarmak şeklinde kendi kendilerine yükledikleri bir misyonla ortaya çıkar. Bu söylemin pratikteki anlamı Batılılar’ın yerli despotun yerini alma isteğidir.”⁶⁹ Batı aydınları İslam dünyasını evrenselliğin bir parçası olarak değil kurtarıcı misyonlarının hedefi olarak görmektedirler.⁷⁰

24 | db

Bununla birlikte, bu “nazik oryantalistler” Doğu ve İslam dünyasına yönelik her eleştirinin onların faydasına olduğu konusunda hemfikirdir.⁷¹ İslam dünyasına acıyarak bakmakta ve yardım etmek istemektedirler. Massignon’a göre de İslam’ın en büyük talihsizliği Doğu’da kalmanın verdiği yalnızlıktır. Doğu kendini anlayamamakta ve ifade edememektedir. Bu yüzden Batı’nın ona yardımcı olması gerekmektedir.⁷² Tabi ki bu yaklaşım insanî ve barışçıl olmaktan çok Batı’nın kendini beğenmişliği ve kibrinin göstergesidir. Zira ortada eşit görülenle bir diyalog ya da iletişimden ziyade hegemonik ve baskıcı bir söylem söz konusudur.⁷³

Massignon açısından bakıldığında meselenin bir de Fransa kısmı vardır. “Hiçbir bilgin, Massignon dahi çalıştığı alanda, ülkesinin veya bilimsel geleneğin kendi üzerindeki etkisinden kurtulamamıştır” der Edward Said.⁷⁴ O, Fransa’yı “Doğu’nun tartışılmaz öğretme-

⁶⁸ Said, *Oryantalizm*, 365.

⁶⁹ Bulut, “Oryantalizm”, 430-431.

⁷⁰ Cuayyıt, *Avrupa ve İslam*, 55.

⁷¹ Bulut, “Oryantalizm”, 433-434.

⁷² Bkz. Said, *Oryantalizm*, 363-365.

⁷³ Binder, *Liberal İslam*, 8-9.

⁷⁴ Said, *Oryantalizm*, 366.

ni” olarak görmüştür.⁷⁵ Sadece Massignon’da değil Fransa’da yaygın bir fikirdir bu. “1913’te Paris’te Fransız Derneği (Alliance Française) salonlarında verilen bir konferans sırasında Comte de Cressaty gibi azgın bir emperyalist Suriye’nin Fransa’nın doğusu olduğunu ilan etmiştir.”⁷⁶ Henri Laoust, Massignon’dan “Fransa’nın gururu” olarak bahseder.⁷⁷ Ortadoğu üzerindeki İngiliz-Fransız rekabetinde Massignon’un Fransa lehine hizmetlerine dikkat çeken Hişam Cuayyıt, İngilizlerin aksine, özellikle Fransiskanlar gibi tarikatlar aracılığıyla Fransa’nın bölgeye daha çok nüfuz edebildiğini söyler. Bu nüfuzda Massignon’un oluşturduğu havanın da etkisi olduğunu belirtir. Zira Fransız stratejisinde pratikteki çıkarlar için İslam dünyasıyla empati kurmak şeklinde bir anlayış vardır.⁷⁸ Nitekim Massignon, Müslümanların beklentileri üzerine yazdığı bir makalesinde onların siyasî hedefleri olmadığını, sadece dinlerinin gereği olarak görünürde bir halife istediklerini, bu isteğin de Batıların egemenliğine bir zarar vermeyeceğini yazar. “Müslümanlar şüphesiz ki yabancı ülkelerin sadık tebaası ve sadık vatandaşı olmak istemektedir...”⁷⁹

III- Katolik-Müslüman İlişkilerinde “Massignon Etkisi”

db | 25

Louis Massignon ile ilgili önemli iddialardan biri de onun Katolik-Müslüman ilişkilerinin adeta seyrini değiştirdiği ve bunu da özellikle Kilise’nin İslam konusundaki bakış açısının daha olumlu hale gelmesine katkı sağlamakla yaptığıdır. Konuya üç açıdan bakmak mümkündür: i) Massignon’un “Katolik Müslüman” olarak nitelendirilmesi ii) Müslüman-Hıristiyan ilişkilerine katkısı olduğu iddiası iii) Müslümanlardan olumlu bir biçimde söz eden II. Vatikan Konsili metinlerinde onun etkisi olduğu iddiası.

Katolik bir anne ve agnostik bir babanın çocuğu olan Massignon’un hayatının ilk dönemlerinde dinle ciddi bir ilişkisinin olmadığı anlaşılmaktadır. Babasının arkadaşı yazar ve sanat eleştirmeni Huysmans, Massignon’un Hıristiyanlığa ilgi duymasında ve mistik dille tanışmasında önemli bir kişi olarak görünmektedir. Daha sonra ise Sahra çölünde münzevi bir hayat süren mistik Charles de Foucauld ve şair Paul Claudel gibi isimlerin onun Katolikliğe “yeni-

⁷⁵ Bulut, “Oryantalizm”, 434.

⁷⁶ Said, *Oryantalizm*, 305.

⁷⁷ Laost, “Louis Massignon”, 306.

⁷⁸ Bkz. Cuayyıt, *Avrupa ve İslam*, 51-53.

⁷⁹ Massignon, “What Moslems Expect”, 16.

den” ihtidasında önemli etkileri söz konusudur.⁸⁰ Irak’ta 1908’de yaşadığı “olağanüstü tecrübe”den sonra Paul Claudel ile uzun süre mektuplaşmış diğer yandan ise Foucauld ile iletişimini sürdürmüştür. Foucauld’un çöle çekilip inziva hayatı yaşaması konusundaki ısrarlı telkinleri sonucu uzun süre bu konuda kararsızlık yaşamasına rağmen sonunda tercihini bilimsel çalışmalar yapmak yönünde kullanmıştır. Fakat bu, Hıristiyan mistisizminden ve rahiplik arzusundan vazgeçtiği anlamına gelmemiştir. Fransisken tarikatı ve özellikle Melkit Kilisesi ile ilişkileri hep devam etmiş -evli olmasına rağmen- Papa XII. Pius’un özel izniyle 1954’te Melkit rahibi olarak kutsanmıştır.⁸¹

Massignon’un Irak’ta yaşadığı iddia edilen “tecrübe” öyle bir mit haline gelmiştir ki Bryan S. Turner, Massignon’un 1908’de Irak’ta yaşadığı bu olay sonucunda Müslüman olduğunu yazar.⁸² Bu tabi ki doğru değildir. Fakat Massignon’un bir taraftan İslam tasavvufu bir taraftan Hıristiyan mistisizmi arasındaki ihtida hikayesi oldukça kafa karıştırıcıdır. Bu tuhaf hikaye Norman Daniel’in Massignon’u “Hallac vasıtasıyla Hıristiyanlığa ihtida etmiş biri” diye tanımlamasına yol açmıştır.⁸³ Massignon’un Müslüman olup olmadığı Papa XI. Pius’un da merakını celbetmiş olmalı ki, 1934’te Massignon ile görüşmesinde Papa kendisine ne zamandır Müslüman olduğunu sorar. Massignon’un cevabı “Müslüman değilim, sadece sempati duyuyorum” biçiminde olmuştur. Muhtemelen bu açıklaması nedeniyle Papa Pius Massignon’a “Katolik-Müslüman” diye hitap etmiştir.⁸⁴ Bu tabir sonraları Massignon için çokça kullanılan bir sıfat ya da lakap haline gelir. XI. Pius’un ardından papa seçilen XII. Pius da Massignon için “Katolik-Müslüman” ifadesini kullanmıştır. Massignon’un Katoliklerle Müslümanlar arasındaki ilişkileri geliştirdiğini düşünenler bu lakabı olumlu görüp ön plana çıkarsa

⁸⁰ Bkz. Mary Louise Gude, “J.K. Huysmans, Louis Massignon, and the Language of Mysticism”; Laude, *Pathways to an Inner Islam*, 11.

⁸¹ Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, 178-180; Maurice Borrmans, “Louis Massignon et les chrétiens”, *Annali di scienze religiose* 6 (2013), 259-260.

⁸² Bryan S. Turner, “Edward W. Said: Overcoming Orientalism”, *Theory, Culture & Society* 21/1 (2004): 175.

⁸³ Norman, *Islam and the West*, 331.

⁸⁴ Bkz. Massignon, *Les trois prières d’Abraham*, 192.

da Katolik çevrelerde bu lakap bir eleştiri olarak da anlaşılmıştır, zira bir senkretizmi ifade etmektedir.⁸⁵

Katolikler veya Kilise ile Müslümanlar arasındaki ilişkiler konusunda Massignon'un etkisi iddiasına gelince; bu söylemin Massignon ile ilgili efsanenin önemli bir parçası olduğu görülmektedir. Martino Diez, Massignon'un Doğu'ya modası geçmiş rasyonalizm ve pozitivistlikle bakmadığına dikkat çeker.⁸⁶ David Burrell Massignon ile Jung arasında bir benzerlik görerek, Freud'un empirik bilim anlayışına karşı Jung'un sosyal bilimlerin anlama yaklaşımını temsil ettiğini, benzer biçimde Massignon'un İslam'la ilgili mekanik yaklaşımlara karşı "içeriden anlama" odaklı bir bakış açısını temsil ettiğini söyler.⁸⁷ Anthony O'Mahony gibi yazarlar ise Massignon'u "Katolik dünyasının İslam'a bakışını değiştiren en önemli kişi" olarak görür.⁸⁸ Seyyid Hüseyin Nasr da benzer düşüncededir.⁸⁹ Maurice Borrmans, Massignon ve öğrencilerini "İslam-Hıristiyan diyalogunun peygamberleri" olarak niteler.⁹⁰ Neal Robinson Bizans polemiklerinden başlayarak Ortaçağ ve klasik oryantalist bakış açısında görülen İslam ile ilgili negatif düşüncenin Massignon etkisiyle değiştiği iddiasındadır.⁹¹ Hatta Waardenburg "Massignon etkisi"nin İslam konusunda sadece Vatikan'ın resmî anlayışını değiştirmekle kalmadığını, Fransa'nın dış politikasında önemli değişiklikler meydana getirdiğini savunur.⁹² Massignon'un İslam konusundaki "arabulucu" rolü öylesine vurgulanmıştır ki bu vurgu adeta onu bir model haline getirmiştir. Mesela İngiliz piskopos ve İslam araştırmacısı Kenneth Cragg'a "Anglo-Saxon dünyanın Massignonu" denmiştir.⁹³

⁸⁵ Bkz. Andrew Unsworth, "Louis Massignon, the Holy See and the Ecclesial Transition from 'Immortale Dei' to 'Nostra Aetate'", *ARAM* 20 (2008): 266.

⁸⁶ Martino Diez, "Louis Massignon interprete della cultura Arabo-Islamica", *Humanitas* 68/3 (2013): 343.

⁸⁷ Bkz. David E. Burrell, "Mind and Heart at the Service of Muslim-Christian Understanding: Louis Massignon as Trail Blazer", *The Muslim World* LXXXVIII/3-4, (July-October 1998): 270-271.

⁸⁸ O'Mahony, "The Influence of The Life and Thought of Louis Massignon", 169.

⁸⁹ Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, 258-263.

⁹⁰ Maurice Borrmans, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien: Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C.Anawati*, Éditions du Cerf, coll. « L'Histoire à vif », (Paris, 2009).

⁹¹ Robinson, Neal, "Massignon, Vatican II and Islam as an Abrahamic Religion", *I.C.M.R.* 2/2, (Dec. 1991): 182-205.

⁹² Waardenburg, "Louis Massignon", 312.

⁹³ Sudworth, *The Church of England and Islam*, 168.

Peki iddia edilen bu değişiklik hangi yolla olmuştur? Bahsedilen değişimin somut bir göstergesi var mıdır? İlk soruya dair bazı cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Bunlardan en önemlisi Massignon'la özdeşleştirilen *bedeliye* hareketidir. Özellikle Müslüman egemenliği altındaki kilise ayinlerinde Müslümanlar için dua etmeyi içeren bu uygulama aslında Ortadoğu'daki birçok kilisede geleneksel olarak mevcuttur. Fakat Massignon ve onun Melkit Kilisesi'nden yakın arkadaşı Mary Halil bu uygulamayı formel bir organizasyona dönüştürmüştür. Massignon'un Melkit rahibi olarak atanmasında da önemli bir etkisi bulunan Mary Halil Kahire'de "Darüssleam" adında bir dernek kurmuş, bu topluluk bir süre *Al-Badaliya* ve *Mardis de Dar as-Salam* isiminde dergiler çıkarmıştır.⁹⁴

Bazıları bu *bedeliye* hareketini Müslüman-Katolik ilişkileri için önemli bir gelişme sayarken bazıları da Katoliklerin veya Kilise'nin Müslümanlarla ilgili fikrindeki değişimle ilgili "Massignon etkisi"ni bizzat onun yazdıklarında görmüştür. Örneğin Waardenburg Massignon'un Hallac'ı İsa'ya benzetmekle "Müslüman-Hıristiyan karşıtlığını yumuşattığını" söyler.⁹⁵ Krokus ise Massignon'un, Gandhi'nin *Satya* Hallac'ın *Hakk* dediği şeye odaklanmak suretiyle Hinduizm ve İslam'da gördüğü ve ön plana çıkardığı "mistik Tanrı anlayışı" sayesinde bu dinler arasında bir bağ kurduğu iddiasındadır.⁹⁶

İkinci soruya (bahsedilen değişimin somut bir göstergesi var mıdır?) dönersek; Massignon'un Katolik Kilisesi'nin Müslümanlarla ilişkileri veya İslam'a bakışı konusunda olumlu bir etkisi olduğunun en somut örneği olarak II. Vatikan Konsili metinlerinde geçen Müslümanlarla ilgili ifadeler gösterilmektedir. Massignon'un ölümünden 20 gün önce, 11 Ekim 1962'de başlayan ve 1965 yılına kadar dört oturum şeklinde gerçekleşen konsil gerçekten de Katolik Kilisesi için 20. yüzyıldaki en önemli hadiselerden biridir. Kilisenin modern dünya ile uzlaşma çabası olarak algılanan ve 1958-1963 yılları arasında papalık makamında oturan XXIII. John'un *aggiornamento*

⁹⁴ *Bedeliye* hareketi konusunda bkz. Dorothy C. Buck (Ed.), *Louis Massignon: A Pioneer of Interfaith Dialogue: The Badaliya Prayer Movement* (New Jersey: Blue Dome Press, 2017); Agnes Wilkins, "Mary Kahil and the Encounter Between Christianity and Islam", *The Downside Review* 135/3 (2017): 131-143; Krokus, *Theology of Massignon*, 190-225; Griffith, "Challenge of Islam", 157.

⁹⁵ Waardenburg, "Louis Massignon", 341.

⁹⁶ Christian S. Krokus, "Christianity, Islam, and Hinduism in Louis Massignon's Appropriation of Gandhi as a Modern Saint", *Journal of Ecumenical Studies* 47/4, (Fall 2012): 525-540.

(çağdaşlaşma) mottosuyla topladığı konsil, Kilisedeki muhafazakârlar için olumsuz bir gelişme, liberal eğilimli Katolikler için ise bir yenilik olarak algılanmıştır. Konsilin ilan ettiği on altı belge arasında yer alan ve Kilisenin Hıristiyanlık Dışındaki Dinlerle İlgili Bildirgesi olan *Nostra Aetate* isimli belgede Yahudiler Hindular ve Budistler yanında Müslümanlardan olumlu bir dille bahsedilmesi Kilise'nin tarihsel tavrı açısından bir dönüm noktası olarak algılanmıştır. İşte *Nostra Aetate* ve diğer bir konsil belgesi olan *Lumen Gentium*'da Müslümanlarla ilgili Kilise tarihinde ilk defa olumlu ifadeler yer alması bazılarınca Massignon'un etkisi olarak değerlendirilmektedir.⁹⁷

Peki bu belgelerde ne denmektedir? “Kilise Hakkında Dogmatik Yasa” başlıklı *Lumen Gentium* (21 Kasım 1964) adlı belgenin 16. paragrafında şu ifadeler yer alır:

“Fakat kurtuluş planı aynı zamanda Yaratıcı'yı kabul edenleri de kapsar, bunlar arasında ilki Müslümanlardır: onlar İbrahim'in imanını devam ettirdiklerini ikrar ederler ve bizimle beraber, hesap gününde insanları yargılayacak olan tek ve merhametli Tanrı'ya taparlar.”⁹⁸

Nostra Aetate (28 Ekim 1965)'de ise Müslümanlarla ilgili şu ifadelere yer verilmektedir:

“Kilise Müslümanlara büyük bir saygı duymaktadır. Onlar [Müslümanlar] tek, yaşayan, merhametli, her şey gücü yeten, yerin ve göğün yaratıcısı olan ve insanlarla

⁹⁷ II. Vatikan konsili ve ilgili belgeler üzerinde Massignon etkisi iddiası konusunda bkz. Andrew Unsworth, “Louis Massignon, the Holy See and the Ecclesial Transition from 'Immortale Dei' to 'Nostra Aetate'”, *ARAM* 20 (2008): 299-316; Burrell, “Mind and Heart at the Service of Muslim-Christian Understanding: Louis Massignon as Trail Blazer”, 270-275; Troll, “Islam and Christianity Interacting in the Life of an Outstanding Christian Scholar of Islam: the case of Louis Massignon (1883-1962)”, *Islam and the Modern Age* 15 (1984): 157-166; Aydın, Mahmut, *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims since the Second Vatican Council*, Cultural Heritage and Contemporary Change Series IIA, Islamic Philosophical Studies, 13, (Washington DC, 2002), 19 vd.; Sidney H. Griffith, “Thomas Merton, Louis Massignon, and the Challenge of Islam”, *The Merton Annual* 3 (1990): 156; Patrick J. Ryan, “Rejecting Hatred: Fifty Years of Catholic Dialogue with Jews and Muslims since *Nostra Aetate*”, *Origins* 45 (January 7, 2016): 531-39; Robinson, “Massignon, Vatican II and Islam”, 183; Ali İsmail Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog* (Ankara: Töre Basın Yayın, 1997), 79-80; Bilici, “Massignon”, 101; Sudworth, *The Church of England and Islam*, 59-60-62-63.

⁹⁸ *Lumen Gentium* 16, Austin Flannery (ed.), *The Basic Sixteen Documents Vatican Council II* (New York: Costello Publishing Company, 2007), 21, 22.

konuşan Tanrıya ibadet ederler. Onlar, kendi inançlarını büyük bir arzu ve şevkle kendisiyle irtibatlandırmaya çalıştıkları İbrahim'in kendisini Tanrıya teslim ettiği gibi kendilerini Tanrıya teslim etmeye çalışırlar. Onlar, İsa'yı Tanrı olarak onaylamamalarına rağmen onu bir peygamber olarak tazim eder ve onun bakire annesi Maryem'i onurlandırır ve hatta zaman zaman ona dua ederler. Onlar ahiret günü ve ölümden dirilişi müteakip Tanrının mükafatını umarlar. Onlar dürüst bir yaşama ve özellikle namaz, zekat ve oruç yoluyla Tanrıya ibadet etmeye son derece özen gösterirler.”⁹⁹

Massignon'un II. Vatikan Konsili metinlerinde Müslümanlarla ilgili olumlu ifadeler (*Lumen Gentium* 16 ve *Nostra Aetate* 3) üzerindeki etkisi olduğunu savunanlar aslında birbirinden çok bağımsız olmayan üç temel noktayı işaret etmektedirler: *Bedeliye* ruhu, Massignon'un çevresi ve Hz. İbrahim vurgusu.

30 | db

Bedeliye hareketinin Katolik Kilisesi'ni etkilediği ve bu etkinin de kendisini bu iki konsil metninde gösterdiğini dile getirenlerin başında Maurice Borrmans gelmektedir.¹⁰⁰ Bazıları ise hem XXIII. John'dan sonra konsili devam ettiren Papa VI. Paul hem de konsil üzerinde tesirleri bilinen önemli simalardan Jean Daniélou ve Henri de Lubac gibi isimlerin Massignon'dan etkilenmiş kişiler olduğunu belirtirler. Onlara göre, bunların yanında konsile bizzat delege olarak katılan Katolik din adamlarından İzmir Başpiskoposu Descuffi ve Melkit Patriği IV. Maximos doğrudan Massignon'un öğrencisi olmuş kişilerdir ve söz konusu metinlerin oluşumunda bu din adamlarının katkısı olmuştur.¹⁰¹ Massignon'un 1922'den itibaren papalık makamında oturan XI. Pius, XII, Pius ve XXIII. John ile bir şekilde tanışmış ve görüşmüş olduğu bilinmektedir.¹⁰² Fakat konsil-

⁹⁹ *Nostra Aetate*, 3, Austin Flannery (ed.), *The Basic Sixteen Documents Vatican Council II*, 571. Türkçe çevirisi için bkz. Mahmut Aydın, “Kilisenin Hıristiyan Olmayan Dinlerle İlgili Bildirisi”, *Monologdan Diyaloğa, Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu* (Ankara, 2001), 268-269.

¹⁰⁰ Maurice Borrmans, “Louis Massignon et les chrétiens”, *Annali di scienze religiose*, 6 (2013): 260-263.

¹⁰¹ Gavin D'Costa, “Continuity and Reform in Vatican II's Teaching on Islam”, *New Blackfriars* 94/1050 (2013): 208-222, 216-217. Waardenburg'a göre de Massignon'un II. Vatikan Konsili üzerindeki etkisi daha çok öğrencileri vasıtasıyla olmuştur. Bkz. Waardenburg, “Louis Massignon”, 327-328-331.

¹⁰² Bkz. Gavin D'Costa, *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 164-165; O'Mahony, “Catholic Theological Perspecti-

de Massignon etkisini savunanlarca onun VI. Paul'la daha özel bir ilişkisi olduğu iddia edilir.¹⁰³ Hatta bazılarına göre VI. Paul papa seçilmeden önce *bedeliye* hareketine katılmış biridir.¹⁰⁴ Bununla birlikte Massignon-II. Vatikan Konsili arasında bağlantı görenlerin en sık dile getirdiği husus “İbrahimî dinler” kavramıdır. Bu kavramın yerleşmesi ve nihaî şeklini alması daha sonraki dönemlerde gerçekleşmekle beraber her iki konsil metninde İslam konusunda Hz. İbrahim'e atıfta bulunulması bazılarınca Massignon etkisine bağlanmaktadır.¹⁰⁵ Krokus'un belirttiği üzere Massignon ile konsil metinleri arasındaki benzerlik “İbrahim-İsmail-Arap-İslam” şeklinde bir zincirde görülmüştür.¹⁰⁶

Massignon'un İslam konusunda Katolik Kilisesi üzerindeki etkisini II. Vatikan Konsili metinleri ile sınırlı görmeyip bu etkinin sonraki yıllarda da kendini gösterdiğini savunanlar da olmuştur. Örneğin Unsworth, Papalık Dinlerarası Diyalog Konseyi'nin 1981'de basılan dokümanında Müslümanların hac ibadeti ile ilgili ifadelerin Massignon'un İslam'daki hac konusunda yazdıklarıyla çok benzer olduğunu iddia eder.¹⁰⁷

Fakat tartışmayı en iyi özetleyen yazarlardan biri olan Krokus'un da belirttiği üzere, “II. Vatikan Konsili ile Massignon ilişkisi tarihsel olarak açıklanabilmiş değildir”.¹⁰⁸ “Massignon etkisi” iddiaları yorumlardan ibarettir ve aksi yönde yorumlar da mevcuttur. Mesela D'Costa “Massignon etkisi”ni dile getirenlerden hiçbirinin Massignon'un anahtar öğretilerinin neden söz konusu konsil metinlerinde yer almadığını açıklayamadığını ifade eder.¹⁰⁹ Hatta yazarın dikkat çektiği üzere, Müslümanlarla ilgili -tam da Massignon'un kullandığı terim olan- “İsmail'in çocukları” ifadesi taslaklarda yer

ves on Islam at the Second Vatican Council”, 179; Agnes, “Mary Kahil and the Encounter Between Christianity and Islam”, 134.

¹⁰³ Bkz. Laude, *Pathways to an Inner Islam*, 16.

¹⁰⁴ Bkz. Andrew Unsworth, “Muslim Pilgrimage and The Meccan Hajj in The Post-Vatican II Teaching of The Catholic Church”, *The Downside Review* 127/448 (2009): 189.

¹⁰⁵ “İbrahimi dinler” kavramı ve Massignon'un bu kavrama katkısı konusunda bkz. Muhammet Yeşilyurt, *İbrahimi Dinler Olgusu* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 158-161; Unsworth, “Muslim Pilgrimage”, 193.

¹⁰⁶ Krokus, “Louis Massignon's Influence”, 333.

¹⁰⁷ Bkz. Unsworth, “Muslim Pilgrimage”, 191. Söz konusu metin ve hac ile ilgili ifadeler için bkz. Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Guidelines for Dialogue Between Christians and Muslims*, ed. by Maurice Borrmans, trans. by R. M. Speight, (New York: Paulist Press, 1981), 62.

¹⁰⁸ Krokus, “Louis Massignon's Influence”, 329.

¹⁰⁹ D'Costa, *Vatican II*, 165.

almasına rağmen konsil esnasındaki tartışmalar çerçevesinde metinlerden çıkarılmıştır.¹¹⁰ D'Costa'ya göre İslam konusunda konsil metinleri ile Massignon'un fikirleri arasında şu üç konuda ciddi farklılık bulunmaktadır: i) İslam'ın tarihsel olarak İbrahim'den geldiği ve üç dinin de İbrahim'in antlaşmasına dahil olduğu düşüncesi metinlerde yer almaz. ii) Massignon Şî ekolünü ön plana çıkarmıştır, halbuki konsil böyle bir ayırım yapmamıştır. iii) Massignon mistik gelenek üzerinde odaklanmış, oysa konsil mistik gelenek ile ortodoks gelenek ayırımı yapmadığı gibi mistisizm ekolünden hiç söz etmemiştir.¹¹¹

Bununla birlikte D'Costa, Krokus ve Anawati gibi yazarlar bir "etki"den söz edilebilirse de bunun doğrudan değil dolaylı bir etki olduğu fikrindedir. Bunu konsilin "minimalist" bakış açısından "maximalist" bir bakış açısına geçişi temsil etmesiyle; bir bütün olarak Katolik düşüncesinin gelişim seyri ile veya Massignon'un o dönemde İslam konusunda yazan etkili isimlerden biri olmasıyla açıklarlar.¹¹²

32 | db

Peki, doğrudan veya dolaylı olarak II. Vatikan Konsili metinleri üzerinde bir Massignon etkisi varsa bile, bu etkinin Müslüman-Katolik ilişkileri açısından olumlu olduğunu söyleyebilir miyiz? Daha da önemlisi, söz konusu metinler İslam hakkında gerçekten olumlu veya onu gerçekte olduğu gibi tasvir eden ifadeler mi içermektedir? Bu sorulara evet cevabı vermek zor görünmektedir.

Öncelikle II. Vatikan Konsili metinlerinden hiçbiri özel olarak İslam dini veya Müslümanlarla ilgili hazırlanmış değildir. Kilise'nin Hıristiyanlık Dışındaki Dinlerle İlgili Bildirisi olan *Nostra Aetate* ise önce *De Judaeis* adıyla sadece Yahudilere yönelik tasarlanmış bir metin iken konsil delegeleri arasındaki tartışmalar ve Arap ülkelerinden gelen piskoposların tepkisi sonucu Müslümanların da içerisine mecburen dahil edildiği bir belgedir.¹¹³ Yukarıda tercümelediği verilen metinlerde de görüleceği üzere, Müslümanların Tanrı inancından, Hz. İbrahim'den, bir takım İslam ibadetlerinden bahsedil-

¹¹⁰ D'Costa, *Vatican II*, 172.

¹¹¹ D'Costa, *Vatican II*, 186.

¹¹² Bkz. D'Costa, *Vatican II*, 196-197; Krokus, "Louis Massignon's Influence", 332.

¹¹³ *Nostra Aetate*'nin oluşumu ve ilan süreci ile ilgili bkz. Bekir Zakir Çoban, "Nostra Aetate'nin Arkaplanı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLVI (2017): 7-34; Bekir Zakir Çoban, "Nostra Aetate'nin İlan Süreci: *De Judaeis*'ten *Nostra Aetate*'ye", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLVI (2017): 35-61.

mektedir fakat İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'den ve bu dinin peygamberi Hz. Muhammed'den hiç söz edilmemektedir. O'Mahony'nin ifadesiyle "konsil bu konularda suskundur".¹¹⁴ Belki de konsil metinleriyle Massignon'un fikirleri arasındaki benzerlik tam da buradadır ki, Krokus bunu açıkça ifade ederek bazılarının metinlerde Kur'an ve Hz. Muhammed'den söz edilmemesini Massignon etkisine bağladığını belirtir.¹¹⁵ Massignon'un Kur'an ve Peygamber'i dışlayıcı tavrı metne onun gözüyle bakanları da etkilemiştir. *Nostra Aetate*'de "namaz, zekat ve oruç olmasına rağmen neden hacdan söz edilmiyor?" sorusuna Hz. "Muhammed'in şahsıyla fazlaca bağlantılı olduğundan" diye cevap verilmektedir.¹¹⁶

Öte yandan "İbrahimi dinler" kavramının bazılarının yüklediği anlam ve işlevden uzak olduğu ortadadır. Zira bu kavram aynı zamanda İslam dininin otantikliğini inkar etmek için kullanılmaktadır. Ayrıca "ortak ata" olarak Hz. İbrahim'in vurgulanmasının Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam teolojisi ve uygulamaları açısından bu dinlerin mensupları arasında nasıl bir birlik veya olumlu ilişki tesis edebileceğine dair herhangi somut öneri ya da adım söz konusu değildir. Dolayısıyla "İbrahimi dinler" söylemi pratikte bir karşılığı bulunmayan bir retorikten ibaret gibi görünmektedir.¹¹⁷ Kaldı ki Massignon İslam'ı İbrahimi geleneğe bağlamakla birlikte onu bir "İbrahimi sapma"/bölünme (*schism*) olarak görmekte ve bu bakımdan Müslümanları Samirilere benzetmektedir.¹¹⁸ "Roma Katolik Kilisesi ve İslam" başlıklı makalesinde de Katolik-Müslüman ilişkileriyle veya karşılıklı önyargıların giderilmesiyle ilgili tek cümle etmeyip sadece İslam dünyasında faaliyet gösteren misyonerlere tavsiyelerde bulunmuştur.¹¹⁹

Sonuç

Louis Massignon'un çok farklı ve ihtiraslı bir kişilik olduğu açıktır. Tüm yaşamını adadığı çalışmaları ve oluşturduğu çevresi sayesinde bir mit haline gelmiştir. Belki de bu mit sayesinde yazdıkları yeterince incelenmemiş ve eleştirilmemiştir. Bununla birlikte

¹¹⁴ O'Mahony, "Catholic Theological Perspectives on Islam", 398.

¹¹⁵ Krokus, "Louis Massignon's Influence", 329.

¹¹⁶ Bkz. Unsworth, "Muslim Pilgrimage", 190.

¹¹⁷ Yeşilyurt, *İbrahimi Dinler Olgusu*, 149-151, 206.

¹¹⁸ Krokus, *Theology of Massignon*, 167-189.

¹¹⁹ Bkz. Louis Massignon, "The Roman Catholic Church and Islam", *The Muslim World* 5/2 (April 1915): 129-142.

Massignon dendiğinde karşımızda adeta birçok zıtlığın bir arada bulunduğu oldukça muğlak bir imaj söz konusudur. “İslam tasavvufu yoluyla Hıristiyanlığa ihtida etmiş” biri olarak anlatılan Massignon’un yaşamına ve hakkında yazılanlara bakılırsa o hem bir mistik, hem bir Hıristiyan hem bir düşünür hem bir sosyalist hem emperyalizme hizmet eden bir siyasetçi hem de mazlum Müslümanlar için çaba sarfeden bir kişiliktir. Bu karmaşık imajın farklı kesim ve geleneklerden geniş bir çevre oluşturabilmesinin nedeni olduğu da düşünülebilir.

O, sadece bir bilim adamı olarak çalışmamış, özellikle I. Dünya Savaşı esnasında Filistin-Suriye bölgesinde Fransız askerî istihbaratının önemli bir ismi olarak görev yapmıştır. Savaş sonrasında daha önceki bilimsel birikimi ve bölgedeki tecrübesini kullanarak akademik alana yönelmiş, siyasî sahadaki İngiliz-Fransız rekabetindeki rolünün ardından bu defa oryantalizm alanındaki İngiliz-Fransız ayrışmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Sufizm ve Şîî geleneğe yönelmesinin temel nedeni de bu ayrışma veya rekabet olarak anlaşılabilir. Bununla birlikte o, çoğunlukla zannedildiği gibi mistisizme Hallac yoluyla yönelmemiştir; zaten var olan mistik eğilimlerinden dolayı Hallac’a yönelmiştir. Sufizm ve Hallac konusundaki çalışmaları İslam’ı yeterince bilmeyen Batı dünyası için orijinal ve dikkat çekicidir şüphesiz. Fakat Massignon ve çalışmalarının İslam dünyasından birçok ismi etkilemesi şaşırtıcı olduğu kadar trajiktir de. Zira bu konudaki yaygın imajına bakılırsa o adeta Müslümanlara Hallac’ı öğretmekle kalmamış, sufizmi ve onun Kur’an’daki kaynaklarını da öğretmiştir.

Massignon’un oryantalizm çalışmaları içerisindeki yeri çoğunlukla “iki savaş arası oryantalizmi” adı verilen bir devreye tekabül etmektedir. Bu devrenin özelliği ise klasik oryantalizme göre İslam dünyası ile daha barışçıl ve uzlaşmacı bir ton içermesidir. Lakin bu barışçıl söylemin arkasında da bir siyaset söz konusudur. Bu siyasetin özü ise İslam dünyasını uzlaşma söylemi ile etkisizleştirmek olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla daha önceki sömürgecilik-oryantalizm ilişkisinin, Massignon’un ait olduğu oryantalist bakış açısı itibarıyla daha ince bir siyaset ve oryantalizm işbirliğine dönüştüğünü söylemek mümkündür.

Bununla birlikte uzlaşma söylemi Batı kibrini tamamen ortadan kaldırmamış ve Massignon dahil bu oryantalist çevrede “Müslümanlara acıyarak bakmak” şeklinde tezahür etmiştir. Batı bilim dünya-

sında katı bir branşlaşma mevcut iken İslam dünyası söz konusu olduğunda “alan uzmanlığı”nın bir kenara bırakılması mazur görülmüş, dolayısıyla Massignon ve meslektaşları İslam geleneğinin hemen her alanında rahatça fikir beyan edebilmiştir. Bir kişinin bir kültür ve medeniyetle ilgili her şeyi tüm yönleriyle bilip anlayabileceği iddiasının kendisi dahi bu kültür ve medeniyeti küçümsemektir.

Müslüman-Hıristiyan, ya da Müslüman-Katolik ilişkilerine katkı sağladığı, hatta bu konuda bir çığır açtığı iddiası da Massignon efsanesinin önemli bir parçasıdır. Fakat uzlaşma söyleminin bir tezahürü olarak anlaşılması mümkün olan bu iddianın somut bir göstergesi mevcut değildir. Sıkça atıfta bulunulan *bedeliye* hareketi bir iyi niyet gösterisinden öteye gitmemiştir. II. Vatikan Konsili metinlerinde Müslümanlarla ilgili ifadelerin Massignon etkisi ile kaleme alındığı ise yine aynı “iyi niyetli” yorumlardan ibarettir. Öğrencileri ve çevresi itibarıyla dolaylı bir etkisi düşünülebilirse bile söz konusu metinlerin Katolik-Müslüman ilişkilerine devrimsel bir değişiklik getirdiğini söylemek mümkün değildir. Massignon ve onun gibiler Hz. İbrahim ve sufizm üzerinden ve İslam’la Hıristiyanlık arasında “benzerlikler” görerek bir uzlaşma zemini tahayyül etmiş olabilirler. Fakat bu, pratikte karşılığı olamayan sahte bir uzlaşma alanıdır.

Massignon, bazı öğrencileri ve meslektaşları tarafından çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Fakat ilginç olan, birkaç istisna dışında İslam dünyasından ona yönelik ciddi eleştirilerin olmayışıdır. Bunda sufizmin cazibesi veya bazı Müslümanların ezilmişlik psikolojisinin etkisi olduğu düşünülebilir. Fakat her halükarda, etkisi hala devam eden bir isim olan Massignon’un eserleri ayrıntılı bir biçimde tetkik edilmelidir. Zira oksidentalizm diye bir şey olacaksa bu öncelikle oryantalist literatürün ciddi bir analizinden başlamakla mümkündür.

Kaynakça

- Amaldez, Roger. "Hallâj et Jésus dans la pensée de Louis Massignon". *Horizons maghrébins. Louis Massignon. Hommes de dialogue des cullum* 14-15 (1989): 171-178.
- Aydın, Mahmut. "Kilisenin Hristiyan Olmayan Dinlerle İlgili Bildirisi". *Monologdan Diyaloga, Çağdaş Hristiyan Düşüncesinde Hristiyan-Müslüman Diyalogu* (Ankara, 2001), 267-271.
- Aydın, Mahmut. *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims since the Second Vatican Council*. Cultural Heritage and Contemporary Change Series IIA, Islamic Philosophical Studies 13 Washington DC, 2002.
- Becker, Karl J. - Morali, Ilaria (eds.). *Catholic Engagement with World Religions: A Comprehensive Study*. New York: Orbis Books, 2011.
- Bilici, Faruk. "Massignon, Louis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 100-103. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Binder, Leonard. *Liberal İslam*. Trc. Y. Kaplan. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1996.
- Borrmans, Maurice. "Louis Massignon et les chrétiens". *Annali di scienze religiose* 6 (2013): 255-270.
- Borrmans, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien: Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C.Anawati*. Éditions du Cerf, coll. « L'Histoire à vif », Paris, 2009.
- Buck, Dorothy C. (Ed.). *Louis Massignon: A Pioneer of Interfaith Dialogue: The Badaliya Prayer Movement*. New Jersey: Blue Dome Press, 2017.
- Bulut, Yücel. "Oryantalizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33: 428-437. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Burrell, David E. "Mind and Heart at the Service of Muslim-Christian Understanding: Louis Massignon as Trail Blazer". *The Muslim World LXXXVIII/3-4* (July-October 1998): 268-278.
- Celli, Andrea. "Il tema delle 'lingue consacrate' nella scrittura di Louis Massignon". *Rivista di storia e letteratura religiosa* (2005): 433-479.
- Cuayyt, Hişam. *Avrupa ve İslam*. Trc. Kemal Kahraman. İstanbul: İz yayıncılık, 1995.
- Çoban, Bekir Zakir. "Nostra Aetate'nin Arkaplanı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLVI* (2017): 7-34.
- Çoban, Bekir Zakir. "Nostra Aetate'nin İlan Süreci: De Judaeis'ten Nostra Aetate'ye". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLVI* (2017): 35-61.
- D'Costa, Gavin. "Continuity and Reform in Vatican II's Teaching on Islam". *New Blackfriars* 94/1050 (2013): 208-222.
- D'Costa, Gavin. *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Dabashi, Hamid. *Post-Orientalism: Knowledge and Power in time of Terror*. New Jersey: Transaction Publishers, 2009.
- Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image*. Oxford: Oneworld Publications, 1993.
- Della Vida, G. Levi. "Louis Massignon (1883-1962)". *Oriente Moderno* 42/10-11 (Ottobre-Novembre 1962): 906-907.
- Demir, Yaşar. "XIX. Asır Türk-Fransız İlişkilerinde Dönüm Noktası: Napolyon'un Mısır'ı İşgali ve Sonrası Oluşan Diplomatik Durum". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 3/5 (2013): 130-146.
- Desouza, Wendy. "Hostility and Hospitality: Muhammad Qazvini's Critique of Louis Massignon". *British Journal of Middle Eastern Studies* 40/4, 378-391.
- Diez, Martino. "Louis Massignon interprete della cultura Arabo-Islamica". *Humanitas* 68 (3/2013): 343-353.
- Durmuş, Mehmet. "Ali Şeria'ti: 'Müslüman Ütopycı' ya da 20. Asrın 'Allah'a Tapan Sosyalist Ebu Zer'i". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2007): 127-132.

- Gardet, Louis – Anawati, Georges. *İslam Teolojisine Giriş, Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Gibb, H. A. R. “Louis Massignon (1882-1962)”. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/2 (Apr., 1963): 119-121.
- Griffith, Sidney H. “Thomas Merton, Louis Massignon, and the Challenge of Islam”. *The Merton Annual* 3 (1990): 151-172.
- Gude, Mary Louise. “J.K. Huysmans, Louis Massignon, and the Language of Mysticism”. *Religion & Literature* 30/2 (Summer, 1998): 81-95.
- Gude, Mary Louise. *Louis Massignon: The Crucible of Compassion*. University of Notre Dame Press, 1997.
- Güngör, Ali İsmail. *Vatikan, Misyon ve Diyalog*. Ankara: Töre Basın Yayın, 1997.
- Güngör, Zülfiyar. “Muhyiddin İbn Arabi Hakkında Louis Massignon'un Eleştirileri ve Veled Çelebi (İzbudak)'nin Cevapları”. *Tasavvuf* 11 (2003): 377-406.
- Hodgson, Marshall G. S. “Louis Massignon”, *History of Religions*. 3/1 (Summer, 1963): 168-170.
- Hourani, Albert. *Batı Düşüncesinde İslam*. Trc. Mehmet Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.
- Krokus, Christian S. “Christianity, Islam, and Hinduism in Louis Massignon's Appropriation of Gandhi as a Modern Saint”. *Journal of Ecumenical Studies* 47/4 (Fall 2012): 525-540.
- Krokus, Christian S. “Louis Massignon's Influence on the Teaching of Vatican II on Muslims and Islam”. *Islam and Christian-Muslim Relations* 23/3, (July 2012): 329-345.
- Krokus, Christian S. *The Theology of Louis Massignon: Islam, Christ, and the Church*. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2017.
- Landrien, Simone. *Some Aspects of the Meaning of Abraham in the Life, Works and Thought of Louis Massignon*. Montreal: McGill University 1968.
- Laoust, Henri. “Louis Massignon 1883-1962”. *The Muslim World* 54/4 (October 1964): 300-306.
- Laude, Patrick. *Pathways to an Inner Islam: Massignon, Corbin, Guénon, and Schuon*. New York: State University of New York Press, 2010.
- Lawrence, T. E. *Bilgelik'in Yedi Sütunu*. Trc. Bilal Çölgeçen. Ankara: Çiviyazıları Yayınevi, 2014.
- Mason, Herbert. “Louis Massignon”. *The Muslim World* 54/4 (October 1964): 321-322.
- Massignon, Louis. *La Passion de Hallaj: Martyr Mystique de L'Islam*. Paris: Gallimard, 1975.
- Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallaj*. Trans. by H. Mason. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- Massignon, Louis. “Islam in the United Soviet Socialist Republics”. *The Muslim World* Volume 17/4 (October 1927): 359-369.
- Massignon, Louis. “İslam Düşüncesinde Zaman”. Trc. Muhsin Akbaş. *AÜİFD* XL/V/1 (2003): 415-421.
- Massignon, Louis. “The Roman Catholic Church and Islam”. *The Muslim World* 5/2 (April 1915): 129-142.
- Massignon, Louis. “What Moslems Expect: An Introductory Study of Moslem Demands”. *The Muslim World* 12/1 (January 1922): 7-24.
- Massignon, Louis. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. Trans. by Benjamin Clark. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.
- Massignon, Louis. *Les trois prières d'Abraham*. Paris: Le Cerf, 1997.
- Murphy, David. *Lawrence of Arabia*. Osprey Publishing, basım yeri ve tarihi yok.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Traditional Islam in the Modern World*. London: Kegan Paul International, 1987.

- Nutting, Anthony. *Lawrence of Arabia, The Man and The Motive*. New York: Signet Book, 1961.
- O'Mahony, Anthony. "Catholic Theological Perspectives on Islam at the Second Vatican Council". *New Blackfriars* 88/1016 (July 2007): 385-398.
- O'Mahony, Anthony. "The Influence of The Life and Thought of Louis Massignon on The Catholic Church's Relations With Islam". *The Downside Review* 126/444 (2008): 169-192.
- Pontifical Council for Interreligious Dialogue. *Guidelines for Dialogue Between Christians and Muslims*. Ed. by Maurice Borrmans. Trans. by R. M. Speight. New York: Paulist Press, 1981.
- Robinson, Neal. "Massignon, Vatican II and Islam as an Abrahamic Religion". *I.C.M.R.* 2/2 (Dec. 1991): 182-205.
- Roncalli, Angelo Giuseppe, Giovanni XXIII, *La mia vita in Oriente, Agende del delegato apostolico 2: 1940-1944*. Edizione critica e annotazione a cura di Valeria Martano. Bologna: Istituto per le Scienze Religiose di Bologna, 2008.
- Ryan, Patrick J. "Rejecting Hatred: Fifty Years of Catholic Dialogue with Jews and Muslims since *Nostra Aetate*". *Origins*, 45 (January 7, 2016): 531-39.
- Said, Edward. *Oryantalizm*. Trc. Nezih Uzel. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1998.
- Schimmel, Annemarie. *İslam'ın Mistik Boyutları*. Trc. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Sökmen, Müge Gürsoy - Ertür, Başak (Yay. Haz.). *Barbarları Beklerken*. İstanbul: Metis, 2010.
- Sudworth, Richard J. *The Church of England and Islam: contemporary Anglican Christian-Muslim relations and the politico-theological question, 1988-2012*. Doktora Tezi, Heythrop College, University of London, 2013.
- Troll, Christian, "Islam and Christianity Interacting in the Life of an Outstanding Christian Scholar of Islam: the Case of Louis Massignon (1883-1962)". *Islam and the Modern Age* 15 (1984): 157-166.
- Turner, Bryan S. "Edward W. Said: Overcoming Orientalism". *Theory, Culture & Society* 21/1 (2004): 173-177.
- Turner, Bryan S. "Leibniz, Islam and Cosmopolitan Virtue". *Theory, Culture & Society* 22/6 (2005): 139-147.
- Unsworth, Andrew. "Louis Massignon, the Holy See and the Ecclesial Transition from 'Immortale Dei' to 'Nostra Aetate'". *ARAM*, 20 (2008): 299-316.
- Unsworth, Andrew. "Muslim Pilgrimage and The Meccan Hajj in The Post-Vatican II Teaching of The Catholic Church". *The Downside Review*, 127/448 (2009): 185-196.
- Waardenburg, Jacques. "Louis Massignon (1883-1962) as a Student of Islam". *Die Welt des Islams New Series* 45/ 3 Facets of Orientalism (2005): 312-342.
- Waardenburg, Jacques. "L. Massignon's Study of Religion and Islam: An Essay á Propos of His Opera Minora". *Oriens* 21-22 (1968/1969): 136-158.
- Wilkins, Agnes. "Mary Kahil and the Encounter Between Christianity and Islam". *The Downside Review* 135/3 (2017): 131-143.
- Wilkinson, Robert J. *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation*. Boston: Brill, 2007.
- Yeşilyurt, Muhammet. *İbrahimi Dinler Olgusu*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.



PAUL TILLICH’TE AKIL-İMAN İLİŞKİSİ

Habib ŞENER*

Öz

İnsanı diğer varlıklardan ayıran yeti akıldır. Ayrıca insan inanma ihtiyacı olan bir varlıktır. Bundan dolayı düşünce tarihinde akıl ve iman hakkında farklı görüşler dile getirilmiştir. Rasyonalizm, dinî bilgi için akli yeterli görürken; fideizm, dinî hakikatin akıl ile kavranılamayacağını öne sürmektedir. Bazıları da rasyonalizm ve fideizm arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. İmanı insanın bütün varlığı ile ilgili bir nihâî kaygı olarak nitelendiren Paul Tillich, akli iman için gerekli görmektedir. Ona göre, akıl ve imanın anlamı ve alanı doğru tespit edilirse bu ikisi arasında herhangi bir çatışma söz konusu olmayacaktır. Bu makalede yirminci yüzyılın en önemli varoluşçu filozoflarından olan Paul Tillich’in akıl ve iman hakkındaki görüşleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tillich, Akıl, İman, İnanç, Nihâî Kaygı.



The Relationship Between Reason and Faith in Paul Tillich

Abstract

The faculty that distinguishes human being from other creatures is a reason. In addition, human being is a creature that needs to believe. Therefore, different opinions about reason and faith are expressed in the history of thought. While rationalism seems reason enough for religious knowledge; fideism suggests that religious truth can not be conceived with reason. Others have tried to establish a balance between rationalism and fideism. Paul Tillich, who characterizes faith as an ultimate concern about the whole being of human beings, sees it necessary for faith. According to him, if the meaning and field of reason and faith are determined correctly, there will be no conflict between them. In this article will examine Paul Tillich’s, one of the most important existentialist philosophers of the twentieth century, the views on reason and faith.

Keywords: Tillich, Reason, Faith, Belief, Ultimate Concern.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, habibsener@gmail.com

Giriş

Akıl, “insandaki soyutlama yapma, kavrama, bağıntı kurma, düşünme, benzerliklerin ve farklılıkların bilincine varma kapasitesi”; “vahiy, inanç, sezgi, duygu, duyum, algı ve deneyden farklı olarak salt insana özgü olan bilme yetisi”dir.¹ Felsefe ve mantık terimi olarak ise akıl, “varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” anlamına gelmektedir.²

İman, “güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak”³; “bir bağlanmadan doğan güven, Tanrı’ya duyulan sınırsız güven” demektir.⁴ İman kavramının din felsefesindeki kullanımı “Tanrı vardır” önermesinin kabulü şeklinde özetlenebilir. İmanın gerçekleşmesi ise Tanrı’yla ilgili birtakım dinî bilgi ve kanaatlere sahip olmayı gerektirir.⁵ Ancak iman özü itibarıyla bilgiden farklı bir şeydir. Bazı din felsefecileri dinde en önemli ögenin inanç ögesi, inanma veya iman tavrı olduğunu kabul etmişlerdir.⁶

Düşünce tarihinde akıl ve iman kavramları bağlamında çeşitli akımlar ortaya çıkmıştır. Bu çalışmanın konusuyla doğrudan ilgili olan rasyonalizm ve fideizm hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

Evreni bir bütün olarak düşünce yoluyla yorumlamayı, bireysel ve toplumsal yaşamı aklın ilkelerine göre düzenlemeyi amaçlayan rasyonalizm,⁷ dinî alanda aklın zorunlu olduğunu veya imanın tasdik edilmesinde aklın hem zorunlu hem de yeterli olduğunu kabul eden doktrindir. Bu açıdan rasyonalizmin mutlak ve izâfî olmak üzere iki çeşidi vardır. Mutlak rasyonalizm’e göre, akıl dinî bilgi için zorunlu ve yeterlidir. Aklın ürünü olmayan ya da aklın anlama imkânını aşan hiçbir şey kabul edilmemelidir. İzâfî rasyonalizm ise yeterli olmasa da aklın, iman hakikatlerinin belirlenmesi ve oluştu-

¹ Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 28.

² Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, İstanbul 1989, II/238.

³ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII/212.

⁴ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1975, s. 97.

⁵ Hanifi Özcan, “İman”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII/216.

⁶ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2011, ss. 262-263.

⁷ Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 30.

rulmasında zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. İzâfî rasyonalizm fideizme karşıdır.⁸

Fideizm ise dinî hakikatin akla ya da akıl yürütmeye değil de, inanca dayandığını savunan bir görüştür. Fideizm ayrıca bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği inancın akıl ya da bilimden üstün olduğunu iddia etmektedir. Fideizm, böylece aklın ve bilimin değerini yadsımakta, yadsımadığı zaman ise inanca tâbi olması ve inancı desteklemesi gerektiğini savunan öğretilerdir.⁹ Fideizme göre, akıl insanlara eşyanın hakikatini öğretmez. Akıl ancak zâhirî görüşleri taksim ve tasnif eder. Mutlak hakikat özel ve yüksek bir meleke ile elde edilir. Aklın rolünü sınırlandırdığı için bu akım rasyonalizmin zıddı olmaktadır.¹⁰

Akıl ve iman hakkındaki bu farklı görüşlere rağmen bazı filozoflar akıl ile imanı uzlaştırmaya ve bunların kendi alanlarını belirlemeye çalışmıştır. Bu makalede yirminci yüzyılın varoluşçu filozoflarından Paul Tillich'in akıl ve iman ilişkisi hakkındaki görüşlerini incelemeye çalışacağız.

I. Aklın Anlamı ve Bölümleri

Paul Tillich (1886-1965), iman ile karşılaştırıldığı zaman ilk önce akıl kelimesinin hangi anlamda kullanıldığının belirlenmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹¹ Ona göre, klasik felsefî gelenekte akıl, zihnin gerçekliği kavramasını ve dönüştürmesini sağlayan bir yapısı olarak anlaşılmıştır. Söz konusu gelenekte aklın ayrıca insan zihninin bilişsel, estetik, pratik ve teknik işlevlerinde de etkili olduğu düşünülmüştür.¹² Tillich, *Dynamics of Faith* adlı eserinde 'araç' ve 'amaç' kavramlarını ön plana çıkararak akli iki kısma ayırmakta,¹³ *Systematic Theology* adlı eserinde ise bunları 'teknik akıl' ve 'ontolojik akıl' olarak isimlendirerek açıklamaktadır.¹⁴

⁸ S. Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1990, s. 224.

⁹ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, ss. 350-351.

¹⁰ Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, ss. 95-96.

¹¹ Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper and Brothers Publishers, New York 1958, s. 75; *Dynamics of Faith, İmanın Dinamikleri* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000) adıyla Fahrullah Terkan ve Salih Özer tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Çalışmamızda bu çeviriden eserin İngilizce orijinaliyle karşılaştırmalı olarak yararlanılmıştır.

¹² Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, The University of Chicago Press, Chicago 1951, s. 72.

¹³ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 75-75.

¹⁴ Tillich, *Systematic Theology*, I, 72.

Teknik akıl, araç temin eden yani bilimsel metot, mantıksal disiplin ve teknik hesaplama anlamına gelmektedir. Akıl burada gerçekliği (reality) tanımak ve kontrol etmek için araçlar sağlamaktadır. Bu anlamdaki akıl herkesin günlük yaşamını ilgilendiren ve zamanımızın teknik açıdan uygarlaşmasını belirleyen bir güçtür.¹⁵ Tillich, teknik aklın iman ile bağlantısına da değinmektedir. Teknik akıl, mantıksal ve metodolojik açıdan gelişmiş olmasına rağmen¹⁶ imana kaynaklık etmez. Aksine iman teknik aklın kullanılmasına rehberlik etmektedir.¹⁷ Örneğin, teoloji bir Tanrı'nın varlığı hakkında 'akıl yürütme'de teknik aklın desteğini kabul edemez. Bu yapıldığı zaman böyle bir Tanrı, araç-amaç ilişkisine ait olacaktır.¹⁸ Böylece Tillich, iman ile bağlantılı olan aklın ontolojik akıl olduğunu vurgulamaktadır.

Ontolojik akıl, zihnin gerçekliği kavramasını ve şekillendirmesini sağlayan yapısı olarak tanımlanabilir.¹⁹ Batı kültürünün birçok döneminde olduğu gibi anlam, yapı ve normların ve ilkelerin kaynağı anlamında kullanılan bu akıl diğer tüm varlıkların aksine insanın kişiliği/insancılığı ile özdeşdir. Dilin, özgürlüğün ve yaratıcılığın temelidir. Bilgi arayışı, sanat tecrübesi ve ahlâkî emirlerin hayata geçirilmesiyle ilgilidir. Ayrıca o, merkezî bir kişisel hayatı ve topluma katılımı mümkün kılar. Eğer iman aklın karşısında olsaydı insanın insanlık dışı bırakma eğiliminde olurdu.²⁰ Yani insan ontolojik akıldan ayrıştırılırsa insanî özelliklerini kaybedecektir.²¹ Ontolojik aklın iman ile ilgili olduğunu ortaya koyan Tillich'e göre, hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın akıl teolojinin içeriğini üretmeyecektir.²² Akıl ve iman arasındaki ilişkiyi anlatacağımız bölümde bu bilgilere daha ayrıntılı olarak yer vereceğiz.

Tillich, akli teknik ve ontolojik olarak iki bölüme ayırdıktan sonra yapısal açıdan ise aklın, otonomi ve heteronomi olmak üzere iki bölümü olduğunu ifade etmektedir. Aklın bu yapısal öğeleri varlığın/varoluşun koşulları altında birbirlerine karşı hareket etmektedirler. Aslında hiçbir zaman birbirlerinden tamamen ayrı

¹⁵ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 75.

¹⁶ Tillich, *Systematic Theology*, I, 73.

¹⁷ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 75.

¹⁸ Tillich, *Systematic Theology*, I, 74.

¹⁹ Tillich, *Systematic Theology*, I, 75.

²⁰ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 75.

²¹ Tillich, *Systematic Theology*, I, 73.

²² Tillich, *Systematic Theology*, I, 53.

olmamalarına rağmen onlar mevcut akla dayalı olarak çözülemeyen ve kendi kendilerine zarar veren çatışmalara mâruz kalmaktadırlar. Tillich, aklın zayıflığına veya körlüğüne yönelik olarak popüler dinî veya teolojik saldırıları bu çatışmalara örnek göstermektedir.²³

Otonomi, kişinin kendisini rasyonel bir varlık olarak gördüğü aklın yasanına bireysel itaati anlamına gelir. Otonom akıl, farklı işlevleri ve yapısal talepleri doğrulama noktasında yalnızca kendindeki ve etrafındaki bir bireysel durumun ifadesini kullanır ya da reddeder. Tarihsel olarak bakıldığında otonom aklın heteronomi ile bitmez tükenmez mücadelesinde kendisini özgürleştirdiği ve bunu sürdürdüğü görülür.²⁴

Heteronomi ise aklın işlevlerinden birinde veya tamamında garip bir yasayı empoze eder. Aklın gerçekliği nasıl kavraması ve şekillendirmesi gerektiği konusunda 'dışardan' gelen emirleri bildirir. Bir heteronom otorite genellikle mit ve kült ile bağlantılı olarak kendini ifade eder. Çünkü bunlar, akıl derinliğinin doğrudan ve kasıtlı ifadeleridir.²⁵

Heteronomi problemi akli temsil etme iddiasındaki bir otorite problemidir. Yani bu, otonom gerçekleştirmeye karşı aklın derinliğini hangisinin temsil edeceği hakkındaki otorite iddiasıdır.²⁶ Tillich, problemin aklın yapısal öğelerinin tek başına hareket etmesinden kaynaklandığını düşünmektedir.

Tillich, otonominin ve heteronominin bakış açılarının yanlış olduğu kanaatinde. Bundan dolayı onların teonomide bir araya gelmeleri gerekir. Aklın teonomik bütünlüğü parçalandığı zaman akıl yanlış yola sapmaktadır. Otonomi ile heteronomi arasında bir denge gibi düşünülebilecek olan teonomi, en yüksek otorite tarafından akıl üzerine dayatılmış ilahî bir yasanın kabul edilmesi anlamına gelmez; o, otonom aklın kendi derinliğiyle birleşmesi anlamına gelir. Teonom bir durumda akıl kendi yapısal yasalarına ve kendinin bitmez tükenmez temelinin gücüne uyarak kendini gerçekleştirir. Çünkü Tanrı, hem aklın yapısı hem de temeli için yasa-

²³ Tillich, *Systematic Theology*, I, 83.

²⁴ Tillich, *Systematic Theology*, I, 84.

²⁵ Tillich, *Systematic Theology*, I, 84

²⁶ Tillich, *Systematic Theology*, I, 84.

dır, onlar onun içinde birleşmişlerdir ve onların birliği teonom bir durumda aşikârdır.²⁷

Tillich, otonomiye ve heteronomiye karşı mücadele edilmesi gerektiğini çünkü eski dönemlerde olduğu gibi bugün de teonomiye gereksinim duyulduğunu ifade etmektedir. Hatta otonom aklın artık etkinliğini kaybettiğini ve çözümün ne otonomide ne de heteronomide olduğunu söyleyen Tillich'e göre, çözüm teonomidedir.²⁸ Tillich, yapısal açıdan akli otonomi ve heteronomi olmak üzere iki kısma ayırmakta ve bunların tek başına hareket etmelerinin iman açısından yanlış sonuçlar doğuracağını belirtmektedir. Çünkü otonomi, kişinin kendi bireysel aklına itaat etmesi anlamına gelirken; heteronomi, kişinin kendi aklını dışlaması veya dışardan gelen emirleri sorgulamadan kabul etmesi olarak düşünülebilir. Ona göre, iman eyleminin çözümü teonomidedir.

II. İmanın Anlamı ve Çeşitleri

44 | db Tillich'e göre, iman insanın aslî bir imkânıdır. Bu nedenle onun varlığı gerekli ve evrenseldir. Ancak iman kavranması ve tanımlanması zor bir kavram ve gerçekliktir.²⁹ Çünkü iman insanın varlığının bütünüyle ilgilidir.³⁰ Tillich, imanı nihaî derecede kaygılı olma hâli olarak tanımlamaktadır. Her canlı varlık gibi insan da yiyecek ve içecek gibi kendi varlığını etkileyen faktörler hakkında kaygı duyar. Bunları maddî kaygı olarak nitelendirebiliriz. Bu maddî kaygıların yanı sıra insanın bilişsel, estetik, sosyal ve politik gibi mânevî kaygıları da vardır. Zaten bu kaygılar insanı diğer canlı varlıklardan ayırmaktadır. Bu kaygılardan bazıları diğerlerine göre daha önemli olabilir ve bir insan veya bir sosyal grubun yaşamı için nihaîlik iddia edebilirler.³¹ Bir kişinin herhangi bir şey hakkında endişelendiği zaman endişelendiği o şeyi göz önüne alacağını ifade eden Tillich,

²⁷ Tillich, *Systematic Theology*, I, 85.

²⁸ Tillich, *Systematic Theology*, I, 86; Otonomi, heteronomi ve teonomi kavramlarının din ve kültür ilişkisiyle bağlantısı hakkında bkz.: Zeki Özcan, "Paul Tillich'e Göre Din ve Kültür", Paul Tillich, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, ss. 17-27; Paul Tillich, ahlâkla ilgili görüşlerinde de teonomiyi ön plana çıkarmaktadır. Böylece o, din ve ahlâkın birlikteliğini savunarak, din-ahlâk çatışmasına son vermek istemektedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tuncay İmamoğlu, "Paul Tillich Felsefesinde Din-Ahlâk İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi*, 2006, cilt: X, sayı: 28, ss. 107-126.

²⁹ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 126.

³⁰ Paul Tillich, *Systematic Theology*, II, The University of Chicago Press, Chicago 1957, s. 117.

³¹ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 1.

nihâî bir kaygı olarak imanın bu şekli (formal) anlamında her insanın iman sahibi olduğunu da sözlerine eklemektedir.³²

Tillich, maddî ve mânevî kaygılarla ilgili bu bilgilerden sonra iman açısından nihâî kaygılı olma örneğini Tevrat'tan vermektedir: "Rabbini, bütün kalbinle, bütün ruhunla, bütün gücünle seveceksin."³³ Tillich'e göre, burada hakiki imanın karakteri açıklanmış ve nihâî kaygının hedefine ulaşması için tam bir teslimiyet istenmiştir. Eski Ahit'te bu teslimiyetin yapısını oluşturan emir ve yasaklar yer almaktadır. Eski Ahit halkı için iman şu anlama gelmektedir: "Yahve üzerinde ve onun talep, tehdit ve sözleri/vaatleri hususunda temsil ettiği şeyler için, nihâî ve mutlak derecede kaygılı olma durumudur."³⁴

Tillich, imanın tanımında geçen 'kaygı'nın kaynağını insanın kendisinde görmektedir. Çünkü insan doğrudan kişisel ve merkezî bir eylem vasıtasıyla nihâî, şartsız, mutlak ve sonsuzun manasını anlayacak güçtedir. Yani insan iman potansiyeline sahiptir. Aslında insan kendisinin ait olduğu sonsuzun farkında olmasıyla imana doğru sürüklenmektedir. İmana giden bu süreçte "kalp huzursuzluğu" deyişiyle soyut olarak yaşanan şeyler somut bir şekilde anlatılmaya çalışılmaktadır.³⁵

Tillich, potansiyel olarak insanda nihâî kaygıya ulaşma özelliğinin bulunduğunu ifade etmesine rağmen, iman eyleminin gerçekleşmesini Mânevî Varlık (Spiritual Presence) nitelendirmesiyle Tanrı'ya bağlamaktadır. Ona göre, bunun iki gerekçesi vardır. Birincisi, iman ne zihinsel işlevlerle tanımlanabilir ne de zihinsel işlevlerden türetilir. İman zihin yöntemleriyle veya iradenin çabalarıyla veyahut duygusal hareketlerle de oluşturulamaz. İkincisi, iman Mânevî Varlığın dönüştürücü gücüyle birleşerek ve onun buyruğu altına girerek kendi içindeki her şeyi kavrar. Tillich'e göre, bu durum, her şeyin Tanrı ile ilgili olduğu şeklindeki temel teolojik gerçeği içerir ve doğrular. İnsanın ruhu kendi işlevlerinden herhangi birisiyle kendisini aşan nihâîye erişemez. Ancak nihâî, bu fonksiyonların tümünü kavrayabilir ve imanın yaratılmasıyla kendilerinin

³² Paul Tillich, *Systematic Theology*, III, The University of Chicago Press, Chicago 1963, s. 130.

³³ Tesniye: 6/5.

³⁴ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 2-3.

³⁵ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 8-9.

ötesine yükseltebilir.³⁶ Tillich, insanın iman tecrübesinde, varlığının temelini oluşturan ve varoluşunun içine giren, onu yargılayan ve iyileştiren kutsal tarafından emsalsiz bir şekilde kavranmış olduğunu da sözlerine eklemektedir.³⁷

Nihaî kaygı, iman eyleminin subjektif ve objektif yanını birleştirmektedir. İmanın objektif yanı, benliğin merkezî eylemi için kullanılan klasik terim olan nihaî kaygıdır. İmanın subjektif yanı ise iman eyleminin kendisine yöneltildiği şey yani nihaînin kendisidir.³⁸ Tillich, nihaî kaygının sembolünün Tanrı olduğunu ve her iman eyleminde sürekli bulunduğunu ifade etmektedir. İnsanın nihaî kaygısındaki nihaî olarak Tanrı, kişinin kendisi de dâhil olmak üzere diğer bütün kesinliklerden daha kesindir. Tanrı, imanın temel ve evrensel içeriğidir.³⁹ Tillich, Tanrı'yı imanın ana sembolü olarak kabul etse de Tanrı, tek sembol değildir.⁴⁰

Tillich'e göre, insanın aslı bir imkânı olduğu için varlığı gerekli ve evrensel olan iman tüm benliğin eylemidir.⁴¹ İman kişisel yaşamın merkezinde gerçekleşir ve onun bütün öğelerini içerir. Dolayısıyla iman insan zihninin en merkezî eylemidir.⁴² Merkez, insanın kişisel yaşamının, bedensel, bilinçdışı, bilinçli ve mânevî olan tüm unsurlarını bir araya getirir. İman eyleminde insan vücudundaki her sinir, insan ruhunun her çabası ve insanın mânevîyatının her işlevi yer alır.⁴³ Tillich'in, aslında bilinçli bir eylem olan imanın içerisinde bilinçdışı öğelerin de bulunduğunu söylemesi çelişkili bir durum gibi görünmektedir. Ancak bu durum onun iman tanımına uygunluk arz etmektedir. İman, benliğin özgür yani merkezîleştirilmiş ve bir bütün olarak kişiliğin eylemi olduğu için onun kişisel

³⁶ Tillich, *Systematic Theology*, III, 133.

³⁷ Paul Tillich, *The Protestant Era*, (Abridged Edition), trans. James Luther Adams, The University of Chicago Press, Chicago 1957, s. 78.

³⁸ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 10; *Systematic Theology*, III, 130.

³⁹ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 45-46; Paul Tillich, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 89; Paul Tillich'in Tanrı anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Ruhattin Yazoğlu, "Paul Tillich'de Tanrı Kavramı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, cilt: II, sayı: 3, ss. 113-130; Ruhattin Yazoğlu, "Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sayı: 22, ss. 137-150; Necmettin Tan, "Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2013, sayı: 8, ss. 51-65.

⁴⁰ Temel Yeşilyurt, "Nihai İlgi Olarak İman'ın Belirsizliği-Paul Tillich'in İman Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslamiyat*, (Örtünme özel sayısı), 2001, cilt: IV, sayı: 2 s. 136.

⁴¹ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 126.

⁴² Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 4.

⁴³ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 106.

yaşamın dinamiklerine iştirak etmesi doğaldır. Çünkü bilinçdışı ögeler de sürekli olarak bulunurlar ve imanın içeriğini belirlerler. Ancak Tillich, bilinçdışı ögelerin bilinçli bir eylem olan imana katılması için kendilerinden üstün olan kişisel merkezin içine alınmasının gerekliliğinden söz etmektedir. Eğer bu gerçekleşmeden bilinçdışı ögeler zihinsel durumu belirlerse iman gerçekleşmeyecek ve imanın yerini zorlamalar alacaktır. Çünkü iman bir özgürlük meselesidir. Özgürlük ise merkezîleştirilmiş kişisel eylemlerin olasılığından başka bir şey değildir.⁴⁴ Tillich, bilinçdışı ögelerin bilinçli hâle getirilirken, bunların insan zihnine etkide bulunmaması gerektiğinden söz etmektedir. Aksi halde bilinçdışı ögeler bilinçli öge içeriğine sahip olamayacak ve özgür bir eylem olan iman gerçekleşemeyecektir.

Kişiliğin kucaklayıcı ve merkezîleştirilmiş eylemi olarak imanın bir başka özelliği *vecdî* (ecstatic) olmasıdır.⁴⁵ Buna göre, iman, gerçekliğin herhangi bir şeyinden kaynaklanmayan ve gerçekliğin bütününe ait olan yollarla yaklaşılamayacak olan bir güç içerisinde gerçekliğin *vecdî* bir aşılmasıdır.⁴⁶ Tillich, *vecdi*, kişisel merkezde birleşmiş bütün ögelerle birlikte kendi olmayı bırakmaksızın “kendinin dışında bulunma” olarak tanımlamaktadır. İmanın bu *vecdi* içerisinde hakikatin ve ahlâkî değerlerin farkında olma yer almaktadır. Aynı şekilde aşklar, nefretler, çatışmalar ve yeniden birleşmeler, bireysel ve kolektif etkiler de bulunmaktadır.⁴⁷ Ancak asıl *vecd* imanla birleştirilir ve iman gerçek gibi görünen şeyin ötesine geçer.⁴⁸ İman kavramı hakkında bu bilgilerden sonra Tillich’in iman çeşitleri hakkındaki görüşlerine de yer vermenin konunun anlaşılması için faydalı olacağı kanaatindeyiz.

İmanı ontolojik ve ahlâkî olmak üzere iki ana kısma ayıran Tillich, imanın çeşitlerinin düşüncenin yapıları olduğunu ve onların gerçekte bulunmadığını belirtmektedir. Ayrıca hayatın hiçbir alanında saf bir çeşit zaten bulunmamaktadır.⁴⁹ Kutsalın bir tecrübesi olduğu sürece imanın kesin olduğunu ifade eden Tillich,⁵⁰ iman

⁴⁴ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 4-5.

⁴⁵ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 6.

⁴⁶ Tillich, *The Protestant Era*, ss. 67-68.

⁴⁷ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 6-7.

⁴⁸ Tillich, *The Protestant Era*, s. 80.

⁴⁹ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 55.

⁵⁰ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 16; Paul Tillich ile çağdaş olan Alman filozof Rudolf Otto da, çalışmalarında Kutsal’ı, Kutsal’ın tecrübesini ve tezahürünü ön plana çıkarmıştır.

çeşitlerini açıklarken kutsalın tecrübe edilmesinden yola çıkmaktadır. Ona göre, kutsalın tecrübe edilmesinde iki öge bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, varlığın kutsallığı (the holiness of being), ikincisi ise olması gereken şeyin kutsallığı (the holiness of what ought to be) diye adlandırılabilir. Kutsalın tecrübe edilmesindeki bu öğeler imanın ontolojik ve ahlâkî olmak üzere iki kısma ayrılmasının temel nedenidir. Dinler içinde ve arasında imanın dinamikleri, birbirleriyle olan dayanışma ve çatışmaları büyük oranda bu iki tür tarafından belirlenmektedir. Aslında bunlar her iman eyleminde bulunurlar. Ancak onlardan biri her zaman baskın hâle gelebilir. Bunun nedeni de insanın sınırlı olması ve gerçeğin bütün unsurlarını dengeli bir şekilde hiçbir zaman birleştirememesidir.⁵¹

Ontolojik iman türünde kutsal her şeyden önce hâlihazırda olduğu gibi tecrübe edilir. Yani iman gerçekliğin somut bir parçasında tüm gerçekliğin nihaî temelini ve anlamını görür. Kutsalın taşıyıcısı olma ihtimalinden hiçbir gerçeklik parçası dışlanmaz ve hemen hemen her türlü gerçeklik topluluklarda ve bireylerde iman eylemleri tarafından bilfiil kutsal sayılır. Böyle bir gerçeklik parçası geleksel olarak ifade edilirse ‘kutsal’ karaktere sahiptir. Örneğin, bir sürahi, ekmek, bardak, ağaç, bina, renk, kitap vs. kutsalın bir taşıyıcısı olabilir. İman nihaî kaygının içeriğini bunlarda tecrübe eder. İmanın bu sakramental türü evrenseldir ve bütün dinlerde bulunmaktadır.⁵²

Ontolojik iman çeşidinde sakramental imanın yanı sıra mistik ve hümanist olmak üzere iki iman çeşidinin daha bulunduğunu söyleyen Tillich’in, genel olarak mistik iman hakkındaki açıklamalarına bakıldığında, diğerlerine nazaran mistik iman anlayışına daha yakın durduğunu ifade edebiliriz. Ona göre, mistisizm irrasyonel değildir. Ayrıca o, mistiklerin, nihaînin bulunduğu mekânın insanın ruhunun derinliği olduğu şeklindeki görüşlerini aktararak, kendisinin imanı açıklarken kullandığı “nihaî kaygı”ya ulaşılabilmesi için geçici kaygıları terk etmenin gerekli olduğuna vurgu yapmaktadır.⁵³ Daha da önemlisi mistiklerin Tanrı’ya ait bilgilerinin Tanrı’nın ken-

Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fetullah Kalın, *Rudolf Otto’da Din Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014; Mehmet Fatih Kalın, “İnancın Gelişimi ve Dinî Bilinç Üzerine Rudolf Otto’nun Düşünceleri”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2017, sayı: 20, ss. 481-495.

⁵¹ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 56-57.

⁵² Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 58.

⁵³ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 60-62.

disi hakkındaki bilgi olduğunu söylemeleri bu durumun sembolik bir ifade şeklidir. Yani burada sıradan özne ve nesne arasındaki ayrım ortadan kalkmaktadır. Çünkü iman eyleminde bir eylemin kaynağı olan şey özne nesne ayrılığının ötesindedir.⁵⁴

Tillich, diğer bir çeşit olan hümanist imanın inançsızlık gibi algılandığını ancak bunun bir inançsızlık olmadığını düşünmektedir. Eğer iman nihaî kaygılı olma hâli olarak anlaşılırsa hümanist, nihaî kaygısının insan olduğunu ifade eden kişidir. Yalnız buradaki nihaî kaygı sınırlı bir gerçeklik parçasında görülmektedir. Ona göre, sakramental ve mistik iman türlerinde insan kendi sınırlarını aşarak kendisinin ve dünyanın ötesindeki nihaîye erişmeye çalışırken, hümanist bu sınırlar içerisinde kalmaktadır.⁵⁵

Ahlâkî iman çeşitleri ise kanun düşüncesi ile karakterize edilmektedir. Tanrı, kanunları bir ihsan ve bir emir olarak vermiştir. Tanrı'ya sadece kanunlara itaat edenler yaklaşabilir. Elbette sakramental ve mistik iman çeşitlerinde de kanunlar vardır ve hiç kimse bu kanunları uygulamadan nihaîye erişemez. Fakat iki iman çeşidindeki yasalar arasında önemli bir fark vardır. Ontolojik çeşitteki kanun, ritüel yöntemlere veya zühd uygulamalarına itaati talep etmektedir. Ahlâkî çeşitteki kanun ise ahlâkî itaat ister. Bu ikisi arasındaki fark kesinlikle mutlak değildir. Tillich, ahlâkî iman çeşidini de hukukî (juristic), geleneksel (conventional) ve etik (ethical) olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Ona göre, hukukî iman en çok Yahudilik ve İslâm'da şekillenmiştir. Geleneksel iman Konfüçyanist Çin'de, etik iman ise Yahudi peygamberlerce temsil edilmektedir.⁵⁶ Ontolojik iman içerisinde mistik imana özel bir önem veren Tillich'in, ahlâkî imanda ise etik çeşit yani Eski Ahit Yahudiliği hakkında aynı düşünceleri paylaştığını görmekteyiz.⁵⁷

Tillich, sadece imanın doğru anlamını ortaya koymanın yeterli olmayacağını çünkü imanın anlamının tahrif edildiğini bunun da bilim çağının başlangıcından beri birçok kişinin dinden uzaklaşma-

⁵⁴ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 11; Paul Tillich'ten yaklaşık olarak on bir asır önce yaşamış olan Hint mistik düşünürlerinden Shankara'ya göre, tecrübe eden insan, tecrübe edilen Hakikat ve tecrübe arasında hiçbir ayrım yoktur. Bu durum, saf aydınlanmanın en yüksek noktasıdır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Fatih Kalın, "Shankara Mistisizminde Tanrı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: III, sayı: 6, ss. 29-39.

⁵⁵ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 62-64.

⁵⁶ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 65.

⁵⁷ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 67-68.

sına neden olduğunu düşünmektedir. İmanın anlamının tahrif edilmesinde halkın yanı sıra felsefî ve teolojik düşüncelerin de etkisi olmuştur. Ona göre, imanın anlamı entellektüalist, iradeci ve hissiyatçı olmak üzere üç şekilde tahrif edilmiş olsa da bunların hepsi tek bir kaynağa götürülebilir. Çünkü nihaî olarak kaygılı olmak anlamındaki iman bütün benliğin merkezî/leştirilmiş bir eylemidir. Eğer benliğin bütünlüğünü meydana getiren fonksiyonlardan biri kısmen ya da tamamen imanla özdeşleştirilirse imanın anlamı tahrif edilmiş olur.⁵⁸ Bu üç tahrif çeşidi adlarından da anlaşılacağı üzere bilgi, irade ve duygu ile ilgilidir. Tillich, imanın bir bilgi olarak anlaşılmasına karşı çıkmakta ayrıca imanın iradeye ve duyguya indirgenmesinin de yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Bu üç tahrif çeşidinden özellikle entellektüalist tahrif, bu makalenin konusu ile doğrudan ilgilidir.

İmanın entellektüalist tahrifi, imanın düşük dereceli delile sahip bir bilgi olarak düşünülmesi demektir. Tillich, burada iman (faith) ile inanç (belief) arasındaki ayrıma dikkat çekmekte ve bu iki kavramın birbirinin yerine kullanılmasına karşı çıkmaktadır. İmanın entellektüalist tahrifinin altında yatan en temel neden de zaten budur. Örneğin, insanlar bir bilginin doğruluğuna veya bilimsel bir teorinin belirli olaylar dizisini açıkladığına inanabilir. Bu örneklerdeki inanç, olayı muhtemel hâle getirecek kanıtlara dayanmaktadır. Bunun yanı sıra hakkında iyi bir delil bulunan şeylere inanılır. Delile doğrudan yaklaşılsa bile geçmiş dönemlerde gerçekleşmiş olaylar eğer sağlam otoritelerce ifade edilmişse onlara inanılır. Zaten insanlar bunu yapmaya da mecbur sayılırlar. Çünkü bu yapılmadığı takdirde insanlar sadece kendi tecrübeleri haricinde hiçbir şeye inanmayacaklardı. Bu da insanın dünyasının çok daha dar olması anlamına gelecekti.⁵⁹

Tillich, insanların kendilerini teslimiyete zorlamadan bilinçlerini genişleten otoritelere güven duymalarının rasyonel olduğunu düşünmektedir. Yalnız burada otoritelere inanç ile iman arasındaki farkın gözetilmesi gereklidir. Otoritelere güvenmek ve inanmak, otoritelere iman etmekten farklıdır. İman içerisinde güvenin bir öge olarak bulunduğunu daha önce ifade etmiştik. Ancak Tillich, imanın otoritelere güvenden daha fazla bir şey olduğunu Hristiyan Kutsal

⁵⁸ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 30-31.

⁵⁹ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 31-32.

Kitap yazarlarını örnek vererek açıklamaktadır. Kutsal Kitap yazarlarının güvenilir olduklarının gösterilerek onların otoritelerinin ispatlanmaya çalışıldığını dile getiren Tillich'e göre, bir Hıristiyan mutlak anlamda olmasa da Kutsal Kitap yazarlarına inanabilir ancak onlara iman etmemelidir. Hatta o, Kutsal Kitap'a bile iman etmemelidir. Çünkü iman en kutsal otoriteye bile güvenden daha fazla bir şeydir. İman bir kişinin tüm varlığıyla nihaî kaygısının konusuna iştirak etmesidir.⁶⁰

Tillich'in, "Kutsal Kitap'a bile inanılmamalıdır" şeklindeki sözlerini anlayabilmek için kendisinin iman kavramıyla ne kastettiğine bakmak gerekir. İmanı ruhun bütün fonksiyonlarında etkin olan şartsıza doğru yönelme olarak kabul eden Tillich, imanın belirli olmayan bir varlığı doğru diye kabul etmekten ibaret olmadığını düşünmektedir.⁶¹ Hatta Tillich, otorite ilahî olsa dahi gerçek beyanların veya değerlendirmelerin kabul edilmesinin iman olmadığını ifade etmektedir.⁶² Ayrıca iman basit bir onaylama ya da güven değildir. Bu konuyu daha da anlaşılır hâle getirecek açıklama ise onun, imanın karşıtı olan inkârcı tutum hakkındaki görüşleridir. Ona göre, inkârcı tutum herhangi bir şeyi tanımamak veya kabul etmemek değildir. İnkâr doğrudan doğruya verilen nesnelere ve şartlı biçimlerde durmak ve iman için asıl gerekli olan şeye yani öze ulaşmamaktır.⁶³

db | 51

Tillich, iman ile teorik bilgi arasındaki farklılıkları ortaya koymaya devam etmektedir. Teorik bilgi bilimsel kanıtı veya otoritelere güvene dayalı olsa bile iman ile bağlantılı olarak kullanılmamalıdır. İmanın boyutunun bilim, tarih veya psikolojinin boyutu olmadığını ifade eden Tillich'e göre, insanın kendisinin de dâhil olduğu dünya hakkındaki bilgi insana ait bir meseledir ve iman bunlarla ilgilenmez. Bu alanlardaki mâkul hipotezlerin kabulü de bir iman değil, aksine bilimsel yöntemlerle test edilen ve yeni keşiflerle değiştirilecek olan bir ilk/ön inançtır. İman ve bilgi arasındaki bü-

⁶⁰ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 32; Tillich, imanın, en kutsal otoriteye bile güvenden daha fazla bir şey olduğunu ifade etmektedir. Buna benzer düşünceleri ahlâkî eylemi açıklarken de ortaya koymaktadır. Ona göre, ahlâkî eylem, dışsal bir kanun, insan ya da Tanrı'ya itaat değildir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Paul Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, çev. Ruhattin Yazoğlu, Tuncay İmamoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, ss. 13-24.

⁶¹ Tillich, *Din Felsefesi*, s. 86.

⁶² Tillich, *Systematic Theology*, III, 131.

⁶³ Tillich, *Din Felsefesi*, s. 87.

tün mücadele de zaten imanın düşük dereceli kanıtı olan ancak dinî otorite tarafından desteklenen bir bilgi çeşidi olduğu şeklindeki yanlış bir anlayıştan kaynaklanmaktadır.⁶⁴

Tillich, iman ile bilgi arasındaki farkın her birinin sağladığı kesinlik türünde görülebileceğini belirtmektedir. Dayandığı kanıtlara ve taşıdığı kesinliğe göre iki çeşit bilgi vardır: Duyusal bilgi ile mantıksal ve matematiksel bilgi. Duyusal kanıtı dayalı bilgiden insan şüphe edemez. Ancak duyuları kendisine yanlış bilgi vermiş de olabilir. Örneğin, yeşil renk gören bir kişi yeşil renk görür ve bundan emindir. Ancak o, kendisine yeşil gözüken şeyin gerçekten yeşil olup olmadığından emin olamaz. Diğerleri ise önceden varsayılan mantıksal ve matematiksel kurallardır. Tartışmayı anlamlı kılan zımnî kurallar olmaksızın hiç kimse mantık ilminden söz edemez. Tillich, burada da kesinliğe sahip olduğunu ancak duyu algısında olduğu gibi bir gerçekliğe sahip olunmadığını düşünmektedir. Ancak bu iki bilgi türü insanlar için değerlidir. Çünkü bu bilgi türlerinin sağladığı içerik olmaksızın hakikate ulaşmak mümkün değildir.⁶⁵ Bilgiyi bilen (süje/özne) ve bilinen (obje/nesne) arasındaki ilişki⁶⁶ olarak ele aldığımızda Tillich, bu iki bilgi türünde süjenin yani insanın elde ettiği bilgiden emin olması gerektiğini, ancak objeden elde edilen bilginin objeyi yani gerçeği tam olarak yansıtmayı yansıtmadığından emin olunamayacağını belirtmektedir.

Tillich'e göre, bilme süreci sonsuz olduğu için gerçekliğe ait olan bilgi hiçbir zaman tam kanıt belgesine sahip olamayacaktır. Bundan dolayı deneysel, mantıksal ve matematiksel bilgi çeşitleri hakkında söylenenler imanının kesinliği için geçerli değildir. Çünkü imanının şekli delil özelliği yoktur.⁶⁷ İman gerçekliğin özne-nesne yapısı içinde bilişsel doğrulamanın bir eylemi değildir. Bunun yanı sıra iman deney veya tecrübeyle doğrulanmaya tabi değildir.⁶⁸ İmanın kesinliği varoluşaldır. Yani insanın bütün varlığını kapsamaktadır. İman herhangi bir teorik hükümden farklı bir boyuta aittir. Ayrıca iman inanç ve bilgi de değildir. İmanın kesinliği teorik bir hükmün şüpheli belirsizliği değildir.⁶⁹ Tillich, iman ve teorik bilgiyi

⁶⁴ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 32-33.

⁶⁵ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 33-34.

⁶⁶ Necip Taylan, "Bilgi", *DİA*, İstanbul 1992, VI/157.

⁶⁷ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 34.

⁶⁸ Tillich, *Systematic Theology*, III, 131,

⁶⁹ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 34-35.

birbirinden ayırmasına ve imanın temelinde bilginin yer almadığını ifade etmesine rağmen bilgi ve anlamlı davranış için imanın gerekli olduğunu ifade ederek bilgi ve iman arasındaki ilişkiyi de ortaya koymaktadır. Eğer iman yoksa bilgi ve davranış anlamsız ve gerçeklikten de yoksun olacaktır.⁷⁰

Tillich'in, imanın 'merkezî öz'deki bütün öğelerin birliği⁷¹ ve tüm benliğin merkezî bir eylemi⁷² olduğunu ifade etmesinden dolayı imanın anlamının iradeci ve hissiyatçı tahriflerinden de kısaca söz etmek gerekir. Tillich, imanın anlamının iradeci tahrifini Katolik ve Protestan olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Katolik tahrifte yapılan şey, imanın delil noksanlığının irade eylemiyle tamamlanmaya çalışılmasıdır. İnsanları inanmaya sevk eden güdüler vardır. Böylece insanlar inanmaya karar verirler ve bu konudaki delil eksikliğini telafi ederler. Buradaki inanma iradesi insanların kendilerinden de kaynaklanmaz. Bu irade insanlara kilise tarafından öğretilmiştir. Protestan tahrif ise dinin ahlâkî yorumuyla ilgilidir. Burada itaat kavramı ön plana çıkmaktadır. Eğer kastedilen anlam bütün zihin fonksiyonlarının nihaî kaygı haline iştirak etmesi ise bu doğrudur. Yalnız burada da itaat edilen şeyin gerçekliği bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. İtaat edilen şey Tanrı'dan gelen nebevî bir söz değilse iman itaati anlamını kaybedecektir. Tillich, hiçbir inanma emrinin ve inanma iradesinin imanı oluşturamayacağını düşünmektedir.⁷³

db | 53

Tillich, imanın açıklanmasında akıl ve irade veya her ikisi birden yetersiz kalınca bu durumun imanın duygu olarak yorumlanmasına zemin hazırladığını ve böylece imanın anlamının hissiyatçı tahrifinin ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu durum, aynı zamanda bir çözüm yolu olarak da görülmüştür. Dolayısıyla bu çözüm yolu hem dinî hem de dinî olmayan çevrelerce desteklenmiştir. Dinî çevre açısından imanın kaynağını duyguya dayandırmak güvenli bir pozisyon anlamına gelmektedir. Çünkü akıl ve irade ile yapılan açıklamalar mücadeleyi kaybetmiştir. Dinî olmayan çevrelerce de yani Tillich'in tabiriyle bilim ve ahlâkın temsilcilerince bu anlayış hemen benimsenmiştir. Çünkü onlar iman hakkında yapılan bu açıklamanın bilimsel araştırma ve teknik organizasyon süreçlerinde

⁷⁰ Tillich, *Din Felsefesi*, s. 88.

⁷¹ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 8.

⁷² Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 9.

⁷³ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 35-38.

dinin müdahalesinden kurtulma anlamına geldiğini düşünmüşlerdir. Din sadece bir his ise zararsızdır. Oysa Tillich, nihaî kaygı hâli olarak imanın, insanın bütününe gerekli kıldığını düşünmektedir. İmanın içerisinde güçlü duygusal ögeler bulunmasına rağmen iman sadece hissiyatın sübjektivitesine indirgenemez.⁷⁴ Tillich, aslında imanın içerisinde bilginin, iradenin ve duygunun yer aldığını kabul etmektedir. Ancak ona göre, bunların hiçbirisi imanın sebebi değildir.⁷⁵ İman zihin yöntemleri, iradenin çabaları ve duygusal hareketlerle meydana getirilemez.⁷⁶ Dolayısıyla imanı başka bir şeyden elde etmeye çalışmak doğru değildir. Çünkü iman bunlardan önce gelmektedir ve bunların temelinde iman vardır.⁷⁷ Akıl ve iman ile ilgili bu bilgilerden sonra Tillich'in akıl ile iman ilişkisi hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

III. Akıl-İman İlişkisi

Tillich'e göre, imanın hakikatının değerlendirilmesinde klasik yöntem iman ile aklın karşılaştırılmasıdır. Böylece iman ve aklın birbirlerini dışlayıp dışlamadıkları veya onların akla uygun (reasonable) bir iman içerisinde birlikte hareket edip etmedikleri ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır. Eğer akıl ve imanın birlikte hareket etmeleri mümkün ise o zaman akılcılık (rationality) ve iman öğelerinin birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde oldukları ortaya konulmalıdır.⁷⁸ İmanın her mâkul ve tecrübe ile elde edilebilir gerçekliği aşğını belirten Tillich, gerçekliği aşan her şeyi reddeden bir tutum olan realizmin gerçeğin her aşılmasını sorguladığını ve bunu da ütöpik ya da romantik olarak adlandırdığını belirtmektedir. Dolayısıyla böyle bir gerginliğin devam etmesi zordur ve insan zihninin her zaman bu durumdan kaçmaya çalışması şaşırtıcı değildir.⁷⁹

Tillich, imanın anlamının yanlış anlaşılması halinde iman ve aklın birbirlerini dışlayacaklarını belirtmektedir. Buna karşın iman nihaî olarak kaygılı olma hâli olarak anlaşılırsa bu ikisi arasında hiçbir çatışma meydana gelmeyecektir. Sadece bu cevabın yeterli olmayacağını söyleyen Tillich, insanın mânevî hayatının bir bütün

⁷⁴ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 38-40.

⁷⁵ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 7-8.

⁷⁶ Tillich, *Systematic Theology*, III, 133.

⁷⁷ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 7-8.

⁷⁸ Tillich, *Dynamics of Faith*, s.74.

⁷⁹ Tillich, *The Protestant Era*, s. 67; Paul Tillich, *The Religious Situation*, trans. H. Richard Niebuhr, Meridian Books, New York 1956, s. 14.

olduğunu ve birbiriyle yan yana duran ögeler kabul etmeyeceğini de ifade etmektedir. İnsanın tüm mânevî ögeleri farklı karakterlerine rağmen birbirleri içindedir. Bu durum iman ve akıl için de geçerlidir. Bundan dolayı nihaî derecede kaygılı olma hâlinin insan zihninin rasyonel yapısıyla çatışma içerisinde olmadığını ileri sürmek yeterli değildir. İman ve akıl arasındaki gerçek ilişkinin gösterilmesi gereklidir.⁸⁰

Tillich, hakiki doğasıyla iman ve akıl arasında bir çatışma olmayacağını düşünmektedir. Buna, iman ile aklın bilişsel işlevi arasında temelde bir çatışma olmadığı iddiası da dâhildir. Aslında bunun sebebi bütün yöntemleriyle 'bilme'nin, her zaman insan aklının en kolay şekilde iman ile çatışan bir fonksiyonu olarak düşünülmesidir. Tillich, imanın yanlış tanıtılmasının da bunda en büyük etken olduğunu ifade etmektedir. Çünkü iman düşük bir bilgi formu olarak tanımlanır ve imanın hâkimiyeti ilahî otoriteye bağlanırsa bu sonuç doğal olacaktır.⁸¹

Tillich'e göre, akıl imanın önkoşuludur. Aklı ortadan kaldıran bir iman hem kendisini hem de insanın insanlığını/kişiliğini yok eder. Sadece akıl yapısına sahip bir varlık; nihaî ve geçici kaygıları birbirinden ayırabilir, ahlâkî kuralların koşulsuz emirlerini anlayabilir ve kutsalın varlığının farkında olabilir. Bütün bunlar sadece aklın ontolojik anlamı yani zihnin ve gerçekliğin anlamlı yapısı olarak öngörülmesi durumunda geçerlidir. Yoksa akıl teknik anlamında olduğu gibi bir araç olarak alınırsa bu tespitler doğru olmayacaktır.⁸²

Tillich, imanın bir görüş değil, bir hâl olduğunu ve herhangi bir şeyin teorik doğrulaması olmadığını ifade etmektedir. İman olağan tecrübeyi aşan bir şeyin varoluşsal kabulüdür. İman kendisine iştirak eden her şeyi aşan var olma gücü tarafından kavranılmış bir var olma durumudur. Dolayısıyla sadece bu güç tarafından kavranan bir kişi kendisini doğrulayabilecektir.⁸³ Bu sözleriyle imanın vecdî özelliğine dikkat çeken Tillich, imanın hem rasyonel olmayan bilinçdışı dürtülerinin hem de rasyonel bilincin yapılarının ötesine geçtiğini dile getirmektedir. İmanın söz konusu özelliği rasyonel

⁸⁰ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 74-75.

⁸¹ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 80.

⁸² Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 75-76.

⁸³ Paul Tillich, *The Courage To Be*, Yale University Press, New Haven 1952, ss. 172-173.

olmayan bilinçdışı dürtüleri ve rasyonel bilincin yapılarını aşmasına rağmen onları yok etmez. Yani imanın vecdî karakteri kendisiyle özdeş olmasa da imanın rasyonel karakterini dışlamaz ve vecdî karakter kendisiyle aynıleştirmeden rasyonel olmayan çabaları da kendi kapsamına alır.⁸⁴ Çünkü iman, aklın vecd hâli içerisinde kendisinin ötesine ulaştığı bir eylemdir. Bu, onların birbiri içinde olmalarının bir başka yönüdür.⁸⁵

Tillich, insanın sonlu olduğunu ve insan aklının da başlangıçtaki/ilk kaygılarıyla yaşadığını belirtmektedir. Bunun yanı sıra insan kendi potansiyel sonsuzluğunun da farkındadır. İşte insanın sonsuzluğunun farkında oluşu onun imanı olarak kendini göstermektedir. Burada aklın nihaî bir kaygı tarafından yakalanma durumu söz konusudur. Eğer akıl nihaî bir kaygı tarafından kavranılırsa o, kendisinin ötesine sürülür ancak akıl olmaktan yani sonlu akıl olmaktan da çıkmaz. Aklın yaşadığı bu tecrübe aklın yapısını yok etmez. Tillich, aklın bu tecrübeyi yaşamasının rasyonaliteyi inkâr etmek olmadığını, aksine böyle bir tecrübeyi yaşamayan aklın kendini ve sınırlı içeriğini harcaııp tüketeceğini belirtmektedir. Bunun sonucunda da akıl irrasyonel veya şeytanî içerikle dolacak ve bunlar akı yok edecektir. Dolayısıyla akıl ve iman birbirine muhtaçtır. Akıl iman gereğidir. İman ise aklın fiiliyata dökülmesidir. Nihaî kaygı hâli olarak tanımlanan iman aslında vecd halindeki akıldır. İmanın doğası ile aklın doğası arasında bir çatışma söz konusu değildir.⁸⁶ İman ve aklın çelişmediğini hatta birbirine muhtaç olduklarını ifade eden Tillich, akıl ile doğrudan ilişkili olan bilim ve felsefenin iman ile ilişkisi hakkındaki görüşleriyle bu düşüncelerini somutlaştırmaktadır.

Bilim ve iman hakikate ulaşmada yöntem farklılıklarını dile getiren Tillich, teologların iman hakikati için bilimsel hakikati kullanmalarının doğru olmadığı kanaatindedir. Bunun iki sebebi vardır: Birincisi, bilim evrendeki yapıları ve ilişkileri, deneyle test edilebilir ve niceliksel açıdan hesaplanabilir oldukları derecede tanımlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Bilimsel bir açıklamanın doğruluğu, gerçekliği belirleyen yapısal yasaları tanımlamasının yeterliliğine ve bu açıklamanın deneysel tekrarlarla tasdik edilmesine dayanır. Her bilimsel doğruluk bir başlangıçtır/geçicidir ve hem

⁸⁴ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 6-7

⁸⁵ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 76.

⁸⁶ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 76-77.

gerçekliği kavramada hem de onu yeterince ifade etmede değişime tabidir. İkincisi ise bilimsel hakikat ile iman hakikati anlamın aynı boyutuna ait değildir. Bu nedenlerden dolayı bilimin imana, imanın da bilime müdahale etme hakkı ve gücü yoktur.⁸⁷

Çatışma aslında iman ve bilim arasında değil, her biri kendi geçerli boyutunun farkında olmayan bir iman ve bilim arasında olmaktadır. Bilim olarak kalan bilim, iman olarak kalan imanla çatışamaz. Tillich, iman ve bilim çatışmasına şu çarpıcı örneği vermektedir: Evrim teorisi ile bazı Hıristiyan grupların teolojisi arasındaki kavga aslında bilim ve iman çatışması değildir. Bu ünlü mücadele bilim ve iman arasında değil, insanı insanlığından yoksun bırakan bir bilim ile Kutsal Kitap'ın literalizmi tarafından açıklamaları çarpıtılmış bir iman arasındadır. Kutsal Kitap'ın yaratılış öyküsünü bir zamanlar meydana gelen bir olayın bilimsel betimlemesi olarak yorumlayan bir teoloji, metodolojik olarak kontrol edilen bilimsel çalışmaya müdahale etmektedir. Buna karşın insan neslinin, yaşamın daha eski formlarından kaynaklandığı şeklindeki yorumuyla yani bir bakıma Tanrı'yı/sonsuzu, insan ve hayvan arasındaki niteliği ortadan kaldırmasıyla evrim teorisi bir bilim değil, imandır.⁸⁸ Tillich, ayrıca en son bilimsel keşiflerin, insan hürriyeti, ilahî yaratma ve mucize gibi konularda dinî yazarlarca kullanılmasının da doğru olmadığını düşünmektedir. Teoloji eğer bu teorileri kullanırsa bilim boyutunu iman boyutuyla karıştırmış olacaktır. Kısaca iman hakikati en son bilimsel keşiflerle inkâr da tasdik de edilemez.⁸⁹

Tillich, iman hakikati ile felsefî hakikat arasındaki ilişkiye de değinmektedir. Buna geçmeden önce iman ile felsefe ilişkisi hakkında bir durum tespiti yapmaktadır. Tillich'e göre, iman ile felsefe arasındaki ilişkinin karmaşık bir yapısı vardır. Bu durum, iman ile felsefe ilişkisi hakkında sayısız tartışmaların ve felsefenin, imanın düşmanı ve yok edicisi olduğu hakkındaki popüler görüşün nedeni- dir. Bundan da öte dinî bir toplumun imanını anlatmak için felsefî bir kavram kullanmış olan teologlar bile imana ihanet etmekle suçlanmışlardır.⁹⁰

⁸⁷ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 81-82.

⁸⁸ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 82-83

⁸⁹ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 85.

⁹⁰ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 89-90.

Tillich, felsefî hakikat ile iman hakikatinin temelde farklı olmalarına rağmen her felsefede felsefî hakikat ile iman hakikatinin gerçek bir birlikteliğinin söz konusu olduğunu vurgulamaktadır.⁹¹ Burada önemli olan husus ise felsefenin hangi anlamda kullanıldığının belirlenmesidir. Tillich, bunun için felsefe-öncesi dönemi göstererek, buradan yola çıkılması gerektiğini düşünmektedir. Buna göre, felsefe gerçekliğin ve insan varlığının doğası hakkındaki en genel soruları cevaplama girişimidir. Felsefe bu anlamda kabul edildikten sonra felsefî hakikat ile iman hakikati arasındaki ilişki belirlenebilir.⁹²

Felsefî hakikat varlığın yapısı hakkındaki hakikattir. İmanın hakikati ise birinin nihaî kaygısı hakkındaki hakikattir. Felsefî problem ile dinî kaygının nihaîleri aynıdır. Yani her iki durumda da nihaî gerçeklik aranır ancak bu felsefede kavramsal olarak, dinde de sembolik olarak ifade edilir.⁹³ Felsefî hakikatin içerisinde iman hakikati, iman hakikatinin içerisinde de felsefî hakikat vardır. Bu benzerliklerine rağmen Tillich, felsefî hakikat ile iman hakikatinin farklılıklarını da ortaya koymaktadır. İmanın her sembolünde zımnen bir felsefe olsa da felsefe kişinin nihaî kaygısını, iman da felsefî düşüncenin yapısını belirlemez. İman sembollerinin felsefî anlamları çeşitli şekillerde geliştirilebilirse de iman hakikatinin ve felsefî hakikatin birbirleri üzerinde hiçbir hâkimiyetleri bulunmamaktadır.⁹⁴

58 | db

Sonuç

Çalışmamızın sonunda Tillich'in, akıl ve imanı karşılaştırmadan önce her ikisinin doğru anlamının ve alanının ortaya konulması gerektiğine dair düşüncelerini tespit ettik. Bu yapılmadığı takdirde akıl ve iman arasındaki çatışma sona ermeyecektir. Aklı teknik ve ontolojik olmak üzere iki kısma ayıran Tillich, iman ile doğrudan bağlantılı olan aklın ontolojik akıl olduğunu vurgulamaktadır. Tillich, ayrıca otonomi ve heteronomi olmak üzere akli yapısal açıdan da iki kısma ayırmaktadır. Kısaca insanın bireysel aklına itaati anlamına gelen otonomi ve gerçekliği kavrama noktasında dışardan gelen emirleri kabul etmesi anlamına gelen heteronomi ile akıl ve

⁹¹ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 94.

⁹² Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 90.

⁹³ Tillich, *Dynamics of Faith*, ss. 90-91.

⁹⁴ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 94.

iman arasındaki gerginliği ortadan kaldırmak mümkün değildir. Ona göre, çözüm teonomidedir.

İmanı insanın aslı bir imkânı olarak kabul eden Tillich'in, insanın bütün varlığıyla ilgili gördüğü ve nihaî kaygı kavramıyla açıklamaya çalıştığı imanın, kendisinin de ifade ettiği gibi, kavranması ve tanımlanması zordur. Ona göre, 'kaygı'nın kaynağı insanın kendisindedir. Ancak o, imanın gerçekleşmesini Tanrı'ya bağlamaktadır. Nihaî kaygının sembolü de Tanrı'dır.

Tillich, vecdi, imanın en önemli özelliği olarak düşünmektedir. Çünkü iman gerçekliğin herhangi bir şeyinden kaynaklanmamakta ve imana gerçekliğe ait olan hiçbir yolla yaklaşılamamaktadır. Zaten iman aklın vecd hâli içerisinde kendisinin ötesine ulaştığı bir eylemdir. Vecdi kişisel merkezde birleşmiş bütün öğelerle birlikte kendi olmayı bırakmaksızın "kendinin dışında bulunma" olarak tanımlayan Tillich, bu vecd hâli ile insanın hakikatleri ve ahlâkî değerleri kavradığını vurgulamaktadır. Onun, iman çeşitlerinde özellikle mistik imana yakın durması veya mistik imanın özelliklerini açıklarken kendi görüşleriyle benzer olanları ön plana çıkarması da imandaki vecd hâline verdiği değeri ortaya koymaktadır.

Bu makalede yaptığımız en önemli tespitlerden birisi de Tillich'in, imanın anlamının tahrif edilme şekillerinden de söz etmesi ve bunun özellikle bilim çağının başlangıcından itibaren birçok insanın dinden uzaklaşmasına neden olduğunu ifade etmesidir. İmanın anlamının tahrif edilmesinde insanların yanı sıra felsefe ve teolojinin de etkisi olmuştur. İman entellektüalist, iradeci ve hissiyatçı olmak üzere üç şekilde tahrif edilmiştir. Tillich, en çok entellektüalist tahrif üzerinde dursa da üç tahrif çeşidinin de temelde aynı olduğunu ya da aynı derecede etkili olduğunu düşünmektedir. Çünkü iman bütün benliğin merkezîleştirilmiş bir eylemdir. Dolayısıyla benliğin bütünlüğünü meydana getiren fonksiyonlardan birinde meydana gelen bir tahrif insanı bir bütün olarak etkilemektedir.

Bu çalışmanın sonucunda ifade edilebilecek bir başka husus ise Tillich'in, iman ve inanç arasındaki farklılıkları dile getirerek, iman bir bilgi olarak düşünülmesine karşı çıkmasıdır. İnsanların otoritelere inanmalarının irrasyonel olmadığını belirten Tillich'e göre, iman otoritelere hatta kutsal otoriteye bile güvenden daha fazla bir şeydir. Eğer bir kişi tüm varlığıyla nihaî kaygısının konusuna iştirak

etmemişse iman gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla ilahî otoritenin beyanlarının veya değerlendirmelerinin kabul edilmesi iman değildir.

Tillich, imanın nihaî kaygılı olma hâli olarak anlaşılması durumunda akıl ve iman arasında hiçbir çatışmanın meydana gelmeyeceğini savunmaktadır. Ona göre, insanın mânevî hayatı bir bütündür ve mânevî hayatını teşkil eden ögeler özellikleri farklı olsa da bir arada bulunmaktadır. İnsanın mânevî hayatının iki temel ögesi olan akıl ve iman için de aynı durum söz konusudur. Bundan dolayı hakiki doğasıyla iman ve akıl arasında hiçbir çatışma olmayacaktır. Ayrıca akıl imanın önkoşuludur. Aklı ortadan kaldıran bir iman aslında kendisini yok etmektedir. Bundan da öte akıl ve iman birbirine muhtaçtır. Aklın nihaî bir kaygı tarafından kavranılması gereklidir. Yani akıl bu tecrübeyi yaşmalıdır. Aklın bu tecrübeyi yaşaması ne aklın yapısını yok etmek ne de rasyonaliteyi inkâr etmek anlamına gelir. Aksine akıl böyle bir tecrübeyi yaşamadığı zaman kendini ve sınırlı içeriğini harcayıp tüketecektir. Sonuç olarak akıl irrasyonel veya şeytanî içerikle dolacak ve yok olacaktır.

60 | db

Bilim ve imanın farklı boyutları olduğunu ifade eden Tillich, bilimin bilim olarak, imanın da iman olarak kalması ve birbirlerine müdahale etmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Eğer ortada bir çatışma varsa bu iman ve bilim arasında değil de kendi boyutunun farkında olmayan bir iman ve bilim arasındadır. Bilim olarak kalan bilim, iman olarak kalan imanla hiçbir zaman çatışmayacaktır. Tillich, bilimsel keşiflerin insan hürriyeti, yaratma ve mucize gibi dinî konuları açıklamak için kullanılmasına da karşı çıkmaktadır. Bunu yapmak bilim ile imanı birbirine karıştırmak anlamına gelmektedir. Ayrıca iman hakikati bilimsel keşiflerle ispat edilemeyeceği gibi inkâr da edilemez.

Araştırmamızda Tillich'in, felsefe ile iman arasındaki ilişkiye de değindiğini gördük. Felsefenin gerçekliğin ve insan varlığının doğası hakkındaki en genel soruları cevaplama girişimi olarak kabul edilmesi halinde onun iman ile çatışması söz konusu olmayacaktır. Aslında her ikisi de hakikati aramaktadır. Felsefe varlığın hakikatini, iman ise insanın nihaî kaygısı hakkındaki hakikati arar. Yalnız felsefî hakikatin ve iman hakikatinin birbirleri üzerinde hiçbir hâkimiyetleri bulunmamaktadır.

Bu araştırmanın sonucunda söylenebilecek en önemli şey ise Tillich'in, iman ve aklın çatışmadığını, aklın ve imanın birbirlerine

muhtaç olduğunu, hatta aklın insandan ayrıştırılmasının insanın insanî özelliklerini kaybedeceği anlamına geleceğini kabul etmiş olmasına rağmen hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın aklın teolojinin içeriğini üretemeyeceğini dile getirmesidir.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2011.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", *DİA*, İstanbul 1989, II/238-242.
- Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1990.
- Akarsu, Bedi, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1975.
- Cevzici, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- İmamoğlu, Tuncay, "Paul Tillich Felsefesinde Din-Ahlâk İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi*, 2006, cilt: X, sayı: 28, ss. 107-126.
- Kalın, Fetullah, *Rudolf Otto'da Din Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014.
- Kalın, Mehmet Fatih, "Shankara Mistisizminde Tanrı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, cilt: III, sayı: 6, ss. 29-39.
- Kalın, Mehmet Fatih, "İnancın Gelişimi ve Dinî Bilinç Üzerine Rudolf Otto'nun Düşünceleri", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2017, sayı: 20, ss. 481-495.
- Özcan, Hanifi, "İman", *DİA*, İstanbul 2000, XXII/216-219.
- Özcan, Zeki, "Paul Tillich'e Göre Din ve Kültür", Paul Tillich, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, ss. 17-27.
- Sinanoğlu, Mustafa, "İman", *DİA*, İstanbul 2000, XXII/212-214.
- Tan, Necmettin, "Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2013, sayı: 8, ss. 51-65.
- Taylan, Necip, "Bilgi", *DİA*, İstanbul 1992, VI/157-161.
- Tillich, Paul, *Ahlâk ve Ötesi*, çev. Ruhattin Yazoğlu, Tuncay İmamoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Tillich, Paul, *The Courage To Be*, Yale University Press, New Haven 1952.
- Tillich, Paul, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000.
- Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, Harper and Brothers Publishers, New York 1958.
- Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- Tillich, Paul, *The Protestant Era*, (Abridged Edition), trans. James Luther Adams, The University of Chicago Press, Chicago 1957.
- Tillich, Paul, *The Religious Situation*, trans. H. Richard Niebuhr, Meridian Books, New York 1956.
- Tillich, Paul, *Systematic Theology*, I, The University of Chicago Press, Chicago 1951.
- Tillich, Paul, *Systematic Theology*, II, The University of Chicago Press, Chicago 1957.
- Tillich, Paul, *Systematic Theology*, III, The University of Chicago Press, Chicago 1963.
- Yazoğlu, Ruhattin, "Paul Tillich'de Tanrı Kavramı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, cilt: II, sayı: 3, ss. 113-130.
- Yazoğlu, Ruhattin, "Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sayı: 22, ss. 137-150.
- Yeşilyurt, Temel, "Nihaî İlgi Olarak İman'ın Belirsizliği-Paul Tillich'in İman Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmîyât*, (Örtünme özel sayısı), 2001, cilt: IV, sayı: 2, ss. 117-138.



NESTÛRİLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞ SÜRECİ *

Talha FORTACI **

Öz

Hıristiyanlığın ilk beş asrında kristolojik konulardan kaynaklanan birçok ayrılık hareketi ortaya çıkmıştır. Özellikle İsa'nın şahsiyeti ve doğası ile ilgili Ortodoks anlayıştan farklı düşünen gruplar ve akımlar, ana akım kiliseyi ve dönemin siyâsîlerini oldukça meşgul etmiştir. Aryüs'ten sonra en büyük ayrılık hareketinin öncüsü olarak kabul edilen Nestûrî hareketi de bunlardan biridir. Nestorius'un İsa'nın doğası ve Meryem'in tanrı taşıyıcısı olup olmadığı hakkındaki görüşleri dönemin hâkim anlayışını rahatsız etmiştir. Bunun neticesinde Nestorius, 431 yılında Efes'te düzenlenen konsil kararları uyarınca patriklikten azledilerek kiliseden aforoz edilmiştir. Nestorius'tan sonra taraftarları onun öğretilerine sahip çıkarak bağımsız bir kilise olmayı başarmıştır. Yüzyıllar boyu farklı coğrafyalarda yayılan ve birçok toplumu etkileyen Nestûrîlik, günümüze kadar varlığını devam ettirerek diğer ayrılık hareketlerinden farklı bir konumda yer almıştır. 428 yılında İstanbul Patrikliği'ne atanan Nestorius ve onun öğretisi etrafında şekillenen Nestûrî Kilisesi'ni konu edinen bu çalışma, Nestûrîliğin ortaya çıkış sürecini bir bütün olarak ele almayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyanlık, Nestûrîlik, Nestorius, Nestûrî Kilisesi.



Emergence Process of Nestorianism

Abstract

Many separatist movements arising from Christological issues have emerged in the first five centuries of Christianity. Particularly the groups and currents with thoughts of Jesus' personality and nature different from those in Orthodox conception have occupied the agenda of mainstream church and politicians in this period. Nestorian movement, which is considered as the pioneer of the greatest separation movement after Arius, was also one of these separatist groups occupying the agenda. The views of Nestorius about the nature of Jesus and whether

* Bu makale "Nestûrî Kilisesi (Başlangıçtan Günümüze)" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Bkz. Talha Fortacı, "Nesturi Kilisesi Başlangıçtan Günümüze", Basılmamış yüksek lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2017.

** Araş. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/talhaforta@gmail.com.

Mary was a god-carrier has disturbed the period's dominant religious understanding. As a result of this process, Nestorius was excommunicated from the church in accordance with the decree of council organized in Ephesus in 431. After Nestorius, his followers succeeded in establishing an independent church by adopting his teachings. Nestorianism, which has spread in different geographies for centuries and affected many societies, occupies a position in Christianity different from other separatist movements by continuing its existence until today. This work investigates Nestorius who was appointed to the Patriarchate of Istanbul in 428 and the Nestorian Church which is formed around his doctrine. It aims to analyze the emergence process of Nestorianism as a whole.

Keywords: Christianity, Nestorianism, Nestorius, Nestorian Church.

1. Nestûrî Tabiri ve Nestûrîlerin Kökeni

Doğu Kiliseleri'ni isimlendirme konusunda farklı anlayışlar bulunmaktadır. Kaynaklarda aynı kilisenin değişik isimlerle ifade edildiği, bazen isimlerinin birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Keldânî Kilisesi'ne Nestûrî Kilisesi, Nestûrî Kilisesi'ne de Süryânî Kilisesi gibi isimlerin verildiği değişik çalışmalarda dile getirilmiştir.¹ Fakat ismi geçen kiliseler hem doktrinel bağlamda hemde ritüel bakımından birbirlerinden farklı yapılara sahiptir. Bahsi geçen kiliselerin cemaat olarak sahip oldukları sosyolojik tabanın coğrafya itibariyle birbirlerine komşu olmaları, çoğu zaman ortak kültür ve medeniyet havzaları içinde yer almaları ve buna benzer birçok durum araştırmacıları bu konuda hataya sürükleyen etmenlerden bazılarıdır. Dolayısıyla öncelikle "Nestûrî" tabiri hakkında bilgi vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

1.1. Nestûrî Tabiri

Nestûrî Kilisesi'yle alakalı olarak da birçok isimlendirmenin var olduğu bilinmektedir. "Doğu Kilisesi", "İran Kilisesi", "Asur Kilisesi", "Doğu Süryânî Kilisesi" ve "Nasturi Kilisesi" gibi adlandırmalar buna örnek olarak gösterilebilir.² Nestûrî Kilisesi'nin isim babası 10 Nisan 428 yılında İmparator II. Theodosius tarafından İstanbul Patriği olarak atanan Nestorius'tur.³ Nestorius'un patrikliğinin ilk yılları

¹ Kadir Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, Vadi Yay., Konya, 1997, s. 70.

² Erol Su, "Doğu Süryânî Kilisesi Tarihi Çerçevesinde İran Asuri-Keldânîlerine Genel Bir Bakış", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2011, c. IV, sy. 16, s. 130.

³ Mehmet Çelik, *Ortadoğu Mozaïği Süryânîler-Nasturîler*, Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yay., Elazığ, 1996, sy. 4, s. 44; Richard Kyle, "Nestorius: The Partial Rehabilitation of a Heretic", *Journal of The Evangelical Theological Society*, 1989, c. XXXII/I, s. 77-78; Friedrich loofs, *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge University Press, Cambridge, 1914. s. 1.

rı kristolojik tartışmaların en yoğun olduğu döneme denk gelmiştir.⁴ Özellikle Meryem'e Theotokos ünvanının verilip verilemeyeceği konusu en önemli problem olarak dikkatleri çekmiştir.

Nestorius'un arkadaşı olan ve İstanbul'a Nestorius ile beraber gelen Keşiş Anastas, bir vaazında Meryem'e Tanrı anası denilemeyeceğini, bu şekilde bir inanca sahip olanların en büyük küfre girmiş olduklarını ifade etmiştir. Anastas söz konusu çıkışından sonra tepkileri üzerine çekse de Nestorius arkadaşına bu konuda destek vermiştir.⁵ Nestorius ve Anastas'ın bu görüşleri toplumdaki huzursuzluğu daha da artırmış ve bir gerginlik ortamı meydana getirmiştir. Halk bu tartışmalar etrafında Meryem'in "Tanrı Anası" olduğunu kabul edenler ve etmeyenler şeklinde ikiye bölünmüştür.⁶ Bu tarihlerden sonra Nestorius'un düşüncesini benimseyenler "Nestûrî" şeklinde isimlendirilmiştir. Bu bağlamda kavramsal olarak "Nestûrî" ifadesinin kullanılışı V. yüzyılda ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Resmî anlamda kilisenin ismi olarak bu tabirin kullanılışı XIII. yüzyıla tekabül etmektedir.⁷ Bu kullanımın Nsibis metropoliti Mar Abd-İshun'nun 1298 yılında Nestûrîlerin ortodoks itikadını formüle etmesiyle gerçekleştiği ifade edilmektedir.⁸ Bununla alakalı olarak "Nestûrî" tabirinin XVI. yüzyılda patrik seçimindeki anlaşmazlıkla ortaya çıkan ve bir ayrılmaya dönüşen Keldânî-Nestûrî parçalanmasından sonra kullanılmaya başlandığını söyleyen araştırmacılar da mevcuttur.⁹ Nestûrîlerin kendilerine Nestûrî şeklinde hitap edilmesini istemedikleri, aynı zamanda kiliselerine de Nestûrî Kilisesi isminin verilmesini kabul etmedikleri¹⁰ (Nestorius ismi olumsuz bir imaj çağrıştırdığı için) bunun yerine "Doğu Kilisesi" şeklinde bir adlandırmayı tercih ettikleri bilinmektedir.¹¹ "Nestûrî" tabirininin

⁴ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, TTK Yay., Ankara, 1981, s. 54.

⁵ Çelik, *Ortadoğu Mozaïği Süryânîler-Nasturîler*, s. 45.

⁶ Çelik, *Ortadoğu Mozaïği Süryânîler-Nasturîler*, s. 45.

⁷ Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz, Doz Yay., İstanbul, 2005, s. 265.

⁸ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 265.

⁹ John Joseph, *The Modern Assyrians of The Middle East: Encounters With Western Christian Missions Archaeologists & Colonial Powers*, Brill Academic Publishers, 2000, 1-3.

¹⁰ Asahel Grant, *Nestûrîler ya da Kayıp Kabileler*, çev. Hikmet İlhan, Avesta Yay., İstanbul, 2015, s. 136.

¹¹ Aubrey R. Vine, *The Nestorian Churches*, London, 1937, s. 21; Gorgis David Malik, *Süryânîlerin Tarihi*, çev. Vedii İlmen, Yaba Yay., İstanbul, 2012, s. 365; Albayrak, *Keldânîler ve Nasturîler*, s. 70; Su, "Doğu Süryânî Kilisesi Tarihi Çerçevesinde İran Asuri-Keldânîlerine Genel Bir Bakış", s. 130.

VI. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar kendileri tarafından kullanıldığı, fakat günümüzde bu isimlendirmeyi terk ettikleri de bazı araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir.¹²

1.2. Nestûrîlerin Kökeni

Nestûrîlik V. yüzyılda Hıristiyanlığın içinden doğmuş ana akım kilise tarafından heretik kabul edilen bir mezheptir. Başlangıcı itibariyle aynı etnik kökene mensup sosyal bir tabakanın oluşturduğu dînî bir hareket değildir. Tamamen teolojik görüş ayrılıklarından kaynaklanan ve bu doğrultuda Nestorius'un görüşleri etrafında keetlenen insanların meydana getirmiş olduğu bir harekettir. Bununla birlikte, gerek Batı'da gerekse Doğu'da konuyla alakalı araştırma yapan kimselerin Nestûrîlerin kökeni hakkında farklı kanaâtlere sahip oldukları anlaşılmaktadır.¹³ Son dönemlerde özellikle Batı'da Nestûrîlerle ilgili yapılan araştırmalarda Nestûrîlerin Asurluların torunları olduğunun ispatlanmaya çalışılması dikkatleri çekmektedir. Oysa konuyla alakalı birçok çalışma etnik köken itibariyle birbirinden farklı toplumların geçmişte Nestûrîliği tercih ettiğini ortaya koymuştur. Bu sebeple Nestûrîleri bir etnik kökenle veya aynı sosyolojik tabanla sınırlandırmak indirgemeci bir yaklaşımdır.

Nestûrîliğin Orta Asya'ya girmesiyle bazı Türk gruplarının ve İranlıların bu mezhebi benimsemiş oldukları bilinmektedir.¹⁴ Hatta Nestûrî misyonerlerin gayretiyle Nestûrîlik Çin'de bile taraftar bulmuştur.¹⁵ Nestûrîlik bu bölgelerin dışında Suriye¹⁶, Anadolu, Irak,

¹² Edward Every, "Asuriler", çev. Sami Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, 2005, c. X, sy. 1, s. 97

¹³ Özellikle XIX. yüzyıldan sonra Batı'da bu konuyla alakalı yapılan çalışmalarda Nestûrîlerin kökeninin Asurlulara dayandığı şeklinde bir yaklaşım ön plana çıkmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Albayrak, "Geçmişte ve Günümüzde Nestûrî Misyonerliği", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2007, c. XX, sy. 2, s. 165; Every, "Asuriler", s. 97; Abraham Yohannan, *Mezopotamya'nın Kayıp Halkı Nesturiler*, çev. Meltem Deniz, Beybün Yay., Ankara, 2006, s. 16-17.

¹⁴ Ünver Günay, Harun Güngör, *Türklerin Dini Tarihi*, Berikan Yay., Kayseri, 2015, s. 188-192; Yonca Anzerlioğlu, *Nasturiler*, Tamga Yay., Ankara, 2000, 16-21.

¹⁵ P.Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China*, London, 1916, s. 39; Paul Carus, *The Nestorian Monument An Ancient Record of Christianity In China*, Chicago, 1909, s. 3; Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 324; Su, "Doğu Süryânî Kilisesi Tarihi Çerçevesinde İran Asuri-Keldânîlerine Genel Bir Bakış", s. 131; Grant, *Nestûrîler ya da Kayıp Kabileler*, s. 53.

¹⁶ Suriye'deki etnik ve dînî yapılar hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Salih Akdemir, "Suriye'deki Etnik ve Dînî Yapının Siyasi Yapının Oluşmasındaki Rolü", *Avrasya Dosyası-Arap Dünyası Özel Sayısı*, 2007, c. VI, sy. 1, s. 207.

Hindistan, Kıbrıs gibi yerlerde da yayılma imkânı elde etmiştir.¹⁷ Görüldüğü üzere “Nestûrî ” tabirinin coğrâfi veya etnik bir göndermeden ziyâde tamamen teolojik arka planı olan bir kavram olduğu çok açıktır.¹⁸ Bu coğrafyalarda yaşamış ve Nestûrîliğe dâhil olmuş insanları tümüyle Asur kökenli kabul etmek tarihsel gerçeklik itibarıyla kabul edilebilir değildir.

Bazı araştırmacılar, yer aldıkları bölgeler itibarıyla farklı isimler almış olsalar da Asurluların, Süryânîlerin, Keldânîlerin ve Nestûrîlerin aynı kavmin mensupları olan topluluklar olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁹ Bununla birlikte, etnik köken itibarıyla aynı oldukları halde monofizit itikadı benimseyenlere Süryânî, Nestorius taraftarlarına Nestûrî, Nestûrîlikten Katolikliğe geçenlere Keldânî denildiği de aktarılmıştır.²⁰ Ancak tarihsel süreç itibarıyla çeşitli milletlerin bu mezhebi kabul edişi²¹, söz konusu ifadelerin sorgulanması gereken bir nitelikte olduğunu ortaya koymaktadır.

Nestûrîler XIX. yüzyıl ve sonrasında batılı misyonerlerin ilgi alanına girmiştir.²² Bunlar, genel olarak Protestan ve Katolik misyonerlerdir ve Nestûrîleri Asur kökenli olduklarına inandırmaya çalışmışlardır. Bu çalışmalar neticesinde birçok Nestûrî Katolikliğe ya da Protestanlığa geçmiştir²³ ve misyonerlerin Nestûrîleri hem etnik hem de dînî anlamdaki yönlendirmeleri büyük ölçüde amacına ulaşmıştır. Bu süreçte dünya genelinde yayılan milliyetçilik akımı ve ulus devlet anlayışı da son derece etkilidir. XIX. yüzyıla kadar herhangi bir etnik köken vurgusu yapmayan Nestûrîler, bu vakitten sonra kendilerini ortak bir kimlik etrafında toplama gayreti içerisinde

¹⁷ Günay Tümer, “Günümüzde Doğu Hıristiyanlığı”, *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul, 1993, s. 126.

¹⁸ Aubrey R. Vine, *The Nestorian Churches*, Independent press, London, 1937, s. 21.

¹⁹ Albayrak, “Keldânîler”, *DİA*, İstanbul, 2002, c. XXV, s. 207.

²⁰ Albayrak, “Keldânîler”, s. 207.

²¹ Frederick Aprim, *Asurlular*, çev. Vedii İlmen, Yaba Yay., İstanbul, 2008, s. 45.

²² Khanna Omarkhalı, *Kürdistan’da Dini Azınlıklar*, çev. İbrahim Bingöl, Avesta Yay., İstanbul, 2014, s. 461; Every, “Asuriler”, s. 102; Nestûrîler üzerine yapılan misyonerlik faaliyetleri ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Selahattin Satılmış, *I. Dünya Savaşı Öncesinde Nestûrîler ve Misyonerlik Faaliyetleri*, Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir, 2006.

²³ Anzerlioğlu, *Nasturîler*, s. 26.

girmişlerdir.²⁴ Bu dönemden sonra “Asuri” ifadesi artık Nestûrîler ve Keldânîler için kullanılan genel bir kavram haline gelmiştir.²⁵

Misyonerlerin Nestûrîleri Asurluların soyundan geldiklerine inandırma gayretleri sonuç vermiş gibi görünmektedir. Nitekim Nestûrî Kilisesi'nin önemli isimlerinden olan Surma Hanım, 1923'te yazmış olduğu “Ninova'nın Yakarışı (Doğu Asur Kilise Gelenekleri ve Patrik Mar Şamun'un Katli)” isimli eserde kendilerinin “Asur kanı” taşıdıklarını ifade etmektedir.²⁶ Nestûrîlerle ilgili olarak batılı bir yazarın şu ifadeleri dikkat çekicidir;

“1820 tarihinde İngiliz Doğu Hindistan Şirketinde çalışan ve amatör olarak arkeoloji ile ilgilenen James Rich, Bağdat civârında kazı yaptığı sırada Doğu Kilisesi'ni keşfeder. Dünya'ya Asurlu Hıristiyanları bulduğunu söyler. Asurlu Hıristiyanlar ismi ne hazindir ki o günden beri Avrupalılar ve bu topluluğun kendileri tarafından kullanılan bir isim olmuştur. Böylelikle Katoliklerin Keldânî şeklinde kullandıkları yanlış isimlendirmeye aynı derecede hatalı olan Asurlu ismi de eklenmiş bulunmaktadır.”²⁷

68 | db

“Asurlu” tabirinin kim tarafından ortaya atıldığı çok fazla önemli olmasa da, bu isimlendirmenin tamâmen politik gâyelerle kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Sınır toplumları bölgede çıkarı olan egemen devletler tarafından genellikle siyâsî menfaatler için kullanılmışlardır. Bir sınır toplumu niteliği taşıyan Nestûrîler de büyük devletler tarafından siyâsî anlamda bir çıkar aracı olarak görülmüşlerdir. Aslında bu durum yeni karşılaşılan bir husus da değildir. Nestûrîlerin İran hükümdarı

²⁴ Eliz Sanasarian, “Babi- Bahais, Christian and Jews in Iran”, *Iranian Studies*, 1998, c. XXXI, sy. 3/4, s. 619; Murat Gökhan Dalyan, *19. yüzyıl'da Nesturiler*, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2009, s. 5-6.

²⁵ B. Nikitine, “Nestûrîler”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, c. IX, s. 209; “The Assyrians” Şeklinde başlayan eserlere örnek olarak bkz. W.A. Wigram, *History of The Assyrian Church*, London, 1910; W.A. Wigram, *The Assyrians and Their Neighbours*, London, 1929.

²⁶ Surma Hanım, *Ninova'nın Yakarışı*, çev. Meral Barış, Avesta Yay., İstanbul, 2015, s. 15.

²⁷ Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans, The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, Cambridge, 1983, s. 297.

Kral Firuz döneminde de Bizans ile Sâsânîler arasında bu tarz bir yaklaşıma muhatap oldukları bilinmektedir.²⁸

Doğu Hıristiyanları üzerindeki misyonerlik faaliyetleri sadece Protestanların Nestûrîler üzerindeki çalışmalarıyla sınırlı kalmamıştır. Protestanların Doğu Hıristiyanlarını Protestanlaştırma, Katoliklerin de Doğu Hıristiyanlarını Katolikleştirme gayretleri özellikle XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başlarında hız kazanmıştır.²⁹ Bazı Katolik misyonerlerin birtakım Nestûrî önderlerine Katolikliğe geçme hususunda şiddet uyguladıkları dahi ifade edilmiştir.³⁰ Nestûrîlerin Asurluların torunları olduğunu ifade edenlerin dışında onların İsrailoğullarının soyundan geldiğini iddia edenler de bulunmaktadır.³¹ Fakat Nestûrîlerin İbrânî kökenli oldukları iddiası marjinal bir yaklaşım olarak kalmış ve çok fazla rağbet görmemiştir. Bununla birlikte Keldânîler, Nestûrîler ve Süryânîlerle ilgili etnik ve dînî anlamda farklı kanâatler günümüzde de varlığını devam ettirmektedir.

2. Patrik Nestorius'un Hayatı ve Eğitim Süreci

Nestûrîler ve Nestûrî Kilisesi ile ilgili çalışmalar yapılmış olsa da, Nestûrîliğin mimarı Nestorius'un hayatı hakkında pek fazla malumat yoktur. Nestorius'un nerede doğduğu, eğitimini nerede aldığı gibi konular bilinmemektedir fakat ruhbanlık süreci ve sürgün hayatıyla alakalı bilgilerimiz sınırlıdır. Nestorius'un hayatıyla ilgili bilgile-

²⁸ Hacıoğlu, Recep Albayrak, *Türkmen Asur Kiliselerinde Okunan Türkçe İlahi Metinleri*, TKAE Yay., Ankara, 1997, s. 22.

²⁹ İbrahim Özcoşar, "Süryânî Kadîmleri (Yakubileri) Katolikleştirme Faaliyetleri ve Süryânî Katolik Patrikliğinin Kurulması", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır, 2006, c. VIII, sy. 1, s. 133.

³⁰ Grant, *Nasturiler ya da Kayıp Kabileler*, s. 46.

³¹ Grant, *Nasturiler ya da Kayıp Kabileler*, s. 131. Grant 1800'lü yılların başlarında "Amerika Dış Görevler Komiserliği Heyeti" tarafından Nestûrîlerin yaşadığı bölgelere gönderilmiş misyonerlerden biridir. Yukarıda ismi geçen eserini bir seyahatnâme olarak kaleme almıştır. Eserde Nestûrîlerin gelenekleri ve görenekleriyle alakalı bilgiler verilse de genel olarak Nestûrîlerin İsrailoğullarının soyundan geldiği ispatlanmaya çalışılmıştır. Yazar tarafından bu iddianın doğruluğuna yönelik çeşitli teoriler ileri sürülmüştür. Örneğin, Nestûrîlerin onlarla aynı coğrafyalarda yaşayan Yahudilerle aynı dili konuştukları, onlar gibi selamlaştıkları bunlardan bazılarıdır. Yazar bazı Müslüman âlimlerin de bu yönde görüş beyan ettiklerini ifade etmekte fakat bununla ilgili herhangi bir referans vermemektedir. Eserde İbrânî köken iddiasını ispatlamaya yönelik kullanılan argümanların büyük çoğunluğu tutarsızdır. Nitekim aynı coğrafyalarda yaşayan insanların benzer dilleri konuşmaları, günlük hayata dair ortak birçok şey paylaşmaları son derece normaldir. Bu durum orada yaşayan tüm toplulukların aynı kökenden olduğu anlamına gelmemektedir.

rimizin yetersiz oluşu, araştırmacıların Onun hayatıyla fazla ilgilenmemelerinden³² ve konuyla alakalı temel kaynakların günümüze ulaşmamış olmasından³³ kaynaklanmaktadır. Burada ulaşılan kaynaklar çerçevesinde Nestorius'un hayatı, eğitim süreci ve sahip olduğu teoloji hakkında bilgi verilecektir.

2.1. Nestorius'un Hayatı

Konuya başlamadan önce şunu ifade etmeliyiz ki, Hıristiyanlık içerisinde heretik kabul edilen akımların tarihsel süreç itibariyle genel olarak baskıya maruz kaldıkları bir gerçektir. Bu gruplarla ilgili her türlü bilgi, kaynak vs. kilise tarafından ya yok edilmiş ya da sahipsiz veriler üzerinde tahrifat yapılmıştır.³⁴ Nestorius da heretik kabul edildiğinden dönemin imparatoru II. Theodosius, 435 yılının Temmuz ayında Nestorius'un eserlerini yaktırmıştır.³⁵ Bu sebeple onun hayatıyla alakalı sistematik bilgi veren biyografik bir eser bulunmamaktadır. Erken dönem Hıristiyanlık tarihiyle alakalı eserler de ana akım kilise perspektifinden yazıldığı için bu tür eserlere de ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.

70 | db

Nestûrîliğin kurucusu olan Patrik Nestorius, 382 yılında Roma İmparatorluğunun Kommagene eyaletinin Germanekiea (Maraş) kentinde doğmuştur.³⁶ Kendisinin aslen Antakyalı³⁷ veya Suriyeli³⁸, anne ve babasının ise İranlı³⁹ olduğu şeklinde bilgiler kaynaklarda yer almaktadır. Eğitimini Antakya ilahiyât okulunda almıştır. Üstün zekâsı ve etkili hitabetiyle dikkatleri üzerine çeken Nestorius⁴⁰, ölen

³² Rafal Kosinski, "The Life of Nestorius as Seen In Greek and Oriental Sources", *Electrum*, Krakow, 2007, c. XIII, s. 155.

³³ Muhammet Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 2010, c. XIX, sy. 1, s. 216.

³⁴ Kaçar, "Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hıristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", s. 189; Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", s. 216.

³⁵ J.G. Davies, *The Early Christian Church*, London, 1965, s. 222; K.P. Matfiyef, *Asurlar ve Modern Çağda Asur Sorunu*, Kaynak Yay., İstanbul, 1996, s. 29.

³⁶ Chai Yong Choo, *A Study of the Person of Christ According to Nestorius*, Doktora Tezi, McGill Üniversitesi, 1974, s. 40; Bethune-Baker, J.F., *Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence*, Cambridge University Press, 1908, s. 2; Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, s. 72.

³⁷ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 277.

³⁸ Mehmet Aydın, "Hıristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hıristiyan İtizalleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara, 1982, c. V, s. 150.

³⁹ Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", s. 219.

⁴⁰ David F. Wright, "Konseyler ve İnanç Bildirgeleri", *Hıristiyanlık Tarihi*, Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 2004, s. 183; E. R. Hayes, *Urfa Akademisi*, çev. Yaşar Güneç, yaba Yay., İstanbul, 2002, s. 179.

İstanbul Patriği Sisinyos'un yerine 10 Nisan 428 yılında İmparator II. Theodosius tarafından atanmıştır.⁴¹ Nestorius patriklik öncesi Antakya merkezde bir kilisede din adamı olarak görev yapmıştır. Hem patrikliği öncesi bir kilise görevlisi olarak çalıştığı süreçte hem de patrikliği esnâsında çeşitli râfızî gruplarla ve İznik akîdesini tanımayanlarla mücadele etmiştir.

İleride değineceğimiz üzere Efes Konsili'yle birlikte görevinden azledilen Nestorius toplamda üç yıl patriklik yapabilmıştır. Patriklikten sonra Antakya'daki eski Euprepus manastırına çekilmiş ve buradan taraftarlarını etkilemeye devam etmiştir. Nestorius'un pasif bir konuma çekilmeyip faaliyetlerini devam ettirmesi muhaliflerini son derece rahatsız etse de o, yazdığı mektuplarla çeşitli çevrelerle irtibâta geçmekten ve kendisine tâbi olanları yönlendirmekten geri kalmamıştır. Nestorius çalışmalarını durdurmadığından imparatorun öfkesini daha fazla üzerine çekmiş ve bunun neticesinde ömrünün son yıllarını sürgün hayatı şeklinde geçirmiştir.⁴² 435 yılına kadar Euprepus manastırında hayatını devam ettirmiştir fakat daha sonra imparatorun isteğiyle Petra'ya sürülmüştür. Bunun ardından ikinci bir fermanla Mısır'ın Vaha isimli şehrine gönderilmiştir. Sokrates'in "Kilise Tarihi"ni yazdığı 439 yıllarında hayatta olduğu bilinmektedir. Burada göçebe bir kabile tarafından esir edilmiş, akabinde Mısırlı bir papaz olan Schenute'un eline geçmiş ve ondan çeşitli işkenceler görmüştür. Nestorius *The Bazaar of Heracleides* adlı eserinin sonunda 449'da Efes'te toplanan konsil⁴³ hakkında geniş bilgi vermiştir.

Nestorius'un imparator II. Theodisus'un 450 yılının Temmuz ayına rastlayan ölümünden haberdar olduğu da bilinmektedir. Katılmadığı Kadıköy Konsili'ne davet edildiği yönünde bilgiler vardır. Ayrıca Kadıköy Konsili'nin tutanaklarından ve İskenderiye'de Cyril'in halefi Dioscurus'un kaçışından da haberi olduğu ifade edil-

⁴¹ Mehmet Çelik, *Süryânî Tarihi I*, Ayraç Yay., Ankara, 1996, s. 149.

⁴² Gorgis David Malik, *Süryânîlerin Tarihi*, çev. Vedii İlmen, Yaba Yay., İstanbul, 2012, s. 369.

⁴³ Cyril'in ölümünden sonra İskenderiye piskoposu olan Dioscorus tarafından Efes'te toplanan ve monofizit anlayışı benimseyen bu konsil, Papa I. Leon tarafından "Haydutlar Konsili" olarak adlandırılmıştır. Çünkü Papa I. Leon İsa'da iki tabiatın varlığını savunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Aydın, *Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya, 1991, s. 17-18; Çelik, *Orta Doğu Mosaic Süryânîler-Nasturiler*, s. 51-52; Bekir Zakir Çoban, "Doğu Kiliseleri ve Monofizizm", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2013, c. X, sy. 2, s. 19.

mektedir. Nestorius'un nerede vefat ettiği tam olarak bilinmese⁴⁴ de 451 yılında Mısır'ın Panapolis kentinde öldüğü tahmin edilmektedir.⁴⁵

2.2. Nestorius'un Eğitim Gördüğü Antakya İlahiyat Okulu

Antakya, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Suriye'nin siyâsî ve askerî olarak merkezi konumunda olan bir şehirdi. Aynı zamanda Antakya, geçmişte farklı kültür ve medeniyetlere ev sahipliği yapması⁴⁶ ve birçok imparatorun taht mücâdelesine tanık olması dolayısıyla tarihî olarak da zengin bir birikime sahipti. Suriye'nin bir eyaleti olarak stratejik bir konumda yer alması ve verimli topraklara sâhip olması Antakya'ya büyük bir güç kattı. Ticaretin de etkisiyle giderek daha da artan bu zenginlik, refah dolu bir hayatı beraberinde getirdi ve görkemli yapıların inşâ edilmesi sûretiyle kendini gösterdi.⁴⁷ Şehirde ticaretin yaygın olması ve birçok iş kolunun faaliyet göstermesi toplumda elit bir kesimin oluşmasını sağladı. Şehre çeşitli bölgelerden gelen ve tamamen ölçüsüz bir şekilde birleşmiş olan gruplar kozmopolit sosyal bir tabaka meydana getirdi.

Birinci yüzyılda şehirde genel olarak yöneticilerin ve bürokratların oluşturduğu hâkim sınıflar ve Grekçe konuşan Makedonyalılar yaşamaktaydı. Bu toplumsal yapının içinde şehrin kuruluşundan beri burada yer alan Helen aileler ve farklı etnik kökene sahip Helenistler de bulunmaktaydı. Ülkedeki işçilerin ve kölelerin kaynaşarak meydana getirdiği yerli halk Süryânîce konuşuyordu.⁴⁸ Antakya, Hıristiyan inancının oluşması ve gelişmesinde de son derece önemli bir merkez konumundaydı. Nitekim Roma ve İskenderiye ile birlikte Hıristiyanlığın Kudüs dışında yaygınlaştığı ve kurumsal bir yapıya

⁴⁴ Vine, *The Nestorian Churches*, s. 35.

⁴⁵ A.R. Whitham, *The History of the Christian Church to the Separation of East and West*, London, 1920, s. 287; E. Üçyiğit, "Nestorius", *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1977, c. XXV, s. 204; Albayrak, v *Keldanîler ve Nasturîler*, s. 75; H. Dermot McDonald, "Nestorius", *Hıristiyanlık Tarihi*, Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 2004, s. 182; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2008, s. 362.

⁴⁶ Gürkan Bahadır, "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Antakya, 2010, c. VII, sy. 13, s. 350-370.

⁴⁷ M. Hans Lietzman, *Eski Kilise Tarihi*, çev. Mehmet Aydın, Literatürk Yay., Konya, 2016, s. 509.

⁴⁸ Lietzmann, *Eski Kilise Tarihi*, s. 509.

dönüştüğü üç büyük merkezden biri Antakya şehriydi.⁴⁹ Daha Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde burada kurulan ilahiyât okulu, Helenist Hıristiyanlığın gelişmesinde büyük bir rol oynadı. Antakya'da kurulan bu okul, Hıristiyanlığın Kudüs dışında farklı bölgelere ve toplumlara ulaşmasına imkân sağladı.⁵⁰

Antakya Kilisesi'ni Kudüs Kilisesi'nden ayıran özelliklerden en belirgin olanı çok farklı etnik grupları içerisinde barındırmasıydı. Çünkü Kudüs Kilisesi sadece Yahudilerden oluşmaktaydı. Kudüs Kilisesi'nin Hıristiyanlığı farklı toplumlarla buluşturma çabası, Antakya'da İbrânîler, Asurlular ve Yunanlılar gibi toplumların bu yeni dini kabul etmelerine sebep oldu. Kudüs Kilisesi Antakya'da farklı etnik unsurların Hıristiyanlığa geçtiğini görünce durumu kontrol etmek için buraya Barnabas'ı gönderdi. Barnabas, Antakya'ya gelip durumu gözden geçirdikten sonra Pavlus'u Tarsus'dan alıp buraya getirdi.⁵¹ Yahudi takibinden uzak oldukları için rahat bir çalışma alanı bulan Barnabas ve Pavlus, bölgede yaşayanların Roma vatandaşlığına sahip olma özelliğinden de faydalanarak kısa sürede Hıristiyanlığı kabul edenlerin sayısını artırdılar.

db | 73

Sürekli çoğalan ve güçlenen bu topluluk, ayırt edici bir özellik olarak Hıristiyan ismini ilk defa burada kullanmaya başlamıştır. Bu arada topluluğun çoğalması ve güçlenmesiyle birlikte özellikle İbrani kökenli Hıristiyanlarla putperestlikten Hıristiyanlığa geçmiş olan kimseler arasında bazı konularda anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştır.⁵² Kudüs Kilisesi Antakya'da huzur ortamını tesis etmek için yapmış olduğu girişimlerden sonuç alamayınca, sonunda İsa'nın havarilerinden Aziz Petrus'u buraya göndermiştir.⁵³ Petrus 52 yılından 60 yılına kadar aralıksız Antakya'da ikamet etmiş ve buradaki çalışmaları bir düzene koymuştur.

⁴⁹ F. Crawford Burkitt, *Early Eastern Christianity: St. Margaret's Lectures on the Syriac-Speaking Church*, London, 1904, s. 10; Çelik, "Süryânîler", *DİA*, İstanbul, 2010, c. XXXVIII, s. 176; Bahadır, "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya", s. 357.

⁵⁰ Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 51-56; Bahadır, "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya", s. 356-358.

⁵¹ Glanville Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton University Press, New Jersey, 1961, s. 275; Yakup Bilge, *Geçmişten Günümüze Süryânîler*, Zvi-Geyik Yay., İstanbul, 2001, s. 73-74; Bahadır, "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya", s. 357.

⁵² Çelik, "Süryânîler", s. 176.

⁵³ Bilge, *Geçmişten Günümüze Süryânîler*, s. 74.

Petrus, tebliğ çalışmalarına tekrardan devam etmek için 60 yılında Antakya'dan ayrılacağı sırada Pavlus'un da desteğini alarak putperest kökenli Hıristiyanlara Efudyos'u, Yahudi asıllı olanlara ise İğnatius Nûrânî'yi yönetici olarak bırakmıştır.⁵⁴ Bu sebeple Antakya Kilisesi'nin kuruluşu havari Petrus'a dayandırılmakta ve Petrus bu kilisenin ilk patriği kabul edilmektedir. Petrus'tan sonra ikinci patrik olarak Efudyos, üçüncü patrik olarak da İğnatius Nûrânî sayılmaktadır.⁵⁵ Petrus tarafından tayin edilen iki yöneticiden biri olan Efudyos 68 yılında İmparator Neron tarafından öldürülmüştür. Efudyos'un ölümünden sonra İğnatius Nûrânî topluluğun tüm yönetimini üstlenmiştir. Antakya kilisesinin bağımsız bir Episkoposluk olması Nûrânî dönemine denk gelmektedir.

Petrus, Antakya Kilisesi'nin kozmopolit bir yapıya sahip olması sebebiyle buradaki Hıristiyan topluluğa iki yönetici atamıştı. Fakat bölgenin yerli halkı Asurlular'ın Hıristiyanlığa girişi, Hıristiyan topluluk içindeki farklı etnik kökenli grupların önemini azalttı. Bu topluluklar giderek Asurlularla kay-naşarak bir anlamda asimile oldular.⁵⁶ Antakya Kilisesi kısa sürede "Antakya Süryânî Kilisesi"ne dönüştü. Bu süreçten sonra Mezopotamya'daki Asurlular Antakya Kilisesi çatısı altında birleşti ve kilise de bu toplumun geleneklerine bağlı olarak gelişti. Tarihsel süreçte Kudüs'ün tahrip edilmesi⁵⁷ ve gelişen diğer olaylar Antakya Kilisesi'nin ana kilise konumuna gelmesini sağladı

Bu dönemden sonra misyon faaliyetleri de Antakya Kilisesi tarafından yönetilmiştir. Kilise önceleri Lübnan ve Anadolu'da misyon çalışmaları yaparken daha sonra bu faaliyetlerini Doğu'ya da kaydırmıştır. Bu çalışmalar başta Urfa kenti olmak üzere Mezopotamya, Ermenistan, Arabistan ve Hindistan gibi bölgelere kadar uzanmıştır. Özellikle 68 yılından sonra İğnatius Nûrânî, sağlam bir mis-

⁵⁴ Bilge, *Geçmişten Günümüze Süryânîler*, s. 74.

⁵⁵ Eusebius, *The History of the Church from Christ to Constantine*, İngilizceye çev. G. A. Williamson, London, 1965, s. 40.

⁵⁶ Bilge, *Geçmişten Günümüze Süryânîler*, s. 74-75.

⁵⁷ Roma kralı Titus, M. S. 70 yılında Kudüs'e girerek Yahudi mâbedini tahrip etmiştir. Sadece mâbedi yıkmakla kalmayan Titus ve askerleri, şehri tarumar ederek burada yaşamlarını sürdüren birçok yahudiyi de katletmiştir. Daha detaylı bilgi için bkz. Hatice P. Erdemir, Halil Erdemir, "Kudüs'te Yahudi İsyanı ve Yahudiler", *History Studies*, 2010, c. II, Özel Sayı, s. 125-130; Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İsam Yay., İstanbul, 2015, s. 39-40; Mehmet Mehmet, "Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık (Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hıristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Ge-liş Öyküsü)", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2007, c. XX, sy. 3, s. 334.

yöner teşkilatı hazırlayarak bu bölgede daha aktif çalışmaların yürütülmesine önderlik etmiştir.⁵⁸ Antakya Kilisesi Hıristiyan ilâhiyatının öğretildiği ve içinden pek çok din adamının yetiştiği bir kurum halini almıştır.

Antakya Kilisesi, dönemin diğer güçlü bir ilahiyât okulu olan İskenderiye Kilisesi'yle çoğu zaman muhalif bir konumda yer almıştır. İskenderiye Kilisesi'nin teolojisi "Yeni Eflatuncu" felsefenin etkisiyle şekillenmişken, Antakya Kilisesi'nin öğretisi Antik Yunan düşüncesinin tesirinde kalmış ve Aristo mantık ve felsefesinin temelleri üzerine bina edilmiştir. İskenderiye Kilisesi Eflatun'un fikirleri çerçevesinde Kitâb-ı Mukaddes'i ruhânî (bâtınî), harfî ve rumuzî olarak üç şekilde yorumlarken, Antakya Kilisesi kutsal kitabı harfî ve lügavî bağlamda, literal bir yorumlama yöntemini takip etmiştir.⁵⁹ İki ilahiyât okulu arasında üzerinde en çok tartışılan ve genelde pek ittifak edilemeyen konular, Meryem'in Tanrı taşıyıcısı olup olmadığı ve İsa'nın doğasıyla ilgili olanlardır.

Antakyalı teologların savunduğu görüş, İsa'nın Tanrısal ve insânî niteliklerinin ayrı doğalar barındırması şeklindeydi. Bu anlayışa göre İsa bir şahsa ve iki doğaya sahipti. Bu doğalardan biri ilâhî, diğeri ise insânî niteliklere sahipti fakat birbirlerine karışma durumu da söz konusu değildi. İskenderiye ise İsa'daki Tanrısal ve beşerî yönlerin tamamen birleşmiş olduğu görüşündeydi. Antakya "doğa" terimiyle soyut bir kavram ya da kavramlar grubunu kastederken, İskenderiye bu konuda İsa'nın somut bir doğasının olduğunu savunmaktaydı.⁶⁰ İki kilise arasında teolojik konulardan kaynaklanan görüş ayrılıkları zamanla birbirlerine her konuda muhalefet eden kutuplaşmış iki grup meydana getirdi. İskenderiye Kilisesi'nin İsa'nın ilâhî ve beşerî doğalarının bir bütün olduğu hakkındaki tavizsiz kabulü, özellikle Suriye ve Mısır'daki keşişler arasında oldukça ilgi çekti.

Meryem'in durumu ise iki kilise arasındaki dînî görüş ayrılıklarının bir başka yönü olarak kendini göstermişti. Kiliseler Meryem'in Tanrı anası olup olmadığı konusunda birbirlerinden farklı kanâatlere sahipti. İskenderiye Kilisesi Meryem için Theotokos sıfatını kulla-

⁵⁸ Bilge, *Geçmişten Günümüze Süryânîler*, s. 75-76.

⁵⁹ Albayrak, "Nestörlük", *DİA*, İstanbul, 2007, c. XXXIII, s. 15; Mehmet Çelik, *Süryânî Tarihi I*, Ayraç Yay., Ankara, 1996, s. 145-146.

⁶⁰ Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 146.

nırken, Antakya Kilisesi bunu kabul etmiyor, Theotokos yerine Kristotokos (Mesih doğuran) tabirini tercih ediyordu.⁶¹ Theotokos kavramı üzerinde kendini gösteren bu tartışma, aslında doğrudan Meryem üzerindeki bir ihtilaftan değil, İsa'nın şahsıyla alakalı görüş farklılıklarından kaynaklanmaktaydı.⁶² Dahası Meryem üzerinde tartışılan konu bir sebep değil, Hıristiyanlığın doğuşundan itibaren o güne kadar bir türlü çözüme kavuşturulamayan İsa hakkındaki kristolojik tartışmaların bir sonucuydu.

Antakya ve İskenderiye kiliseleri arasındaki kristolojik ve teolojik tartışmalar çok uzun yıllar devam etmiş ve zamanla dînî alandaki rekâbet siyâsî alana da taşınmıştır. Özellikle Hıristiyanlığın Roma'nın resmî dini haline gelmesiyle birlikte İstanbul Patrikliği bir bakıma kiliseler arasında tebârüz etme alanı olarak dikkatleri çekmiştir. İmparator Theodosius döneminde kristolojik tartışmalarda ismi hep ön plana çıkan Antakya Kilisesi 381 yılında patrik seçilen I. Flavian tarafından yeniden şekillendirilmiştir. Kilise en parlak yıllarını Tarsus piskoposu Diodores ve öğrencisi Mopseusta piskoposu Theodoret'in başkanlık yaptığı yıllarda yaşamıştır. Antakya Patriği Flavian'ın samimi arkadaşı olan Diodores Tarsus'a piskopos olarak atanmadan önce bu okulun müdürlüğünü yapmıştır. Tüm hayatı boyunca İsa'nın insânî tabiatını öne çıkararak onda iki doğanın var olduğunu savunmuştur.⁶³ 392-428 yılları arasında Mopsuestia piskoposluğu yapan ve Diodores'in öğrencisi olan Theodoret, hocasının görüşlerini daha da sistematik bir hale getirerek geliştirmiştir. Theodoret daha sonra Antakya Kilisesi'nin başına geçmiş ve kilisenin en önemli isimleri arasına girmeyi başarmıştır. Nestorius da Antakya İlahiyat Okulu'nda eğitim gördüğü süreçte hocası Theodoret'in fikirlerinden oldukça etkilenmiştir.⁶⁴

Theodoret kutsal kitap üzerine yaptığı bazı yorumlarda literal (lafzî) bir yorumlama yöntemi takip etmiştir. Theodoret Eski Ahit metinlerinin Mesîh'e atfettiği Tanrısal özellikleri tekzip ederek,

⁶¹ Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 146.

⁶² Bu mesele Hıristiyanlığın Gentileler arasında yayılmaya başladığı andan itibaren İsa'nın şahsıyla alakalı sürdürülen kristolojik tartışmaların bir sonucudur. Bkz. Kyle, "Nestorius: The Partial Rehabilitation of a Heretic", s. 77-78; Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Tarihi Sözlüğü*, Damla Ofset, Konya, 2005, s. 756-757; Bilal Baş, *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Aryüsçülük*, Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul, 2016, s. 13-14.

⁶³ Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 147-148.

⁶⁴ Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 149; Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence*, s. 2.

Neşideler isimli eserinde İsa'nın Tanrısal bir varlık olmadığını söylemiştir.⁶⁵ Yine Pavlus'un risalelerini açıklarken, İsa'nın Eflatun, Mani, Ebikoros ve Marcion gibi bir insan olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶ Bu anlayışın bir sonucu olarak İsa'nın insan yönüyle günah işleyebileceğine ve her insan gibi duygusal olaylardan etkilenebileceğine inanmıştır.

Theodoret'e göre İsa'da insan ve Tanrı'nın birleşmesi söz konusu değildir. Birçok araştırmacı tarafından Nestüriliğin asıl fikir babası olarak görülen Theodoret İsa hakkında şunları dile getirmiştir: "Kelam olan Tanrı birdir. İsa ise Kelam değildir. Mesih evvelde bir vücudun taşıdığı bütün şehvet duygularına sahiptir. Sonraları yavaş yavaş nefsinin taşıdığı bu duygulardan temizlenmiştir. Sadece bir insan olarak Baba ve Ruhü'l-Kudüs adına vaftiz olmuştur. Bu vaftiz sırasında Ruhü'l-Kudüs'ün sahip olduğu nimeti almasına izin verilmiştir. İsa'ya yapılan secde İsa'ya değil, içinde var olan Kelam'a yapılmaktadır."⁶⁷ Theodoret'in bu görüşleri kilise içerisinde birçok din adamını etkilemiş ve diyofizit anlayışın oluşmasında büyük rol oynamıştır.

db | 77

Antakya ekolüne mensup din adamları Yeni Ahit'teki insan öğesini de ciddi olarak ele almışlardır. İsa'nın sergilediği örnek davranışları ve başarıları "kurtarıcılık gücü" şeklinde değerlendirmişlerdir. Antakyalı kilise babaları Aristo'yu takip ederek insan öz yapısını beden ve ruhun bütünlüğü şeklinde telakkî etmişler ve İsa'nın tam bir insan olduğunu savunmuşlardır. Kastedilen bu bütünlük, insan asıl yapısının tamlığına ve normalliğine de herhangi bir eksiklik gerektirmemektedir.⁶⁸ Kutsal kitapta İsa ile ilgili beşerî özellik taşıyan tüm ifadeleri ancak bu şekilde izaha kavuşturmışlardır.

Nestorius Antakya Kilisesi'ne Theodoret'un başkanlık yaptığı dönemde daha çocuk yaşlardayken girmiş ve buradaki öğrenimi boyunca Theodoret'un fikirlerinden ciddi anlamda etkilenmiştir.⁶⁹ Antakya Kilisesi'nde yetişen bir din adamı olması itibarıyla içinde bulunduğu ortamın teolojik kabullerini benimsemiş ve bu fikirlerin ateşli savunucularından biri olmuştur. İstanbul Patriği olarak atanması Antakya Kilisesi için bir gurur vesilesi sayılsa da, daha sonra

⁶⁵ Arian Fortescue, *The Orthodox Eastern Church*, London, 1908, s. 19.

⁶⁶ Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 148.

⁶⁷ Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 148.

⁶⁸ Wright, "Konseyler ve İnanç Bildirgeleri", s. 181.

⁶⁹ Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 147.

aforoz edilerek sürgüne gönderilmesi kiliseyi son derece rahatsız etmiştir.

Kuruluşundan itibaren giderek ulusal bir hüviyete bürünen ve V. yüzyıla kadar bütün Süryânî toplumunu içine alan Antakya Kilisesi, bu tarihte Nestûrî/Süryânî şeklinde bir ayrılığa sahne olmuştur.⁷⁰ Bu ayrılıktan sonra Nestûrî ekolüne mensup olanlar diyozifit, Süryânî ekolüne mensup olanlar ise monofizit şeklinde adlandırılmıştır. Uzun süreler monofizit Süryânîleri temsil eden Antakya Kilisesi 1268 yılında Memlük Sultanı Rükneddin Baybars'ın Antakya'yı ele geçirmesi üzerine patrikliği Şam'a taşımak durumunda kalmıştır.⁷¹ 1782 yılında monofizit Süryânîler içinden çıkan bir grup, Papa'nın otoritesi altına girerek Katolikliği kabul etmiştir.⁷² Bu ayrılıktan sonra monofizit akidede kalan kilise mensupları kendilerini diğer gruptan ayırmak için "Süryânî Kadîm Kilisesi" tabirini kullanmışlardır.

2.3. Nestorius'un Teolojisi

78| db

Hıristiyanlık tarihinde ciddi anlamdaki ilk itizal hareketi Aryüs'ün fikirleri ile ortaya çıkmıştır. Aryüs'ün "İsa Tanrı olamaz" anlamına gelebilecek "İsa yaratılmış bir varlıktır" görüşü, beraberinde büyük problemlere ve kristolojik tartışmalara zemin hazırlamıştır. Aryüs'ün bu fikirlerine karşı en büyük mücadeleyi veren İskenderiye Patriği Athanasius olmuştur.⁷³ Daha sonra Athanasius'a "Kilisenin Direği" ünvanı da verilmiştir. Aryüs sorununu ortadan kaldırma gayesiyle toplanan I. İznik (Nicea) Konsili, Hıristiyan inancının temellerini ortaya koymuş ve Aryüs'ün ortaya çıkarmış olduğu problemi Baba ile Oğul'un aynı öze sahip olduklarını ifade eden "Homousios" kavramıyla çözmüştür.⁷⁴ Fakat konsil sonucunda alınan bazı kararlar, özellikle de "Homousios" kavramı, başka

⁷⁰ Brian E. Colless, "The Legacy of the Ancient Syrian Church", *The Evangelical Quarterly*, 1968, c. XXXX, sy. 2, s. 86-87; Bilge, *Geçmişten Günümüze Süryânîler*, s. 72-73.

⁷¹ Enver Osman Kaan, *Geçmişten Günümüze Dinler ve Mezhepler*, Rağbet Yay., İstanbul, 2010, s. 121.

⁷² Çelik, "Süryânîler", s. 176.

⁷³ Çoban, "Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm", s. 17; Katar, "Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık (Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hıristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Geliş Öyküsü)", s. 336.

⁷⁴ Katar, "Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık (Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hıristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Geliş Öyküsü)", s. 336.

kristolojik problemlerin temelini atmıştır.⁷⁵ Bu süreçten sonra İsa hakkındaki kristolojik tartışmalar artarak devam etmiştir.

Suriyeli piskopos Apollinaris de İsa'nın yaratılmadığı ve Tanrı olduğu konusunda Athanasius ile aynı görüştedir ve Aryüs'a karşı Athanasius ile birlikte mücadele etmiştir. Bununla beraber Apollinaris İsa'nın insânî doğası hakkında Athanasius'ten farklı düşünmektedir. Apollinaris'in düşüncesinde İsa'nın bedeni sadece canlı bir vücuttur, diğer insanlarda var olan akıl ve irâde onda yoktur. Apollinaris İsa'yı "İlâhî Kelam" olarak telakki etmektedir.⁷⁶ Yani İsa için tamamiyle Tanrısal bir doğa söz konusudur.

Monofizit düşüncenin temeli olan bu yaklaşıma göre kutsal metinlerde yer alan "kelam" ile "vücut" kavramları arasında herhangi bir ayrım söz konusu değildir ve İsa tek bir enerjiye, tek bir doğaya ve tek bir kişiliğe sahiptir. Apollinaris'in bu kristolojik görüşleri ciddi anlamda taraftar toplamış olsa da bazı çevrelerdeki din adamları tarafından sert bir şekilde tenkit edilmiştir.⁷⁷ Apollinaris bu görüşleri üzerine 381'deki İstanbul konsilinde aforoz edilerek heretik bir konuma düşürülmüştür.

db | 79

İstanbul Patriği Nestorius'a gelince; o, monofizit düşüncelere karşı İsa'da insânî ve Tanrısal yönlerin çok net bir şekilde ayrıldığı görüşünü ortaya atmıştır. Nestorius İsa'nın bir şahsa ve iki doğaya sahip olduğunu ve bu doğaların kesinlikle birbirleriyle karışmadığını dile getirmiştir.⁷⁸ Nestorius'a göre İsa'da Tanrısal ve beşerî yönler her biri ayrı olarak bulunmaktadır. İsa bir tarafıyla beşer, diğer bir yanıyla da ilahdır. Meryem Tanrı değil bir insan (İsa) doğurmuştur.⁷⁹ İskenderiye Kilisesi'nin en güçlü patriği olan Cyril, Nestorius'un bu fikirlerine sert bir şekilde tepki göstermiştir. Nestorius'un görüşlerine zıt olarak İsa'daki Tanrısal ve beşerî doğaların absorbe olduğunu iddia etmiştir. Monofizit akideye göre ilâhî doğayla beşerî

⁷⁵ Çoban, "Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm", s. 17; Baş, *Aryüşçülük*, s. 16.

⁷⁶ Çoban, "Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm", s. 17.

⁷⁷ Çoban, "Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm", s. 17.

⁷⁸ Severius Jacob, *Târihü'l -Kenîsiyeti's-Süryâniyye el-Antâkiyye*, Beyrut, 1953, c. I, s. 29; Hayes, *Urfa Akademisi*, s. 179-181.

⁷⁹ Albayrak, "Nestörlük", s. 16; Kyle, "Nestorius: The Partial Rehabilitation of a Heretic", s. 77-78; Çoban, "Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm", s. 17; Katar, "Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık (Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hıristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Geliş Öyküsü)", s. 336; Every, "Asuriler", s. 99; Erol Sever, *Asur Tarihi*, Kaynak Yay., İstanbul, 2008, s. 171.

doğanın bütünleşmesi insanın kurtuluşu anlamına gelmektedir.⁸⁰ Cyril ile Nestorius arasındaki kristolojik tartışmalar esâsen sonradan ortaya çıkmış bir durum değildir. Aralarındaki muhalefet İskenderiye ile Antakya arasındaki tarihsel rekâbete dayanmaktadır.⁸¹

Nestorius'un İsa hakkındaki fikirlerini iyi bir şekilde anlayabilmek için ilk olarak onun kullanmış olduğu "Ousia" ve "Hypostasis" gibi anahtar kavramların bilinmesi gerekmektedir.⁸² Bu terimler aslında Nestorius ve Cyril'den önce de İsa'nın niteliği ile ilgilenen ilâhiyatçıların (Aryüs gibi) kullandığı kavramlar arasındadır.⁸³ Bununla birlikte Nestorius ve Cyril arasındaki tartışmaların meydana geldiği süreçte kullanılan bu terimlerin net olarak anlaşılacağı görülmektedir. Nestorius'un "Birincil Ousia" şeklinde ifade ettiği "Ousia" kavramı, "tek olan özel bir varlık", "töz", "prosopon" gibi manalar ihtiva etmektedir.⁸⁴ Bu anlamda "Şahıs" terimini ifade eden "Ousia", Hıristiyan ilâhiyatında üç şahıs ve tek doğa şeklinde formüle edilmiş teslis akidesinde şahsa karşılık gelmektedir.

Diğer taraftan, Aristoteles'in "İkinci Ousia" şeklinde kullanmış olduğu Grekçe Ousia kavramı ise temel nitelik manasına gelmektedir ve Latince de hem "Substantia/Substance" (Şahıs) hem de "Essentia" (Doğa) kelimeler'ine tekabül etmektedir.⁸⁵ Nestorius'un Ousia terimini "doğa" manasına gelecek bir biçimde kullandığı ifade edilebilir. Nitekim Nestorius: "Kelam olan Tanrı bedenleşikten

⁸⁰ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, Kabalıcı Yay., İstanbul, 2007, s. 88.

⁸¹ Albayrak, *Keldaniler ve Nesturiler*, s. 73; Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, s. 55-57.

⁸² Choo, *A Study of the Person of Christ According to Nestorius*, s. 127.

⁸³ Baş, *Aryüşçülük*, s. 15-16.

⁸⁴ Ousia kavramının kullanımı tarihsel süreç itibarıyla Antik Yunan felsefecilerine kadar gitmektedir. Varlığı anlamlandırmak için kullanılan bu kavram Aristo tarafından "Birincil Ousia" ve "İkincil Ousia" şeklinde sistemleştirilmiştir. Bu konu İslam felsefesindeki varlık tartışmalarında "cevher ve araz" olarak isimlendirilmiştir. Aristo'nun "Birincil Ousia" kavramıyla ifade etmek istediği husus varlığın özüdür. "İkincil Ousia" ise varlığın sahip olduğu özelliklerdir. Fakat Hıristiyan teologlar (buna Nestorius da dâhil) söz konusu kavramı farklı anlamlara gelebilecek şekilde kullanmışlardır. Aralarındaki kristolojik tartışmaların sebebi de "Ousia, Hypostasis ve Prosobon" gibi kavramların değişik anlamlarda kullanılmasıdır. Birinci ve ikinci öz kavramlarıyla alakalı daha detaylı bilgi için bkz. Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yay., İstanbul, 2016; Choo, *A Study of the Person of Christ According to Nestorius*, s. 128-135; Mevlüt Uyanık, "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi 'Varlık' Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, 2002, c. I, ss. 132-159; Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", s. 227; Baş, *Aryüşçülük*, s. 15-16.

⁸⁵ Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", s. 227.

sonra, iki Ousia'ya sahip oldu. Biri doğal olarak sahip olduğu, diğeri ise bedenleştikten sonraki doğası; yani Tanrı'nın doğası ve bedeninin doğası" şeklindeki ifadeleriyle bunu kastetmektedir.⁸⁶

Nestorius, Ousia kavramını Hypostasis⁸⁷ kelimesiyle hemen hemen aynı manaya gelecek biçimde kullanmıştır. Nestorius'un "İsa'nın insânî ve Tanrısal yönü ousia'da, hypostasis'te yer alır"⁸⁸ tarzındaki ifadesinden bu anlaşılmaktadır. Yani İsa'daki iki Ousia birbiriyle karışmadan var olmakla birlikte, birbirinden bütünüyle farklı şeylerdir. Nestorius'un *The Bazaar of Heracleides* isimli kitabında, Ousia kavramının geçtiği yerlerin neredeyse tümünde İsa'nın Tanrısal ve insânî yönleri arasındaki farklılığı kastettiği ifade edilmiştir.⁸⁹ Cyril ise enkarnasyonun hem öncesinde hem de sonrasında İsa'da bir şahsın ve bir doğanın bulunduğunu savunmuştur.⁹⁰

Cyril ile Nestorius arasındaki görüş farklılığının odağın-daki bir başka terim de Hypostasis kavramıdır. Her iki ilâhi-yatçı da bu kavramı kullanmış fakat kelimeyi değişik açılardan yorumlamışlardır. Cyril Hypostasis kavramıyla sadece şa-hıs'ı kastederken, Nestorius her iki tabiri de (Hypostasis ve Ousia) doğa kelimesini karşılayacak kavramlar olarak telakkî etmiştir.⁹¹ Nestorius, İsa'nın hakiki manada bir Tanrı ve tam anlamıyla da bir insan olduğunu, fakat bu iki doğanın birbirine karışıp birbirlerini yok etmediğini ifade etmiştir.⁹² Nestorius bu düşüncelerine delil olarak Yeni Ahit'te geçen "Bana iman edin. Ben Baba'dayım, Baba da bendedir."⁹³ gibi cümleleri de kullanmaktadır. Nestorius açısından bir insanı meydana getiren bileşenler beden, ruh ve akıldır.

İsa'nın sadece insânî bir bedene ya da yalnızca beşerî bir ruha ve akla sahip olduğu iddia edilirse, bu kabul İsa'nın tam bir insan olmadığı anlamına gelir. Oysa İsa, insanı oluşturan bu üç unsura da

⁸⁶ Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, s. 15.

⁸⁷ Hıristiyan ilâhiyatında teslis doktrini ifade edilirken "Bir öz (ousia) üç uknum (Hypostasis)" şeklinde bir sistematik kullanılır. Kelimenin Latince'deki karşılığı "Persona"dır. Nestorius'un literatüründe ise bu kavram "Şahıs" a tekabül eder. Detaylı bilgi için bkz. Baş, *Aryüşçülük*, s. 16; Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", s. 224-229.

⁸⁸ Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", s. 228.

⁸⁹ Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", s. 228.

⁹⁰ Susan Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy*, Oxford University Press, 2004, s. 2; *A Study of the Person of Christ According to Nestorius*, s. 272.

⁹¹ Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", s. 229; Hayes, *Urfa Akademisi*, s. 179-180.

⁹² Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", s. 230; Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, s. 74.

⁹³ Yuhanna/14:9

sahiptir ve dolayısıyla gerçek anlamda bir insandır.⁹⁴ Nestorius, İsa'da Tanrısal ve insânî anlamda iki tabiatın tek bir kişilik olarak ortaya çıkması durumunu "Prosopon" kavramıyla açıklamıştır. Yani İsa'nın hem ilahi, hem de beşerî olan ve birbirinden kesinlikle ayrılmayan tek bir şahsı (Prosopon) bulunmaktadır.⁹⁵ İsa'nın beşerî tabiatı normal insanlar gibi duygusal özelliklere sahip olmasında kendini göstermektedir. Bu anlamda İsa diğer insanlar gibi yer-içer, üzülür, sevinir ve bu haller onun insânî doğasıyla alakalıdır.⁹⁶ Bununla birlikte, iki farklı tabiata sahip olsa da, İsa birdir, tek bir şahıstır. Aynı zamanda bu birlik "Bozulabilen ya da değişebilen" bir özellikte de değildir. Bu birlik herhangi bir zorunluluk sonucunda meydana gelmiş değildir, bizzat İsa'nın şahsında oluşan bir istekten kaynaklanmaktadır.⁹⁷ Söz konusu birleşme sonucunda Tanrısal ve insânî tabiatlar kendi niteliklerini korumuşlardır. Bu birleşmenin öncesinde veya sonrasında İsa'nın ayrışması ya da bölünmesi mümkün olmayan tek bir şahsı, yani bir "Prosopon"u hep var olmuştur.⁹⁸

82 | db Nestorius'a göre Cyril, İsa'daki iki tabiatın birbirleri içinde kaybolduğunu ve böylelikle insânî tabiatın varlığını kabul etmemiştir. Fakat İsa'nın insânî tabiatına yüklenen şeyleri Tanrısal doğasına, Tanrısal tabiatına yüklenen şeyleri de insânî doğasına atfetmek doğru bir yaklaşım olmamaktadır.⁹⁹ Çünkü böyle bir durumda insânî fitrattan kaynaklanan tüm davranışlar (yeme-içme, üzülme, sevinme vb. şeyler) Tanrı'ya mâl edilir ve bu durum Tanrı'nın sıfatlarında noksanlık oluşturmaktadır. Bunun aksi olarak sadece Tanrı'nın yapabileceği birçok fiil de insana nispet edilmiş olur ve bu da ontolojik anlamda kabul edilebilir bir durum değildir.

O halde Nestorius, İsa'daki birleşmeyi şahısta meydana gelen bir olay olarak kabul etmektedir. Bu anlamda beşerî tabiata ait nitelikleri Tanrısal doğaya, Tanrısal tabiata ait nitelikleri de insânî doğaya izafe etmeyi yanlış kabul etmiştir.¹⁰⁰ Nestorius aslında İsa'nın Tanrılığını reddetmemekte, sadece iki öz arasındaki ilişkiyi bir anlamda ahlaki bütünlük, ya da irâde birliği olarak yorumlamaktadır.

⁹⁴ Nestorius, *The Bazaar of Herakleides*, s. 35; Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", s. 231.

⁹⁵ Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", s. 231.

⁹⁶ Nestorius, *The Bazaar of Herakleides*, s. 67-68.

⁹⁷ Nestorius, *The Bazaar of Herakleides*, s. 181; Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence*, s. 87.

⁹⁸ Nestorius, *The Bazaar of Herakleides*, s. 182.

⁹⁹ Nestorius, *The Bazaar of Herakleides*, s. 92.

¹⁰⁰ Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", s. 233.

Bunun bir sonucu olarak da Meryem'in bir Tanrı değil, insan doğurduğu fikrine varmıştır.¹⁰¹ Esâsen tüm bunlar dikkatli bir şekilde irdelendiği zaman Nestorius, dönemin baskın inancında da bulunan İsa'da bir kişilik, iki tabiat akidesini savunmaktadır. Fakat onun kullanmış olduğu kavramlar tam manasıyla anlaşılmadığından kilise tarafından heretik kabul edilmiştir. Aslında savunmadığı bir görüş olan "İsa'da iki şahıs bulunmaktadır" tarzındaki bir iddia ile suçlanmıştır.¹⁰² Fakat Nestorius hiçbir zaman İsa için iki şahıslı bir kristoloji benimsememiştir.¹⁰³ Onun heretik kabul edilmesi ve dışlanması sadece teolojik kabulleri sebebiyle açıklanabilecek bir olay değildir. Devletin içinde bulunduğu sosyal ve siyâsî durum, özellikle Antakya ve İskenderiye okulları arasındaki rekâbet, bu hususta en etkileyici faktörler arasındadır. Bu bağlamda bazı araştırmacılar ironik bir biçimde Nestorius'un aslında "Nestûrî" olmadığını ifade etmişlerdir.¹⁰⁴

2.4. Birinci Efes Konsili ve Nestorius'un Afroz Edilmesi

Tarihte üçüncü ekümenik konsil olarak bilinen Birinci Efes Konsili, gerek Hıristiyan teolojisinin yeni boyutlar kazanması, gerekse Doğu Hıristiyanlığıyla ilgili sonuçları bakımından oldukça önemlidir. Bu konsilde alınan kararlar, teolojik tartışmaların yeni aşamalar göstermesine ve bu tartışmalar sebebiyle farklı konsillerin toplanmasına zemin hazırlamıştır.¹⁰⁵

Nestorius'un İstanbul Patriği olarak atanması İskenderiye kilisesi için olumlu bir durum olmamıştı. Nitekim Antakya ekolüne mensup bir din adamının patrik olması yönetimin Antakya Kilisesi'ne daha da yaklaşacağı anlamına geliyordu. Bu da Antakya Kilisesi'ni İskenderiye ile olan rekâbetinde bir adım öne taşıyordu. Cyril böyle bir dönemde Nestorius'un en büyük hasmı olarak ortaya çıkmış ve İskenderiye ile Antakya kiliseleri arasındaki çekişmede başrol oynamıştır.¹⁰⁶ Nestorius'u yıpratmak ve onu imparatorun gözünden düşürmek için elinden geleni yapmıştır.¹⁰⁷ Cyril, Nesto-

¹⁰¹ McDonald, "Nestorius", s. 182; Hayes, *Urfa Akademisi*, s. 180-181.

¹⁰² Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", s. 234; Hayes, *Urfa Akademisi*, s. 179-182.

¹⁰³ Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence*, s. 82.

¹⁰⁴ Bethune-Baker, *Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence*, s. 197-211; Tarakçı, "Nestorius ve Kristolojisi", s. 218; Hayes, *Urfa Akademisi*, s. 183.

¹⁰⁵ Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 153-154.

¹⁰⁶ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 54.

¹⁰⁷ Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 154-165.

rius'un öğretilerinin sadece doğru inancı yıpratmak değil, aynı zamanda kilise hiyerarşisi içinde Antakya'ya üstünlük atfederek İstanbul'u aşağılatmak amacı taşıdığını da söylemiştir.¹⁰⁸ Nestorius'un bir patrik olarak Meryem ve İsa hakkındaki tartışmalı konulara girmesi ve diyofizit anlayış olarak kabul edilen kendi düşüncelerini açıktan açığa savunması Cyril'in işini kolaylaştırmıştır. Çünkü bu tartışmalar halk arasında kutuplaşmaya ve bazı huzursuzlukların meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu durum da imparatoru rahatsız etmiş ve Nestorius'a olan güvenini zayıflatmıştır.

Nestorius ile Cyril arasındaki tartışma daha da ileri boyutlara taşınca devrin papası I. Celestin de Nestorius'u haksız bularak Cyril'in yanında yer almıştır.¹⁰⁹ Nestorius tarafında olanlar bu duruma şiddetle karşı çıksalar da herhangi bir sonuç alamamışlardır. Tüm bu olanların ardından imparator II. Theodosius konunun aydınlatılması ve toplumdaki kaotik ortamın sükûna kavuşması için 431'de Efes'te bir genel konsil toplamaya karar vermiştir.¹¹⁰ İmparator adına yazılan davet mektupları üzerine piskoposlar 431 yılının Haziran ayında Efes'te toplandılar. Konsile Nestorius 16, Cyril 50 piskopos ile katıldı. İmparator toplantıya katılmamıştı fakat kendisini temsil edecek iki kişiyi (Candidyan ve İrinavos) orada hazır bulunmaları için görevlendirmişti.¹¹¹

Kudüs Piskoposu Juvenal ve Selanik Piskoposu Flavian da konsile iştirak etmişlerdi. Antakya patriği Yuhanna konsil açılışına katılmamıştı. Yuhanna'nın konsil açılışına katılmayışi hakkında çeşitli spekülasyonlar yapılmıştır. Bununla birlikte orada olmayışına neden olarak çeşitli doğa muhalefetlerinin kendisini engellemesi gösterilmektedir.¹¹² Cyril davet edilen tüm ruhaniler daha gelme-

¹⁰⁸ Çelik, *Ortadoğu Mozaîği Süryânîler-Nasturiler*, s. 41-50.

¹⁰⁹ Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy*, s. 74.

¹¹⁰ Charles Joshep Hefele, *A History of The Christian Concils*, London, 1883, s. 10-11; Vine, *The Nestorian Churches*, s. 31; Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri*, s. 16-17; Albayrak, "İznik Konsili Öncesinde ve Sonrasında Heretik Hıristiyan Akımları", *Uluslararası İznik Sempozyumu (5-7 Eylül)*, İznik, 2005, s. 125. Nestorius'un saray ile iyi ilişkiler içerisine girmesi ve bununla beraber bizzat imparator tarafından davet edilerek patriklik makamına atanması Cyril'i korkutmaktaydı. Konsil sonucunda kendi aleyhine bir durumun ortaya çıkması da imkânlar dâhilindeydi. Bundan dolayı daha konsil toplanmadan evvel saray ve çevresinin desteğini alma adına büyük miktarda rüşvetler dağıttığı nakledilmektedir. Bkz. Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 157-158.

¹¹¹ Hefele, *A History of The Christian Concils*, s. 33-34.

¹¹² Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 159.

den konsili 22 Haziran tarihinde başlattığını duyurmuştur.¹¹³ Davet edilen tüm piskoposların iştiraki gerçekleşmeden toplantıyı başlatmasının yanlış olduğu ve bu hareketinin imparatorun emirlerine ters düştüğü kendisine iletirse de o bunlara pek aldırnamıştır.¹¹⁴ Bunun üzerine Nestorius ve yanındaki ruhaniler patrik Yuhanna ve diğer psikoposlar gelmeden konsilin başlamasına tepki göstererek oradan ayrılmışlardır.¹¹⁵ Efes Konsili Cyril'in başkanlığında kendisine muhalefet edecek tek bir din adamı olmadan gerçekleşmiş ve Nestorius'un aforoz edilmesiyle son bulmuştur.

Efes Konsili'nin hemen akabinde Antakya Patriği Yuhanna 27-28 Haziran tarihlerinde beraberindeki piskoposlarla beraber Efes'e ulaşmıştır. İmparatorun temsilcisi Candidyan Yuhanna'nın Efes'e ulaşmasıyla birlikte konsilin resmî olarak şimdi açılabilirliğini söylemiştir.¹¹⁶ Cyril ve taraftarları Yuhanna'nın başkanlığında toplanan bu konsile katılmamıştır. Candidyan imparator adına bir açılış konuşması yapmış ve toplantıyı başlatmıştır.

Yuhanna başkanlığındaki bu konsil Efes'teki toplantıyı tanıyarak Cyril'i ve Efes Piskoposu Memmon'u aforoz ettiğini ilan etmiştir. Sonuç olarak her iki taraf da kendi konsillerinin meşru olduğunu ve kararlarının resmî nitelik taşıdığını savunmuştur. Antakya Patriği Yuhanna bu konsil sonrasında imparatora bir mektup yazarak Efes'e kendi elinde olmayan sebeplerden dolayı geciktiğini ve Cyril'in kilise yasalarını çiğneyerek işi oldubittiye getirdiğini ifade etmiştir. Nestorius'un adaletsiz bir şekilde aforoz edildiğini bildirmiş ve Cyril'in aldığı tüm kararların iptal edilerek görüşmelerin tekrar yapılmasını talep etmiştir.¹¹⁷ İmparator bu mektuba cevaben Cyril'in aldığı tüm kararları iptal ettiğini ilan etse de sonuç değişmemiştir. 10 Temmuz'da Roma temsilcileri ve kendi taraftarlarıyla yeniden bir toplantı yapan Cyril sarayın bir şekilde kendi tarafında yer almasını sağlamıştır.¹¹⁸ Cyril tüm bunların sonunda karşı tarafın aldığı kararların gayri resmî, kendi toplantısından çıkan sonuçların ise resmî bir nitelik kazanmasına muvaffak olmuştur.

¹¹³ Fortescue, *The Orthodox Eastern Church*, s. 54.

¹¹⁴ Hefele, *A History of The Christian Concils*, s. 34; Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 160.

¹¹⁵ Wilhem Baum, Dietmar W. Winkler, *The Church of The East*, London, 2003, s. 24; Vine, *The Nestorian Churches*, s. 31; Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 160-162.

¹¹⁶ Hefele, *A History of The Christian Concils*, s. 35; Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 163.

¹¹⁷ Vine, *The Nestorian Churches*, s. 31; Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 163-164.

¹¹⁸ Hefele, *A History of The Christian Concils*, s. 35.

Nestorius yanlıları Efes Konsili'ni tanımasalar da bu konsilde Meryem'e "Theotokos" ünvanı verilmiş ve bunun tersini iddia edenler küfür ile itham edilmiştir. İsa'nın ilâhî-beşerî doğalarının bir bütün teşkil ettiği, bunun yanında İznik (325) ve I. İstanbul (381) konsillerinin kararlarına paralel olarak İsa'nın Baba ile aynı özden olduğu vurgulanmıştır.¹¹⁹

Konsil sonuçlarına göre Nestorius ve onun tarafında olan piskoposların yerine yenilerinin atanması kararlaştırılmıştır. İmparator konsil kararlarını onayladıktan sonra Nestorius'a İstanbul dışında istediği yere gitme özgürlüğü verilmiştir. Nestorius Euprepus Manastırı'na dönmüştür fakat faaliyetlerini burada da sürdürmüş ve taraftarlarını yönlendirmeye devam etmiştir. 433 yılından itibaren Antakya'dan kendisine sıcak bakan piskoposlarla iletişime geçmeye başlamıştır. Bunun üzerine imparator Nestorius'u Mısır çöllerine sürgün etmiştir.¹²⁰ İmparator'un Nestorius'a olan bu tavrı Antakya Kilisesini son derece rahatsız etse de alınan kararlar katı bir şekilde uygulanmıştır.

86 | db

Nestorius'un sürgün edildiği dönemde Urfa piskoposu olarak atanan Hiba, Nestorius'un fikirlerini takip ettiğinden onun görüşlerini yaymak ve Cyril ile mücadele etmek için çok gayret göstermiştir. Hiba'nın tüm tehlikeleri göze alarak bu çalışmaları yürütmesi Nestûrî anlayışın doğu bölgelerinde yayılmasına vesile olmuştur.¹²¹ Bu tarihlerde Nestûrîler öğretilerini Urfa ve Nusaybin'de yaymaya başlamışlardır. Nusaybin'de bir teoloji okulu kurmuşlar ve bu okuldan Hindistan, Moğolistan, Türkistan ve Çin'e misyonerler göndererek Nestûrîliğin buralarda da taraftar bulmasını sağlamışlardır. Bu okulun ilim adamları çevirdikleri önemli eserlerle birçok düşünce insanının yetişmesine destek vererek ilim ve medeniyetin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır.¹²²

¹¹⁹ Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 165, Aydın, "I. İznik (M.S. 325) ve Efes (M.S. 431) Konsilleri Doğrultusunda Hıristiyanlık'ta Hz. Meryem Kültü'nün Gelişimi", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Konya, 2015, sy. 20, s. 10; Katar, "Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık (Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hıristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Geliş Öyküsü)", s. 336; Orhan Seyfi Yüce-türk, "Hıristiyanlık İnançlarının Doğuşu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 1987, sy. 4, s. 352-353.

¹²⁰ Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 170-171.

¹²¹ Fortescue, *The Lesser Eastern Churches*, s. 19; Çelik, *Süryânî Tarihi I*, s. 170-171.

¹²² Erol Sever, *Asur Tarihi*, s. 172; Albayrak, "Nestûrîlik", s. 16.

Efes Konsili hem Hıristiyanlar arası inanç birliğini sağlamak hem de toplumdaki huzur ortamını tekrar tesis etmek için toplanmış ancak konsilde alınan kararlar çoğunluğu temsil edemediğinden bu gayeye muvaffak olunamamıştır. Bundan dolayı konsil sonrası da devam eden tartışmaların önü açılmış ve Nestûrlük ayrı bir mezhep olarak ana gövdeden kopmuştur.

3. Nestûrî Kilisesi'nin Bağımsız Bir Kilise Olarak Ortaya Çıkışı

Nestorius'un fikirleri etrafında ortaya çıkan görüş farklılıklarını ortadan kaldırmak amacıyla imparatorluğun yaptığı bir hamle olan Efes Konsili sonuç itibarıyla başarısız olmuş, sadece yeni bir kilisenin daha doğmasına yol açmıştır. Nestûrîlerin ana bünyeden ayrılması gerek Roma İmparatorluğu'nun siyasal stratejileri, gerekse kilisenin üzerinde durduğu Hıristiyanlık içi birlik açısından ciddi anlamda bir problem meydana getirmiştir. Bu durum 451 Kadıköy Konsili'yle düzeltilmeye çalışılsa da konsilde alınan kararlar da istenilen birliği sağlayamamış hatta başka ayrılık hareketlerinin de ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

db | 87

Bu konsilden sonra başta Batı Süryânîleri olmak üzere, Kıpti ve Habeş kiliseleri gibi cemaatler birlikten ayrılarak bağımsız kiliseler olarak ortaya çıkmıştır.¹²³ Kadıköy Konsili'ne çağrılmayan Ermeni Kilisesi de konsile katılmadığı için burada alınan kararları tanımayarak bağımsız bir kilise olarak teşkilatlanmıştır. Batı Süryânîleri arasında Kadıköy Konsili kararlarını kabul edenler "Kral Yandaşları" anlamına gelen "Melkitler" kelimesiyle adlandırılmıştır.¹²⁴ Yapılan konsiller siyasal ve dinî birliği sağlamak yerine ayrılıkların daha da keskinleşmesine ve bağımsız kiliselerin ortaya çıkmasına ortam hazırlamıştır.

3.1. Nestûrî Kilisesi'nin Resmî Teşekkülü

Efes Konsili akabinde Nestorius patriklik görevinden azledilmiş ve Mısır'a sürgün edilmiştir. Bu süreçte Urfa'da Nestûrîlerin faaliyet gösterdiği ilâhiyat okulu da kapatılmıştır. Bu gelişmeyle birlikte okulun bazı öğrencileri ve hocaları Sâsânî İmparatorluğu'na iltica etmiş ve Nusaybin'de yeni bir teoloji okulu kurmuşlardır. Bu dönemden itibaren Nestorius'un öğretisi ünlü bilgin Narsai'nin gayret-

¹²³ Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık*, s. 121.

¹²⁴ Gündüz, *Hıristiyanlık*, s. 121.

leriyle Nusaybin'den tüm Mezopotamya'ya yayılmış, aynı zamanda Sâsânî Hıristiyanları arasında da duyulmaya ve kabul edilmeye başlanmıştır.¹²⁵

Sâsânî topraklarındaki Hıristiyan kilisesinin¹²⁶ piskoposu Barsauma da Nestûrî hareketini var gücüyle desteklemiştir. Belli bir müddetten sonra imparatorun da onayını alarak Sâsânî coğrafyasında yaşayan tüm Hıristiyanlara Nestorius'un öğretisini zorla kabul ettirmiştir. Barsauma'nın takip ettiği bu politika Sâsânî yönetimi altındaki Hıristiyanları Bizans hegemonyasından kurtararak bağımsız bir kilise ortaya çıkarmıştır.¹²⁷ Nestûrîler 498 yılında Sâsânî topraklarındaki Hıristiyan kilisesine egemen olmuş ve böylece Nestûrî Kilisesi'nin ilk patrikhanesi resmen kurulmuştur.¹²⁸ Bu süreçten sonra Nestûrî Kilisesi sadece resmî bir hüviyet kazanmakla kalmamış, aynı zamanda İran'daki diğer Hıristiyanların da temsilcisi durumuna gelmiştir. Bununla birlikte İran toprakları onlar için Orta Asya'ya açılan eşsiz bir kapı olmuştur.

88 | db

Sâsânî yönetimi kendi ülkesindeki Hıristiyanların Bizans ile herhangi bir iletişim kurmasını istememiştir. Bu sebeple Sâsânî Hıristiyanlarının Batı Kiliseleri'nden kopması için ciddi politikalar üretmiş ve bu siyasetin olumlu sonuçlarını almıştır.¹²⁹ Bunun yanında Bizans ile irtibatı olan Hıristiyanlara da ciddi baskılar uygulanmıştır. Bizans imparatoru II. Theodosius Sâsânî yönetiminin bu tavrına karşılık 422 yılında Sâsânîlere karşı savaş ilan etmiştir. Bu savaş sonucu Sâsânî yönetimi altındaki azınlıkların hakları teminat altına alınmış ve iki ülke azınlıklara baskı uygulamama konusunda mutabakata varmıştır.¹³⁰ Azınlıklar üzerinden politika üretmeme konusunda anlaşma yapılmış olsa da, Nestûrîler Bizans ile Sâsânîler

¹²⁵ Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, s. 69.

¹²⁶ Bu kilise 410 yılında Katolikos İsak tarafından Sâsânî hükümdarı I. Yazdgerd zamanında Tisfun civârında kurulmuştur. Zamanla Sâsânî topraklarında yaşayan tüm Hıristiyanların merkezi olan bu kilise aynı zamanda İznik akidesini benimsemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Altungök, "Erken Ortaçağlarda İran ve Bizans İlişkilerinde Nestûrî Hıristiyanların rolü", *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2014, c. IX, sy. 2, s. 51.

¹²⁷ Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, s. 69.

¹²⁸ Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, s. 75-76.

¹²⁹ Altungök, "Erken Ortaçağlarda İran ve Bizans İlişkilerinde Nestûrî Hıristiyanların rolü", s. 54-55.

¹³⁰ Wilhelm Eilers, "Iran and Mesopotamia", *The Cambridge History of Iran*, Ehsan Yarshater (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2000, c. III, s. 499; Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 52; Altungök, "Erken Ortaçağlarda İran ve Bizans İlişkilerinde Nestûrî Hıristiyanların rolü", s. 53-54.

arasındaki mücadelede stratejik bir grup olma özelliğini devam ettirmişlerdir.

3.2. Nestûrî Kilisesi'nin İnanç Esasları

Nestorius'un teolojisi hakkında daha önce bilgi verilmişti. Bu kısımda Nestûrî Kilisesi'nin resmî olarak benimsediği doktrinlere değinmeye çalışacağız. Bu hususta ortaya çıkan en büyük problem Nestûrî Kilisesi'nin resmî inanç yapısıyla alakalı sistematik bilgi veren bir eserin bulunmayışındır. Biz ulaştığımız kaynaklar bağlamında konuyu bir bütünlük içerisinde ele almaya gayret göstereceğiz.

3.2.1. Teslis Hakkındaki İnanç

Nestûrîler tesliste yer alan üç uknuma da eşit derecede iman etmektedir. Aynı zamanda bu üç uknumun ilahlığı konusunda da herhangi bir şüpheleri bulunmamaktadır. Onlar Baba, Oğul ve Rûhu'l-Kudüs'ün tek bir ilah ve tek bir cevher olduğunu kabul etmektedirler. Tanrı'nın üç ilah şeklinde tasavvur edilmesi söz konusu değildir. Baba, kelimesi ve ruhu ile birlikte tektir. Çünkü kelimesinin ve ruhunun O'ndan ayrılması mevzu bahis değildir.¹³¹ Baba, Oğul ve Rûhu'l-Kudüs cevher olarak aynı öze sahiptir. Fakat cevher açısından bir olmaları aralarında herhangi bir farkın olmadığı anlamına da gelmemektedir. Çünkü Oğul ve Rûhu'l-Kudüs Baba'dan sudûr etmiştir. Bu anlamda Baba Oğul'un da, Ruh'un da başlangıcıdır. Baba'nın Oğul'u ve Rûhu'l-Kudüs'ü kendinden çıkarmış olması herhangi bir bölünme veya parçalanma olarak da anlaşılmalıdır.¹³² Baba'nın, Oğul'un ve Rûhu'l-Kudüs'ün birbirlerinden ayrılması da birbirlerine karışması da söz konusu değildir.

Teslisteki unsurlar öz itibarıyla aynı olmalarına karşın özellik açısından birbirlerinden farklıdır. "Ekânim-i Selâse" denilen bu üçlü ilah tasavvuru onlar açısından tek bir ilaha tekabül etmektedir.¹³³ Mesîh Allah'ın oğludur fakat onun doğumu diğer insanların doğumuyla aynı değildir. Bu doğum beşerî anlamda bir babası olmadan

¹³¹ Süleyman Koyuncu, *Sekizinci Asırda Gerçekleşen Dinler Arası İlk Diyalog*, Ark Yay., İstanbul, 2007, s. 22; Ebu'l Feth Muhammed b. Abdül Kerîm eş- Şehristânî, *el-Milel ve en-Nihal*, thk. Muhammed Abdül Kâdir el-Fazîlî, Lübnan, 2010, s. 189; Malik, *Sür-yânîlerin Tarihi*, s. 362.

¹³² Koyuncu, *Sekizinci Asırda Gerçekleşen Dinler Arası İlk Diyalog*, s. 26; eş- Şehristânî, *el-Milel ve en-Nihal*, s. 190.

¹³³ Koyuncu, *Sekizinci Asırda Gerçekleşen Dinler Arası İlk Diyalog*, s. 28.

ve annesinin bekâretine de herhangi bir zarar vermeden meydana gelmiş, aklın sınırları içerisinde telakki edilemeyecek bir hadisedir. Mesîh Tanrı'nın kelimesi olması itibarıyla Baba'dan, insan olması bakımından da Meryem'den dünyaya gelmiştir. Baba'dan doğmuş olması ezeli olduğunun delilidir. Meryem'den doğması ise zamanla mukayyet olduğunu göstermektedir.¹³⁴ Burada bir şahıs ve iki doğa anlayışı ön plana çıkmaktadır. Nestûrî doktrininde İsa'nın beşerî ve ilâhî yönleri birbirinden kesin bir şekilde ayrılmıştır.

Mesîh birdir ve bir oğuldur. Bununla birlikte bu tabiatların çok net olarak birbirinden ayrıldıklarını savunmaktadırlar. Yani tanrısal ve beşeri tabiatlar İsa'da ayrı ayrı bulunmakta ve kesinlikle birbirine karışma-maktadır.¹³⁵ Bu inanç Nestûrîlere diyofizit denmesinin en önemli sebebidir. Çünkü onlar İsa'yı hem ilah, hem de bir beşer olarak tasavvur etmektedirler. Nestûrîlere göre İsa yaratılmamış, bilakis Baba'dan dünyaya gelmiştir. Yaratılan herşey onun eliyle var olmuş ve insanların hatırı/kurtuluşu için cennetten inmiştir. Kutsal Ruh aracılığıyla döllenip bakire Meryem'den dünyaya gelmiştir.¹³⁶

90 | db

3.2.2. Çarmıh Hâdisesi Hakkındaki İnanç

Nestûrîler çarmıhta ölenin İsa'nın ilâhî tarafı değil insânî tarafı olduğunu ifade etmektedirler. İsa çarmıhta ölmüş ve tekrar dirilmiştir. O insanların günahını ortadan kaldırmak için çarmıha gerilmiştir. Yahûdilerin İsa'yı çarmıha germiş olmaları İsa'nın güçsüz veya zayıf oluşundan değil, bizzat bunu kendi irâdesiyle talep etmesinden kaynaklanmıştır.¹³⁷ Buna delil olarak Yeni Ahit'te geçen şu ifadeleri göstermektedirler: *“Canımı tekrar geri almak üzere veririm. Bunun için Baba beni sever. Canımı kimse benden alamaz; ben onu kendiliğimden veririm. O'nu vermeye de tekrar geri almaya da yetkim var. Bu buyruğu Babamdan aldım.”*¹³⁸ İsa'nın çarmıha gerilmeyi irâde etmesi Yahudilerin bunu hangi niyetle yaptıklarını ortadan kaldıran bir durum değildir. Onlar İsa'yı yeryüzünden silip atmak istemiştir ve bundan dolayı da cezaya çarptırılacaklardır.¹³⁹

¹³⁴ Koyuncu, *Sekizinci Asırda Gerçekleşen Dinler Arası İlk Diyalog*, s. 16-17.

¹³⁵ Koyuncu, *Sekizinci Asırda Gerçekleşen Dinler Arası İlk Diyalog*, s. 18-19; Malik, *Süryânîlerin Tarihi*, s. 362.

¹³⁶ Malik, *Süryânîlerin Tarihi*, s. 361.

¹³⁷ Koyuncu, *Sekizinci Asırda Gerçekleşen Dinler Arası İlk Diyalog*, s. 47-51.

¹³⁸ Yuhanna, 10/17-18.

¹³⁹ Koyuncu, *Sekizinci Asırda Gerçekleşen Dinler Arası İlk Diyalog*, s. 52-54.

Nestûrî inancına göre İsa çarmıha gerildikten üç gün sonra dirilmiş, kırk gün daha havarilerinin yanında bulunmuş kırkıncı gün ise Baba'nın yanına yükselmiştir ve bir gün tekrar gelip insanları yargılayacaktır.¹⁴⁰

3.2.3. İnançla İlgili Diğer Konular

Nestûrîler Kutsal Kilise'ye yani "Azizlerin Evrensel Kilisesi"ne bağlı oldukları görüşündedirler. Vaftize, günahların bağışlanmasına, bedenlerin yeniden dirilişine ve sonsuz hayata inandıklarını ifade ederler.¹⁴¹ Nestûrîler Nestorius'a hep saygı duysalar da onu kendi kiliselerinin kurucusu olarak görmezler. Çünkü onlara göre kilisenin asıl kurucuları İsa'nın havarileridir.¹⁴² Ekümenik olarak sadece İznik ve İstanbul konsillerini kabul ederler. Nestûrlüğü hereetik saydığından dolayı Efes Konsili'ni ve kendi katılımları dışında gerçekleşen tüm konsilleri reddederler.¹⁴³ Meryem'in Tanrı anası değil, İsa'nın annesi olduğuna inanırlar.¹⁴⁴ Nestûrîler evlerinde ya da kiliselerinde ikon, temsil, figür ve resim bulundurmazlar.¹⁴⁵ Bu nedenle belli çevreler tarafından "Doğu'nun Protestanları" olarak anılırlar.¹⁴⁶ Nestûrî Kilisesi'nde Haç'a karşı derin bir saygı duyulur.¹⁴⁷ İkon ve tasvirler çok sıcak bakmadıklarından, Batı Kiliseleri'nin aksine, kullandıkları Haç'ın üzerinde İsa'nın resmi yer almaz.

Nestûrîler de çoğu Hıristiyan grup gibi yedi sakramente iman eder. Fakat Nestûrî Kilisesi'nde bu sakramentlerin uygulanışı ve isimleri hususunda diğer kiliselere göre bazı farklılıklar bulunur. Onlara göre vaftiz, evharistiya, evlilik ve rahip takdisi diğer ayinlere göre daha kıymetlidir.¹⁴⁸ Nestûrî Kilisesi'nde "Ârâf" ve "Aslî Günah" inançları da bulunmaz. Bununla birlikte ölümlere dua etme konusunda herhangi bir problem olmadığı kabul edilir. Kişilerin sevap-günahlarının esas dirilişten ve hesap görüldükten sonra verileceğine

¹⁴⁰ Malik, *Süryânîlerin Tarihi*, s. 361.

¹⁴¹ Malik, *Süryânîlerin Tarihi*, s. 361.

¹⁴² Albayrak, "Nestûrîler ve Nestûrî Kilisesi", *Demokrasi Platformu [Türkiye'de Tarikatlar ve Cemaatler - III]*, 2006, c. II, sy. 8, s. 242; Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, s. 79

¹⁴³ Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, s. 80; Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 325.

¹⁴⁴ Grant, *Nestûrîler ya da Kayıp Kabileler*, s. 53; Every, "Asuriler", s. 99-100.

¹⁴⁵ Fortescue, *The Lesser Eastern Churches*, London, 1913, s. 137; Every, "Asuriler", s. 101; Albayrak, "Nestûrlük", s. 16.

¹⁴⁶ Grant, *Nasturiler ya da Kayıp Kabileler*, s. 15; Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 309, 325; Albayrak, *Keldanîler ve Nasturîler*, s. 80; Every, "Asuriler", s. 101.

¹⁴⁷ A. J. Arberry, *Religion in the Middle East*, s. 527; Anzerlioğlu, *Nasturiler*, s. 25.

¹⁴⁸ Albayrak *Keldanîler ve Nasturiler*, s. 80; Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 326.

inanılır.¹⁴⁹ Nestûrî Kilisesi bunların dışında Tanrı'nın her bir ruhu doğrudan yarattığını ve bu ruhun da hamileliğin kırkınıcı gününde ceninle birleştiğini kabul eder. Kişinin ruhu ölüm gerçekleşince yeniden dirilişe kadar "ruhlar uykusu"na girer. Kurtuluşun sadece Nestûrî Kilisesi'nde olduğu savunulur. Havari Petrus'un halefinin papa değil Nestûrî Patriği olduğu ifade edilir.¹⁵⁰

3.3. Nestûrî-Keldânî Ayrımı

Batı Asya Timur tarafından işgal edildikten sonra Nestûrîler İran'ın büyük şehirlerinden ve Mezopotamya ovalarından sistemli bir şekilde dışlandılar. Bunun sonucunda mevcut durumda tek güvenli bölge olan Urmiye gölü ile Van gölü arasındaki Hakkâri dağlarına sığındılar. Patriklik merkezi de Bağdat'tan Urmiye gölünün doğusundaki Maraga kentine taşındı. Nestûrîler, Van ve Urmiye gölü ile tepe noktasını Musul'un oluşturduğu üçgende hayatlarını devam ettirdiler.¹⁵¹ Yaşadıkları bölge kısmi olarak Azerbaycan topraklarını, büyük ölçüde ise Kürtlerin yaşadığı toprakları kapsıyordu. Bu coğrafya Osmanlı Devleti ile İran arasında sınır bölgelerini oluşturmaktaydı. Nestûrîlerin yaşadığı bu topraklar uygarlıktan uzak yerler olduğu için onları kapalı bir toplum haline dönüştürdü. Gözlerden uzak bir hayat sürmelerinin sonucu olarak diğer Hıristiyan toplumları ve kiliseleri tarafından bile unutuldu. Bu uzun tecrit süreci cehâleti de beraberinde getirdi ve eski teolojik araştırma geleneklerini kaybettiler.¹⁵² Dînî anlamda zihinsel faaliyeti bir kenara bıraktıklarından günlük yaşamda şekilciliğe önem veren bir toplum haline geldiler.

Varlıklarını devam ettirebilme adına sürekli mücadele ettiklerinden, cemaatin önderliği zamanla patrik ailesinin tekeline geçti. Patrik ise süreç itibarıyla sadece dinsel bir lider olarak kalmadı, dînî konular kadar gündelik sorunlarda da hakemlik için başvurulan bir tür teokratik krala dönüştü. Böylece Nestûrîlerde patriklik bir aile içinde nesilden nesile aktarılan ve verâset sistemine dönüşen kalıtsal bir kurum halini aldı.

¹⁴⁹ Grant, *Nasturiler ya da Kayıp Kabileler*, s. 15; Albayrak, *Keldanîler ve Nasturiler*, s. 81.

¹⁵⁰ Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s. 362.

¹⁵¹ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 306.

¹⁵² Grant, *Nasturiler ya da Kayıp Kabileler*, s. 15-16; Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 306.

Nestûrî Kilisesi'nde üst düzey ruhbanların evlenmesi yasak olduğu için patriklik makamı amcadan yeğene tevârüs ediyordu. Bu sistem ilk önceleri yeterince iyi işletilmiş olsa bile uzun vadede tamiiri mümkün olmayan sorunlara yol açtı. Bunun sebebi küçük yaşta patriklik makamına geçen, anne ve ablalarının direktifleriyle hareket eden çocuk patriklerdi. Nestûrî piskoposları zamanla bu kalıtsal sistemi benimsemiş olsalar da¹⁵³ XVI. yüzyılda Nestûrî halkı söz konusu durumdan rahatsız oldu ve kimi aileler patrikliğin bu şekilde devredilmesini engellemek için bazı girişimlerde bulundu.

1551 yılında Patrik Şimun Bar Mama vefat edince cemaatin bir kısmı tarafından desteklenen bazı piskoposlar ölen patriğin yeğeni Şimun Denha'nın yerine daha uygun buldukları bir kimseyi patrik olarak seçmek istediler. Bunun ardından daha olgun bir keşiş olan Hürmüz manastırı görevlisi Rabbanı John Sulaka üzerinde anlaşarak onu kendi patrikleri olarak ilan ettiler. Bununla birlikte cemaatin geriye kalan ve çoğunluğu teşkil eden kısmı ölen patriğin yeğenini patrik olarak kabul ederek geleneksel Nestûrî çizgisini sürdürdü. Sulakanın patrikliğe seçilmesi ise Nestûrî Kilisesi içindeki ayrılığın başlangıcı oldu.¹⁵⁴ Bu arada Fransisken misyonerleri Kudüs üzerinden Nestûrîlerin yaşadığı bölgeye ulaşip yeni patriği Katolikliğe geçmesi durumunda daha da güçlü olacağına inandırdılar. Bunun üzerine yeni patrik Fransisken misyonerleriyle birlikte Kudüs'e giderek Kutsal Mezar'ın Katolik Muhafızı'yla görüştü. Muhafız da kendisine takdim mektubu verdi ve onu Roma'ya gönderdi. Papa III. Julius (1550-55) onu son derece hoş karşıladı ve Katoliklik'i kabul ettiğini ilan etmesi üzerine 1553 yılında onu patrik olarak kutsadı. Sulaka, Papa'dan aldığı pallium¹⁵⁵ sayesinde tüm Nestûrî cemaatinin desteğini kazanmak ümidiyle vatanına dönse de bunda başarılı olamadı.¹⁵⁶ Bu tarihten sonra Katolikliği kabul eden Nestûrîler "Keldânî" ismiyle anılmaya başlandı.

¹⁵³ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 307; Anzerlioğlu, *Nasturîler*, s. 38-30.

¹⁵⁴ B. Nikitine, "Nestûrîler", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, c. IX, s. 209; Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 307; Ana Britannica, "Nasturilik", *Genel Kültür Ansiklopedisi*, Ana Yay., İstanbul, 1989, c. XVI, s. 418; Anzerlioğlu, *Nasturîler*, s. 39; Çelik, *Orta Doğu Mozaik Süryânîler- Nasturîler*, s.56.

¹⁵⁵ Papa tarafından Katolik Kilisesi başpiskoposlarının omuzlarına atılan bir tür atkı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Konya 1998, s. 299.

¹⁵⁶ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 307.

Sulaka'dan sonra patrikliğe seçilen Edebyeşu (1555-1567), Papa IV. Pius'tan (1559-1565) pallium aldı. Edebyeşu'dan sonra Roma ile belli bir müddet bazı sıkıntılar yaşandı. Edebyeşu'yu takip eden iki patrikten sonra Roma Katolik Kilisesi'yle ilişkiler tekrar düzelse de birtakım anlaşmazlıklar tamamen çözüme kavuşturulamadı. Roma'ya son bağlılık ilanı 1670 yılında patrik XII. Mar Şimun devrinde gerçekleşti. 1770 yılında Roma ile aradaki buzları çözmek için tekrardan bir girişimde bulunuldu fakat bu da çok fazla ileriye gidemedi. Katolikliğe geçişin ilk zamanlarında dahî Roma'ya şekilsel anlamda bir bağlılığın olduğu, bunun dışında dînî pratikleri icra etme hususunda herhangi bir değişikliğin olmadığı bilinmektedir.¹⁵⁷

Dinlerin içinde ortaya çıkan mezhepleşme hareketleri ya da bir mezhebin bölünerek farklı gruplara ayrılması, genellikle ana gövdeyle aynı çizgide olmayan bir görüşün ortaya çıkması ve bu yeni öğreti etrafında bazı insanların kenetlenerek farklı bir yapı meydana getirmesi sûretiyle gerçekleşen olaylardır. Buna ilave olarak siyâsî, sosyal ve ekonomik birçok faktör bahsi geçen bölünme süreçlerinde son derece etkili olmaktadır. Nestûrî-Keldânî ayrımında da Nestûrîlerin toplumsal olarak sahip olduğu aşiret yapısı en önemli etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Patriklik gibi eşsiz bir kurumun sürekli aynı aileye mensup kimseler tarafından yönetilmesi ve dolayısıyla patrikliğin hep aynı aileye miras kalması, başka Nestûrî aileleri kışkırtmış ve neticede bir ayrılık hareketi zuhûr etmiştir.

Bu bölünme olayında üzerinde durulması gereken en önemli husus, Keldânîler şeklinde adlandırılan grubun ne inançla ilgili konularda, ne de ibâdetlerle ilgili uygulamalarda Nestûrî Kilisesi'yle farklı bir kanaâtinin olmayışıdır. Ayrılığa sebep olan tek gerekçe patriğin belirlenme yöntemine olan itirazdır. Nitekim resmen Katolik olsalar da Keldânîler kendi öğretilerini bırakmamışlar ve dini pratiklerini uygulamaya devam etmişlerdir. Bu nedenle Keldânî

¹⁵⁷ Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, s. 308. Nestûrî Kilisesi'nde patrik, kilisenin kuruluşundan 1450 yılına kadar seçimle belirlenmiştir. Piskoposlar arasından bu göreve tâlip olanlar aday olmuşlar ve yüksek rütbeli din adamlarının iştirâk ettiği bir toplantıda bir isim üzerinde ittifak edilmesi sûretiyle yeni patrik belirlenmiştir. Fakat 1450 yılından sonra patriklik makamı aynı aile mensupları arasında nesilden nesile aktarılan bir miras hâlini almıştır. Bu sistem 1551 yılına kadar sorunsuz bir şekilde işletilse de bu tarihten sonra bazı aşiretler/aileler bu duruma itiraz etmiş ve söz konusu ayrılık gerçekleşmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Anzerlioğlu, *Nasturîler*, s. 38-40; Nikitine, "Nestûrîler", s. 209.

Kilisesi kuruluşundan itibaren Katolik Kilisesi'yle tam mânâsıyla uyuşamamıştır.¹⁵⁸

Sonuç

Araştırmamızın başından itibaren Nestûrlüğün ortaya çıkışını, bunda etkili olan sebepleri, Nestorius'un sahip olduğu öğretiyi ve kilisenin resmî olarak teşekkül etme sürecini mevcut bilgiler ışığında tespit etmeye çalıştık. Bu bakımdan konunun içeriği ile ilgili ulaştığımız sonuçları birkaç husus çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.

Çalışmamızda ortaya çıktığı üzere, Hıristiyanlık tarihinde hereetik kabul edilen akım/şahıslarla alakalı yapılacak çalışmalarda ilgili kişilerin teolojilerini oluştururken kullandıkları terminolojinin dikkatli bir şekilde analiz edilmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda Kilise Babaları'nın antik Yunan felsefesinden devşirilen birçok kavramı çoğu zaman kendi düşünce sistemlerinde yeniden inşa ederek kullandıkları dikkatleri çekmiştir. Aynı terimlerle farklı şeylerin kastedilmesi, Hıristiyan ilâhiyatının oluşumunda değişik algıların şekillenmesinde ve kristolojik meselelerin karmaşık bir hale gelmesinde temel sebeptir. Bu durumun en güzel örneği Nestorius'tur. Nitekim O da kendi öğretisini oluştururken dönemin diğer ilâhiyatçılarıyla aynı terminolojiyi kullanmasına rağmen anlamlandırmadaki farklılıklar yüzünden tam olarak anlaşılammış ve hereetik bir konuma itilmiştir. Bunun neticesinde dönemin siyâsî ve dînî otoritesi tarafından aforoz edilerek ana omurgadan dışlanmıştur. Bu da beraberinde bağımsız bir mezhebin doğmasına sebep olmuş ve yüz yıllar boyunca farklı toplumların bu öğretiyi benimsemesine ortam hazırlamıştır. Oysa bugün bakıldığında Nestorius'un esâsen dönemin hâkim öğretisiyle çok da farklı kanâatlere sahip olmadığı gayet

¹⁵⁸ Keldânî Kilisesi her ne kadar Katolikliğin çatısı altında olsa da gerek inanç esasları, gerekse dini patrikler bağlamında tam olarak bir Katolik Kilisesi olmamıştır. Bu sebeple başından beri Katolik Kilisesi ve Keldânî Kilisesi arasında gerçek bir mutâbakat sağlanamamıştır. Katolik Kilisesi II. Vatikan Konsili'yle başlattığı Doğu Kiliseleri'yle olan iyi münasebetler kurma çalışmalarını Keldânî Kilisesi için de hayata geçirmiştir. Bu bağlamda bugünkü adıyla "Apostolik Katolik Doğu Asur Kilisesi" olarak bilinen Keldânî Kilisesi'yle Katolik Kilisesi arasında diyalog toplantıları devam etmektedir. Nitekim 11.11.1994 yılında dönemin Keldânî Kilisesi Patriği IV. Mar Dinkha ile dönemin Papası II. John Paul arasında "İznic Akîdesi" ortak paydasında anlaşılan bir deklarasyon metni imzalanmıştır. Yine 24.11.2017 tarihinde iki kilise arasında Sakramental açıdan da birliğin temelini atacak ortak bildirimler yayımlanmıştır. Detaylı bilgi için; (ET;25.11.2017, <https://news.assyrianchurch.org/common-statement-on-sacramental-life/>)

açıktır. Nestorius'un aforoz edilmesinde İsa'nın Tanrısallığıyla ilgili tartışmaların tarihi arka planı da gözden kaçırılmamalıdır. Nestorius'tan önce yapılan kristolojik tartışmalarda İsa'nın Tanrı olmadığını ifade eden birçok akım ve grubun olması, merkezî otoritenin bu konuda bir refleks sahibi olmasına ve Nestorius'a karşı önyargılı davranmasına neden olmuştur.

Araştırmamızda tespit ettiğimiz sonuçlardan bir diğeri din ve siyâsetin karşılıklı olan etkileşimi ile ilgilidir. Hıristiyanlık tarihinde en büyük parçalanmalar, Hıristiyanlığın devletin resmî dini olmasından sonra gerçekleşmiştir. Bu dönemden sonra siyâsî otoritenin din üzerindeki etkisi çok açık bir biçimde kendini göstermiştir. Nitekim ilk dönem ekümenik konsilleri devlet başkanlarının irâdesi doğrultusunda toplanmış ve bu konsillerde söz konusu irâdenin onayladığı kararlar geçerli kabul edilmiştir. Aynı zamanda devletlerarası rekâbet de gözden kaçırılmamalıdır. Nestûrî hareket ortaya çıktığı dönem itibariyle Bizans ve Sâsânîler arasında çok kullanışlı bir enstürüman olmuştur. Bizans, Nestûrîleri ülkeden tecrit edince Sâsânîler onlara kucak açmış ve bu yapıyı uzun bir süre Bizans'a karşı bir koz olarak kullanmıştır. Bu durum Nestûrî Kilisesi'nin teşekkül etmesi ve güçlenerek farklı coğrafyalara yayılmasında en önemli etkindir. V. yüzyılda İran üzerinden Orta Asya'ya yayılan Nestûrîlik, bu coğrafyada birçok Türk topluluğunun sempatisini kazanmıştır. Daha sonra Çin ve Hindistan'a kadar yayılmış ve farklı toplumların Hıristiyanlıkla tanışmasını sağlamıştır. Dolayısıyla ilk dönem İtîzal hareketleri incelenirken dönemin siyâsî konjonktürü de göz ardı edilmemelidir.

96 | db

Kaynakça

- Akdemir, Salih, "Suriye'deki Etnik ve Dini Yapının Siyasi Yapının Oluşmasındaki Rolü", *Avrasya Dosyası-Arap Dünyası Özel Sayısı*, 2007, c. VI, sy. 1.
- Albayrak, Kadir, "İznik Konsili Öncesinde ve Sonrasında Heretik Hıristiyan Akımları", *Uluslararası İznik Sempozyumu (5-7 Eylül)*, İznik, 2005.
- Albayrak, Kadir, "Keldânîler", *DİA*, İstanbul, 2002, c. XXV.
- Albayrak, Kadir, "Nestûrîler ve Nestûrî Kilisesi", *Demokrasi Platformu [Türkiye'de Tarikatlar ve Cemaatler - III]*, 2006.
- Albayrak, Kadir, "Nestûrîlik", *DİA*, İstanbul, 2007, c. XXXIII.
- Albayrak, Kadir, *Keldânîler ve Nasturîler*, Vadi Yay., Konya, 1997.
- Altungök, Ahmet, "Erken Ortaçağlarda İran ve Bizans İlişkilerinde Nestûrî Hıristiyanların rolü", *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2014, c. IX, sy. 2.
- Ana Britannica, "Nasturilik", *Genel Kültür Ansiklopedisi*, Ana Yay., İstanbul, 1989, c. XVI.
- Anzerlioğlu, Yonca, *Nasturîler*, Tamga Yay., Ankara, 2000.
- Aprim, Frederick, *Asurlular*, çev. Vedii İlmen, Yaba Yay., İstanbul, 2008.
- Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yay., İstanbul, 2016.

- Atiya, Aziz S., *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çev. Nurettin Hiçyılmaz, Doz Yay., İstanbul, 2005.
- Aydın, Mehmet, "Hıristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hıristiyan İtizalleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara, 1982, c. V.
- Aydın, Mehmet, "I. İznik (M.S. 325) ve Efes (M.S. 431) Konsilleri Doğrultusunda Hıristiyanlık'ta Hz. Meryem Kültü'nün Gelişimi", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Konya, 2015.
- Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Tarihi Sözlüğü*, Damla Ofset, Konya, 2005.
- Aydın, Mehmet, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya, 1991.
- Bahadır, Gürkan, "Kuruluşundan IV. Yüzyıla Kadar Antakya", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Antakya, 2010, c. VII, sy. 13.
- Baş, Bilal, *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Aryüşçülük*, Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul, 2016.
- Baum, Wilhem, Winkler, Dietmar W., *The Church of The East*, London, 2003.
- Bethune-Baker, J.F., *Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence*, Cambridge University Press, 1908.
- Bilge, Yakup, *Geçmişten Günümüze Süryânîler*, Zvi-Geyik Yay., İstanbul, 2001.
- Burkitt, F. Crawford, *Early Eastern Christianity: St. Margaret's Lectures on the Syriac-Speaking Church*, London, 1904.
- Carus, Paul, *The Nestorian Monument An Ancient Record of Christianity In China*, Chicago, 1909.
- Choo, Chai Yong, *A Study of the Person of Christ According to Nestorius*, Doktora Tezi, McGill Üniversitesi, 1974.
- Colless, Brian E., "The Legacy of the Ancient Syriac Church", *The Evangelical Quarterly*, 1968, c. XXXX, sy. 2.
- Çelik, Mehmet, "Süryânîler", *DİA*, İstanbul, 2010, c. XXXVIII.
- Çelik, Mehmet, *Orta Doğu Mozaik Süryânîler-Nasturiler*, Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Yay., Elazığ, 1996, sy. 4.
- Çelik, Mehmet, *Süryânî Tarihi I*, Ayraç Yay., Ankara, 1996.
- Çoban, Bekir Zakir, "Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2013, c. X, sy. 2, ss. 13-27.
- Dalyan, Murat Gökhan, *19. yüzyıl'da Nasturiler*, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2009.
- Davies, J.G., *The Early Christian Church*, London, 1965.
- Downey, Glanville, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arap Conquest*, Princeton University Press, New Jersey, 1961.
- Ebu'l Feth Muhammed b. Abdü'l Kerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve en-Nihal*, thk. Muhammed Abdü'l Kâdir el-Fazîlî, Lübnan, 2010.
- Eilers, Wilhelm, "Iran and Mesopotamia", *The Cambridge History of Iran, Ehsan Yarshater (Ed.)*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, c. III.
- Erdemir, Hatice P., Erdemir, Halil, "Kudüs'te Yahudi İsyanı ve Yahudiler", *History Studies*, 2010, c. II, Özel Sayı.
- Eusebius, *The History of the Church from Christ to Constantine*, İngilizce çev. G. A. Williamson, London, 1965.
- Every, Edward, "Asuriler", çev. Sami Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, 2005, c. X, sy. 1.
- Fortescue, Adrian, *The Lesser Eastern Churches*, London, 1913.
- Fortescue, Arian, *The Orthodox Eastern Church*, London, 1908.
- Frazer, Charles A., *Catholics and Sultans, The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, Cambridge, 1983.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ'da Felsefe*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007.

- Grant, Asahel, *Nestürîler ya da Kayıp Kabileler*, çev. Hikmet İlhan, Avesta Yay., İstanbul, 2015.
- Günay, Ünver, Güngör, Harun, *Türklerin Dini Tarihi*, Berikan Yay., Kayseri, 2015.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Konya 1998.
- Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik*, İsam Yay., İstanbul, 2015.
- H. Dermot McDonald, "Nestorius", *Hristiyanlık Tarihi*, Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 2004.
- Hacaloğlu, Recep Albayrak, *Türkmen Asur Kiliselerinde Okunan Türkçe İlahi Metinleri*, TKAE Yay., Ankara, 1997.
- Hayes, E. R., *Urfa Akademisi*, çev. Yaşar Güneç, yaba Yay., İstanbul, 2002.
- Hefele, Charles Joshep, *A History of The Christian Concils*, London, 1883.
- Joseph, John, *The Modern Assyrians of The Middle East: Encounters With Western Christian Missions Archaeologists & Colonial Powers*, Brill Academic Publishers, 2000.
- Kaan, Enver Osman, *Geçmişten Günümüze Dinler ve Mezhepler*, Rağbet Yay., İstanbul, 2010.
- Kaçar, Turhan, "Ebioniteler'den Arius'a: Eskiçağ Doğu Hristiyanlığında İsa Teolojisi Tartışmaları", *AÜİFD*, Ankara, 2003, c. XLIV, sy. 2, ss. 187-206.
- Katar, Mehmet, "Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hristiyanlık (Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Geliş Öyküsü)", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2007, c. XX, sy. 3, ss. 330-339.
- Kosinki, Rafal, "The Life of Nestorius as Seen In Greek and Oriental Sources", *Electrum*, Krakow, 2007, c. XIII.
- Koyuncu, Süleyman, *Sekizinci Asırda Gerçekleşen Dinler Arası İlk Diyalog*, Ark Yay., İstanbul, 2007.
- Kyle, Richard, "Nestorius: The Partial Rehabilitation of a Heretic", *Journal of The Evangelical Theological Society*, 1989, c. XXXII/I,
- Lietzmann, M. Hans, *Eski Kilise Tarihi*, çev. Mehmet Aydın, Literatürk Yay., Konya, 2016.
- Loofs, Friedrich, *Nestorius and His Place in the History of Christian Docktrine*, Cambridge University Press, Cambridge, 1914.
- Malik, Gorgis David, *Süryânîlerin Tarihi*, çev. Vedii İlmen, Yaba Yay., İstanbul, 2012.
- Matfiyef, K.P., *Asurlar ve Modern Çağda Asur Sorunu*, Kaynak Yay., İstanbul, 1996.
- Nikitine, B., "Nestürîler", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, c. IX.
- Omarkhal, Khanna, *Kürdistan'da Dini Azınlıklar*, çev. İbrahim Bingöl, Avesta Yay., İstanbul, 2014.
- Ostrogorsky, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, TTK Yay., Ankara, 1981.
- Özcoşar, İbrahim, "Süryânî Kadîmleri (Yakubileri) Katolikleştirme Faaliyetleri ve Süryânî Katolik Patrikliğinin Kurulması", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır, 2006, c. VIII, sy. 1.
- Saeki, P.Y., *The Nestorian Monument in China*, London, 1916.
- Sanasarian, Eliz, "Babi-Bahais, Christian and Jews in Iran", *Iranian Studies*, 1998, c. XXXI, sy. 3/4.
- Sarıkoçlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2008.
- Satılmış, Selahattin, *I. Dünya Savaşı Öncesinde Nestürîler ve Misyonerlik Faaliyetleri*, Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir, 2006.
- Sever, Erol, *Asur Tarihi*, Kaynak Yay., İstanbul, 2008.
- Severius, Jacob, *Târihü'l -Kenîsiyeti's-Süryâniyye el-Antâkiyye*, Beyrut, 1953, c. I.
- Su, Erol, "Doğu Süryânî Kilisesi Tarihi Çerçevesinde İran Asuri-Keldânîlerine Genel Bir Bakış", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2011, c. IV, sy. 16.
- Surma Hanım, *Ninova'nın Yakarışı*, çev. Meral Barış, Avesta Yay., İstanbul, 2015.
- Tarakçı, Muhammet, "Nestorius ve Kristolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 2010, c. XIX, sy. 1, ss. 215-241.

- Tümer, Günay, "Günümüzde Doğu Hıristiyanlığı", *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul, 1993.
- Uyanık, Mevlüt, "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi 'Varlık' Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, 2002, c. I.
- Üçyiğit, E., "Nestorius", *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1977, c. XXV, ss. 204-206.
- Vine, Aubrey R., *The Nestorian Churches*, Independent press, London, 1937.
- Wessel, Susan, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy*, Oxford University Press, 2004.
- Whitham, A.R., *The History of the Christian Church to the Separation of East and West*, London, 1920.
- Wigram, W.A., *History of The Assyrian Church*, London, 1910.
- Wigram, W.A., *The Assyrians and Their Neighbours*, London, 1929.
- Wright, David F., "Konseyler ve İnanç Bildirgeleri", *Hıristiyanlık Tarihi*, Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 2004.
- Yohannan, Abraham, *Mezopotamya'nın Kayıp Halkı Nasturiler*, çev. Meltem Deniz, Beybün Yay., Ankara, 2006.
- Yüçetürk, Orhan Seyfi, "Hıristiyanlık İnançlarının Doğuşu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 1987, sy. 4.



İNSAN ONURUNA İLİŞKİN FARKLI PERSPEKTİFLER

Asim DURAN*

Öz

Bu makale, insan onuru kavramına dini-ahlaki bir değer olması yönüyle yaklaşmaktadır. Makalede farklı dini, ahlaki ve felsefi geleneklerde insan onuruna dair perspektifler inceleme konusu yapılmıştır. Çalışma, insan onurunun ideal bir tasarım olarak değil, bilakis *bir beşeri tecrübe* konusu olarak kendi tarihsel şartları içinde gerçek anlamını bulabileceğini ve farklı geleneklerde de gerekçelendirilebileceğini varsaymaktadır. Bu bağlamda makalede önce çeşitli dini-ahlaki geleneklerin insanın değeri ve onuruna ilişkin yaklaşımları ele alınmıştır. Ardından temel İslami kaynakların insan onuruna dair metinleri kendi kişisel yorum tecrübemiz açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İnsan Onuru, İnsan Hakları, Değer.



Different Perspectives on Human Dignity

Abstract

This article approaches the concept of human dignity as a religious-moral value. In this context, we will discuss the perspectives on human dignity in different religious, moral and philosophical traditions. The study assumes that human dignity is not an ideal design. But it is a matter of *human experience*. So the article assumes that the concept of human dignity can find its true meaning in its own historical conditions and can be justified in different traditions. In this context, firstly, we will examine the attitudes of various religious-moral traditions towards the value and dignity of man. Afterwards, we will evaluate the texts which referring to human dignity in the basic Islamic sources.

Keywords: Human Dignity, Human Rights, Value.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri [asim-duran@odu.edu.tr].

Giriş

Yirminci yüzyılda ve devamında günümüze değin süregelen trajediler, insanın değerine ve onuruna dair tutumların yeniden farklı bir gözle ele alınmasının gerekliliğini ortaya koydu. Bilhassa son dönemlerde Müslümanların karşılaştığı trajediler ile bu bağlamda yaşanan aşağılanma hissi ve travmalar, insan onuruna dair uluslararası hukukun söylemlerinin ne derece evrensel/kapsayıcı olduğu, pratik önceliğe ve yaptırım becerisine sahip bulunduğu konusunda çeşitli çevrelerde derin sorgulamalara yol açtı. Hadisenin siyasi yönü bir tarafa bırakılırsa bu konudaki güvensizlik, zamanla ‘insan onuru’ (*human dignity*) kavramının kendisine dair belirsiz bir tutumun ortaya çıkmasına da sebep olmuşa benziyor. Gerçi, (Mette Lebeck’in ifadesiyle söylersek) insan onurunun bir sorun olduğunu söylemek esasında bir açıklamayı gerektirir. Zira o, günümüzde dünya ölçeğinde kabul ettiğimiz neredeyse ender şeylerden biridir.¹

102 | db

Hâlihazırda temel beşeri hakların zemini olması açısından insan onurunun korunması konusunda en azından prensipte ve görünüşte uluslararası hukukta bir mutabakatın olduğu söylenebilir. Buna ek olarak kavramın, insan hakları bağlamında ortaya çıkan sorunların çözümünde ana zemin olarak kullanıldığı da görülmektedir.² Yine de bu durum, kimi zaman insan onurunun sadece bir hukuk sorunu olarak ele alınması gerektiği şeklinde bir kanaati de doğurmaktadır. Belki de bu yüzden kimi durumlarda insan onuru, ulusal veya uluslararası mahkemelerin dosyalarına konu olduğu ölçüde önem arz ediyor gözükmektedir. Söz gelimi dünyanın (ve bilhassa İslam dünyasının) çeşitli yerlerinde yaşanan trajedilerin, insan onuru çerçevesinde değerlendirilmesi için uluslararası hukukun konuya el atması veya kişinin/toplumun kendi trajedisini *insan onuru ihlali* olarak söz konusu platformlarda ispatlanması beklenmektedir. Yakın geçmişte Bosna savaşında hak ihlallerine dair tartışmalar ve bunların uluslararası hukukta ve politikada ele alınış biçimleri; yine günümüzde Myanmar, Filistin ve Suriye trajedilerinin uluslararası arenada oluşturduğu ilginin derecesi; hatta son

¹ Mette Lebeck, “On the Problem of Human Dignity” , http://eprints.maynoothuniversity.ie/2374/1/ML_human_dignity.pdf, (Ulaşım, 25.04.2018).

² Bu yazıda biz, insan onurunun hukuki ve siyasi boyutuyla değil, daha ziyade teolojik bir sorun olarak dini-ahlaki bazı noktalarıyla ilgileneceğiz.

yıllarda az gelişmiş ülkelerden gelişmiş ülkelere doğru hızla artan mülteci akını ve bu sorun karşısında takınılan uluslararası tavır bile başlı başına ifade etmeye çalıştığımız durumun tipik örnekleri olarak hatırlanabilir.

Hâlbuki dünya genelinde insan haklarına yönelik ulusal ve uluslararası hemen hemen tüm bildirimlerde ve sözleşmelerde bir şekilde kavrama (en azından prensipte) “temel bir hak” olarak atıf yapılmıştır. Bu çerçevede örneğin *Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi* ile *Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı*, insan onurunun doğuştan gelen bir hak olarak önemi konusunda uluslararası platformlarda bir dereceye kadar varılan konsensüsü ifade eder.³ Haddizatında *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*’nda da bu tutum aynen devam ettirilmiş ve her insanın onurlu bir yaşam sürme hak ve yetkisine sahip olduğu belirtilmiştir.⁴ Ayrıca farklı milletlerin hemen hemen tüm anayasalarında insan onuruna şu ya da bu şekilde atıflar yapıldığı da bilinmektedir. Bu atıflarda ortak olan nokta, insan onurunun doğuştan gelen, vazgeçilemez ve devredilemez bir hak olduğudur. Dahası bu atıfların her biri eşitlik, adalet, insan hakları ile ifade hürriyeti gibi temel beşeri hakların insan onuru kavramı çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğine dair beşeri bilince de işaret etmektedir.⁵

³ *The Universal Declaration of Human Rights*, <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html>, (Ulaşım, 08.04.2018); *Charter of Fundamental Rights of the European Union*, http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_en.pdf, (Ulaşım, 08.04.2018). Andrea Sangiovanni, ‘onur’ (dignity) kavramının *Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*’nde konuluşunun kazara olduğu söyler. Daha önce kavramın yerine ‘mukaddesat’ (sanctity) kavramı kullanılacakken, sonradan delegeler arasındaki müzakereler sonucunda ‘dignity’ kavramı tercih edilmiştir. Bk. Andrea Sangiovanni, *Humanity Without Dignity: Moral Equality, Respect, And Human Rights*, Cambridge and London: Harvard University Press, 2017, ss. 13-14. Yine Onur kavramının söz konusu beyanname metnine konuluş serüveni için bk. Glenn Hughes, “The Concept of Dignity in the Universal Declaration of Human Rights” *Journal of Religious Ethics*, 39 (1), 2011, ss. 1-9.

⁴ *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*, <https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa82.htm>, (Ulaşım, 26.10.2017).

⁵ İnsan onuru hakkında hem söz konusu bildirimlerin, beyannamelerin hem de yasal dayanaklarının karşılaştırmalı analizleri için bk. Roger Brownsword, “Human Dignity from a Legal Perspective”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives* (Ed. Marcus Düwell, et al.) içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, ss. 1-23; Yine günümüzde ‘ifade hürriyeti’ de artık insan onuru kavramı içinde dile getirilmektedir. Burada Kant’a atıfla insanın otonomisi ve onuruna yönelik vurgu, ifade hürriyetinin temelini oluşturmaktadır. Söz gelimi bu hususta

Hadisenin bir ideal olarak tasarımı ve prensipteki görünümü kabaca böyle olsa da pratikte insan onuruna veya onun neyden kaynaklandığına yahut da insan doğasıyla ilişkisine dair beşeri tecrübelerin çeşitlilik arz ettiği görülecektir. Daha açık bir ifadeyle, herkes insan onurunun temel beşeri haklar nezdinde merkezi bir öneme sahip olduğunu iddia etmekte ve savunmaktadır. Ancak McCrudden'in de fark ettiği üzere bunun neden ve nasıl olduğu konusunda ayrılıklar bulunmaktadır.⁶ Bu ayrılıklar, insan onurunun daha baştan bizzat *bir beşeri tecrübe* olarak tarihsel süreç içindeki anlaşılma, yorumlanma ve uygulanma biçimlerini dikkate almayı gerektirmektedir. Dahası bu tarihsel beşeri tecrübeye etki eden teolojik bağlamı da göz önünde bulundurmalıyız. Kanaatimizce farklı kültürel bağlamlar içinde beşeri deneyimlerin çeşitliliği, insan onurunun önemine dair bilinçliliğin gerçek kaynağını oluşturmaktadır. Bu yüzden dünya genelinde insan onurunun önemine dair en azından görünüşte bir konsensüs varsa bu, esas itibarıyla farklı kültürel, dini geleneklerin her birinin (uygulamalardaki farklılıklar, belki bize göre yanlış tutumlar vs. bir yana bırakılırsa) insan onurunu ana zemin olarak öne çıkarmasının bir sonucudur. Varmaya çalıştığımız nokta kabaca şudur: Bugün gelinen noktada insan onuru ve bu onurdan doğan haklar, tek bir bağlamdan, değer ilkesinden ve yorum tarzından (bilhassa Batı) hareketle sınırlandırıldığında farklı kültürel ve dini/teolojik geleneğe mensup toplulukların kendi onurlarını temellendirme biçimleri göz ardı edilecektir.⁷ Belki de yazının başında değindiğimiz trajedilerin arka planında bu tarz tek tipçi

müstakil araştırma yapan Steven J. Heyman'a bakılırsa bu prensip, aynı zamanda kişisel güvenlik ve mahremiyetten vatandaşlığa ve eşitliğe kadar diğer temel haklara da sebebiyet verir (Steven J. Heyman, *Free Speech and Human Dignity*, New Haven & London: Yale University Press, 2008, s. 2).

⁶ Christopher McCrudden, "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights", *The European Journal of International Law*, 19 (4), 2008, ss. 678. Ayrıca bk. Jürgen Habermas, "The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights", *Metaphilosophy*, 41 (4), 2010, s. 467.

⁷ Söz gelimi kendisine çokça atfı yapılan biri olarak Jack Donnelly, bu tarz yanılığın tipik örneğidir. O, Batılı olmayan toplumların (bilhassa İslam toplumunun) insan haklarına dair kuramsal yaklaşımlarını sorunlu bulur. Bu yönüyle dolaylı olarak tek tipçi bir onur anlayışa yönelir. Bk. Jack Donnelly, "Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights", *The American Political Science Review*, 76 (2) (Jun., 1982), ss. 303-316. Ayrıca bk. Şemsettin Ulusal, "Uluslararası Hukukta İnsan Onuru Fikrinin Gelişmesine İslam'ın Katkısı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 23, 2014, ss. 215-216.

bakışın izleri vardır. En azından son zamanlarda yaşanan trajediler, böyle düşünmek için bir gerekçe olarak sunulabilir.

Bu makale temelde insan onurunun, sadece Batı'nın kendi tecrübeleri bağlamında sınırlandırılmayacağı; şimdiye kadarki uygulamalarda görülen sınırlamanın söz gelimi İslam dünyasındaki (veya diğer yerlerdeki) trajedilere kayıtsız kalmayı tetiklediği; bu yüzden insan onuruna dair farklı kültürel ve dini geleneklerin her birinin tecrübelerinin, bu husustaki ortak beşeri bilincin oluşmasında önemli olduğu ön kabulünden hareket etmektedir. Bu bağlamda çalışma, insan onurunun ideal bir tasarım olarak değil, bilakis *bir beşeri tecrübe* konusu olarak kendi tarihsel şartları içinde gerçek anlamını bulabileceğini ve farklı geleneklerde de gerekçelendirilebileceğini varsaymaktadır. Dahası temel İslami kaynaklarımızdaki insan onuruyla ilişkili olduğu düşünülen metinlerin (Mircea Eliade'ın kavramsallaştırmasıyla söylersek) 'yaratıcı yorum' (*creative hermeneutics*) içinde⁸ yeniden dile gelebileceğini; bu bağlamda insanlığın ortak beşeri tecrübesine katkı sağlayabileceğini; ayrıca hukuki yaptırımlardan da önce hem birey hem de kamu vicdanını harekete geçirecek şekilde dini-ahlaki bir değer olarak insan onurunu yeniden anlamada iyi bir kalkış noktası olabileceğini savunmaktadır. Böylece belki de hadisenin bir zihin tasarımı veya edebi bir *retorik* konusu olmadığını göstermek için iyi bir yol bulunmuş olacaktır.⁹

db | 105

Gerçekte böyle bir varsayımın ve iddianın imkânı tartışılabilir mi? Söz gelimi insan onurunun beşeri tecrübe olarak ele alınması ve anlaşılmasının temel hakların savunusuna katkısı nedir? Yahut dini geleneklerin (özelde İslami geleneğin) insan onuruna dair tarihsel tecrübeleri, bugün evrensellik iddiasında bulunan modern hukuki yaptırımların bir şekilde başaramadığını başarabilme potansiyeline sahip midir? Bu konuda temel İslami kaynakların insan onuruna dair yaklaşımı, gerçek bir zemin olarak alınabilir mi? Dahası bu kaynaklardan yaratıcı yorumlarla çıkarılabilecek insan onuruna yönelik perspektifleri, birey ve kamu vicdanını harekete geçirecek tarzda bir alternatif olarak sunmak mümkün müdür?

⁸ Bahsi geçen 'yaratıcı yorum' kavramının dinler tarihi bağlamında ele alınışı için bk. Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Mehmet Aydın (çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, ss. 69-71.

⁹ *Realite ile retorik* arasında insan onuru tartışmaları için bk. Brad Stetson, *Human Dignity and Contemporary Liberalism*, London: Praeger Publishing, 1998, ss. 3-42.

Bu ve benzeri sorular, dini-ahlaki bir değer olarak insan onurunun teorik zeminini görmemize yardım edebilir. Günümüzde temel insan haklarına dair ortak bir hukuk bilincinin oluşmasında bu tarz bir zeminin önemini fark etmemize de belki katkı sağlayabilir. Ayrıca insan onurunu korumaya yönelik herhangi bir çabanın yalnızca hukuki bir görev olmadığını, aynı zamanda dini, ahlaki ve etik açıdan bireysel vicdanı öne çıkaran ontolojik bir zorunluluk olduğunu da bize gösterebilir. Bunun için öncelikle insan onuruna ve değerine ilişkin değişik algıların ve perspektiflerin kabaca ortaya konması uygun olacaktır.

İnsanın Değerine ve Onuruna Dair Farklı Anlayışlar

Aslına bakılırsa *Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi*'nde insan onurunun temel hakların bir zemini olarak kullanılması, doğal olarak farklı kültürel gelenekler açısından yeni tecrübeleri de beraberinde getirdi. Bu bağlamda farklı dini/milli/kültürel geleneklerin temsilcileri, kendi geçmişlerinde bunun olduğuna dair yeni arayışlara giriştiler. Bilhassa dini geleneklerin müntesipleri, insanın değerinin ve onurunun dini/ahlaki temelleri konusunda ilginç yorumlar geliştirdiler. Onur kavramıyla ilişkili olabileceğini düşündükleri değişik kavram ve pratikleri yeniden farklı bir gözle inceleme konusu yaptılar. Onları yeniden yorumlayarak bunun için referans olarak kullandılar ve belli tarihsel örnekleri ön plana çıkararak kendileri için örnek modellere dönüştürdüler. Tüm bu çabalarda modern onur (*dignity*) anlayışının belirleyici bir etkiye sahip olduğu tahmin edilebilir. Böylece farklı geleneklere mensup ilim adamları, entelektüeller, tarihçiler, ilahiyatçılar bu yeni bağlam içinde kendi kutsal ve klasik metinlerini yeniden yorumladılar, dolayısıyla geçmişi 'yeniden inşa' teşebbüslerine giriştiler. Kabul etmek gerekir ki bu durum, belli bakımlardan İslam literatürü için de geçerli olmuştur. Son dönemlerde ülkemizde bu çerçevede yapılan çalışmalara bakıldığında bunun örnekleri görülebilir.¹⁰ Burada İslam literatüründeki belli kavramlar ve Müslüman geleneğe ait tarihsel uygulamalar, insanın değeri ve onuru bağlamında yeniden yorumlanmaya ve modelleştirilmeye çalışılmıştır.

¹⁰ Söz gelimi *Diyanet İşleri Başkanlığı* tarafından 2013 yılında tertip edilen bir sempozyumda sunulan bildirilerin büyük çoğunluğunun arka planında böyle bir arayışın olduğu söylenebilir. Bildiri kitapçığı için bk. *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru" Sempozyumu*, (19-21 Nisan 2013, Konya), Ankara: DİB Yayınları, 2014.

Yine de insanın değerine ve onuruna ilişkin anlayışların/uygulamaların hem farklı geleneklerde hem de tarihsel süreç içinde sürekli değiştiğini ve dönüştüğünü; fakat tüm bu değişimler arasında insanın değerinin ve onurunun önemine dair *ahlaki* bilincin hep var olduğunu yazımızın ana bağlamı için bir perspektif olarak akılda tutmak gerekir. Esas itibarıyla böyle bir durum, insan onurunun (Thurner'ın tabirini bu yazının bağlamı için kullanırsak) 'gerekçelendirilmeye açık' olmasından kaynaklanmaktadır. Çoğunlukla bu gerekçelendirme, her bir özel şart içinde değişik anlama biçimleri altında ve bilhassa (Thurner'e göre ise) *aşkınlıkla* doldurulmaya çalışılmıştır. Bu yüzden bunun zeminin kurulmasında yapıcı bir katkı olarak dini/ahlaki geleneklerin etkisi göz ardı edilmemelidir.¹¹ Zira bu gelenekler vasıtasıyla temelde dini/ahlaki/teolojik bir sorun olarak insanın değeri ve onuruna dair tarihsel tecrübenin varlığından bahsedebiliyoruz.

Meselenin bu boyutuyla ilgili olarak Jürgen Habermas'ın görüşleri bize katkı sağlayabilir. Habermas'a bakılırsa insan onuru düşüncesi, farklı geleneklerdeki değişik fenomenlerin bir arada tutulmasını sağlayan bir bağlantı aracı değildir sadece. Aynı zamanda bu anlayış, tüm temel hakların anlamının ve öneminin kendinden türediği ahlaki 'kaynak'tır.¹² Bu yüzden insan onuru fikri, ahlaki-hukuki olmak üzere iyi yönlüdür. Hatta ona göre, kelimenin anlamı ve fonksiyonu her bir özel şart içinde farklı alanlara sahip olacaktır. Bu özel durumların ışığında insan onurunun farklı yönleri, hem ahlaki hem de hukuki alanda onur kırıcı deneyimlerin bolluğundan ortaya çıkmıştır. O sebeple insan onuruna dair tarihsel tecrübeler, önce (ahlaki bir sorun olarak) acı çeken bireylerin vicdanlarında, sonra da hukuki metinlerde kendini gösterir.¹³ Bu çift yönlülüğün bir taraftan bireysel vicdanın harekete geçirilmesini diğer taraftan ise temel insan hakları konusunda sosyal/hukuki sorumlulukları hedeflediği söylenebilir.¹⁴

¹¹ Martin Thurner, "İnsan Hakları, İnsan Onuru ve Hristiyanlık", *İnsan Onuru: İslam ve Hristiyanlıktaki Temelleri* (Sempozyum Bildiri Kitabı) içinde, Ankara, 2004, s. 53.

¹² Habermas, "The Concept of Human Dignity", s. 466.

¹³ Habermas, "The Concept of Human Dignity", ss. 464-468.

¹⁴ Ana tartışma konumuz bu olmasa da insan onurunun insan haklarının kaynağı olarak görülmesi gerektiği farklı dünya görüşüne sahip kimseler tarafından dile getirilmiştir. Söz gelimi, M. Hashim Kamali'ye bakılırsa insan onurunu temel insan haklarının amacı ve hedefi olarak aldığımızda o zaman bu hakların alanı genişleyecek ve zenginleşecektir (Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*,

Bu anlamda ister hukuki, ister felsefi, isterse dini veya tarihsel olsun¹⁵, insan doğasına yönelik anlayışların ve açıklamaların çeşitliliği, tarihsel süreç içinde farklı geleneklerde insan onuruna dair değişik anlayışların ve uygulamaların da oluşmasına zemin hazırlamıştır. Fakat bugün, insan onuruna dair tartışmalarımızın büyük çoğunluğu İkinci Dünya Savaşı krizinden sonraki *İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si*'nin bağlamı üzerine kuruludur. Günümüzün hukuk metinlerindeki resmi anlamını da bu büyük oranda bu bağlamdan almıştır.¹⁶ Bu yüzden söz konusu bağlamın dışına çıkıldığında insan onuruna dair tarihsel bilincin hep var olduğu ama çeşitlilik arz ettiği görülebilir. Bu çeşitlilik, Burhanettin Tatar'ın dikkat çektiği üzere insanın hem kendisini hem de çevresindeki varlıkları 'dil' içinde anlama mecburiyetinden kaynaklanmaktadır. Zira Tatar'a göre, "insanın bir yandan dili oluşturması, diğer yandan kendisi de dâhil tüm varlıkları ancak dil içinde kavrayabilmesi, kaçınılmaz olarak insana dair tüm değer yargılarının oluşunu ve değişimini de etkilemektedir. Bu nedenle farklı dilsel kültürlerde ve tarihsel bağlamlarda insanın onuru, değeri, asilliği ve buna karşı olarak onursuzluğu, değersizliği ve sefilliği farklı değer ilkelerine göre ele alınabilmektedir. Sözelimi köleliğin meşru olduğu dönemlerde kölelere iyilik yapmak onurlu bir davranış iken, günümüz toplu-

Cambridge: Islamic Texts Society, 2002, s. xv). İonna Kuçuradi ise insan onuru fikrinin daha baştan insan haklarını zorunlu kıldığını savunmaktadır. Bu yüzden bir kimseyi insanlık onuruna yakışmayan bir muameleye maruz bıraktığımızda, sadece o kişiye kötü muamelede bulunmuş olmayız; aynı zamanda paylaştığımız insanlık onurumuza da zarar vermiş oluruz (İonna Kuçuradi, "İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları", *Demokrasinin Garantisi: İnsan Onuru ve İnsan Hakları* (Ed. Ulrike Dufner) içinde, İstanbul:Sena Ofset, 2008, ss. 78-79). Meseleye dair daha liberal yorumlara Donnelly örnek verilebilir. Donnelly'e göre insan onuru, tüm hakların kendinden türediği nihai değeri ifade eder. Bu anlamda temel haklar açısından eşitliğe vurgu yapan bir değerdir (Jack Donnelly, "Human Dignity and Human Rights", *Swiss Initiative to Commemorate the 60th Anniversary of the UDHR, Research Project of Human Dignity, 2009*, (<https://www.legal-tools.org/doc/e80bda/pdf/>), (Ulaşım, 03.05.2018), ss. 3, 12-13.

¹⁵ Bu ifadeyi, insanın doğasının ve bu bağlamda onurunun ne olduğuna dair beşeri cevapların genellikle üç yönlü olduğu şeklindeki tespitlere referansla kullanıyoruz: *Dinsel, felsefi ve tarihsel*. Bk. McCrudden, "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights", s. 658.

¹⁶ Habermas, "The Concept of Human Dignity" s. 465.

rında köleliği meşru kabul etmek onursuz bir tutum olarak kabul edilmektedir.”¹⁷

Tatar’ın bilhassa ‘dil’e vurguyla kullandığı bu ifadeler, insan onurunun gerekçelendirilme çabalarının sadece hukuki bir sorun olmadığı, aynı zamanda ‘ahlaki’ sorumluluk içinde de değerlendirilmesi gerektiğine dair Habermas’ın ifadeleriyle birlikte okunabilir. Bunun yanında aynı ifadeleri, insan onurunun yazının başında de-ğindiğimiz üzere bir zihin tasarımı olarak değil, türlü beşeri eylemler içinde anlam kazanan bir ‘hadise’ olarak görülmesi gerektiği şeklinde de yorumlayabiliriz. Zira G. Bennett’e bakılırsa son dönemlerde yaşanan trajediler göstermiştir ki insan onuru, teorik bir kavram ya da zihin tasarımı olmaktan ziyade bir ‘hadise’ olarak yeniden kendi şeklini belirlemeye başlamıştır. Ya da en azından meselenin bu şekilde yeniden ele alınması gerekmektedir.¹⁸

Bu çeşitlilik de büyük oranda insanın doğasına, değerine ve onuruna dair anlayışlardan neşet etmiş ahlaki değerler ve bunlara dair uygulamalarda kendini göstermektedir. Bu çerçevede söz geli-mi, farklı geleneklerde terimin bizzat kendisini aramanın verimli bir çaba olmayacağına dair görüşler önem arz eder. Daha ziyade ya-pılması gereken şey, insan haysiyet ve şerefine dair anlayışlardan neşet ettiği kabul edilen değerlerin, hakların ve sorumlulukların bu geleneklerde ne şekilde algılanıp uygulandığına dair bir arayışa girişmektir. Belki de bu yolla biz, insanın değeri ve onuruna ilişkin kültürlerarası etkileşim biçimlerini daha iyi anlama fırsatı bulabili-riz.¹⁹ Aynı zamanda temel haklar ve sorumlulukların, dini-ahlaki gelenekler içinde insanın onuru bağlamında nasıl değişik şekillerde yorumlanabildiğini ve bu yorumların dini-ahlaki bir değer olarak

¹⁷ Burhanettin Tatar, “Kur’an’da İnsan: Varlığın Aslı Boyutları”, *Kur’an’ı Anlamanın Fikrî Arkaplanı: Varlık, Bilgi, İnsan* (Ed. Yusuf Şevki Yavuz) içinde, İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017, s. 280.

¹⁸ Gerçi, Bennett’in insan onurunun bir ‘hadise’ olarak ele alınış biçimlerine dair bazı değerlendirmeleri kanaatimizce eleştirilebilir. Ancak onun meselenin tarihsel yönüne dair vurgusu ve bir ‘hadise’ olarak yeniden ele alınması gerektiğine yönelik fikirleri dikkate değerdir. Bk. Gaymon Bennett, *Technicians of Human Dignity: Bodies, Souls, and the Making of Intrinsic Worth*, New York: Fordham University Press, 2016, ss. 2-3.

¹⁹ Şemsettin Ulusal, “Uluslararası Hukukta İnsan Onuru Fikrinin Gelişmesine İslam’ın Katkısı”, s. 200. Ayrıca insan onuru kapsamına dâhil olan manevi değerlerin, farklı kül-türler arasındaki etkileşim ve iletişimin tesis edilmesindeki rolü üzerine kısa de-ğereleştirmeler için bk. Mohammad Hashim Kamali, “Human Dignity in Islam”, <http://www.iais.org.my/e/index.php/publications-sp-1447159098/articles/item/36-human-dignity-in-islam.html> (Ulaşım, 05.07.2018), ss. 1-2.

tarihsel süreçte nasıl kabul gördüğünü keşfedebiliriz. Gerçi farklı dini geleneklerin insanın değeri ve onuruna dair yaklaşımlarını tek bir noktada toplamak zordur. Yine de ana tartışma konumuza katkı sağlayacak ölçüde en azından hem modern onur anlayışının temeli olması açısından Batı geleneğindeki hem de diğer dini geleneklerdeki onur anlayışlarının belli noktalarına temas edebiliriz.²⁰

Söz gelimi Yahudi düşüncesinde insanın değeri ve bu bağlamda onuruna dair düşünce, Tevrat metinlerine (özellikle *Tekvin*) dayanır. Sonradan Talmudi ve Rabbinik gelenek, bunu normatif-hukuki bir boyuta taşımıştır. Tarihsel olarak bakıldığında bu süreç, önce insanın diğer varlıklar karşısındaki yerinin ön planda olduğu bir onur anlayışıyla başlar. Sonradan ise İsrail kavminin diğer uluslar karşısındaki seçilmişliğine doğru bir yol izler. Bu bağlamda klasik Yahudilikte insanoğlunun içten ve evrensel değeri, onun bizzat Tanrı suretinde (*Tzelem Elohim* veya *Imago Dei*) yaratıldığına dair İbrani kutsal metinlere referansla ele alınmıştır.²¹ Bilhassa *Tekvin* kitabında (1:26-27) Tanrı, evren ve insanlığın bir araya geldiğine dair ifadeler bunun tipik örneği olarak sunulur. Burada *Tanrı sureti*, hem maddi-bedensel hem de manevi-ruhsal tüm beşeri unsurların kaynağı ve kuşatıcısıdır. Tevrat'a göre insan, yaratılış sürecinde yaratılmışların sonuncusudur ve yaratılış sürecinin zirvesini teşkil eder. Bu anlamda ilahiliğin bir sonucu olarak insanoğlu, evren üzerinde mülkiyet ve otorite imtiyazına sahiptir.²² Diğer varlıklar Tanrı'nın sözüyle vücut buldukları halde insan, bizzat Tanrı'dan hayat

²⁰ Burada onur (*dignity*) kavramının tarihsel gelişimini ele almak bu çalışmanın kapsamını zorlayacaktır. Bu hususta derli toplu tasnifler ve bilgiler sunan çalışmalara bakılabilir. Kabaca bu çalışmalarda ortak nokta, onur kavramının tarihsel süreç içinde genellikle dört aşamada ele alınmış olmasıdır. İlki, Antik Yunan ve özellikle Roma döneminde öne çıkan aristokratik onur anlayışı. İkincisi, Ortaçağ'ın hâkim din (Yahudi ve bilhassa Hıristiyan) merkezli dünya görüşü bağlamında belirgin hale gelen onur fikri. Üçüncüsü, Aydınlanma ve özellikle Kantçı gelenek içinde salt akıl kavramı çerçevesinde insanın onuruna dair bilincin yeniden inşası. Sonuncusu ise modern dönem liberal-eşitlikçi teorilerin gelişimi. Ayrıntılar için bk. Milton Lewis, "A Brief History of Human Dignity: Idea and Application" *Perspectives on Human Dignity* (Ed. Jeff Malpas and Norelle Lickiss) içinde, Dordrecht: Springer, 2007, ss. 93-105; Sangiovanni, *Humanity without Dignity*, ss. 15-71.

²¹ Yair Lorberbaum, "Human Dignity in the Jewish Tradition", *The Cambridge Handbook of Human Dignity* (Ed. Marcus Düwell, et al.) içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, ss. 136-137.

²² *Tekvin* 1:28-29. Bk. Süleyman Turan, *Tanrı'nın Engeli mi Engelli Tanrı mı?: Hıristiyan Geleneğinde Engellilik*, İstanbul: Okur Akademi, 2018, ss. 47-48.

nefesini almıştır.²³ Dahası yeryüzünü yönetmek için üremek-
 üretmek ve çoğalmak-çoğaltmak zorundadır.²⁴ Bu Tanrı suretinde
 yaratılma inancı, doğuştan gelen bir onur (*inherent dignity*) anlayı-
 şının oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Rabbînik gelenek ve özellikle Orta Çağ Kabbala geleneğinde
Tzelem Elohim anlayışı daha da baskın hale gelmiştir. Bu bağlamda
 böyle bir inancın klasik Yahudilikteki önemi, sadece teolojik bir
 kavram olarak merkezi olmasından dolayı değil, aynı zamanda
 onun özellikle erken Rabbînik literatürün biçimlenme aşamasında
 normatif-hukuki etkilere ve alanlara sahip olması dolayısıyla.²⁵
 Yine de prensipte ve felsefi açıdan durum böyle olsa da Yahudi
 tarihinde seçilmişliğin ön planda olduğu ikinci tür bir onur anlayı-
 şının pratikte karşılık bulduğu söylenebilir. Kabul etmek gerekir ki
 bunda, Yahudiliğin sonradan milli bir hüviyete evrilmesinin (veya
 öyle yorumlanmasının) etkisi büyüktür.²⁶ Bu nedenle daha çok An-
 tik ve Roma döneminin 'statü' merkezli onur anlayışı, pratikte Ya-
 hudi geleneğinde etkin olmuştur.²⁷ Dolayısıyla sürecin, insan ile
 diğer varlıklar arasındaki ayırmadan İsrail kavmi ile diğer uluslar
 arasında bir ayırma doğru evrildiğini iddia etmek mümkün gözükü-
 yor.

Hıristiyanlık düşüncesi büyük oranda Yahudi bakış açısının
 eleştirisini içermesine karşın prensipte Tanrı suretinde (*Imago Dei*)
 yaratılmış olmayı ve bu bağlamda *doğuştan gelen bir onur* anlayışını

²³ Tekvin 1:11, 20; Tekvin, 1:27, 2:7. Ayrıca bk. Ömer Faruk Harman, "İlahi Dinlerde
 İnsan Onuru Öğretisi (Hıristiyanlık ve Yahudilikte İnsan Onuru Öğretisi)", *Kutlu Do-
 ğum "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru" Sempozyumu* (Bildiri Kitabı) içinde, ss. 109-
 112.

²⁴ Lorberbaum, Yahudilikteki *Tzelem Elohim* kavramının kökeninin Antik Yakın Doğu
 inanışları olduğuna dair kısa bilgiler aktarır. Bk. Lorberbaum, "Human Dignity in the
 Jewish Tradition", s. 137.

²⁵ Talmudi ve Rabbînik gelenekte insan onuru kavramının yerine dair derli toplu değer-
 lendirmeler için bk. Lorberbaum, "Human Dignity in the Jewish Tradition", ss. 137-
 143.

²⁶ Esasında bu süreç, başlangıçta Yahudiliğin milli bir din olmadığı, ancak zamanla
 siyasi-sosyal sebeplerle milli bir din haline getirilmesinin bir sonucu olarak okunabilir.
 Bu bağlamda seçilmişlik inancı da dönüşüm geçirerek millileşmiştir. Yahudiliğin ev-
 rensellik ve millilik bağlamındaki yerine dair tartışmalar için bk. Mehmet Katar, "İs-
 rail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 20 (4),
 2007, ss. 458-463.

²⁷ Antik Yunan ve Roma'nın statülere öncelik veren onur anlayışı için bk. McCrudden,
 "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights", ss. 656-657; Lewis,
 "A Brief History of Human Dignity", ss. 96-97; Sangiovanni, *Humanity without Dig-
 nity*, ss. 16-26.

belli ölçülerde benimsemiş görünüyor.²⁸ Yine de en azından prensipte Hıristiyanlık düşüncesi, 'lütuf' kavramını merkeze alarak *Tanrı suretinde* yaratılmış olmaya farklı bir boyut katmıştır.²⁹ Bu farklılık esas itibarıyla Pavlus'un mektuplarında Yahudi seçilmişliğine dair eleştirilerde somut biçimde kendini gösterir. Bu bağlamda yukarıda *Tekvin* kitabının ilgili pasajları Pavlus'un yorumu bağlamında yeni anlam kazanmıştır.³⁰ Orta Çağ Hıristiyanlık düşüncesi, büyük oranda bu yolda ilerler ve insanın diğer varlıklardan ayrılan yönlerini öne çıkarır. Söz gelimi Sulmasy'nin aktardığına bakılırsa Orta Çağ Hıristiyan kelamının en önemli temsilcilerinden biri olan Thomas Aquinas, *dignitas* kelimesini varlık âlemi içinde insanın merkezi konumunu belirlemek için kullanmıştır. Buna göre bitkiler, kayalardan ve taşlardan daha fazla onura sahipken; melekler, insanlardan daha fazla onurludurlar.³¹ Dikkat edilirse Aquinas'ın görüşleri, Tanrı suretinde yaratılma dolayısıyla *içsel bir değer* olarak insan onurunu, varlıklar arasındaki hiyerarşik yapılanma üzerine kurmaktadır. İşin teorik boyutu bu olsa da pratikte yine de Antik Yunan, Roma ve kısmen Yahudilikteki gibi statülerin ön planda olduğu bir onur anlayışı kendini hissettirir. Buna göre soylu kimseler ve ruhban sınıfı daha onurlu kabul edilmiştir. Kadınlar, serfler ve Hıristiyan olmayanlar bunun dışında tutulmuştur.³²

İnsan onurunun prensipte doğuştan gelen bir şey olarak kabulüyle pratikte sınıfsal hiyerarşi ve statüleri önceleyen göstergeleri arasındaki farklılık belki de en çok Hint dini geleneğinde kendini gösterir. Konu üzerine özel bir makalesinde Jens Braarvig, Hinduizm'de insan onurunun belirsiz ve belki bazı bakımlardan paradoksal bir kavram olduğunu söyler. Zira bu gelenekte, bir taraftan sadece insanoğlunun değil tüm yaşayan varlıkların doğuştan onura

²⁸ Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmanın Hıristiyanlık düşüncesindeki yorumlanışı konusunda derli toplu açıklamalar için bk. Turan, *Tanrı'nın Engeli mi Engelli Tanrı mı?*, ss. 47-49.

²⁹ Gerçi 'lütuf' kavramı *Eski Ahit* metinlerinde de geçmektedir (1. Samuel 2:30). Yine de sınıfsal yapı ve statü, ana etken gibi durur. Burada Tanrı'nın lütfü, İsrail'in gücünü göstermek için kullanılmıştır. Hâlbuki Hıristiyan yorumu, hem lütfü merkezi hale getirmiş hem de ona evrensel bir boyut kazandırmaya çalışmıştır.

³⁰ Romalılara Mektup 9:14-28; 11:1-8.

³¹ Daniel P. Sulmasy, "Human Dignity and Human Worth", *Perspectives on Human Dignity* (Ed. Jeff Malpas and Norelle Lickiss) içinde, Dordrecht: Springer, 2007, s. 10.

³² Sulmasy, "Human Dignity and Human Worth", s. 10; Lewis, "A Brief History of Human Dignity", s. 96. Ayrıca bk. Mahmut Aydın ve Asım Duran, "Evrensel Bir Değer Olarak İnsan Onuru", *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru" Sempozyumu* (Bildiriler Kitabı), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014, ss. 41-42.

sahip olduğu savunulur. Fakat diğer taraftan ise sosyal alanda insan onuru, sınıfsal yapının (kast) izin verdiği ölçüde kendine yer bulur. Braarvig bu durumu “sınıf toplumunda evrensel benlik” inşa etme çabası olarak özetler. Dahası, insan onuru doğuştan gelen bir şey olmasına karşın yine de dini ve ahlaki eylemlere bağlıdır. Bu bakımdan aşırı vurgulanmış bireysellik, yalnızca eşit olmayan bir sosyal düzen içinde var olabilir.³³ Hint dini geleneğinde olduğu gibi Budizm’de de onur kavramı, farklı ve paradoksal bir özelliğe sahiptir. Zira burada da doğuştan tüm canlıların doğuştan gelen onuru ile farklı derecelerde gözüken sosyal yapıyla ilişkili onur arasında bir gerilim söz konusudur. Bu yüzden bireysellik ön planda olmasına karşın, sosyal yapının bireysel onur üzerindeki tesirinden bahsedilir. Böylece ahlaki eylemlerle desteklenen bir süreci ifade eder ve başkalarına karşı görevlere yol açar. Bu diğerkâmlık durumunun Budizm’deki katı manastır kurallarıyla ciddi bağlarının olduğu söylenebilir.³⁴

Budizm’deki kadar olmasa da bir tür diğerkâmlık ile insan onuru arasındaki ilişki, Çin felsefesinde bilhassa Konfüçyanizm’de yardımseverlik, doğruluk, bilgelik ve dürüstlük gibi bazı ahlaki erdemlerin öne çıkarılması yoluyla kendini gösterir. Luo An’xian’a göre insan onuru, bu ahlaki erdemlerle iç içedir.³⁵ Bu bağlamda Konfüçyüs geleneğinde söz gelimi erdemli olmakla diğerkâmlık arasındaki bağ, tam da sosyal yapı içinde ortaya çıkar. Qianfan Zhang’a bakılırsa tıpkı Budizm’de olduğu üzere insan onuru, haklar ve görevler arasındaki dengede aranır. Bu da çoğunlukla *Li* esasının pratiği yoluyla doğuştan gelen ahlaki erdemleri uygulayan bireyin ideal kişiliğinde tam olarak resmedilmiştir. Bu yüzden insan onuru kavramı, bireysel erdemi ortaya çıkaran bir araç olarak haklar kavramını bünyesinde kolaylıkla barındırabilir. Dahası ona göre Konfüçyüsçü insan onuru görüşü, her insanın eşit olarak sahip olduğu potansiyel erdemleri önceden varsayar. Ancak gerçek erdemli insan,

³³ Jens Braarvig, “Hinduism: The Universal Self in a Class Society”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity* (Ed. Marcus Düwell, et al.) içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 163, 167.

³⁴ Jens Braarvig, “Buddhism: Inner Dignity and Absolute Altruism”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, içinde, ss. 170-176.

³⁵ Luo An’xian, “Human Dignity in Traditional Chinese Confucianism”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity* içinde, s. 177. İlgili makalede An’xian, Konfüçyüsçü onur anlayışı ile Batılı (özellikle Stoacı ve Kantçı) onur anlayışı arasında bazı önemli benzerliklerin de olduğu iddia etmiştir. Önemli bir farkla ki Konfüçyanizm’de insan onuru devredilemez bir şey olarak algılanmaz (s. 181).

eylemlerinde bilinçli davranan ve bunu sosyal yaşam içinde sergileyen kişidir.³⁶

Tıpkı Konfüçyanizm’de olduğu gibi Taoizm de insanı evrende en yüksek mevkide bir varlık olarak görür. Zhang’a bakılırsa insan doğasına yönelik bu optimistik tutum, Taoizm’in (modern anlamda) liberal bir görüş geliştirmesine olanak sağlamıştır. Bu anlamda Taoizm’de insanlık, *Tao (yol)*, *Gök* ve *Yeryüzü* gibi muazzamdır ve saygıyı hak etmektedir. Yine de Taoizm’de insanın yüceliği, dini ve ahlaki bağlam içinde değerlendirilmez. Daha ziyade doğal, kendiliğinden içten gelen bir yücelik söz konusudur. Bu da dini olmayan doğa tarafından yönlendirilir. Zira Taoizm, geleneksel olarak kemikleşmiş ahlaki, ikiyüzlü ve değersiz bir pratik olarak reddeder. İnsan onurunu özgür, kendi kendine yeten ve kendiliğinden olan bir yaşamda arar. Fakat öte yandan geleneğe yaslanmasa da bağımsız bir ahlaki karaktere de değer verir. Bir farkla ki kişisel bağımsızlık ve özgürlüğün sadece basit ve ilkel bir yaşam biçiminde sürdürülebileceğinde ısrar eder. Bu bağlamda mükemmel insan, kendi doğasına aykırı bir şekilde *Tao*’dan uzaklaştıran geleneksel ahlaki erdemlerle değil, ancak onu dışa bağımlı arzularından kurtaran *Tao*’nun sezgisel tecrübesi ile elde edilebilir.³⁷ Bu yönüyle Taoizm’in insan doğası ve onuruna yönelik yaklaşımı, geleneksel Konfüçyanizm’den ayrılmaktadır. Qiao Qing-Ju’nun da belirttiği üzere Taoizm, en nihayetinde yalnızca *Tao*’nun onurlandırıldığını ve varlıkların, ancak onun içinde var olduğu sürece onurlanabileceğini varsaymaktadır. *Tao*, onurun kaynağı kabul edildiği için bir insanın onurlu olup olmadığına dair temel soru, *Tao* ile olan bağıyla doğrudan ilişkilidir. Kısaca onur, *Tao*’yu takip edenler ve bunu kendi bireysel yaşamlarında içselleştirenlerde yansır. Öte yandan her şey *Tao*’dan çıktığına göre, insan dışındaki varlıklar da onura sahiptir.³⁸

Farklı dini-ahlaki ve felsefi gelenekler bağlamında buraya kadar kabaca aktarılan bu bilgiler, yazının başında dile getirdiğimiz üzere insan onurunun değişik geleneklerde de dini ahlaki bir değer olarak gerekçelendirildiğini göstermektedir. Ne var ki insanın değeri ve onuruna ilişkin söz konusu perspektifler, farklı değer ilkelerine göre

³⁶ Qianfan Zhang, *Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: Confucianism, Mohism, and Daoism*, New York: Palgrave Macmillan, 2016, ss. 30-38, 200.

³⁷ Zhang, *Human Dignity in Classical Chinese Philosophy*, ss. 178-200.

³⁸ Qiao Qing-Ju, “Dignity in Traditional Chinese Daoism”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity* içinde, ss. 183-185.

ele alındığı için değişik uygulamaların da zeminini oluşturmaktadır. Böylece bir yandan farklı geleneklerde insan onuruna dair ortak beşeri bilince işaret eden örnekler bulunabilir, fakat diğer yandan bazen birbirine zıt anlayışlara ve uygulamalara da rastlanabilir.

Geldiğimiz bu noktada İslami geleneğin insan onuruna dair görüşünün insanlığın ortak beşeri tecrübesine katkısı sorunu hala cevap beklemektedir. Bu tarz bir sorunu, temel İslami kaynakların kendi kişisel yorum tecrübemiz bağlamında bir değerlendirmesini yaparak ele alabiliriz.

Temel İslami Kaynakların Yorumu Bağlamında İnsan Onuru

Kanaatimizce İslam düşüncesi söz konusu olduğunda burada öncelikle dikkat çekilmesi gereken nokta, insan onurunu hukuki boyutun da zemini olacak şekilde ‘ahlaki’ bir değer ve bir ‘eylem hadisesi’ (*‘amel-i sâlih*) olarak kabul etmenin gerekliliğidir. Zira Kur’an insanın değerini ve şerefini öncelikle ahlaki eylemler açısından ele almaktadır. Ahlaki eylemler olgunlaşan bilinç, onurlu insanın prototipi olarak sunulur.³⁹ Bu bağlamda insan onuru ve şerefinin, (yukarıda aktarılan bazı geleneklerde olduğunun aksine) doğuştan elde edilen statü merkezli ve hiyerarşik anlamı yerine beşeri eylemlerin bir parçası olarak sürekli değişkenlik arz ettiğini de akıldan tutmak icap eder. Gerçi İslami geleneğe ‘fitrat’ kelimesi, beşeri onurun temel kaynağı olarak görülmüştür. Ancak aynı gelenek içinde oldukça aşına olunan bazı hadislerde vurgulandığı üzere insan fitratı da süreklilik arz etmez. Daha ziyade o, ahlaki eylemlerin kendine göre belirlendiği bir ‘perspektif’ olarak sunulur. Bunun tipik örneği Rûm suresi 30. ayette geçen “şu halde sen, yüzünü hanif olarak dine, Allah’ın fitratına çevir ki o, insanları bunun üzerine yaratmıştır” mealindeki ifadelerdir. Dikkat edilirse burada *fitrat* kelimesi insanın kendi onur, şeref ve haysiyetini koruması bağlamında beşeri bilince sürekli yön veren bir perspektif olarak takdim edilmektedir.

Tatar’a bakılırsa bu durum, insanın önceden açıkça belirlenmiş bir tabiata sahip olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Bu yüzden o, insanın ‘açık uçlu tabiat’a sahip olduğunu varsaymıştır. Tatar, ‘açık uçlu tabiat’ kavramıyla insanın “tarih içinde biçimlenmekte olan, fakat nihai formuna ulaşamayan bir süreç” anlamında tabiatına atıf

³⁹ Bk. el-Kehf 18/30.

yapmaktadır. Ona göre böyle bir tabiat, bilgi konusu değil ancak tarihsel tecrübe konusu olabilir.⁴⁰ Kanaatimizce böyle bir tabiat, aynı zamanda insan onuru ve şerefının büyük oranda ahlaki eylemlerle anlam kazandığına ve bir beşeri tecrübe konusu olarak ele alınabileceğine de işaret etmektedir. Temel İslami kaynaklar, ‘açık uçlu tabiat’ kavramı bağlamında yorumlandığında Antik Yunan, Roma ve bazı dini-ahlaki-felsefi geleneklerin statü merkezli ve hiyerarşik onur anlayışının (prensipte) İslami gelenekte yerinin olmadığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

Genel İslami gelenek açısından bakıldığında doğuştan kazanılmış bir hak olarak değişmez bir onur anlayışının, insanlar ve toplumlar arasında sınıf temelli hiyerarşik bir yapıya ve dolayısıyla ayrışmalara sebep olacağı tahmin edilebilir. Hâlbuki yakın dönemlere denk gelmesine karşın Kur’an’da kişi onuru hiçbir zaman hiyerarşik ve statü merkezli olmamıştır. Tersine, nesebe bağlı statünün ve hiyerarşik yapılanmanın karşısında olan ve bu yüzden insanın her eylemini kendi fitratını korumak adına sürekli kontrol etmesini sağlayan bir onur anlayışın benimsenmiş olduğu görülebilir. Bu durum, esasında insan fitratının sabit olmadığına ve kimi davranışlar nedeniyle bozulabileceğine dair Kur’an ve hadislerdeki bazı ifadelerden anlaşılabilir. Söz gelimi her çocuğun İslam fitratı üzere doğduğu, sonra ailesinin veya çevresinin onu fitratını bozan inanç ve eylemlere yönlendirdiğine dair meşhur hadiste geçen ifadeler bu açıdan da okunabilir.⁴¹ Hem yukarıdaki ayetten hem de bu hadisten, fitrat kavramını beşeri eylemlerin kendine göre belirlendiği bir *perspektif* olarak kabul etmek konumuz açısından daha makul gözüküyor. Nasıl ki onur kavramı, temel insan hakları için bir perspektif olarak alınıyorsa, aynı şekilde İslami gelenek açısından fitrat kavramı da beşeri onurun kendine göre belirlendiği bir perspektif olmaktadır.

Şu halde, insanın en tabii vasfı olan fitratın bile bir ‘eylem halinde’ değişebildiği varsayıldığında, İslam düşüncesinin doğuştan gelen, verili ve hazır bir onur anlayışını en azından prensip olarak kabul etmediği de varsayılabilir. Ne var ki Kur’an’da insanı doğuştan yaratılışından itibaren şeref ve itibar verildiğine, lütufta bulunuldu-

⁴⁰ Tatar, “Kur’an’da İnsan”, s. 290.

⁴¹ Buḥârî, Tefsîr (Rum), 2.

ğuna dair ayetler de bulunmaktadır.⁴² Ancak bu ayet, diğer ayetlerle birlikte ele alındığında, söz konusu itibar ve şerefin sadece (Kur'anî ifadeyle) 'salih amel' denilen ve kişinin hem kendine hem de başkalarına göstermesi gereken eylemlerle belirlendiği fark edilebilir. Böylece üstünlük, şeref ve onur gibi vasıfların ancak ahlaki eylemlerle anlamlı hale geleceği de anlaşılmış olur.

Bu anlamda Kur'an'ın bir ifadesi olan 'taqvâ' kelimesi de, tıpkı 'fıtrat' kelimesinde olduğu gibi meseleyi ele alış tarzımız açısından bir perspektif olarak burada hatırlanabilir: "Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık. Sonra da birbirinize sahip çıkasınız diye sizleri kavimlere ve kabilelere ayırdık. Gerçek şu ki Allah katında en üstün olanınız, takvada en ileri olanınızdır..."⁴³ Söz konusu ayet, üstünlüğü doğuştan gelen ve statü merkezli bir anlayış içinde değil, bilakis ahlaki eylemlerin sonucu olarak anlamayı salık vermektedir. Onur kavramı açısından bakıldığında takva, insanın hem diğer varlıklar ve insanlar arasındaki konumunu hem de kendi izzet ve şerefini kazanmasının yolu olarak takdim edilmektedir. Ya da (Şaban Ali Düzgün'e referansla söylersek) bu alan, insanın bireyselliğin (*individuality*) ötesine geçerek kişilik (*personality*) kazandığı alandır.⁴⁴ Dahası bu alan, kişinin bir perspektif olarak fitratına uygun bir şekilde takvaya dayalı ahlaki eylemlerle kendi izzet ve şerefini; konumunu ve onurunu belirlediği alandır. Tüm bu süreci olanaklı kılan şey ise insanın 'açık uçlu tabiatı'dır.

Kabaca göstermeye çalıştığımız üzere temel İslami kaynaklar açısından insan onuru, daha baştan kişinin kendine ve başkalarına göstermesi gereken bir 'eylem' ve dolayısıyla beşeri tecrübe konusudur. Kanaatimizce bu anlamda onurlu olmak, kişinin kendi *fitratının* bilincinde olarak *takva* temelinde sürekli *eylem halinde* olmak demektir. Dahası (modern eşitlikçi teorilerin aksine) doğuştan gelen özellikler insana sınırsız bir onur da bahşetmez. Kimi yazarların da belirttiği üzere bilakis, Allah'a iman ve teslimiyet temeline dayanan, dolayısıyla vehbi değil kesbi yani dini-ahlaki çabayla elde edilen bir onur fikri, temel İslami kaynaklarda vurgulanan bir husus olmuştur. Öte yandan onur, şeref, izzet ve itibarın Allah tarafından

⁴² Söz gelimi, bilinen bir örnek olarak İsrâ suresi 70. ayet burada hatırlanabilir: "Şüphesiz biz Âdemoğluna lütuf ve ikramda bulunduk."

⁴³ el-Hucurât 49/13.

⁴⁴ Şaban Ali Düzgün, "İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik", *Kelam Araştırmaları*, 5:1 (2007), s. 11.

insanoğluna peşinen lütfedilmiş bir 'paye' olduğu yolundaki popüler dini düşüncedeki yaklaşımlar, İslam düşüncesinin hem antik Yunan ve Roma hem de Yahudi-Hıristiyan onur anlayışlarından farkını ortaya koymakta yetersiz olacaktır. Hâlbuki Kur'an, onur ve şeref hususunda iman ile salih amelin altını çizmektedir.⁴⁵ Bu da ancak sürekli eylem halinde olmakla mümkündür.

Görünen o ki *Tanrı suretinde* yaratılma bağlamında yaklaşıldığında Yahudi ve Hıristiyan düşüncesiyle benzer gözükse de temel İslami kaynakların fitrat ve takva kavramları çerçevesinde meseleyi ele alış tarzı, söz konusu dinsel geleneklerden önemli bir ayrılmaya işaret etmektedir. Kur'an, insanın üstün bir şekilde yaratıldığını ifade ederken, bu üstünlüğün devamlılığını insanın ahlaki eylemleriyle ilişkilendirerek insanın izzetini, şerefini ve onurunu bir 'eylem hadisesi' olarak ele almaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in uygulamalarına bakıldığında statü merkezli, hazır bir onur anlayışının değil, ahlaki meziyetlerin ön planda olduğu bir onur anlayışının örneklerini görmek hiç de zor olmayacaktır.⁴⁶ Haddizatında Kur'an, Yahudilikteki ve Hıristiyanlıktaki ruhban sınıfına meydan okumak suretiyle hiyerarşik ve statü merkezli bir değer ve onur anlayışını baştan reddetmiştir.⁴⁷

Kanaatimizce temel İslami kaynaklar açısından insanın onur ve şerefine bu şekilde ele alınışı, yalnızca insanın Tanrı karşısındaki ve diğer varlık kategorileri arasındaki yerini belirtmekle kalmaz, aynı zamanda insanın özgür iradesiyle kendi davranışlarına yön verebileceğini de vurgular. Bu bağlamda insan onurunu savunmak demek, onun özgür irade sahibi bir varlık olduğunu, kendi potansiyelinin farkına ve bilgisine sahip olarak davranışlarına yön verebileceğini savunmak demektir. Aynı zamanda kendi eylemlerinin sorumluluğunu yüklenene güce sahip olduğunu da kabul etmek demektir. Dolayısıyla kanaatimizce temel İslami kaynaklar, (statü

⁴⁵ <http://mustafaozturkarsivi.blogspot.com.tr/2015/04/insan-dogustan-onurlu-ve-serefli-bir.html> (Ulaşım: 01.11.2017).

⁴⁶ Yine de burada Hz. Peygamber sonrası dönemlerde Orta Çağ'ın hâkim anlayışlarının bazı Müslüman toplumlara kimi açılardan sirayet ettiğini de atlamamak gerekir. Söz gelimi, Emeviler döneminde Arap olanlarla Arap olmayanlar (mevali) arasında yapılan ayırım, sadece politik bir ayırma değil değer ve onur açısından da bir ayırma işaret etmektedir. Tıpkı diğerlerinde olduğu gibi burada da insanın kişisel becerileri ve ahlaki faziletleriyle elde ettiği bir onurdan ziyade, doğuştan ve nesebe bağlı bir onur fikri hâkimdir. Bu anlamda Emevi onur anlayışı, tam da yakın dönemdeki diğer dinsel geleneklerin anlayışlarıyla paraleldir.

⁴⁷ Bk. el-Ĥadîd 57/27.

merkezli, nesebe bağı, hiyerarşik onur anlayışlarının karşısında bir alternatif olarak) insan onurunu daha baştan ahlaki zemin içinde bir eylem hadisesi olarak kabul etmektedir. Böylece her insanın kendi potansiyelinin farkında olarak (diğer insanlardan daha aşağı olmayacak şekilde) onurlu bir yaşam sürme hakkına da saygı göstermiş olmaktadır.

Sonuç

Bu makalede kabaca gösterilmeye çalışıldığı üzere temel insan haklarının zemini olarak insan onuruna dair dini-felsefi geleneklerin her biri kendine has perspektiflere sahiptir. Bu perspektifler, dünya genelinde insan onuruna dair beşeri bilincin zeminini oluşturmaktadır. Dolayısıyla insanın değeri ve onuru, her bir geleneğin kendi tarihsel şartları içinde gerçek anlamını bulabilir. Böylece insan doğasına yönelik vurgular daha zengin içeriğe sahip olabilir ya da farklı kavramlar içinde varlık kazanabilir.

Metin boyunca yer yer vurgulanmaya çalışıldığı üzere yine de insan onuruna dair tarihsel süreçteki pratiklere bakıldığında kadim çağlardan başlayarak modern dönemlere kadar statü merkezli ve hiyerarşik bir onur anlayışının birçok gelenek tarafından benimsendiği görülmektedir. Ne var ki modern eşitlikçi teoriler, bu geleneksel onur anlayışının tam karşısında, insan olarak doğmuş olmayı beşeri onuru hak etmek için yeterli görmüştür. Bu bağlamda insanın kendi bedeni üzerindeki sınırsız tasarrufuna vurgu yapmıştır. Böylece insan onuru, her iki uç yaklaşımın sınırları içinde daha çok politik ve hukuki bir sorun olarak anlaşılmıştır.

Buna karşın temel İslami kaynaklar, insan onurunu oldukça farklı bir kategoride değerlendirerek yani dini-ahlaki zemin içinde her bireyin kendi sorumluluğuna bağlı olarak ortaya çıkan bir şey olarak görmektedir. Şayet doğru anladıysak, burada *fitrat* ve *takva* kavramları, insan onurunun daha baştan bir eylem hadisesi olarak görülmesine işaret etmektedir. Bu anlamda genel İslami gelenek içinde insan onuruna dair her çaba, ahlaki zeminde sürekli *eylem halinde* olmak anlamına gelmektedir. Böyle bir bakış açısı, bir taraftan bireyin sorumluluğuna diğer taraftan da hukuki düzenlemelerden önce bireysel ve toplumsal vicdanın harekete geçmesi için ön koşuldur. Belki de günümüzde yaşanan insan onurunu zedeleyen trajedilerin önüne geçilmesi için hukukun yanında (hatta onun da

zemini olacak şekilde) böyle bir bakış açısının yaygınlaşmasına ihtiyaç vardır.

Kaynakça

- An'xian, Luo, "Human Dignity in Traditional Chinese Confucianism", *The Cambridge Handbook of Human Dignity* (Ed. Marcus Düwell, et al.) içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, ss. 177-181.
- Aydın, Mahmut ve Asım Duran, "Evrensel Bir Değer Olarak İnsan Onuru", *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru" Sempozyumu* (Bildiriler Kitabı), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014, ss. 35-48.
- Bennett, Gaymon, *Technicians of Human Dignity: Bodies, Souls, and the Making of Intrinsic Worth*, New York: Fordham University Press, 2016.
- Braarvig, Jens, "Buddhism: Inner Dignity and Absolute Altruism", *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives* (Ed. Marcus Düwell, et al.) içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, ss. 170-176.
- Braarvig, Jens, "Hinduism: The Universal Self in a Class Society", *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives* (Ed. Marcus Düwell, et al.) içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, ss. 163-169.
- Brownsword, Roger, "Human Dignity from a Legal Perspective", *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives* (Ed. Marcus Düwell, et al.) içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, ss. 1-23.
- Charter of Fundamental Rights of the European Union*, http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_en.pdf, (Ulaşım, 08.04.2018).
- Donnelly, Jack, "Human Dignity and Human Rights", *Swiss Initiative to Commemorate the 60th Anniversary of the UDHR, Research Project of Human Dignity, 2009*, (<https://www.legal-tools.org/doc/e80bda/pdf/>), (Ulaşım, 03.05.2018).
- Donnelly, Jack, "Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights", *The American Political Science Review*, 76 (2) (Jun., 1982), ss. 303-316.
- Düzgün, Şaban Ali, "İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik", *Kelam Araştırmaları*, 5:1 (2007), ss. 1-12.
- Eliade, Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Mehmet Aydın (çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Habermas, Jürgen, "The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights", *Metaphilosophy*, 41 (4), 2010, s. 464-480.
- Harman, Ömer Faruk, "İlahi Dinlerde İnsan Onuru Öğretisi (Hıristiyanlık ve Yahudilikte İnsan Onuru Öğretisi)", *Kutlu Doğum "Hz. Peygamber ve İnsan Onuru" Sempozyumu* (Bildiri Kitabı) içinde, ss. 107-114.
- Heyman, Steven J., *Free Speech and Human Dignity*, New Haven & London: Yale University Press, 2008.
- <http://mustafaozturkarsivi.blogspot.com.tr/2015/04/insan-dogustan-onurlu-ve-serefli-bir.html> (Ulaşım, 01.11.2017).
- Hughes, Glenn, "The Concept of Dignity in the Universal Declaration of Human Rights", *Journal of Religious Ethics*, 39, 1, 2011, ss. 1-24.
- Kamali, Mohammad Hashim, "Human Dignity in Islam", <http://www.iais.org.my/e/index.php/publications-sp-1447159098/articles/item/36-human-dignity-in-islam.html> (Ulaşım, 05.07.2018).
- Kamali, Mohammad Hashim, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2002.

- Katar, Mehmet, "İsrail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 20 (4), 2007, ss. 458-463.
- Kuçuradi, İonna, "İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları", *Demokrasinin Garantisi: İnsan Onuru ve İnsan Hakları İçinde*, Editör: Ulrike Dufner, İstanbul: Sena Ofset, 2008.
- Lebech, Mette, "On the Problem of Human Dignity", http://eprints.maynoothuniversity.ie/2374/1/ML_human_dignity.pdf, (Ulaşım, 25.04.2018).
- Lewis, Milton, "A Brief History of Human Dignity: Idea and Application" *Perspectives on Human Dignity* (Ed. Jeff Malpas and Norelle Lickiss) İçinde, Dordrecht: Springer, 2007, ss. 93-105
- Lorberbaum, Yair, "Human Dignity in the Jewish Tradition", *The Cambridge Handbook of Human Dignity* (Ed. Marcus Düwell, et al.) İçinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, ss. 135-144.
- McCrudden, Christopher, "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights", *The European Journal of International Law*, 19 (4), 2008, ss. 655-724.
- Qing-Ju, Qiao, "Dignity in Traditional Chinese Daoism", *The Cambridge Handbook of Human Dignity* (Ed. Marcus Düwell, et al.) İçinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, ss. 182-187.
- Sangiovanni, Andrea, *Humanity Without Dignity: Moral Equality, Respect, And Human Rights*, Cambridge and London: Harvard University Press, 2017.
- Stetson, Brad, *Human Dignity and Contemporary Liberalism*, London: Praeger Publishing, 1998.
- Sulmasy, Daniel P., "Human Dignity and Human Worth", *Perspectives on Human Dignity* (Ed. Jeff Malpas and Norelle Lickiss) İçinde, Springer, 2007, s. 9-18.
- Tatar, Burhanettin, "Kur'an'da İnsan: Varlığın Asli Boyutları", *Kur'an'ı Anlamanın Fikri Arkapları: Varlık, Bilgi, İnsan* (Ed. Yusuf Şevki Yavuz) İçinde, İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017, ss. 279-323.
- The Universal Declaration of Human Rights*, <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html>, (Ulaşım, 08.04.2018).
- Thurner, Martin, "İnsan Hakları, İnsan Onuru ve Hıristiyanlık", *İnsan Onuru: İslam ve Hıristiyanlıktaki Temelleri* (Sempozyum Bildiri Kitabı) İçinde, Ankara, 2004, ss. 49-54.
- Turan, Süleyman, *Tanrı'nın Engeli mi Engelli Tanrı mı?: Hıristiyan Geleneğinde Engellilik*, İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Ulusal, Şemsettin "Uluslararası Hukukta İnsan Onuru Fikrinin Gelişmesine İslam'ın Katkısı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 23, 2014, ss. 199-221.
- Zhang, Qianfan, *Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: Confucianism, Mohism, and Daoism*, New York: Palgrave Macmillan, 2016.



KUR'AN'IN ELEŞTİRİLEN YORUM BİÇİMLERİNİN ORTAK İFADESİ: TEVİL VE ÇEŞİTLERİ

Mehmet KAYA*

Öz

Tevil, geçmişten günümüze gerek tanımı gerekse mahiyeti konusunda tartışmaların sona ermediği bir kavram olarak karşımızda durmaktadır. Konu hakkında birçok eser kaleme alınmakla birlikte bu konudaki uğraşlar hala devam etmektedir. Buna rağmen konunun netliğe kavuştuğunu söylemek mümkün değildir. Bu tartışmanın yanı sıra Kur'an'da on beş surede on yedi defa yerini bulan bu ifadenin Âl-i İmran suresi 7. ayette eleştirilen Kur'an yorumlarının ifadesi olarak takdim edilmesi müfessirlerin de bu kelimeye yaklaşımını şekillendirmiştir. Tefsirlerde bu kelimenin, farklı sıfatlarla eleştirilen yorum biçimlerinin ortak ifadesi olarak kullandıkları görülmektedir. Bu terim eleştirilen yorum biçimlerini ifade etmek için ağırlıklı olarak Ehli sünnet ekolüne mensup müfessirler tarafından alt başlıklarıyla birlikte otuzaya yakın nitelemeyle kullanılmaktadır. Bu nitelemeleri birkaç eleştiride ortak kullanılanlar, Arap dili ile ilgili olanlar, bağlama ilişkin olanlar, mezhebi yorumlara ilişkin olanlar, dinin temel prensiplerine aykırı olanlar ile rivayetlere ve tarihi verilere aykırı olan teviller için kullanılanlar olmak üzere altı başlık altında incelemek mümkündür. Biz bu çalışmada, tefsirlerde eleştirilen yorum biçimlerinin ortak ifadesi olarak yer verilen bu kavramın nasıl ele kullanıldığını ve çeşitleri arasındaki farkı ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tevil, Tefsir, Eleştiri, Niteleme.



The Common Expression of Qur'an's Criticized Interpretations: Tevil and Types

Abstract

From past to present tevil stands before us as a concept that the discussions about either its definition or its essence have never ended. Although lots of studies have been performed on this subject, the efforts about it are still going on. In

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, kayamehmet1453@hotmail.com.

spite of this, it is not possible to say that the issue has been clarified. Besides this debate, presentation of this expression, which found its place in eighteen suras seventeen times in Qur'an as the expression of Qur'anic comments criticized in the 7th verse of Âl-i İmran suras, has shaped the approach of the commentators to this word. It is seen that, in the tafseers they used this word as a common expression of the commentary forms criticized with different adjectives. This term, which is mainly used by commentators belonging to Ahlu-sunnah is used to describe the interpreted forms of interpretation, with sub-titles close to thirtieth qualification. These qualifications can be examined in six chapters, including those used in a number of critiques, those relating to the Arabic language, those relating to context of verses, those relating to sectarian interpretations, those used for against to the basic principles of religion and those relating to rumors and date datas. In this study, we will try to discuss how this concept is used in order to express the commentary forms criticized in the tafsirs and the difference between its types.

Keywords: Quran, Ta'vil, Interpretation, Critic, Qualification.

1. Giriş

Kur'an'ın anlaşılması konusunda on beş asırlık süreçte zihinleri en çok meşgul eden konulardan biri de tevildir. Kur'an kaynaklı bu kavramın ne tanımı ne de mahiyetinde fikir birliğine varılamamıştır.¹ Tevil, İslam'ın erken dönemlerinden itibaren genellikle muhkem-müteşabih konusu ekseninde tartışılmış ve bilhassa itikada taalluk eden görüşlerin mezhep-fırka çatısı altında dogmatikleşmesinin ardından çok kere siyasi ve ideolojik mülahazalara kurban gitmiş ve tarihsel süreçte çok belirgin bir semantik değişime uğrayan bir kavramdır.²

أل-يؤول-أولاً وإيلاً ومآلاً kökünden olup geri dönmek, ulaşmak ve sonuç anlamlarındaki bu kelime, tef'îl babına nakledildiğinde sözü açıklamak, beyan, tefsir, ve izah etmek, bir şeyin sonucunu tefsir etmek gibi anlamlara gelmektedir.³ Bu kavramın, terim olarak tef-

¹ Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vîli" Sorunsalı", (çev.: Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-2-3-4, 1996, ss.24-44; Ze-hebî, Mustafa Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Dâru'l-Hadîs, Kahire2005, I, ss. 22-24.

² Mustafa Öztürk, "Geleneksel Tevil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", *Bilimname*, cilt: 2, sayı: 2, 2003, s. 179; bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Akk, Hâlid Abdurrahman, *Usûlü't-tefsîr ve Kavâiduh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986, ss. 54-62; Yılmaz Barlas, *Kur'an-ı Kerim'de Te'vil Kavramı ve İlgili Âyetler Bağlamında Tahlili*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 2013, ss. 31-56.

³ Bkz. Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh, Tâcu'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabîyye*, (tahk.:) Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâîyn, Beyrut ts. s. 1627; Is- fahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî ġaribi'l-Kur'an*, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ts. s. 31; Zerkeşî, Bedreddin, Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, (tahk.:) Muhammed

şirle eşanlamlı olup olmadığı tartışılmış bazıları bu ifadenin tefsirle eşdeğer olduğunu belirtirken bazıları da tefsirden farklı bir olgu olduğunu belirtmiştir.⁴

Kur'an'da on beş ayrı ayette on yedi defa yer verilen tevİL kavramının ilk geçtiği Âl-i İmran suresi 7. ayette bu kelime müddetin belirlenmesi,⁵ akıbet,⁶ tefsir;⁷ Nisa suresi 59. ayette karşılık⁸, akıbet,⁹ sevap;¹⁰ Araf suresi 53. ayette karşılık, sevap,¹¹ netice¹² ve olayın gerçekleşmesi¹³, Yunus suresi 39. ayette açıklama¹⁴ ve akıbet,¹⁵ Yusuf suresi 6. ayette rüya tabiri¹⁶ ve peygamberlerin haberleri,¹⁷ 21. ayette rüya tabiri¹⁸ ve peygamberlerin haberleri,¹⁹ 36. ve 37. ayette keyfiyet ve mahiyetin beyanı,²⁰ sonucu bildirme²¹ anlamlarında tefsir edilmiştir. Yusuf suresi 44. ve 45. ayetlerde ise rüya

Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire ts. II, 167; Suyûtî, Abdurrahman Celâleddin b. Ebîbekr, *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'ân*, Merkezi Dirâsâti'l-Kur'âniyye, ts. s. 2261.

⁴ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 149-150; Suyûtî, *el-İtkân*, ss. 2262-2263, Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 22-23; Tayyâr, Müsâid b. Süleyman, *Mefhûmu't-tefsîr ve't-te'vîl, ve'l-istinbât ve't-tedebür ve'l-müfessir*, Dâru İbni'l-Cevzî, ts. ss. 108-116.

⁵ Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, I, 191; Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Seriy b. Sehl, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, (tahk.:) Abdulcelîl Abduh Çelebi, Beyrut 1988, I, s. 378.

⁶ Ebû Ubeyde, Mamer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, (tahk.:) M. Fuad, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1381, s. 86; Mukâtil b. Süleyman Ebu'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, (tahk.:) Abdullah Mahmud Şehhâte, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut 1324, I, 188.

⁷ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, s. 86; Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Tefsîru'l-Mâverdi -en-nüket ve'l-u'yûn*, (tahk.:) es-Seyyid b. Abdî'l-Maksûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts. I, 217.

⁸ Mücahid b. Cebr Ebu'l-Haccâc, *Tefsîru Mücahid*, (tahk.:) Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Neyl, Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyye, Mısır 1989, 285; Zeccac, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 68.

⁹ Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, (tahk.:) Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1418, II, 80.

¹⁰ Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd, *Tefsîru'l-Mâturîdî-Te'vîlâtü Ehli's-sünne-*, (tahk.:) Mecdî Bâsilûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, III, 234.

¹¹ Mücahid, *Tefsîru Mücahid*, s. 338; Taberî, Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, (tahk.:) Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, 2000, XII, 478. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 478.

¹² Mâturîdî, *Te'vîlât*, IV, 438; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 15.

¹³ Mukâtil, *Tefsîr*, II, 98; Mâturîdî, *Te'vîlât*, VI, ss. 44-45.

¹⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 25.

¹⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, II, 318; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve u'yûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407, II, 444.

¹⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 92; Mâturîdî, *Te'vîlât*, VI, 209

¹⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, II, 327; Zeccac, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 99.

¹⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 99.

¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 470.

²⁰ Mâturîdî, *Te'vîlât*, VI, 239.

tabiri anlamı ile 100. ayette rüyanın gerçekleşmesi anlamları açıktır. Bu kelime İsrâ suresi 35. ayette sevap²² ve akıbet,²³ Kehf suresi 78.²⁴ ve 82.²⁵ ayetlerde ise âkıbet anlamında tefsir edilmiştir. Kur'an'da bu kavramın çoğunlukla rüya tabiri anlamında kullanıldığı görülmektedir.²⁶

Görüldüğü gibi ilk dönem tefsirlerinde bu kavram için sözlük anlamı çerçevesinde tanımlar yapılmış, bu dönemde bu kavram tefsirle eşdeğer anlamda kullanılmakla birlikte bu ifadelerin hiçbirine sonraki dönemde yaygınlaşan “Allah'ın, Kur'an lafzında açık olmayan muradını zahiri manasından kelamın akışına, Kitap ve sünnete uygun şekilde muhtemel manalardan birine sarf etmek, döndürmek suretiyle açıklamak” şeklindeki²⁷ terim anlamı yüklenmemiştir.

Bu kelimenin Ali İmran suresi 7. ayette tefsir/Kur'an yorumu anlamında kullanıldığı görülmektedir. Hicri ilk üç asırdaki müfessirlerin kelimeye bu anlamı verdikleri görülmektedir. Ferrâ (ö. 207/822)²⁸ ve Ebû Ubeyde (ö. 209/824)²⁹ Taberî (ö. 310/923)³⁰ ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938)'in³¹ ayetteki tevil kelimesini “tefsirle” eşdeğer görmektedir. Ayrıca ayette müteşabihat kapsamındaki ayetlerin yorumunun tevil ile ifade edilmesi, tarihi süreçte bu kelimenin bu tür ayetlerin yorumuyla özdeşleşmesine de neden olmuştur.

Bu ifadenin Kur'an yorumuna karşılık kullanıldığı bu dönemde İmam Mâtürîdî (ö. 333/944)'nin, tefsir-tevil ayırımı, bu kelimenin kullanımına ilişkin dönüm noktasını oluşturmuştur. Onun sadece bu konuya hasrettiği tefsirinin mukaddimesinde tefsirin, ayetlerin inişine ve olaylara şahitlik etmeleri sebebiyle sahabeye ait olduğu-

²² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVII, 445.

²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 685.

²⁴ Mukâtil, *Tefsir*, II, 599; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII, 82.

²⁵ Mukâtil, *Tefsir*, II, 5.

²⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Barlas, *Kur'an-ı Kerim'de Te'vil Kavramı*, ss. 76-141.

²⁷ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, s. 2261; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, I, 21; Tayyâr, *Mefhûmu't-tefsîr ve't-te'vil*, s. 93; Y. Şevki Yavuz, “Te'vil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2012, XXXI, s. 27; Abdülhamit Birışık, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013. XL, s. 281.

²⁸ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 191

²⁹ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, I, 86.

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 199.

³¹ İbn Ebî Hâtim, Ebû Ahmed Abdurrahman, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-a'zîm*, (tahk.:) Esad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, el-Memleketü's-Suûdiyyetü'l-Arabiyye, 1419, II, 597.

nu, bu yönüyle de onların ayetteki muradı bildikleri ve tefsirin, manaya Allah'ı şahit tutma yönüyle kesinlik ifade ettiğini; tevilin ise ayet hakkındaki muhtemel anlamlar arasındaki murat arayışı olması sebebiyle sahabeden sonraki neslin Kur'an yorumuna karşılık geldiği, bu yönüyle de tefsir gibi kesinlik ifade etmediği yönündeki ifadesi³² sonraki süreçte, tefsir ile tevilin birbiri ile ilişkili fakat birbirinden farklı iki kavram olarak ele alınmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Mâturîdî'nin bu anlayışı sonraki dönemlerde görülen tefsir-tevil ayırımına esas teşkil etmiş,³³ başlangıçta tefsir kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılan bu kelime zamanla “Allah'ın, Kur'an lafzında açık olmayan muradını zahiri manasından kelâmın akışına, Kitap ve sünnete uygun şekilde muhtemel manalardan birine sarf etmek, döndürmek suretiyle açıklamak” şeklinde yeni bir anlama kavuşmuştur.³⁴

Mâturîdî bu ayırma ayetlerdeki farklı kullanımlardan hareketle ulaşılmış olmalıdır. Zira Furkan suresi 33. ayette tefsir Allah'a izafe edilmekte ve dolayısıyla kesinlik ifade etmektedir. Onun, tevilin ihtimale dayanan yorum olarak nitelenmesi de Âl-i İmran suresi 7. ayetteki kullanımla ilişkilidir. Nitekim ayette bu yorum biçimi kalbinde eğrilik bulunan ve fitne arzu eden kişilere nispet edilmektedir. Mâturîdî, bu tanımlamasıyla Kur'an'da beyan,³⁵ tebyîn³⁶ ve tibyan³⁷ kavramlarıyla ifade edilen vahiy kaynaklı yoruma karşılık gelen tefsir ile vahye bağlı olmayan tevilin arasını ayırmıştır.³⁸ Mâturîdî'nin eserine “Tevîlât” ismini vermesinin arkasında yatan sebep de budur.³⁹

Bu dönemden itibaren tefsir ile tevil arasındaki fark oldukça belirginleşmiş, Kur'an yorumuna ilişkin eserlerin isimlendirmesinde

³² Mâturîdî, *Te'vîlât*, I, 349; Mâturîdî'nin tefsirinin girişinde sadece bu konuya değinmesi, h. 3. asırda bu konunun etraflıca tartışıldığını da göstermektedir.

³³ Y. Şevki Yavuz, “Te'vil”, XXXI, 27.

³⁴ Bkz. Tûfî, Süleyman b. Abdilgaviyy, *el-İksîr fî'l-İmî't-tefsîr*, (tahk.: Abdülkâdir Hüseyin, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire ts. s. 28; Tayyâr, *Mefhûmu't-tefsîr ve't-tevil*, s. 103; Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilu'l-irfân fî u'lûmi'l-Kur'ân*, (tahk.:) Fevâz Ahmed Zümerlî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1995, II, 7; bu görüşe yapılan itiraz hakkında bkz. Yusuf Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil*, Esra Yay. Konya 1997, s. 24, 41.

³⁵ Âl-i İmran 3/138.

³⁶ Kur'an'da fiil formuyla geçen bu ifade için bkz. Bakara 2/118, Âl-i İmran 3/18, Hadîd 57/17.

³⁷ Nahl 16/89.

³⁸ Bkz. Talip Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay. İstanbul 2003, s. 92.

³⁹ Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Tevil Geleneği*, Düşün Yay. İstanbul 2011, s. 133.

bile bu ayırım gözetilir olmuştur.⁴⁰ Hicrî 3. asırda Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) tarafından insanlar bu kavramı bilememelerinden ötürü eleştirilirken,⁴¹ yaklaşık iki asır sonra İbn Habîb en-Neysâbûrî (ö. 406/1016) insanları bu iki kavramın arasındaki farkı bilmedikleri için eleştirmiştir.⁴² Hâris el-Muhâsibî ile en-Neysâbûrî'nin eleştirileri ifadelerdeki bu değişim yaklaşık iki asırlık sürede tevile yeni anlamlar yüklendiğini, hicrî 4. asırdan itibaren bu iki terimin birbirinden farklı algılandığını göstermektedir.⁴³

2. Tevilin Kur'an'ın Eleştirilen Yorum Biçimlerinin Ortak İfadesine Dönüşmesi

Tevil kavramı müfessirler tarafından hicri ilk üç asırda tefsirle eşdeğer anlamda kullanılan bu kavram İmam Mâturîdî'nin, tefsirden farklı olduğunu belirttiği görüşüyle anlam daralmasına uğramıştır. Bununla birlikte bu kelimenin aynı dönemde, “Bir şeyin aslını hakikatini ve pratik sonucunu bildirme ve izah etme” şeklindeki anlamıyla ilişkili olan “henüz varlık âlemine çıkmamış olan bir hâdisenin sonucunu önceden haber vermek ve yorumlamak” anlamından hareketle herhangi bir kelâmı anlama ve yorumlama faaliyetindeki özneye geniş tasarruf imkânı sunması, bu yönüyle de istismara açık bir karaktere sahip olmasından ötürü daha çok tahrifçi ve sapık olarak nitelendirilen grupların yaptıkları yorum için de kullanıldığı⁴⁴ ve bu yönüyle ikinci bir anlam daralmasına uğradığı görülmektedir. Çünkü “evl” fiilindeki “dönmek” anlamı, ayetteki mana arayışının devam ettiğini ve ulaşılan sonucun kesin olmadığını ihsas ettirmektedir. Üstelik bu ifadenin Âl-i İmran suresinde kötü niyetli kişilerin yorumları için kullanılması, hadislerde de cahillerin yaptığı⁴⁵ ve kişiyi helake götüren⁴⁶ yorum şeklindeki menfi kullanımı, tevile, olumsuz bir anlam yüklenilmesinin de önünü açmıştır.

⁴⁰ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968, s. 14.

⁴¹ Muhâsibî, el-Hâris b. Esed b. Abdillâh, *Fehmu'l-Kur'an ve meânihî*, (tahk.:) Hüseyin el-Kütîlî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1398, s. 253.

⁴² Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 152.

⁴³ Bu konuda bkz. Barlas, *Kur'an-ı Kerim'de Te'vil Kavramı*, s. 10.

⁴⁴ Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık*, ss. 124-125; Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı”, s. 24.

⁴⁵ Hindî, Alâüddin Ali b. Hüsâm, *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, (tahk.:) Bekrî Hayyânî-Safve es-Sekâ, Müessesetü'r-Risâle, 1981, X, 176.

⁴⁶ Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, (tahk.:) Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimeşk, 1984, III, 285.

Bu ifadenin müfessirler tarafından ilk dönemden itibaren Kur'an'ın eleştirilen yorum biçimlerine karşılık kullanıldığı, zamanla bu kullanımın genişlediği anlaşılmaktadır. Tâbiûn döneminden itibaren sınırlı da olsa bu ifadeyi bu anlamda kullanan müfessirlere rastlanılmaktadır. Örneğin Katâde (ö. 54/674)'nin Âl-i İmran sure-si 7. ayetteki bu ifadeyle Harûriyye ve Sebeiyye gibi grupların yorumlarının kastedildiğine ilişkin ifadesi⁴⁷ bu terimin bu anlamda hicri I. asırdan itibaren kullanıldığını göstermektedir. Ferrâ (ö. 207/822)'nin⁴⁸ Vâkıdî (ö. 130/822)'den bu minvalde yaptığı nakil, hicri II. asırda bu kullanımın yaygınlaşmaya devam ettiğini göstermektedir. Taberî (ö. 310/923)'nin Katâde'nin mezkûr yorumuna Yahudi ve Hristiyanları da dahil etmesi⁴⁹ hicri III. asırdan itibaren bu ifadenin, din dışı ya da sonradan ortaya çıkan bazı grupların yanlış olduğu ifade edilen yorumları için kullanıldığını göstermektedir. Bununla birlikte Taberî'nin, İbn Abbas'ın Kur'an yorumunu tevil olarak ifade etmesi⁵⁰ bu dönemde bu ifadenin tefsir ve eleştirilen yorum biçimlerini ifade etmek için ortak kullanıldığını, bu anlamsal farklılıkların hicri 3. asırdan sonra netleştiğini göstermektedir.

Tevil ifadesinin bu anlamını zamanla, toplumsal değişim ve gelişim olguları ve kaçınılmaz olarak bunlara eşlik eden siyasal ve düşünsel ayrışmalar sonucunda kazandığı anlaşılmaktadır.⁵¹ Zira bu kavramın eleştirilen yorumlara karşılık kullanılmaya başlandığı bu dönem bir taraftan Şii düşüncenin felsefi ve teolojik oluşumu, bir taraftan Abbasi hilafeti nezdinde temsil edilen sünî devlet ile bâtını tevil nazariyesi ile özdeşleşen İsmâiliyyeyi resmi mezhep ilan eden Şii-Fâtîmi devleti arasındaki düşmanlığın zirveye çıktığı bir dönemdir. Aynı zamanda Memun ve Mutasım dönemlerinde Abbasi yönetiminin Mutezili düşünce biçimini benimseyip sünî tavra karşı çıkmasının ardından sünî düşüncenin devlet desteğini aldığı çalkantılı bir dönemdir. Böylesi karmaşık bir konjoktürde tahrif ile tevilin anlamlarının birbirine karışma ihtimali, tefsirin ön plana

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 207.

⁴⁸ Ferra, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 91.

⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 207.

⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 252.

⁵¹ Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili Sorunsalı", s. 24.

çıkarılıp masum bir terim olmasına⁵² tevilin ise yanlış ve muharref yorumları ifade etmek üzere kullanılmasına neden olmuştur.

Düşünce tarihimizde tefsir kelimesine olumlu yaklaşılrken, tevil kelimesine olumsuz yaklaşılmmasının pek çok nedenleri sayılsa da gerek gelenek düzeyinde ve gerekse kültüre hâkim olan diyalektik düzeyinde, bütün karşıt dini düşünce eğilimlerinin sindirilmesi arzusundan kaynaklanmış olma ihtimali de mevcuttur. Egemen düşüncenin muhalif düşünceyi tevilci olarak suçlaması, bu düşünce mensuplarını “kalplerinde eğrilik olanlar fitne çıkarmak için ondaki müteşabih ayetlerin peşine düşerler” ayetinin kapsamına sokmak suretiyle toplum nezdinde fitne çıkarmak isteyen ve dolayısıyla da haktan sapan kişiler olarak tanınmasını sağlama arzusundan kaynaklanmıştır.⁵³ Devlet desteğini en çok arkasına alması ve sayısal çoğunluğu sebebiyle Ehl-i sünnetin düşünce biçimi merkeze alınarak fikirlerin değerlendirilmesi de bu cihetten yapılmış, bu düşünce yapısına uymayan ve bid’î kategorisinde değerlendirilen diğer fırkaların fikirleri eleştirilen tevil kategorisinde değerlendirilmiştir. Gerek tefsir eserleri gerekse usul kitaplarındaki eleştirilerin ehli sünnet cihetinden yapılmış olması da bu fikri desteklemektedir.⁵⁴

130| db

Bu yüzyıldan itibaren tevilin Kur’an’daki nesnel anlamlardan ve maksatlardan kopuş, ilahi hitaptaki kelime ve ifadelerin anlam ve delaletlerinin kasten tahrifinden kaynaklanan inanç ve düşüncelerinin ispatlanması girişimi olduğu yönünde bir kanaat yaygınlık kazanmış⁵⁵ ve Hâricîler, Şia, Mutezile ve mutasavvıfların yorumlarını kapsayan bir terime dönüşmüştür.⁵⁶ Tevile ifadesine yönelik bu olumsuz bakış açısı şiirlere bile konu olmuş, tevilin İslam’ın büyük problemi olduğu, yukarıda ismi geçen mezhepler tarafından dini tahrif aracı olarak kullanıldığı ve bu yolla Allah’a iftira atıldığı belir-

⁵² Öztürk, *Tefsirde Bâtnilik*, ss.134-135; ayr bk. Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde Kur’an Te’vili Sorunsalı”, s. 25.

⁵³ Ahmet Erkol, “Nassın Anlaşılmasında Tevil ve Müteşabih Sorunu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 2, Diyarbakır 2006, s. 209.

⁵⁴ Bkz. Muhammed Ahmed Levh, *Cinâyetü’l-tevili’l-fâsîd a’le’l-akîdeti’l-İslâmiyye*, Dârü İbn A’fân, ts, ss. 162-535; Ebû Zeyd, Tarihi Süreçte Te’vil Sorunsalı”, ss. 26-27; Yusuf el-Karadâvî, *Kur’ân’ı Anlamada Yöntem*, (çev.:) M. Nurullah Aktaş, İstanbul 2015, ss. 337-372; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, An- kara Okulu, Ankara 2012, ss. 66-71.

⁵⁵ Bkz. Öztürk, *Tefsirde Bâtnilik*, s. 134.

⁵⁶ Ebû Zeyd, “Tarihte ve Günümüzde Kur’an Te’vili Sorunsalı”, s. 25; Öztürk, *Tefsirde Bâtnilik*, s. 134; İlhami, Güler, “Kur’an Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Te’vil)”, *Kelam Araştırmaları*, cilt: 7, sayı: 2, 2009, s. 13.

tilmiştir.⁵⁷ Son dönemde yazılan bazı eserlerde tevilin İslam dinini yıkmak isteyen kimselerin başvurduğu kötü bir yöntem olduğu ve bu yöntem sebebiyle nasların, tevil edenlerin elinde oyuncak haline geldiğinin belirtilmesi⁵⁸ tevile yönelik bu algının günümüzde de devam ettiğini göstermektedir.

Tefsirlerde ve usul eserlerinde eleştirilen yorumlar için “tefsir”⁵⁹ ve “kavl”⁶⁰ ifadeleri kullanılmakla birlikte bu tür yorumları karşılamak üzere en fazla tevil kelimesinin tercih edildiği görülmektedir. Tevil ifadesinin eleştirilen yorumlar için kullanımı daha çok çeşitli nitelermelerle tefsirlerde görülmektedir.

Tefsir usulü eserlerinde konu daha çok mezmûm-memduh tefsirler başlığında incelenmiş olup, meselenin nitelme açısından alt başlıklarına ve ayrıntılarına değinilmemiştir.⁶¹ Usul eserlerinde tevilin bir eleştiri ifadesi olarak kullanılması da oldukça geç döneme tekabül etmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla tevili bu amaçla eserinde ilk kez kullanan âlim h. 8. yüzyıl usul âlimlerinden Zerkeşi (ö. 794/1392)’dir. O, caiz olan tevil için “münkâd”, caiz olmayan için ise “müstekreh” nitelmesini yapmıştır.⁶² Bu ifadeyi bu amaçla kullanan bir diğer usul âlimi ise Abdurrahman el-Akk’tır. O da usulcülerin tevili yakın/garîb ve uzak/baîd olarak ikiye ayırdığını ifade eder.⁶³ Modern dönem âlimlerinden Yusuf el-Karadâvî de eserinde “tefsirde tuzaklar” başlığında incelediği tevili, sadece olumsuz an-

⁵⁷ Şiirin tamamı için bkz. İbnü'l-Kayyîm el-Cevziyye, *Şerhu'l-kasîdeti'n-nûniyye*, (şerh ve tahk.) Muhammed Halil Herâs, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, ss. 285- 298.

⁵⁸ Bkz. Aşkar, Ömer, Süleyman, *et-Te'vîl-hutûratuhu ve âsâruh*, Dâru'n-Nefâis, 1992, ss. 8-9; Muhammed Ahmed Levh, *Cinâyetü't-te'vîli'l-fâsid*, ts. s. 37.

⁵⁹ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 231, 290; II, 141, 505; III, 321, 409; v.d; Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ziyâüddîn, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî-Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1420, I, 89, XXI, 376; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed *el-Câmi` li ahkâmi'l-Kur'ân-Tefsîru'l-Kurtubî*, (tahk.) Ahmed el-Berdûnî-İbrahim et-Tafeyyîş, Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, Kahire 1964, IX, 65; Âlûsî Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-a'zîm ve's-seb'îl-mesânî*, (tahk.) Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ts. X, 477; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 30, 42; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, I, 309.

⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 191; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l- Kur'ânî'l-a'zîm*, (tahk.) Samî b. Muhammed Selâme, Dâru't-Tayyibe, 1999, IV, 268; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, (tahk.) Sîdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420, VII, 101; Kâsîmî, Muhammed Cemâleddîn, *Mehâsinü't-te'vîl*, Muhammed Bâsil U'yûn es-Sevâd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418, VI, 491.

⁶¹ Bkz. Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 30.

⁶² Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 178.

⁶³ Akk, *Usûlü't-tefsîr*, 61

lamda özellikle Ehl-i sünnet dışı fırkaların yorumlarını ifade etmek için kullanır ve bu yorumlar için “kötü tevil” nitelemesini yapar.⁶⁴

Tevili eleştirilen Kur’an yorumunu ifade etmek için kullanan ilk müfessir Taberî (ö. 310/923)’dir. Bu iki kavram arasındaki fark her ne kadar İmam Mâturîdî (ö. 333/944) ile netlik kazansa da Taberî’nin bu kullanımı hicri 3. asırda müfessirler tarafından tevilin eleştirilen yorumları ifade etmek amacıyla kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca Mâturîdî’nin de bu kavramı “uzak”⁶⁵ ve “fasit”⁶⁶ nitelemesiyle kullandığı görülmektedir.

Tefsirde doğru yorum için belirlenen ölçütlere uymayan yorumların eleştirildiği⁶⁷ ve bu yorumların makbul/caiz olmayan tevil olarak nitelendiği görülmektedir.⁶⁸ Konuya dair birçok kriter ortaya konulmakla birlikte bir tevilin makbul/caiz sayılabilmesi için temelde şu üç hususa dikkat edilmesi gerektiği belirtilmiştir:

a. Nassın lafzının, tevil edildiği manaya ihtimali olması,

b. Lafzın ilk akla gelenden başka manaya döndürülmesini gerektirecek sahîh bir delilin olması,

c. Tevilin, manası açık bir nassa ters düşmemesi.⁶⁹

Eleştirilen yorumlar incelendiğinde müfessirlerin mezkûr gerekçelerin dışındaki bazı sebeplerden ötürü de bazı tevilleri eleştirdikleri görülmektedir.

3. Eleştirilen Yorum Biçimleri İçin Kullanılan Tevil Nitelemeleri

Müfessirler ayete ilişkin kabul etmedikleri bazı tevilleri çeşitli nitelemelerle eleştirmektedir. Müfessirler çoğunlukla eleştiriye ilişkin nitelemeyi neden tercih ettiğine yönelik bir açıklama yapmasa da onun eleştiride odaklandığı husus eleştiri ile niteleme arasında bağ kurmamıza da olanak sağlamaktadır.

⁶⁴ Kardâvî, *Kur’ân’ı Anlamada Yöntem*, s. 337

⁶⁵ Mâturîdî, *Te’vilât*, IX, 553.

⁶⁶ Mâturîdî, *Te’vilât*, VIII, 455,

⁶⁷ Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, ss. 151-152; Zerkânî, *Menâhilü’l-i’rfân*, II, 31, 43; Karadâvî, *Kur’ân’ı Anlamada Yöntem*, s. 338; Tayyâr, *Mefhûmu’t-tefsîr ve’t-te’vil* s. 32.

⁶⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, I, ss. 309-400 vd.; Karadâvî, *Kur’ân’ı Anlamada Yöntem*, ss. 337-432.

⁶⁹ Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, I, 21; Akk, *Usûlü’t-tefsîr*, s. 58.

Müfessirler tarafından eleştirilen teviller için otuz civarında niteleme kullanmakla birlikte en çok “uzak” ve “zayıf” nitelemelerinin tercih edildiği görülmektedir. Bu durum müfessirlerin ayet hakkındaki yorumun doğru olma ihtimalini de göz önünde bulundurduklarını ve bu yorumu bir çırpıda gözden çıkarmak istemediklerini akla getirmektedir. Bazı müfessirlerin birtakım teviller iki niteleme kullanıldığı da görülmektedir.⁷⁰

Müfessirler, birçok konuyu içine alacak şekilde genel anlamlı nitelemeler kullandıkları gibi, belli konular için kullanılan özel anlamlı nitelemeler de kullanmışlardır. Bunun yanı sıra tefsirlerde, yer yer aynı konudaki bir tevilin müfessirler tarafından farklı bir nitelemeyle eleştirildiğini görmek mümkündür. Yer yer bir müfessirin farklı konudaki eleştiriler için aynı nitelemeyi kullanması da mümkündür. Bu durum tevil niteleme konusunda müfessirler arasında ortak bir kullanımın olmadığını ve nitelemelerin müfessirlere göre değiştiğini göstermektedir. Çeşitli konulardaki eleştiriler için kullanılan bu nitelemeleri birkaç eleştiride ortak kullanılanlar, Arap dili ile ilgili olanlar, bağlama ilişkin olanlar, mezhebi yorumlara ilişkin olanlar, rivayetler ve tarihi verilerle ilgili olanlar ve dinin temel prensiplerine aykırı teviller için kullanılanlar olmak üzere altı başlık altında incelemek mümkündür. Bu nitelemelerden en yaygın olanı birkaç eleştiride ortak kullanılanlardır. Şimdi konu ile ilgili örneklerle geçebiliriz.

3.1. Birkaç Eleştiri İçin Ortak Kullanılan Nitelemeler

Tefsirlerde çeşitli açılardan eleştirilen teviller için ortak nitelemelerin kullanıldığı görülmektedir. Bu nitelemelerin çoğunlukla ayetin zahirine ve bağlamına uygun olmayan, kelimeye taşımadığı anlamların yüklendiği, israilî bilgilerle ya da mezhebî bakış açısıyla yapılan teviller için kullanıldığı görülmektedir. Bu tür teviller için müfessirler başta “zayıf” ve “fasit” olmak üzere “hoş olmayan”, “uzak” ve “zorlama”, nitelemelerine yer vermektedir. Müfessirlerin özellikler ayetin siyakına uymayan teviller” için çok farklı nitelemeler kullandığı görülmektedir.

⁷⁰ Makalenin kapsamının genişlememesi ve acıcılığı sağlamak adına bu ikili kullanımlara yer verilmeyecektir.

3.1.1. Uzak Tevil/تأويل بعيد

Eleştirilen teviller için en çok kullanılan niteleme olup ayetin siyakına uygun olmayan ve mezhebî teviller başta olmak üzere tarihi verilere, ayetin zahirine ve Arap diline aykırı olan ve art niyetli olduğu düşünülen teviller için kullanılmaktadır. Örneğin Fahrettin Râzî (ö. 606/1210), *وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ* “*Elbiseni temizle*” ayetinde⁷¹ Hz. Peygambere, peygamberlik öncesi günahlardan sakınmasının emredildiği şeklindeki tevilin *وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ ۝ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ* “*Senden belini çattırdatan yükünü kaldırmadık mı?*” ayetlerinin “cahiliye günleri” olarak yorumlanmasından farksız olduğunu belirtir ve bu tevilleri uzak tevil olarak niteler. Râzî ayrıca ayetteki “siyab” kelimesinden bayanların kinaye edildiği ve mananın “*Hanımlarını temizle*” şeklindeki ikinci yorumu için de ayetin öncesi ile anlamsal açıdan bağının olmaması sebebiyle bu nitelemeyi kullanır.⁷² Görüldüğü üzere Râzî, ayetin zahirine ve siyakına uymayan tevilleri bu niteleme ile eleştirmektedir.

134 | db

Abdest hakkındaki Maide suresi 6. ayetteki *وَأَرْجُلَكُمْ* ifadesinin kıraatine ilişkin tevillerde de bu nitelemeye yer verildiği görülmektedir. İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Ebû Amr (ö. 444/1053) gibi imamların bu kelimeyi mecrur okuduklarını belirten Ebû Hayyân (ö. 745/1344) bu kıraatte ayakların da meshedilmesinin anlaşıldığını belirtir. Ebû Hayyân, mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine değindikten sonra bu ifadeyle ilgili olarak Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Taberî'nin (ö. 310/923) “Allah'ın ayette mesh ve gusül arasında kişiyi muhayyer bıraktığı, guslün farz olduğunu düşünenlerin cevazen bu kelimeyi mecrur okudukları” şeklindeki tevilinin⁷³ çok zayıf olduğunu belirtir. Ebû Hayyân, bu tevilin de ancak kelimenin sıfat olması durumunda caiz olduğunu ve bu durumun da çok zayıf olduğunu belirtir. İkinci olarak bu ifadenin *وَأَفْعَلُوا بِأَرْجُلِكُمُ الْعَسَل* takdirinde olup fiil ve ب harfinin hazf edildiği şeklindeki ikinci tevilin de son derece zayıf olduğunu ifade eder.⁷⁴

Ebû Hayyân (ö. 745/1344)'ın bir delil olmadan ayetin mecaza hamledilerek yapılan tevilini için de bu nitelemeyi kullandığı görülmektedir. Müfessir, Bakara suresi *وَأَنَّ مِنَ الْجِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ*

⁷¹ Müddessir 74/4.

⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XVI, 132.

⁷³ Krş. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 52.

⁷⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit*, IV, 191.

74. ayetteki *مِنْهَا لَمَّا يَشْتَقُقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ* ifadesindeki zamirin, ayetin başındaki *القلوب* kelimesine râcî olduğu, ve bu zamirle “mutmain ve sükune eren kalpler”in kastedildiği, *يَهْبِطُ* ifadesiyle de kalplerin Allah’a yönelmesinin murat edildiğine ilişkin tevili uzak olarak niteler. Müfessir, bu tevilin ayetin siyakiyla uyuşmadığını, ayetin başındaki *مِنْ الْحِجَارَةِ* ifadesinin bu anlama engel olduğunu, dolayısıyla zamirin *القلوب* kelimesine değil, *الْحِجَارَةِ* kelimesine dönmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zamirin en yakın isme döndürülmesi gerektiği şeklindeki kural da⁷⁵ bu eleştiriye desteklemektedir. Ebû Hayyân ayrıca sarîh bir delil olmadan zahîr manadan dönülemeyeceğini, mantıksal olarak düşmenin kalp değil, taş için uygun olduğunu, dolayısıyla zamirin *الْحِجَارَةِ* kelimesine irca edilmesinin uygun olduğu görüşündedir.⁷⁶

Son dönem müfessirlerinden Şevkânî ise bir önceki örneğin aksine mecaz anlamdaki kelimelerin hakikat anlamıyla teviline yönelik bu nitelemeyi kullanmaktadır. Müfessir, Kasas suresi 16. ayette Hz. Musa’nın Kıptîyi öldürmesinin ardından yaptığı *قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ* “(Musa) dedi ki: Rabbim, nefsimi zulmettim beni ve onu bağışla” şeklindeki duasına ilişkin, bir peygamberin, hür bir insanı öldürmesinin caiz olmadığı, Hz. Musa’nın, peygamberlerin sünneti olan “evlâyı terk etme” yönüyle böyle ifadeler kullandığı ve *عَفَرَ* fiillerinin mecazi olarak “günahın örtülmesi” değil, hakikat anlamında “Firavun’un olaydan haberdar olmaması için Hz. Musa’nın ölüm korkusuyla Allah’tan kendisini gizlemesi talebi olduğu”, şeklindeki teviller için bu nitelemeyi kullanır. Müfessir, ayetin zahirine muhalif olduğu gerekçesiyle eleştirdiği bu yorumları, peygamberlerin günahsız olduğu fikrine bağlı olarak yapılan uzak teviller olarak niteler. Şevkânî, peygamberlerin büyük günah işlemeyeceklerini, Hz. Musa’nın -tokatın insanı çoğu zaman öldürmemesinden hareketle- Kıptîyi kasten öldürmediğinin anlaşıldığı belirtir. Hz. Musa’nın her daim bu olay sebebiyle Allah’a pişmanlığını dile getirdiğinin anlatıldığını⁷⁷ hadisin de bu anlamı desteklediğini belirtir. Şevkânî, Hz. Musa’nın katli sebebiyle ahirette verilecek cezadan

⁷⁵ Bkz. Suyûtî, *İtkan*, s. 1271.

⁷⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, I, ss. 429-430; ayet hakkındaki benzer bir tevil için İbn Kesîr de aynı nitelemeyi kullanmaktadır. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’âni’l-azîm*, I, ss. 304-305.

⁷⁷ Hadiste Hz. Musa’nın pişman olduğu değil, öldürmeyi hatayla yaptığı belirtilmektedir. Bkz. Müslim b. el-Haccâc Ebu’l-Hasen, *el-Müsnedü’s-sahîh*, (tahk.:) Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut ts. *Fiten*, 16.

korkması ve insanların şefaata taleplerine kendisinin “Ben, öldürmekle emrolunmadığım birini öldürdüm” şeklinde cevap vermesi sebebiyle de⁷⁸ onun günahkâr sayılamayacağını ve bu yorumların doğru olmadığını ifade eder.⁷⁹ Şevkânî, ayetin zahirine ve hadise muhalif olması sebebiyle eleştirdiği yorumları uzak tevil olarak nitelemektedir.

Bu nitelemenin ayetteki bir kelimenin sözlük anlamına aykırı ve art niyetli tevilleri için kullanıldığı da görülmektedir. Örneğin Reşid Rıza, *فَلَنْ بَلَّ مَلَّةً إِبْرَاهِيمَ خَنِيفًا* “De ki! Bilakis Hanif (batıldan yüz çevirmiş olarak) İbrahim’in dinine (girin)”⁸⁰ pasajındaki *خَنِيفًا* kelimesinin sözlükte *عن المائل/ yüz çeviren kişi* anlamına geldiğini, Hz. İbrahim’in yaşadığı dönemde çoğu insan tarafından benimsenen küfürden yüz çevirdiği için kendisine bu ismin verildiğini belirtir. Ardından bu anlamı, Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) *Esâsü’l-Belâğa* adlı eserindeki *من مال عن كل دين أعوج* şeklinde tanımlaması⁸¹ ile destekler. Bununla birlikte bazı insanların kelimeyi sözlük anlamının dışında” Hz. İbrahim’in dininden günümüze geldiği şekliyle *الحاج/hacceden kişi*” şeklinde tefsir ettiklerini⁸² belirtir. Bazı oryantalistlerin bu kelimeye verdikleri “şirk” anlamını da eleştiren Reşid Rıza Arap diline vakıf olmayan kimselerin yaptığını belirttiği bu tevilleri art niyetli olması ve kelimenin sözlük anlamına uymaması sebebiyle uzak tevil olarak niteler.⁸³

3.1.2. Zayıf Tevil/ تأويل ضعيف

Eleştirilen tevil için en çok kullanılan nitelemelerden biri de “zayıf” nitelemesidir. Müfessirlerin bu nitelemeyi mucizelerin aklîleştirildiği, siyaka ve gerçeklere uygun olmayan teviller için kullandığı görülmektedir. Örneğin Mâturîdî (ö. 333/944) Sebe suresi *وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ* “İnfak ettiğiniz şeyin ardından Allah yenisini verir” 39. ayet hakkındaki bazı yorumlar için bu nitelemeyi kullanır. Müfessir, İbn Abbas’ın ayetteki “Allah’ın dünyada da infak edilen malın peşinden yenisi vereceğine dair tevilini, “Bu durumda

⁷⁸ Krş. Kurtubî, *el-Câmi*, XIII, 68.

⁷⁹ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethü’l-kadîr*, (tahk.:) Abdurrahman Umeyra, yy. ts. IV, 189.

⁸⁰ Bakara 2/135.

⁸¹ Krş. Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, (tahk.:) Muhammed Bâsil U’yûnî’s-Sûd, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 217.

⁸² Bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, II, 591, Mâverdî, *en-Nüket ve’l-u’yûn*, IV, 443.

⁸³ Reşid Rıza, Muhammed b. Ali, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-hakîm-Tefsîru’l-menâr*, el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Âmme li’l-Kütüb, 1990, I, 395.

infak edenin sayamayacak kadar parası olacağı” ve bu durumun gerçeğe uyuşmadığı gerekçesiyle kabul etmez. “Allah’ın, mükafatı o kişi için ahirette biriktireceği” şeklindeki yorumu da reddeden müfessir, Mücahid (ö. 103/721)’in “Size mal ulaşınca onu nafakası için harcasın” şeklindeki yorumunu da ayetin hedefine uygun olmadığı ve rızkın belirli olduğu gerekçesiyle doğru bulmaz. Mâturîdî “ayetin fakirlik korkusuyla infakı men hakkında olduğunu, ayetin siyakından bunun anlaşıldığını ve ayet hakkındaki diğer tevillerin zayıf olduğunu belirtir.⁸⁴ Görüldüğü üzere müfessir, gerçek hayatta karşılığı olmayan ve siyaka aykırı yorumları bu niteleme ile eleştirmektedir.

Neysâbûrî (ö. 416/1016) de mucizelerin aklileştirildiği tevil için bu nitelemeyi kullanır. Müfessir, Hz. Davud hakkında Enbiya suresi *وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ* “Biz Davud ile tesbih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik” 79. ayette ve Hz. Süleyman (a.s.) hakkındaki Sebe suresi *وَلَسَلَّمْنَا الَّرَّيْحَ غَدُوها شَهْرٌ* “Süleyman için de sabah esişi bir ay, akşam esişi de bir ay (luk mesafe) olan rüzgarı musahhar kıldık ve ona bakırı akıttık” 12. ayette zikredilen mucizeler hakkındaki bazı teviller hakkında bu ifadeyi kullanır. Neysâbûrî dağların Davud (a.s.) ile Allah’ı tesbih etmelerini, “Hz. Davud’un her varlığın kendisine has tesbih yöntemini anladığı için tesbih ettiği”; rüzgârın musahhar kılınmasını “onun çok hızlı atları yetiştirdiği” demirin eritilmesi ve bakırın akıtılmasını, “ateş ve aletler vasıtasıyla demirin ve bakırın elde edilmesi” şeklindeki tevilleri zayıf olarak niteleyen Neysâbûrî’ye göre bu teviller Allah’ın kudreti ile gerçekleşen mucizeleri aklî açıdan izah etmek için yapılan zorlama yorumlardır.⁸⁵

Yanlış bulunduğu tevil için bu nitelemeyi kullanan müfessirlerden biri de İbn Atiyye (ö. 541/1147)’dir. Müfessir, Taha suresi *وَلَقَدْ عَهِدْنَا* “Andolsun biz daha önce de Âdem’den söz almıştık da o bunu unuttu ve onda bir kararlılık da bulmadık” 115. ayetinde Taberî (ö. 310/923)’nin Mekke müşriklerinin daha önce ataları Âdem (a.s.)’in yaptığı gibi Allah’ın ayetlerinden yüz çevirip ona itaati terk ettikleri ve şeytana uyduklarının anlatıldığı” şeklindeki yorumu⁸⁶ için bu nitelemeyi kullanır. İbn Atiyye kâfirlere

⁸⁴ Maturidî, *Te’vîlât*, VIII, 455.

⁸⁵ Neysâbûrî, *Ğarâibu’l-Kur’ân ve reğâibu’l-Furkân*, (tahk.:) Zekeriyya Umeyrân, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1996, V, 487.

⁸⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XVIII, 383.

Hız. Âdem'in örnek verilmesinin onun kıymetini düşürmek anlamına geleceği için uygun olmadığını, ayetin öncesinde de böyle bir hitap olmadığı belirtir. Ardından kıssanın başladığı ilk ayet olması sebebiyle ayetten bu anlama ulaşmanın mümkün olmadığını ifade eden müfessir, ayetin önceki ayetlerle bağlantısının kurulması durumunda ise Hız. Peygambere önceki peygamberlerden örnek gösterilerek hataya düşmemesi gerektiğinin anlatıldığını belirtir. İbn Atiyye peygamber hakkında uygun olmaması ve siyakın anlamı desteklememesi sebebiyle bu yorumu zayıf tevil olarak nitelendirir.⁸⁷

Bu nitelemeyi kullanan müfessirlerden biri de İbn Âşûr'dur. Müfessir, Araf suresi *وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ* "Kur'an okunduğunda onu dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin" 204. ayetinin sebebi nüzul eksenli yorumu hakkında bu nitelemeyi kullanır. İbn Âşûr, bazı müfessirlerin bu ayeti, "Hız. Peygamberin namazda imam olarak cehrî okurken, arkasındaki bazı sahabenin de cehrî okumaları sebebiyle indiği,⁸⁸ dolayısıyla ayette her zaman değil sadece namazda iken imamın kıraatinin dinlenmesinin emredildiği" şeklindeki tevil için bu nitelemeyi kullanır. İbn Âşûr, ayetin nüzul sebebinin belirtilen rivayet olmadığı, yorumun ayetin nazmına uygun düşmediği ve Hız. Peygamberden böyle bir rivayetin nakledildiği gerekçesiyle bu yorumu zayıf olarak nitelemektedir.⁸⁹

3.1.3. Hoş Olmayan Tevil/تأويل مستكره

Müfessirlerin ayetteki bir kelimeye taşımadığı anlamların yüklendiği, Allah'ın sıfatları için uygun olmadığı düşünölen ve ayetin siyakına aykırı olan teviller için kullandıkları nitelemedir. Bir önceki başlıktan hatırlanacağı üzere kelimeye taşımadığı anlamların yüklendiği ve ayetin siyakına aykırı olan teviller için "zayıf" nitelemesini kullanan müfessirler de bulunmaktadır. İbn Atiyye (ö. 542/1146) *وَاللَّهُ لَا يُجِبُّ كُلَّ كَافِرٍ أَثِيمٍ* "Allah hiçbir kâfir ve günahkârı sevmez"⁹⁰ ifadesiyle ilgili olarak Kadı Ebû Muhammed'in "أَثِيم" kelimesinin "muhsin ve salih" anlamına geldiği ve ayetteki bu ifadeyle bu

⁸⁷ İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdilhak, *el-Muharraru'l-veciz fi Kitâbillâhi'-azîz*, (tahk.:) Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1422, IV, 66.

⁸⁸ Ayetin sebebi nüzulüne ilişkin bu rivayet ağırlık kazanmaktadır. Bkz. Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-basîr*, nşr. Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûdî'l-İslâmiyye, 1430, IX, 564.

⁸⁹ İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984, VIII, 411; benzer yorumlar için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 326; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 79.

⁹⁰ Bakara 2/267.

kimselerin başarılarının istenmemesinin kastedilmiş olabileceği” şeklindeki yorumu için bu nitelemeyi kullanır. İbn Atiyye, ayette “günahkâr ve facir kimselerin” kastedildiğini Ebû Muhammed’in lafza taşımadığı anlamı yüklemesi sebebiyle yorumda hata ettiğini ve bu tevilin hoş olmadığını belirtir. Ardından ikinci yorumu değerlendiren İbn Atiyye, Allah’ın herkes için başarıyı dilemesi ve kişinin ameline değil, bulunduğu duruma bakması sebebiyle bu ikinci yorumun da hoş olmadığını belirtir.⁹¹ İbn Atiyye’nin belirttiği gibi bu yorumda ilk dönemden itibaren “günahkâr ve kâfir” anlamında kullanılan bu kelimeye⁹² sahip olmadığı bir anlam yüklendiği ve bu anlamın kelimenin Kur’an’daki diğer kullanımlarına da uymadığı görülmektedir.⁹³

İlkiyâ el-Herrâsî’nin ise (ö. 504/1110) bu nitelemeyi ayetin siyakına uygun düşmeyen teviller için kullandığı görülmektedir. Müfessir, *إذا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ*, “Kadınları boşayıp, onlar da iddet müddetlerini tamamladıklarında kendilerine baskı yapmayın”⁹⁴ ayetindeki “hitabın velilere yönelik olduğu” şeklindeki yorumun hoş olmadığını belirtir. Herrâsî’ye göre ayette üstü örtük biçimde bile bahsi geçmeyen velinin muhatap olduğunu belirtmek ifadenin akışını bozacağından bu tevil hoş değildir.⁹⁵ İlkiyâ el-Herrâsî’nin, ayeteki hitabın kocalara olduğunun açık bir şekilde anlaşılması sebebiyle bu eleştirisinde haklı olduğu görülmektedir.

3.1.4. Zorlama Tevil/تأويل فيه تكلف

Mezhebi yorumlar başta olmak üzere, ayetin zahirine ve siyakına uygun olmayan teviller için kullanılan bu niteleme, ağırlıklı olarak son dönem tefsirlerde yer almaktadır. Siyaka uygun olmayan teviller için önceki nitelemelerin yanı sıra bazı müfessirler tarafından bu nitelemenin kullanıldığı da görülmektedir. Örneğin İzzet Derveze Allah’ın, göklerin ve yerin nuru olduğu ifade edilen Nur suresi 35. ayetle ilgili olarak Şîî tefsirlerde, imamlara nispetle yapılan bazı teviller için bu nitelemeyi kullanır. Derveze, Rızâ el-Alevî’nin “*Miškât ve misbâh biziz. Hz. Muhammed de mişkatın içinde sevdiklerini bizim velâyetimize ulaştırmakta, onlara hidayet etmekte-*

⁹¹ İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, I, 373.

⁹² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, VI, 21.

⁹³ Bkz. Nisa 4/7, Şuara 26/222, Casiye 45/7, Kalem 68/12, Mutaffifin 83/12.

⁹⁴ Bakara, 2/232.

⁹⁵ el-Herrâsî, İlkiyâ Ali b. Muhammed, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, (tahk.) Musa Muhammed Ali, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1405, I, 186.

dir” şeklindeki tevîlinin zorlama olduğunu belirtir. Müfessir, Cafer-i Sadık (ö. 148/765)’tan nakledilen, ayetteki “*O kandilin yağı ateş değmese de neredeyse aydınlatacak*” ifadesi ile “Hz. Muhammed’in soyundan gelen âlimlerin kendilerine sorulmadan ilim konuşmalarının, “*Nur üstüne nur*” ifadesi ile de ilim ve hikmet nuruyla desteklenmiş imamlar ile onların halifeleri ve vaşîlerinin kastedildiği şeklindeki yorumları⁹⁶ da zorlama teviller olarak niteler ve bu yorumların mezhebî bakış açısı ile yapıldığını belirtir.⁹⁷

Reşid Rıza da Hz. Peygamberin “imam” olduğunun belirtildiği Hud suresi 17. ayetle ilgili olarak Şia’nın “Hz. Ali’nin ve imametin” kastedildiği şeklindeki yorumunu bu niteleme ile reddeder. Reşid Rıza, bu tevîlin hevaya göre yapıldığını, ayetin siyakındaki *أُولَئِكَ* ifadesinden hareketle Hz. Peygamberin kastedilme ihtimalinin daha güçlü olduğunu belirtir.⁹⁸ Ayetin sonunda Hz. Peygambere doğrudan hitap edilmesi sebebiyle Reşid Rıza’nın bu eleştirisinde haklılığı ortadadır.

140 | db

İbn Atiyye de ayetin lafzına uygun olmayan teviller için bu nitelemeyi kullanır. Örneğin, Bakara suresi 84. *وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تَخْرُجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ* “*Bir zamanlar sizden birbirinizin kanlarınızı dökmeyeceksiniz, birbirinizi yurtlarından çıkarmayacaksınız diye söz almıştık da sonra siz, şahitlik ederek bunu kabul etmişsiniz*” ayetindeki *لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ* ifadesinde “Katilin, kısasen öldürülerek kanının dökülmesinin kastedildiği” şeklindeki tevîl ile *وَلَا تَخْرُجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ* ifadesinin “Yeryüzünde bozgunculuk çıkarıcıların sürülerek kendilerini yurtlarından çıkarmış olduğu” şeklindeki yorum için bu nitelemeyi kullanır. İbn Atiyye ayette Allah’ın İsrail oğullarından Tevrat’ta da birbirlerini öldürmemeleri, sürmemeleri ve hırsızlık yapmamaları yönünde söz aldığından bahsedildiğini⁹⁹ dolayısıyla bu tevîlin Kur’an ve Tevrat’taki ayetlerin lafızlarına aykırı olması yönüyle zorlama olduğunu belirtir.¹⁰⁰

⁹⁶ Benzer yorumlar için bkz. Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen *Mecmeul-Beyân fi tefsîri’l-Kur’ân*, Dâru’l-Murtazâ, Beyrut 2006, VII, 184.

⁹⁷ Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru’l-hadîs*, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, Kahire 1383, III, 423.

⁹⁸ Reşid Rıza, *Tefsîru’l-menâr*, XII, 45-46.

⁹⁹ Krş. *Kutsal Kitap -Yeni Dünya Çevirisi-*, Japonya, 2011, Başlangıç, 9:6; Çıkış, 20:12-17.

¹⁰⁰ İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-veciz*, I, 173.

3.1.5. Fasit Tevil/ تأويل فاسد

Bazı müfessirlerin, mezhebi bakış açısıyla yapılanlar başta olmak üzere, ayetin siyakına uymayan, isrâiliyyât içeren ve ayetin lafzına aykırı, Kur'an bütünlüğüne uymayan ve aklı delillere muhalif olan teviller için bu nitelemeyi kullandıkları görülmektedir. Bazı müfessirlerin daha önce ye verile üç nitelemeyle eleştirdikleri tevilleri bir kısmı da fasit tevil kategorisinde ele alarak eleştirmektedir. Örneğin Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebinin anlatıldığı Araf suresi 143. ayette "Allah'ın görülemeyeceği yönündeki" tevillerin hepsinin fasit olduğunu belirtir. Râzî, Allah'ın görülmesinin cevazı konusunda mezheplerin görüşlerini naklettikten sonra, "Hz. Musa'nın dünyada Allah'ın görülemeyeceğini bilmediği için böyle bir talepte bulunduğunu", dolayısıyla Mutezile'nin Allah'ın görülemeyeceğine dair görüşünün yanlış olduğunu ifade eder. Hz. Musa'nın bu talebinin Allah'ın dünyada görüleceği anlamına gelmediğini belirtir. Râzî, "Hz. Musa'nın rüyeti kendisi için değil, kavmi için talep ettiği" şeklindeki ikinci görüşü ise ayetin siyakındaki tekil kullanımın bu tevili reddetmesi ve Hz. Musa'nın, Araf suresi 138. ayetteki gibi muhal bir istekte bulunması sebebiyle bu sorudan men edileceğini bilmiş olması gerektiğini ifade ederek reddeder. Râzî, "Hz. Musa'nın, kavmine Allah'ın görülemeyeceği noktasında deliller sunması gerektiğini ve bunu yapmadığı" şeklindeki üçüncü görüşü ise, Hz. Musa'nın gerçekleştirmek zorunda olduğu bir görevi terk ettiği iddiasının caiz olmadığı ve kavmin bu talebinde bir yarar olmadığı gerekçesiyle kabul etmez. Ayetin aslının *أرني أمراً أنظر إلى أمرك* (*Bize bir emrini göster de ona bakalım*) şeklinde olduğu ve muzaf takdirine ihtiyaç duyduğu yönündeki dördüncü görüşü ise ayetin sibakının buna mani olduğu, ayetin hepsinde bu takdiri yapmanın mümkün olmadığı gerekçeleriyle reddeder. Râzî ayrıca Allah'ın Hz. Musa'ya asa, beyaz el, tufan, çekirge gibi varlığını gösteren sayısız mucize verdiği, dolayısıyla böyle bir talebin caiz olmadığı ve Hz. Musa'nın Allah ile vasıtasız konuşma imkânı olduğu gerekçeleriyle bu tevili reddetmektedir. Râzî, "Hz. Musa'nın kendisine aklı çıkarımları güçlendiren sem'î deliller sunulması için böyle bir talepte bulunduğu" şeklindeki son görüşü ise Hz. Musa'nın talebinde bu görüşü destekleyecek ifadelerin olmaması sebebiyle reddeder.¹⁰¹

¹⁰¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, ss. 354-355.

Görüldüğü gibi Râzî, ayetin siyakına ve zahirine uygun olmadığı, Kur'an bütünlüğüne aykırı olduğu ve aklî delillere muhalefet olduğu gerekçesiyle eleştirdiği bu yorumların hepsini fasit tevil kategorisinde değerlendirir.

Nesefî (ö. 710/1310) ise, *“Eğer isteseydik herkesi hidayete erdirirdik”*¹⁰² ayetindeki Mutezilenin yorumu için bu nitelemeyi kullanır. Ehl-i sünnetin görüşüne göre hidayeti Allah'ın lütfettiğini, kulların ise hidayeti tercih ettiğini, ayetteki kişilere ise küfrü seçeceklerini bildiği için Allah'ın hidayet vermediğini belirten Nesefî, Mutezile'nin bu ayeti, “Allah, her nefse hidayete ulaşacağı vesileleri vermiş, fakat o vesileler insanları hidayete erdirmemiştir” şeklinde tevil ettiğini, onların yorumda cebrî bir yöneme başvurmaları ve delillerin açıklığı gerekçesiyle bu tevilin fasit olduğunu belirtir.¹⁰³ Nesefî'nin Zemahşerî (538/1144)'ye yönelik bu eleştirisinin arka planında mezhep taassubunun yattığı anlaşılmaktadır. Zira Zemahşerî, ayeti Nesefî'nin belirttiği şekilde cebrî bir bakış açısıyla yorumlamamış, hidayetin zorunlu olarak Allah tarafından herkese verildiğini bununla birlikte hiç kimsenin hidayete zorlanmadığını belirtmiştir.¹⁰⁴

142 | db

Muhammed el-Hicazî de içinde israiliyyât barındıran yorum için bu nitelemeyi kullanır. Müfessir, Sâd suresi *فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ* *“Süleyman, ben mal sevgisini Rabbimi bana hatırlatmasından ötürü istiyorum. Derken (atlar) gözden kayboldu”* 32. ayette Süleyman (a.s.)'a ikinci vakti atların sunulduğu, bu sebeple de namazı kaçırdığı ve kılabilmek için Allah'tan talebi üzerine güneşin getirildiği; ardından namazı kaçırmasına neden olan atların başlarını ve ayaklarını kestiği dolayısıyla ayetteki *حتى توارت بالحجاب* ifadesinde atların değil güneşin kastedildiği şeklindeki tevil bu niteleme ile eleştirir. Hicazî, Kur'an üslubundaki netliğin ve ayetin siyakının bu tevilin fasit olduğunu gösterdiğini belirtir ve bu tevil fasit olarak niteler.¹⁰⁵ Bir sonraki ayette Hz. Süleyman'ın geri getirilmesini istediği şeyin atlar olduğu ve bu atların ayaklarını ve

¹⁰² Secde 32/13.

¹⁰³ Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, (tahk.:) Yusuf Ali Büdeyví, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998, III, 8.

¹⁰⁴ Krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 510.

¹⁰⁵ Hicazî, Muhammed Mahmud, *et-Tefsîru'l-vâdih*, Dâru'l-Cilî'l-Cedîd, Beyrut 1413, III, 240.

boyunlarını okşadığının ifade edilmesi, bu rivayetin uydurma olduğunu ve yorumun yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Mucizelere ilişkin bazı ayetlerin tasavvufî bakış açısıyla yapılan tevilleri için de bu niteleme kullanılmaktadır. Örneğin Muhammed Abdülatîf, Hz. İsa'nın mucizelerinin anlatıldığı Âli İmran suresi 49. ayetteki *وَأُخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ* “Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim” ifadesini son dönem müfessirlerinden bazılarının “Kalpler ve nefislerin ihyası” şeklinde yorumladıklarını, Hz. İsa'ya nispet edilen mucizelerin inkâr edilmesi sebebiyle bu tevili fasit olarak niteler.¹⁰⁶

3.2. Bağlama İlişkin Eleştirilen Teviller İçin Kullanılan Nitelemeler

Müfessirler yer yer ayetin bağlamına aykırılık sebebiyle eleştirdikleri teviller için bazı nitelemeler kullanmaktadır. Tefsirlerde ayetin iç bütünlüğüne aykırı tevili ifade etmek için “pek bilinmeyen” siyak ve sibaka aykırı tevili ifade etmek üzere ise “anlamsız” nitelemelerinin daha çok tercih edildiği görülmektedir. Bu nitelemeler noktasında da da müfessirler arasında bir ortak bir kullanım bulunmamaktadır.

3.2.1. Pek Bilinmeyen Tevil/ تأويل مستنكر

Kelimenin taallukuna yani ayetin iç bütünlüğüne ilişkin yanlış olduğu belirtilen teviller için kullanılan bir nitelemedir. Bu nitelemeye Kaffâl (ö. 365/976)'ın Ebu'l-Âliye (ö. 90/709)'nin yorumuna yaptığı eleştiriyi örnek olarak vermek mümkündür. Kaffâl, Ebû Âliye'nin *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ* “Onlar Allah'ın ve meleklerin bulutlardan gölgeler içinde gelmesini mi bekliyorlar?”¹⁰⁷ ayetindeki “bulutlar içerisinde gelme” olgusunun meleklerle izafe edildiği, Allah için sadece “gelme” fiilinin izafe edildiği şeklindeki tevili için bu nitelemeyi kullanmıştır. Kaffâl, Ebu'l-Âliye'nin bu yoruma takdim tehiri ulaştığını ve bu tevil için *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ* kiraati ile istişhat ettiğini belirtir.¹⁰⁸ Ebû Âliye'nin *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ* ifadesini hal cümlesi olarak takdir ettiği ve önceki ifadeden ayrı olduğu düşüncesinden hareketle böyle bir tevil yaptığı da anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Allah ve melekleri bulutlar içerisinde geldiğini ifade eden *وَالْمَلَائِكَةُ* ifadesinin Allah'a

¹⁰⁶ Muhammed Abdülatîf b. el-Hatîb, *Evdahu't-tefâsîr*, el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1964, s. 65.

¹⁰⁷ Bakara 2/210.

¹⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, III, 234.

atfedildiği vechin daha uygun olduğu belirtildiğinden,¹⁰⁹ Kâffâl'ın eleştirisinin yerinde olduğunu söylemek mümkündür.

3.2.2. Anlamsız Tevil/تأويل لا معنى له

Mantık hatası içerdiği düşünülen, ayetin siyak ve sibakına aykırı görülen teviller için Mâturîdî (ö. 333/994)'nin kullandığı bir nitelemedir. Müfessir, *فَأَقْبَل بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتْلَاؤُمُونَ* “Sonra dönüp birbirlerini suçlamaya başladılar”¹¹⁰ ayeti için “Geceleyin ürünleri devşirmemizi emreden sendin” diyene karşı “Hayır onu sen kendin yaptın” şeklinde yapılan tevil için bu nitelemeyi kullanır. Mâturîdî'ye göre bu tevil onların her birinin suçu kabul etmemesini gerektirir. Oysa ki ayetin siyakındaki ve sibakındaki *قَالُوا سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ* “Rabbimizi eksiklikten tenzih ederiz. Şüphesiz bir günahkârız” ve *يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ* “Bize yazıklar olsun! Muhakkak ki biz azıttık” ifadeleriyle her biri kendi suçlarını itiraf etmektedir. Mâturîdî, ayette suçlarını itiraf ettikleri açıkça belirtilmişkenmücrimlerin suçtan kurtulmak istediklerini belirtmenin mümkün olmadığını, bu sebeple de bu tevilin anlamsız olduğunu,¹¹¹ bir sonraki ayetteki *“Bize yazıklar olsun! Muhakkak ki biz azıttık”* ifadesinin bu anlama desteklediğini belirtir.

3.3. Arap Diline Aykırı Olması Sebebiyle Eleştirilen Teviller İçin Kullanılan Nitelemeler

Müfessirlerin tevilleri en çok Arap diline aykırılık iddiasıyla eleştirdiği ve bu eleştiriler için farklı nitelemeler kullandıkları görülmektedir. Ayetin lafzına aykırı, lafzın mecaza hamledilmesiyle elde edilen tevillerle, lafza aşırı bağlı kalınarak yapılan ve rivayetle desteklenmeyen dilbilimsel teviller için çeşitli nitelemeler kullanılmaktadır. Bu nitelemelerin her birinin belli müfessirler tarafından kullanıldığı, bu yönüyle ortak bir kullanım olmadığı görülmektedir.

3.3.1. Arap Dilinde Karşılığı Olmayan Tevil/تأويل لا وجه له في كلام العرب

Kelimeye sözlükte olmayan anlamın yüklendiği teviller için kullanılan bir nitelemedir. Örneğin Taberî (ö. 310/923) Araf suresi 95. ayetteki *ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوا* “Kötülüğün (sıkıntı ve darlığın) yerine iyiliği (bolluk ve genişliği) getirdik. Nihayet çoğaldılar”

¹⁰⁹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 124; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 281.

¹¹⁰ Kalem 68/30.

¹¹¹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, X, ss. 148-149.

pasajındaki عَفْوًا kelimesine ilişkin Katâde (ö. 54/674)'nin “Bu ni-metle sevindiler” şeklindeki tevili Arapçada bu kelimenin “sevin-mek” anlamında kullanılmaması sebebiyle eleştirir. Katâde'nin bu yorumunun arkasında yatan sebebi değerlendiren Taberî, onun حتى سروا بكثرتهم وكثرة أموالهم takdiriyle bu anlama ulaştığını, uzak olmakla birlikte bu vechin de kabul edilebileceğini belirtir.¹¹² Bu yorumda Taberî'nin Arap diline uygun olmaması gerekçesiyle eleştirdiği tevi-li, muhtemel takdir ile kabul edilebilir kategorisinde değerlendirmesi ilginçtir. Bu durum, ilk bakışta Taberî'nin çeliştiği izlenimini verse de onun bu tutumu, yapılan yorumu bir çırpıda gözden çı-karmamak arzusuyla açıklanabilir.

3.3.2. Özensiz Tevil/تأويل فيه تعسف

Müfessirlerin, birden çok anlamı bulunan kelimeler hakkında yanlış buldukları teviller için kullandıkları bir nitelemedir. Örneğin Fahrettin Râzî (ö. 606/1210) يَدْعُوَكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ “Allah günahla-rınızı bağışlamak için size bir çağrıda bulunuyor”¹¹³ ayetindeki من harfi cerrin anlamları konusundaki görüşleri değerlendirirken bu nitelemeyi kullanır. İlk olarak Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin baziye manasındaki bu harfin, Nuh suresi 3. ve 4. ayetlerle Ahkâf suresi 31. ayetteki يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ şeklinde kâfirlerin hitabına benzer olarak getirildiği, dolayısıyla Âli İmran suresi 31. ayetteki يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ şeklinde Müminlerin hitabını kâfirlerinkinden ayırt etmek ve mükafat açısından eşit olmadıklarını belirtmek için böyle yapıldığı şek-lindeki tevili¹¹⁴ ele alır. Bunun Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) bir çıkarımı olduğuna dikkat çeken Râzî, bu tevili ayetlerde Allah hak-kının affedileceği, kul hakkının affedilmeyeceğine işaret edilmek üzere böyle farklı üslup geliştirildiği gerekçesiyle reddeder. Râzî, ikinci olarak Vâhidî (ö. 468/1076)'den, Ebû Ubeyde (ö. 209/824)'nin bu harfin zâid olduğuna dair görüşü¹¹⁵ nakleder. Ar-dından Sîbeveyh (ö. 180/796)'in bu görüşü reddettiğinin rivayet edildiğini ve bu harf için böyle bir kullanım olmadığını belirtir. Ayette bu tür insanların hepsinin kastedildiğini ve bu harfin, bedel anlamından hareketle, mağfiretin günah karşılığında olduğunu ifade etmek için getirildiğini belirtir. Ardından bu ayetlerden mü-minlerin bazı günahlarının tevbesiz bağışlanacağını, kâfirlerinkinin

¹¹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 576.

¹¹³ İbrahim 14/10.

¹¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 353.

¹¹⁵ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, s. 336.

ise bağışlanmayacağıının anlaşıldığını belirten müfessir, eleştirdiği bütün tevillerin özensizce yapıldığını ifade etmek için bu nitelemeyi kullanır.¹¹⁶

3.3.3. Delilsiz Tevil تاويل لا دليل عليه

Ayetin lafzına aykırı olduğu düşünülen teviller için kullanılan nitelemedir. Örneğin İbn Kesîr, *إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا* “*Hani bir zamanlar Allah uykunda onları sana az gösteriyordu*”¹¹⁷ ayetinde Allah’ın Hz. Peygambere düşmanı az göstermesi olayının rüyada mı yoksa gerçek hayatta mı olduğu şeklindeki tartışmalara değinir ve görme olayının ayette açıkça belirtildiği gibi uykuda olduğunu ifade eder. Görmenin gözle olduğu şeklindeki tevili ise ayetin lafzına muhalif olması açısından delilsiz tevil olarak niteler.¹¹⁸

3.3.4. Garip Tevil/تاويل غريب

Arap dilinin zahiri anlamına aşırı bağlı kalınarak yapılan teviller için son dönem müfessirlerinden Kâsımî ile İzzet Derveze’nin kullandığı bir nitelemedir. Kâsımî, Cin suresi 6. ayetinin *كَانَ رَجُلًا مِّنَ الْإِنْسِ يَخُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ* “*İnsanlardan bazı erkekler cinlerden bazı erkelere sığınyorlardı*” pasajı için Râzî (ö. 606/1210)’nin naklettiği, “racül” kelimesinin sadece insanlar için kullanıldığı dolayısıyla ayette cin tabiatlı insanların kastedildiği ve bu insanların, cinlerin şerinden kendileri gibi insanlara sığındığı şekilde naklettiği tevil¹¹⁹ için bu nitelemeyi yapar.¹²⁰ Bununla birlikte ayetteki “racül” kelimesinin cinlerin ontolojik olarak değil görünüşleri itibariyle erkeğe benzediğini anlatmak için zikredildiğini düşünen müfessirler de bulunmaktadır.¹²¹ Kâsımî, kelimenin sadece insanlar için kullanıldığı şeklindeki Arap diline aşırı bağlı ve dar çerçeveli tevili garip nitelemesiyle eleştirmektedir.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XIX, 73.

¹¹⁷ Enfal 8/143.

¹¹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, IV, 69; Zemahşerî ise Hasan-ı Basrî’nin ayetteki *مَنَامِكَ* kelimesi ile uyku organı olması yönüyle gözün kastedildiği şeklindeki tevili zorlama tefsir olarak nitelemektedir bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 225.

¹¹⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* XVI, 78; Râzî tefsirinde nakletmekle birlikte “racül” kelimesinin cinlerin erkekleri için kullanılmadığı noktasında delil olmadığı gerekçesiyle bu tevili kabul etmediğini belirtir. Bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* XVI, 78; Elmalılı ise bu tevilin güzel olduğunu belirtir bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 376.

¹²⁰ Kâsımî, *Mehâsinü’t-Te’vîl*, IX, 331.

¹²¹ Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 377.

İzzet Derze de bu nitelemeyi zamirin ayette zikredilmeyen isimlere döndürüldüğü mezhebi teviller için kullanır. Derze, Sâffât suresi *وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْنُونُونَ* “Onları tutuklayın. Onlar sorguya çekilecekler” 24. ayetle ilgili olarak bu ayetin Hz. Ali'nin velayetini/hilafetini inkâr edenler ve mâni olanlar hakkında indiğini iddia eden ve bu konuda Ebû Saîd el-Hudrî'den, muteber hadis eserlerinde bulunmayan bir hadisle istişhat eden Şia'nın tevili¹²² için bu nitelemeyi kullanır. Derze ayetin Mekki olması yönüyle muhatabın müşrikler olduğunu ve ayetin siyakında müşriklerden bahsedilmesinin bu hususu desteklediğini ve bu yorumun kabul edilemez olduğunu ifade eder.¹²³

3.3.5. Fazla Karışık Tevil/تأويل مقحم

Kelimenin anlamına ilişkin yanlış olduğu belirtilen teviller için İbn Atiyye (ö. 541/1147)'nin Kadı Ebu Muhammed'den naklettiği bir nitelemedir. İbn Atiyye, Tevbe suresi *رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ* “Gerri kalanlarla birlikte olmaktan hoşnut oldular” 87. ayetteki *الْخَوَالِفِ* kelimesinin sarf açısından değerlendirmesini yaparken bu ifadeyi kullanır. Müfessir, kelimenin, erkek olsun kadın olsun bir özür sebebiyle geride kalan kimseler için kullanılan *خالف* kelimesinin çoğulu olduğunu belirtir. Ardından kelime hakkında Taberî (ö. 310/923)'den nakledilen *الفاستدين* şeklindeki tevili¹²⁴ için Kadı Ebu Muhammed'in bu yorum için “fazla karışık” ifadesini kullandığını nakleder. İbn Atiyye'nin daha açık ve lafza daha uygun olması sebebiyle birinci tevili tercih ettiği görülmektedir.¹²⁵

3.3.6. Çirkin Tevil/تأويل بشع

Müfessirlerin, ayetin lafzının desteklemediği teviller için kullandığı bir nitelemedir. Örneğin İbn Atiyye (ö. 541/1147), Hûd suresi 46. ayette Hz. Nuh'a hitaben söylenen *إِنِّي أَعْطُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ* “Cahillerden olmamanı öğütlerim” ifadesi için Taberî (ö. 310/923)'nin naklettiği¹²⁶ “Allah'ın Hz. Nuh'u vadettiği hususta kendisine yardım edemeyeceği şeklinde bir inanca sahip olup da cahillerden olmaması hususunda uyardığı” şeklindeki yorum için

¹²² Bkz. Kummî, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, (tahk.:) es-Seyyid Tayyib el-Mûsivî el-Cezâirî, Müessesetü Dâri'l-Kitab, İnan 1202, II, 222.

¹²³ Derze *et-Tefsîru'l-hadîs*, IV, 211.

¹²⁴ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-ÿûn*, IV, 360.

¹²⁵ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, III, 67.

¹²⁶ Krş. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 350.

Kadı Ebû Muhammed'in bu nitelemeyi kullandığını belirtir. Ebû Muhammed'e göre ayetin lafzında Hz. Nuh'un böyle bir inanca sahip olduğuna dair bir ifade bulunmamaktadır. Ayette anlatılmak istenen husus Hz. Nuh'un Allah'ın, oğlunu terk etmesi yönündeki emrini onun ailesindekileri kurtaracağına yönelik daha önce verdiği vadine muhalif görmüş olması ve oğluna olan şefkati sebebiyle kurtuluşu için dua etmesinin yanlışlığıdır.¹²⁷ Her iki başlıktaki nitelermelerin Kadı Ebu Muhammed'in tevillerine ilişkin kullanılması dikkat çekmektedir.

3.3.7. Güçsüz Tevil/تاويل غير قوي

Müteşabih ayetlerin mecaza hamledilerek yapılan tevili için Sa'lebî (ö. 427/1035)'nin kullandığı bir nitelemedir. Müfessir, قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ "Allah, ey İblis! Seni elimle yarattığım (insana) secde etmekten alıkoyan nedir? dedi" ayetinde¹²⁸ Allah'ın yaratmayı "el" kelimesiyle pekiştirmesi sebebiyle bu kelimenin "nimet, kuvvet ve kudret" anlamında mecaza hamledilemeyeceğini belirtir. Sa'lebî "yaratma" ve "elin" her ikisinin de Allah'ın sıfatı olduğunu belirttikten sonra Mücahid (ö. 103/721)'in ayetteki "elin" tekit anlamında olduğu ve وَيَبْقَىٰ رَبُّكَ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ayetindeki¹²⁹ رَبُّكَ gibi muzafın hafzedilmesinin uygun olduğu şeklindeki teviline değinir. Müfessir, bu durumda şeytana "Onu yarattığın gibi beni de yarattın" gibi itiraz hakkı doğacağı için bu tevilin güçsüz olduğunu belirtir.¹³⁰ Bu değerlendirmeden Sa'lebî'nin, ayetteki bu ifadenin Hz. Âdem ile şeytanın yaratılışında olduğu gibi konumları arasındaki farka işaret etmek için yer verildiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Sa'lebî, bu anlamsal farkın ortadan kalkmasına neden olacağından ayette Allah için sabit olan bir vasfın delil olmadan sadece takdir yoluyla mecaza hamledilmesini uygun görmediği için bu tevil "güçsüz" nitelemesiyle eleştirmektedir.

¹²⁷ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, III, 193; Kurtubî ise Kadı Ebû Muhammed'in çirkin olarak nitelediği bu tevilin uzak olarak niteler bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 18.

¹²⁸ Sâd 38/75.

¹²⁹ Rahman 55/27.

¹³⁰ Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, (tahk.) Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, VIII, 216; Zehebî, Be-ğavî'nin de bu nitelemeyi yaptığını belirtse de bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 86, biz tefsirinde bu nitelemeye rastlamadık.

3.3.8. Kabul Edilemez Tevil/تأويل غير مسلم له

Delilsiz olarak ayetin zahirinden anlaşılan anlamın terkedilerek yan anlamın tercih edildiği tevil için Taberî (ö. 310/923)'nin kullandığı bir nitelemedir. Taberî, Bakara suresi 16. ayetteki **أُولَئِكَ الَّذِينَ اسْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى** “Onlar hidayet karşılığında dalaleti satın alanlardır” ifadesindeki kişilerin “Mümin iken, imanı bırakıp küfrü tercih edenler olduğu” şeklindeki yorum için bu ifadeyi kullanır. Taberî, ayet için bu yorumun uygun olmadığını ve ayetin birbirine zıt iki tercihten birinin bırakılıp diğerinin seçilmesi şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Taberî, ayetteki **اسْتَرَى** kelimesinin birden çok anlamı olmakla birlikte bir delil olmadan kelimenin temel anlamının bırakılıp yan anlamına gidilmemesi gerektiğini ifade eder.¹³¹ Buna göre Taberî, münafıklardan bahsedilen bu ayette onların Müslümanken hidayet karşılığında küfrü satın aldıklarının değil, hidayeti bırakarak dalaleti satın aldıkları şeklindeki tercihlerinin anlatıldığını ifade etmektedir. Münafıkların hiçbir zaman kalben iman etmemiş olmaları¹³², Taberî'nin bu eleştirisinde haklılığını ortaya koymaktadır.

3.4. Eleştirilen Mezhebî Tevillere İlişkin Kullanılan Nitelemeler

Tefsirlerde kelâmî teviller başta olmak üzere yanlış olduğu belirtilen fikhî ve işârî tevillerin çeşitli nitelemelerle eleştirildiği görülmektedir. En çok nitelemenin kelâmî teviller hakkında kullanıldığı görülmektedir. Bu nitelemelerin her birisi ilgili başlıkta ele alınacaktır.

3.4.1. Eleştirilen Kelâmî Tevillere İlişkin Kullanılan Nitelemeler

Ortak kullanılan nitelemeler arasında mezhebi teviller için kullanılanlar olduğu gibi, bu tarz teviller için müfessirlerin özel olarak kullandığı nitelemeler de bulunmaktadır. Bu nitelemeleri başka mezhebî düşüncedeki müfessirlerin kendileri gibi düşünmeyenler için kullandıkları görülmektedir. Kelâmî açıdan en çok Ehl-i sünnet anlayışındaki müfessirlerin başka fırkalara mensup müfessirlerin tevillerini eleştirdiği görülmektedir. Eleştirel dil açısından en ağır nitelemelerin kelâmî konulardaki teviller için seçilmesi dikkat çek-

¹³¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 315.

¹³² Bakara 2/8-10, Nisa 4/142, Münâfikûn 63/1-3.

mektedir. Bu durum, tefsirde bu alandaki tartışmaların derinliğini göstermesi açısından da önemlidir. Bu nitelemelerin arasında birçok müfessir tarafından ortak kullanılanlar olduğu gibi sadece bir müfessirin kullandığı nitelemeler de bulunmaktadır. Kelâmî konulardaki teviller mezhebi, yanlış, batıl, uydurulmuş şeklindeki nitelemelerle eleştirilmektedir. Şimdi konu ile ilgili örneklere geçebiliriz.

3.4.1.1. Mezhebî Tevil/تاويل على مذهبه

Sünnî ekoldeki müfessirlerin diğer mezhep mensuplarının tevillerine ilişkin kullandıkları nitelemedir. Bu nitelemeyi son dönem müfessirlerinden Kâsımî kullanmaktadır. Müfessir, Nisa suresi *إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ* “Eğer size yasaklanan büyük günahlardan uzak durursanız, sizin küçük günahlarınızı da bağışlarız” 31. ayette Allah’ın, büyük günahlardan kaçınıldığı müddetçe küçük günahları bağışlayacağını belirttiğini ifade ettikten sonra, Ehli sünnetin görüşü çerçevesinde¹³³, gūnahtan uzak duran kimsenin Allah’ın günahlarını bağışlamayı dilediği kimse olduğunu, dolayısıyla affin kulun değil, Allah’ın dilemesiyle olduğunu belirtir. Ardından Zemahşerî (ö. 538/1144)’nin, mezhebinin adalet prensibine uygun şekilde¹³⁴ aynı surenin 116. ayetindeki *لِمَنْ يَشَاءُ* ifadesindeki faili kul olarak takdir ettiği ve “Allah’ın tevbe edeni bağışlayacağı, etmeyeniyse bağışlamayacağı” şeklindeki yorumunu¹³⁵ da mezhebî tevil olarak niteler.¹³⁶ Kâsımî, *لِمَنْ يَشَاءُ* ifadesindeki faili Allah olarak takdir eden, dolayısıyla affin Allah’ın dilemesiyle olduğunu savunan Ehli sünnetin görüşüne¹³⁷ uymayan Mutezilî müfessir Zemahşerî’nin yorumunu mezhebî tevil nitelemesiyle eleştirmiştir.

3.4.1.2. Yanlış Tevil/خطأ

Ağırlıklı olarak tefsir usulü eserlerinde yer verilen bu niteleme Ehl-i sünnet dışı fırkaların tevilleri için sünnî anlayıştaki kişiler tarafından kullanılmıştır. Örneğin Zehebî, sünnî anlayışın dışındaki fırkalara mensup müfessirlerin sonradan ortaya attıklarını ve kendi mezheplerinin prensipleri çerçevesinde yaptıklarını iddia ettiği te-

¹³³ Krş. Mâturîdî, *Te’vilât*, III, 147.

¹³⁴ Bkz. Kadı Abdülcabbâr, Ebu’l-Hasen b. Ahmed, *Şerhu usûli’l-hamse*, (tahk.:) Abdu’l-Kerîm Osman, Kahire 1996, s. 649, 669, 789.

¹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 566.

¹³⁶ Kâsımî, *Mehâsinü’t-te’vil*, III, 148.

¹³⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, III, 144; VII, 82; VII, 115, IX, 43

villeri bu nitelemeyi kullanır.¹³⁸ Yusuf el-Kardâvî ise, ayetlerin zahirine aykırı¹³⁹ ve bir delile dayanmayan teviller için bu nitelemeyi kullanır.¹⁴⁰

Tefsirinde ise bu nitelemeye İbn Âşûr yer vermektedir. Onun bir delile dayanmayan tevil için bu nitelemeyi kullandığı anlaşılmaktadır. Müfessir, Bakara suresi *وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ* “Şeytanlar kâfir oldu. Onlar insanlara sihri ve Bâbil’de Hârût ve Mârût adlı iki meleğe indirilenleri öğretiyordu”¹⁰². ayetteki *وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ* kelimelerinin *الشَّيَاطِينَ* kelimesinden bedel olduğu, bedel ile mübdelün minh’in sayıca uyumsuzluğuna dair kullanıma Tahrir suresi 4. ayetteki *فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ* ifadesinde de rastlanılmasından ötürü ayetteki tesniye ile cem kastedildiği ve anlamsal olarak ayette insanlara sihri öğreten Hârût ve Mârût adlı şeytanların kastedildiği yönündeki tevil için bu nitelemeyi kullanır. İbn Âşûr, bu durumda ayetteki *عَلَى الْمَلَكِينَ* ifadesinin gereksiz olduğu gerekçesiyle bu yorumu yanlış tevil nitelemesiyle eleştirir.¹⁴¹ Arap dili açısından tevâbî cinsinden öğelerin en yakın kelimeye atfedilmesi gerektiğine ilişkin kural ile diğer ilahi kitaplarda¹⁴² ve hadiste¹⁴³ bu ismin iki meleğe verilmesi ve de aksi durumda *عَلَى الْمَلَكِينَ* ifadesinin ayette bağlantısının kurulamaması sebebiyle İbn Âşûr bu eleştirisinde haklı görünmektedir.

3.4.1.3. Batıl Tevil/تأويل باطل

Ehl-i sünnet dışındaki fırkaların özellikle dilbilimsel konulardaki mezhebî tevilleriyle, müfessirler arasında yaygınlık kazanmamış ve bir delile dayanmayan teviller için çoğunlukla Sem’ânî’nin (ö. 489/1096) kullandığı bir nitelemedir. Sem’ânî *قَالَ رَبِّ بِمَا أُغْوَيْتَنِي لِأَرِيَنَّاهُ* “Şeytan dedi ki: Rabbim! Beni azdırman sebebiyle onlara yeryüzünde bazı şeyleri süslü göstereceğim ve hepsini yoldan çıkaracağım” ayetindeki¹⁴⁴ *أُغْوَيْتَنِي* fiilinin çoğunluk tarafından “saptırmak” anlamında tefsir edildiğini, ayrıca bu kelimeye “rahmetten uzaklaştırmak”, “helak etmek” ya da “günaha sevk etmek”

¹³⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, I, 247.

¹³⁹ Kardâvî, *Kur’ân’ı Anlamada Yöntem*, s. 337.

¹⁴⁰ Kardâvî, *Kur’ân’ı Anlamada Yöntem*, s. 339.

¹⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 622.

¹⁴² Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kürşat Demirci, “Hârût ve Mârût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XVI, ss. 262-234.

¹⁴³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü'l-Kurtuba, Kahire ts. II, 134.

¹⁴⁴ Hicr 15/39.

anlamlarının da verildiğini bu yorumların¹⁴⁵ hepsinin Ehl-i sünnet nezdinde batıl tevîl olarak değerlendirildiğini belirtir.¹⁴⁶ Görüldüğü üzere Sem'ânî'nin ilk bakışta kelimenin sözlükteki kullanımına uymaması sebebiyle batıl olarak nitelediği tevîlin ret gerekçesinin arka planında yatan gerçek sebep bu tevîllerin Mutezile'ye ait olup Ehl-i sünnetin bakış açısına göre yapılmamış olmasıdır.

Sem'ânî, *أضله الله على علم* ayetini¹⁴⁷ ise Allah'ın "insanı daha önceden ilminde hükmettiği bir karara binaen dalalete düşürdüğü" şeklinde yorumlamış ve Kaderiyenin bu ayeti "O kimseyi sapkın olarak buldu" şeklindeki yorumunu, Arapların böyle bir kullanımı olmaması sebebiyle batıl tevîl olarak nitelemiştir.¹⁴⁸ Bu eleştirisinde Sem'ânî'nin önceki örneğin aksine mezhebi gerekçeyi dilbilimsel gerekçeye öncelediği dolayısıyla her iki eleştirinin altındaki ana sâikin mezhebi tutum olduğu anlaşılmaktadır.

Sem'ânî'nin, müfessirler arasında yaygın olmayan dolayısıyla sonradan ortaya atıldığını düşündüğü ve yaygınlık kazanmayan tevîller için de bu nitelemeyi kullandığı görülmektedir. Örneğin İnsan suresi 18. ayette cennetteki bir pınarın ismi olduğu belirtilen *سَلْسَبِيلًا* kelimesinin aslının *سَلْنِي سَبِيلًا* olduğu şeklindeki tevîli batıl nitelemesini kullanır ve bu tevîli ilim ehlerinden kimsenin yapmadığını belirtir.¹⁴⁹

İbn Âşûr ise kesin bir delile dayanmayan ve mezhebî bakış açısıyla yapılan tevîller için bu nitelemeyi kullanır. Örneğin o, *وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْفُرُوا بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ* "Hakkı batılla karıştırıp ki bile bile hakkı gizlemeyin"¹⁵⁰ ayetinin tefsirinde hükmün sadece Allah'a ait olduğu sloganiyle ortaya çıkan ilk grup olan Haricilerin ardından Kur'an'ın bir zahir ve batını olduğunu iddia eden Bâtınîlerin uzak tevîllerle ayetleri tahrif ettiklerini, ardından filozof geçindiklerini belirttiği İhvanı Safâ'nın böyle tevîller yaptıklarını belirtir. Sûfilerin ve Mürcienin yorumlarını da bu kategoride değerlendiren müfessir, onların bazı ayetleri halk arasında yaygınlaştırıp o ayetler hakkındaki takyit edilme gibi bazı hususları gizlediklerini ifade eder. Ko-

¹⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 578.

¹⁴⁶ Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ân*, (tahk.:) Yâsir b. İbrahim, Dâru'l-Vatan, Riyad 1997, III, 140.

¹⁴⁷ Câsiye 45/23.

¹⁴⁸ Sem'ânî, *Tefsîr*, V, 141.

¹⁴⁹ Sem'ânî, *Tefsîr*, VI, 119; başka bir örnek için bkz. Sem'ânî, *Tefsîr*, II, 231.

¹⁵⁰ Bakara 2/42.

nunuyu bir örnekle somutlaştıran müfessir, bu grupların *يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ* *أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ* “Ey! Nefisleri konusunda aşırıya giden kullarım. Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin”¹⁵¹ ayetini ön plana çıkararak, vaîd ve tevbe konusundaki ayetleri gizleyip tevbe etmese bile herkesin her türlü günahının bağışlanacağını iddia ettiğini belirtir. İbn Âşûr usul ulemasının böyle bir tevîl için güçlü bir delil olmasının gerekliliğini ifade ettiğini, zanna dayandığını belirttiği bu tür tevîllerin batıl olduğunu ifade eder.¹⁵²

3.4.1.4. Uydurulmuş Tevîl/تأويل مدخول

Geleneksel yorumlara uymaması sebebiyle sonradan ortaya çıkan yorumları ifade etmek ve müteşabih ayetlerin mezhebî tevîllerini eleştirmek için kullanıldığı anlaşılan bir nitelemedir. Çoğunlukla Sa’lebî (ö. 427/1035) tarafından herhangi bir gerekçeye dayanılmayan, özellikle de Kur’an bütünlüğüne aykırı mecazi yorumlar için kullanılmaktadır. Örneğin müfessir, Allah’ın Sâd suresi 75. ayette kendisine nispet ettiği iki eli, dünya ve ahirette verilen iki nimet olarak yorumlayan Muhammed b. Mukatil er-Râzî (ö. 240/862)’nin tevîli için bu nitelemeyi kullanır. Sa’lebî Allah’ın başka ayetlerde Hz. Âdem ve şeytanı iki eliyle yarattığını belirttiğini,¹⁵³ bununla birlikte Hz. Âdem hakkındaki kullanımda ona verilen değer, şeytan hakkındaki kullanımda ise yaratılışındaki farklılığa işaret edildiğini belirtir.¹⁵⁴ Sa’lebî’ye göre ayetteki elin “nimet” olarak tevîl edilmesi, zaten Allah’ın kudretiyle onun mülkünde yaratılmış olması yönüyle nimet verilen şeytan için uygun düşmemektedir.¹⁵⁵ Görüldüğü üzere Sa’lebî bu kelimenin Kur’an’daki diğer kullanımlarının¹⁵⁶ yanı sıra ayette dolaylı olarak ifade edilmesinden da mecaza hamlederek ulaşılan tevîlin temelsiz olduğunu ifade etmek için -daha önce değindiğimiz aynı konudaki benzer bir tevîl için kullandığı “güçsüz” nitelemesinden farklı olarak bu nitelemeyi kullanmaktadır. Âlûsî (ö. 1270/1854)’nin de Allah’ın eli konusundaki bu tarz yorumları, sonraki nesillerin ortaya attığı tevîller ola-

¹⁵¹ Zümer 39/53.

¹⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 472.

¹⁵³ Kur’an’da bu kullanıma sadece Hz. Âdem’in yaratılışında yer verilmiş, şeytan hakkında böyle bir üslup kullanılmamıştır. Sâd 38/75.

¹⁵⁴ Sa’lebî, Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-beyân*, IV, 89.

¹⁵⁵ Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, IV, 89.

¹⁵⁶ Bkz. Fetih 48/10; Zâriyât 51/47.

rak nitelemesi, aynı eleştiride bile müfessirlerin farklı nitelemeleri kullandıklarını göstermektedir.¹⁵⁷

Bir diğer örnekte ise Sa'lebî \bigcirc إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ "O gün parlayan ve Rablerine bakan yüzler vardır"¹⁵⁸ ayetlerinin "Allah'tan sevap bekleme"¹⁵⁹ şeklindeki tevili için bu nitelemeyi kullanır. Sa'lebî'nin Allah'ın görüleceğine dair hadisleri naklettikten sonra bu nitelemeye yer vermesi, onun bu tevili hadise muhalif olması açısından da eleştirdiğini akla getirmektedir. Sa'lebî devamında Arapların, bu fiili "ummak, beklemek" manasını kastettiklerinde فَهَلْ مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا "Onlar sadece kıyameti bekliyorlar"¹⁶⁰ ve مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً "Onlar tek bir çılgılığı bekliyorlar"¹⁶¹ ayetlerindeki gibi harfi cersiz kullandıklarını, ayette harfi cerrin olması ve bu kullanımın "vech" ifadesi ile desteklenmesi sebebiyle "göz ile bakmak" anlamında kullanıldığını belirtir.¹⁶² Sem'ânî (ö. 489/1096) de müfessirlerin çoğunluğunun bu fiile "gözle bakma" anlamı verdiğini ve Mücahid (ö. 103/721)'e nispet edilen, "nimeti umma" anlamının,¹⁶³ onun için sabit olmadığını belirterek bu tevil için batıl nitelemesini kullanır.¹⁶⁴

154 | db

3.4.1.5. Bidat Tevil/تأويل مبتدع/بدع التأويلات

Ayetlerdeki kelimelerin mecaza hamledilmesiyle yapılan mezhebî tevillerle müteşabih ayetlerin teviline ilişkin kullanılan nitelemelerdir. Örneğin Zemahşerî (ö. 538/1144), Rafizîlerin Nahl suresi 68. ayette zikredilen bal arısıyla Hz. Ali, ailesi ve Hâşim oğullarının; 69. ayette bahsedilen bal ile de onların içlerinden çıkan ilmin kastedildiği şeklindeki¹⁶⁵ mezhebi tevili için bu nitelemeyi kullanmaktadır.¹⁶⁶

Müteşabih ayetlerin tevil konusunda bu nitelemeyi kullananlardan biri de Kâsımî'dir. O, الرحمن على عرش استوى "Rahman olan Al-

¹⁵⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XIII, 251.

¹⁵⁸ Kıyâme 75/23.

¹⁵⁹ Benzer bir tevil için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 662.

¹⁶⁰ Muhammed 47/18.

¹⁶¹ Yasin 36/49.

¹⁶² Sa'lebî, *Keşf ve'l-beyân* X, 88.

¹⁶³ Mücahid'in tefsirinde ayeti "Allah'ı görmek" olarak tefsir etmektedir. Bkz. Mücahid, *Tefsîru Mücahid*, s. 687.

¹⁶⁴ Sem'ânî, *Tefsîr*, VI, 108.

¹⁶⁵ Benzer bir yorum için bkz. İbn Ayyâş, Muhammed b. Mesud, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, (tahk.:) Haşim er-Rasûlî el-Muhallâtî, Müessesetü'l-İ'lâmî, Beyrut 1991, II, s. 285.

¹⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 619.

*lah arşa istiva etti*¹⁶⁷ ayetindeki استوى fiili hakkında “yüceldi” anlamındaki ارتفع ve علا fiilleriyle ve “elde etti” anlamındaki استولى fiili ile yapılan tevilleri bu niteleme ile eleştirmektedir. Bu görüşü ilk kez Cehmiyyenin ortaya attığını ifade eden Kâsımî, ardından müteşabih ayetlerle meşgul olunmasını kınayan rivayetleri nakleder ve bu tarz yorumları yapanların niyetlerinin düzgün olmadığını ifade eder.¹⁶⁸ Görüldüğü üzere Kâsımî, müteşabih ayetlere ilişkin sonradan ortaya çıkan ve Arap diline uymayan mezhebi teviller için bu nitelemeyi kullanmaktadır.

3.4.1.6. Özensiz Tevil/تأويل متعسف و بعيد

Arap diline uymayan teviller için kullanılan “özensiz” nitelemesi, Ebû Hayyân (ö. 745/1344) tarafından mezhebî tevilleri eleştirmek için kullanılmaktadır. Daha önceki örnekte hatırlanacağı gibi bazı müessirler sadece Arap diline aykırılık sebebiyle eleştirdikleri teviller için “özensiz” nitelemesi kullanırken, Ebû Hayyân eleştirinin mezhebi konuda olduğunu belirtmek amacıyla “uzak” nitelemesini de eklemektedir. Örneğin Ebû Hayyân, مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلُّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ “Allah kime hidayet verirse o doğru yolu bulmuştur. Kimi de saptırırsa işte onlar kaybedenlerdir”¹⁶⁹ ayetinin tevilini için bu nitelemeyi kullanmaktadır. O, kulun hidayet ve dalaletiyle ilgili olarak “Allah’ın kulda hidayet ve dalaleti yarattığı” şeklindeki Ehli sünnetin görüşünü naklettikten sonra, Cübbâî (ö. 303/916)’nin “Hidayet bulan kimsenin Allah’ın ahirette cennet ve sevaba ulaştırdığı, dalalete sevk ettiğinin ise cennet yolundan saptırdığı kimse” olduğu şeklindeki görüşüyle, ayette hazif olduğu ve takdirin مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَيُهْتَدِي بِهِدَاةَ اللَّهِ فَيَقْبَلُ وَيَهْتَدِي بِهَدَاةِ اللَّهِ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلُّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ şeklinde olduğuna dair görüşü nakleder. Ebû Hayyân ardından “ayette hidayete erenlerin övüldüğü ve dalalete düşenlerin yerildiği” şeklindeki görüş ile “nimet verilen ve hidayeti artırılan kimselerin mühtedi, bundan mahrum bırakılanların dalalette olduğu” şeklindeki görüşü nakleder ve bu görüşlerin hepsinin zorlama ve (doğrudan) uzak teviller olduğunu belirtir. Müfessir, Kaderiye ve Mutezilenin olduğunu belirttiği bu görüşleri ayetin zahirinin reddettiğini belirtir.¹⁷⁰ Görüldüğü üzere ayete mezhebî bir bakış açısıyla yaklaşan Ebû Hayyân hidayet ve dalalet konusunda iradenin tamamıyla kula ya

¹⁶⁷ Taha 20/5.

¹⁶⁸ Kâsımî, *Mehâsinü'r-te'vîl*, II, ss. 275-276.

¹⁶⁹ Araf 7/178.

¹⁷⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, V, 220.

da Allah'a bırakıldığı diğer tevilleri zorlama ve (doğrudan) uzak teviller olarak nitelerken, bu konuda orta yolu benimseyen Ehl-i sünnetin tevilini tercih etmektedir.

3.4.2. Eleştirilen Fikhî Tevillere İlişkin Kullanılan Nitelemeler

Tefsirlerde nadiren de olsa sadece eleştirilen fikhî teviller için kullanılan nitelemeler de mevcuttur. Bunun tespit ettiğimiz tek örneği Hanefî âlimlerinden Cassâs'ın (ö. 370/980) kullandığı sâkıt tevil nitelemesidir.

3.4.2.1. Sâkıt Tevil/ تاويل ساقط

Anlamsız olduğu ifade edilen fikhî teviller için Hanefî âlimlerinden Cassâs (ö. 370/980)'ın kullandığı nitelemedir. Müfessir, Ali İmran suresi 159. ayetteki *وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ* ifadesi hakkında, Katâde (ö. 54/674) ve bazı âlimlerin "Allah'ın bu emri sahabeyi rahatlatmak ve onların konumlarını yükseltmek amacıyla verdiği"ne ilişkin tevil ile "ayette sahabenin konumuna işaret edildiği ve onların içti-hat seviyesinde insanlar olup görüşlerine uyulmasının caiz olduğunun belirtildiği"ne yönelik tevil hakkında bu nitelemeyi kullanır. Ayetteki istişare emriyle sahabenin rahatlatılması, konumlarını yükseltilmesi ya da insanlar tarafından örnek almalarının hedeflenmediğini belirten Cassâs, bu iki tevil için sâkıt nitelemesini kullanır. Müfessir, soruları cevaplama konusunda elinden geleni yapan sahabenin ulaştığı sonuçla insanların amel etmemeleri yahut sonucu iyi karşılamamaları durumunda bu hedeflere ulaşamayacağını belirtir. Cassâs, bu durumda sahabenin görüşlerinin makbul olmadığına ve uygulanamaz olduğuna işaretle bulunulmuş olacağını belirtir. Ardından faydanın hedeflendiği istişarenin bir sonuca ulaşmayacağı ve kendisiyle amel edilemeyeceği bilindiği halde ümmetin bununla emredilmiş olacağından ötürü bu tevillerin anlamsız olduğunu belirtir.¹⁷¹ Cassâs'ın mezkûr ifadede sahabenin gönüllerinden geçenlerden Allah'ın razı olması sebebiyle onların imanlarının sıhhatine, kesinliğine ve ilimdeki derecelerine işaret edildiğine ilişkin tevil¹⁷² hakkında bir eleştiride bulunmaması onun bu görüşü kabul ettiğini göstermektedir. Görüldüğü gibi Cassâs,

¹⁷¹ Cassâs, Ebûbekr Ahmed er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (tahk.:. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1996, II, 330-331; ayr. bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, III, 269.

¹⁷² Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 330.

pratik hayatta bir karşılığı olmaması sebebiyle bu iki tevili eleştirmiş ve uygulanamayacağına işaret etmek üzere “sâkıt” nitelemesini kullanmıştır.

3.4.3. Eleştirilen İşârî Tevillere İlişkin Kullanılan Nitelemeler

Tefsirlerde az da olsa mutasavvıfların yorumlarına özel nitelemelere rastlanmaktadır. Bu konuda ulaşabildiğimiz tek örnek Kurtubî (ö. 671/1273)'nin kullandığı gizemli tevil nitelemesidir.

3.4.3.1. Gizemli Tevil/تأويل غامض

Mutasavvıfların tevilleri için Kurtubî (ö. 671/1273)'nin kullandığı bir nitelemedir. Kurtubî, sufilerin Şuara suresi 79. ilâ 81. ayetler için yaptıkları tevilleri bu kapsamda değerlendirir. O, sufilerin “Allah, beni doyuran ve içirendir” ayetindeki “والَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي” ifadesini, “Bana iman lezzetini tattıran”, “Beni içiren” ifadesini “Bana kabulün tatlılığını içiren” şeklindeki yorumları için bu nitelemeyi kullanır. Müfessir, sufilerin bir sonraki “وَإِذَا مَرَضْتُ فَبِهِ يَشْفِينِي” “Hastalandığımda beni iyileştirendir” ayetine ilişkin “Kendisine muhalefet ederek hastalandığımda bana rahmetiyle şifa veren”, “Günahlar sebebiyle hastalandığımda beni tevbe ile iyileştiren” şeklindeki tevilleriyle ardından gelen “وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِي” ayeti hakkındaki “Günahlar sebebiyle öldüren ve taatlerle diriltiren”, “Korku ile öldürüp ümit ile diriltiren”, “Arzu ile öldürüp kanaat ile diriltiren”,¹⁷³ şeklindeki işârî tevillerini bu nitelemeyle eleştirir. Kurtubî, sufilerin bu işari tevillerini Allah'ın muradını yansıtmadığı gerekçesiyle reddeder ve gizemli teviller olarak niteler.¹⁷⁴

db | 157

3.5. Dinin Temel Prensiplerine Aykırı Teviller İçin Kullanılan Nitelemeler

Müfessirlerin, dinin temel prensipleriyle çelişen bazı tevilleri eleştirmek için özel nitelemeler kullandıkları görülmektedir. Bu tür teviller için tefsirlerde “doğru olmayan”, “saçma” ve “hastalıklı” tevil nitelemesine yer verilmektedir.

¹⁷³ Benzer yorumlar için bkz. Tüsterî, Muhammed Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-a'sîm*, (tahk.:) Taha Abdurraûf Sa'd, Dâru'l-Haram li't-Türâs, Kahire 2004, s. 115.

¹⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi*, XIII, 111.

3.5.1. Doğru Olmayan Tevil/تأويل غير صحيح

Ağırlıklı olarak rivayetle desteklenmesi gereken ve İslam'ın temel prensiplerine aykırı teviller için kullanılan nitelemedir. Örneğin Mâturîdî (ö. 333/944) Hz. Lut ve Nuh'un eşlerinin kendilerine ihanet ettiklerinin belirtildiği Tahrim suresi 10. ayette “bu ihanetin zina olduğu” şeklindeki tevil için bu nitelemeyi kullanır. Mâturîdî, bu olayın tevatür derecesinde bir bilgiyle sabit olmadığı, peygamberlerin kendilerini küçük düşürecek bu gibi davranışlardan korundukları, eşlerinin işlediği bu kabahat nedeniyle onların ve çocuklarının töhmet altında kalacakları gerekçesiyle bu tevilin doğru olmadığını belirtir.¹⁷⁵

Kâsımî de seferde kafirlerden korkulması durumunda namazın kısaltılabileceğine ilişkin iznin¹⁷⁶ korku ve yolculuk şartına bağlı olduğu, bu iki şartın olmadığı durumda namazın kısaltılamayacağı şeklindeki tevil için bu nitelemeyi kullanır. Müfessir, Hz. Peygamberin, güven içerisinde seyahat ettiği durumlarda da namazı kısaltması sebebiyle bu tevilin doğru olmadığını ifade eder.¹⁷⁷

158 | db

3.5.2. Saçma Tevil/تأويل سخيف

Kur'an ve sünnette açık olarak vârid olan naslara aykırı yorumlar için sadece Âlûsî (ö. 1270/1854)'nin kullandığı bir nitelemedir. Müfessir, *“Onlar için büyük bir azap vardır”*¹⁷⁸ ayetinde Cehennemdeki azabın ebedî olmadığı şeklindeki yorumlar için bu ifadeyi kullanır. Âlûsî'ye göre ayette belirtilen azap gayet açıktır. Ayrıca Nisa suresi 48. 56. ve İsrâ suresi 97. ayetler başta olmak üzere Kur'an ve sünnette sayılamayacak kadar delil bulunduğundan yapılan bu tevil saçma ve açık bir iftiradır. Âlûsî, İbn Arabî (ö. 638/1240) ve Mevlânâ (ö. 672/1273) gibi sufilerin buna benzer sözleri ile mezkûr tevilin karıştırılmaması gerektiğini, onların ifadelerinin her zaman açık olmaması, remiz ve işaretlerle konuşmaları sebebiyle yanlış anlaşılabilceğini, özellikle İbn Arabî'nin farklı eserlerinde, Cehennemdeki azabın ebedî olduğunu ifade ettiğini belirterek,¹⁷⁹ sufilerin benzer yorumlarını bu kapsamdan çıkarır. Onun bu

¹⁷⁵ Mâturîdî, *Te'vîlât*, X, 97.

¹⁷⁶ Nisa 4/101.

¹⁷⁷ Kâsımî, *Mehâsinü'r-te'vîl*, III, 303.

¹⁷⁸ Bakara 2/7.

¹⁷⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 144.

değerlendirmesinde mutasavvıf yönünün etkili olduğu anlaşılmaktadır.

3.5.3. Hastalıklı Tevil/تأويل معلول

İslam'ın temel prensiplerine aykırı yorumlar için Mâverdî (ö. 450/1058)'nin kullandığı nitelemedir. Mâverdî, *لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ* "Muhakkak ki cehennemi cin ve insanlarla dolduracağım"¹⁸⁰ ayetindeki cinlerle, meleklerin kastedildiği şeklindeki Süddî'nin (ö. 127/745) İkrime'den (ö. 105/423) naklettiği tevil için bu nitelemeyi kullanır. Mâverdî, meleklerin Allah'a isyan etmemeleri sebebiyle¹⁸¹ günah işlememiş olduklarını ve azap edilmeyeceklerini belirterek bu tevili kabul etmez. Mâverdî'nin bu tevili sözlük anlamına uymamasından hareketle ya da ayetlerde cin ve meleklerin farklı varlıklar olduğuna ilişkin ayetlerden hareketle reddetmemesi ilginçtir. Müfessirin, ayette cehennemlik olduğu belirtilen varlıkların isyankâr olmalarından ötürü bu cezaya çarptırıldıkları ve meleklerin itaatkâr varlıklar olmaları sebebiyle isyan etmeyecekleri ve cehenneme girmeyecekleri düşüncesinden hareketle böyle bir değerlendirme yaptığı ve başka ayete aykırı gördüğü bu tevili reddettiği anlaşılmaktadır.

Bir diğer örnekte ise Mâverdî, *وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ* "Cehennemdekiler birbirilerine döner ve soru sorarlar"¹⁸² ayetindeki *يَتَسَاءَلُونَ* fiilini İbn Abbas'ın "kınamak/يتلاومون" anlamında tevil ettiğini belirttiikten sonra, bu fiile "rahatlamak/يتوانسون" anlamının da verildiğini, cehennemliklere rahat olmaması sebebiyle ikinci tevilin hastalıklı olduğunu belirtmektedir.¹⁸³ İbn Abbas'ın bu ayeti benzer ifadelerin yer aldığı Kalem suresi 30. ayetteki *يتلاومون* kelimesi ile tefsir ettiği, Mâverdî'nin de bu tevili uygun bulduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle ayetlerin yorumunda Kur'an'daki diğer açıklamaları önemseyen müfessirin, her iki örnekte de naslara aykırı olduğunu düşündüğü tevilleri hastalıklı nitelemesiyle eleştirdiği görülmektedir.

¹⁸⁰ Secde 32/13.

¹⁸¹ Bkz. Nahl 16 49-50; Tahrir 66/6.

¹⁸² Saffât 37/27.

¹⁸³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-u'ÿûn*, V, 45.

3.6. Rivayetlere ve Tarihi Verilere Aykırı Olması Sebebiyle Eleştirilen Teviller İçin Kullanılan Nitelemeler

Tefsirlerde ve usul eserlerinde yer yer tarihi verilere aykırı teviller için de özel niteleme kullanılmaktadır. Her iki tür eserde de bu noktadaki eleştiriler için sadece reddedilen tevil nitelemesi kullanılmaktadır.

3.6.1. Reddedilen Tevil/تأويل مردود

Bu nitelemeyi usul âlimi Abdurrahman el-Akk kullanmaktadır. el-Akk, abdestte ayakların meshedilmesine ilişkin Maide suresi 6. ayetteki وَأَرْجُلَكُمْ kelimesinin mecrur kıraatine binaen yapılan “ayakların meshedilmesi” yönündeki tevili, ayakların yıkanmasının gerekliliğini ifade eden hadislere¹⁸⁴ aykırı olması sebebiyle bu nitelemeyle eleştirir.¹⁸⁵

Bu nitelemeyi kullananlardan biri de Fahrettin Râzî (ö. 606/1210)'dir. Müfessir, mescitlerde Allah'ın adının anılmasına engel olan kimselerin o mekanlara korkarak gireceğinin belirtildiği Bakara suresi 14. ayet hakkında Katâde (ö. 117/735) ve Süddî'nin (ö. 127/745), “Hristiyanların Beytü'l-Makdis'e korkarak girecekleri ve orada bulunanların da dövülerek işkence edileceğinin kastedildiği” şeklindeki tevili için bu nitelemeyi kullanır. Beytü'l-Makdis'in yüz yıldan fazla Hristiyanların elinde kaldığını, Salahattin Eyyûbî'nin fethine kadar oraya korkarak girenlerin Hristiyanlar değil Müslümanlar olduğunu belirten Râzî, tarihi gerçeklikle uyuşmaması sebebiyle eleştirdiği bu tevil için merdud nitelemesini kullanmaktadır.¹⁸⁶

Sonuç

Kur'an kaynaklı bir kavram olarak tevil geçmişten günümüze üzerinde en çok tartışılan konulardan olmuştur. Kur'an'da on beş surede on yedi defa zikredilen bu kavram ağırlıklı olarak bir şeyin hakikati ve rüya tabiri anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte bu ifadenin, Âl-i İmran suresi 7. ayette müteşabih ayetlerin yorumu ile uğraşan ve kalplerinde hastalık bulunduğu belirtilen kimselerin Kur'an'ı yorum yöntemini ifade etmek üzere kullanılması ve hadis-

¹⁸⁴ Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebî Abdillâh, *Sahîhu'l-Buhârî*, (tahk.) MuhammedZüheyr b.Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, 1422, Kitâbu'l-Vudû', 27, 38, 39.

¹⁸⁵ Akk, *Usûlu't-tefsîr*, ss. 61-62.

¹⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, IV, 12.

lerde, ayetlere ilişkin bazı yorumların bu ifadeyle eleştirilmesi zamanla bu ifadenin Kur'an'ın eleştirilen yorum biçimlerini karşılamak üzere kullanılan bir kavram olmasına kapı aralamıştır.

İlk üç asırda ağırlıklı olarak sözlük anlamında ve yer yer tefsirle eşdeğer olarak kullanılan bu kavram hicri 3. asırdan itibaren Kur'an'ın eleştirilen yorum biçimlerini ifade etmek üzere müfessirler tarafından kullanılır olmuştur. Tevili eleştirilen bu anlamda kullanılan ilk müfessir Taberî (ö. 310/923)'dir. Taberî'nin bu kullanımı hicri 3. asırda müfessirler tarafından tevilin bu anlamda kullanıldığını göstermektedir.

İmam Mâturîdî'nin tevili sahabeden sonraki nesillerin kesin olmayan Kur'an yorumlarını ifade etmek için kullanması ile birlikte de bu kullanımın yaygınlaşmasında bir etken olmuştur. Sonraki süreçte de tevil, yorumlama faaliyetinde özneye geniş tasarruf imkânı sunması, bu yönüyle de istismara açık bir karaktere sahip olmasından ötürü daha çok tahrifçi ve sapık olarak nitelendirilen grupların yaptıkları yorumlar için kullanılır olmuştur. Her ne kadar hadislerde ve h. I. asırdan itibaren bazı müfessirlerce tevil bu anlamda kullanılsa da bu dönemde bu kullanımın sınırlı olduğu Mâturîdî'nin ayırımıyla birlikte bu kullanımın özellikle Ehl-i sünnet ekolündeki müfessirler tarafından diğer fırkalara mensup müfessirlerin yorumlarını eleştirmek için sıklıkla tercih edildiği görülmektedir.

Şüphesiz bunda tevilin “henüz varlık âlemine çıkmamış bir hâdisenin sonucunu önceden haber vermek ve yorumlamak” şeklindeki sözlük anlamı da etkilidir. Çünkü tevilde devam eden anlama süreci ve ulaşılan sonucun kesinlik ifade etmemesi, bu kelimenin eleştiren yorumlar için kullanılması hususunda tefsir kelimesinden daha uygundur. Hicri IV. asırdaki siyasi gelişmeler de bu kelimenin bu kullanımına etki etmiş ve tevil Kur'an yorumunda bir yöntem olmanın yanı sıra, müfessirlerin eleştirdiği yorum biçimlerini ifade etmek için de kullandığı bir ifade olmuştur.

Gerek usul gerekse tefsir eserlerinde eleştirilen yorum biçimlerini ifade etmek üzere “tefsir” ve “kavl” gibi ifadeler kullanılmakla birlikte bu konuda en çok tercih edilen kavram tevidir. Bu kelime Kur'an yorumunda farklı eleştirileri ifade etmek için müfessirler tarafından otuz civarında niteleme ile birlikte kullanılmaktadır. Birden fazla eleştiri türleri için ortak kullanılan “uzak” ve “zayıf”

gibi sınırlı sayıdaki nitelermeler hariç her müfessirin eleştirisi için farklı bir niteleme kullandığı dolayısıyla bu nitelermeler konusunda müfessirler arasında ortak bir kullanımın olmadığı görülmektedir. Bu nitelermeler arasında tarihsel olarak daha geniş bir perspektifte kullanılanlar olduğu gibi son dönem müfessirleri tarafından ağırlıklı olarak nitelermeler de mevcuttur.

Bu nitelermeleri birkaç eleştiri için ortak kullanılanlar, bağlamla ilgili eleştirilen teviller için kullanılanlar, Arap diline aykırı olması sebebiyle eleştirilen teviller için kullanılanlar, eleştirilen mezhebî tevillere ilişkin kullanılanlar, dinin temel prensiplerine aykırı teviller için kullanılanlar ve tarihi verilere aykırı olması sebebiyle eleştirilen teviller için kullanılanlar olmak üzere altı ana başlıkta incelemek mümkündür. Bu nitelermeler çoğunlukla tek başlarına kullanılmakla birlikte bazılarının iki niteleme ile birlikte kullanıldıkları görülmektedir.

Müfessirler, “uzak, zayıf, hoş olmayan, zorlama ve fasit” nitelermelerini daha genel konular için kullanırken “pek bilinmeyen ve anlamsız” nitelermelerini bağlama ilişkin eleştiriler için kullanmaktadır. Ayrıca Arap diline ilişkin eleştirilerde “Arap dilinde karşılığı olmayan, özensiz, delilsiz, garip, fazla karışık, çirkin, güçsüz ve kabul edilemez” nitelermeleri kullanılırken mezhebi teviller için “mezhebi, yanlış, batıl, uydurulmuş, bidat, özensiz” nitelermeleri kullanılmaktadır. Yanlış bulunan fikhî teviller “sâkıt”; işârî teviller ise “gizemli” nitelemesiyle eleştirilmektedir. Dinin temel prensiplerine aykırı teviller “doğru olmayan, saçma ve hastalıklı” nitelemeleleriyle eleştirilirken, tarihi verilere aykırı olduğu düşünülen teviller ise “reddedilen” nitelemesiyle eleştirilmektedir.

Bu nitelermelerden Arap diline ait olanlar en çok alt başlığa sahip olan türü ifade etmekle birlikte tarihi verilere ilişkin eleştirilerde ise sadece bir nitelemenin kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca mezhebi yorumlara ilişkin nitelermeleri de kelâmî, fikhî ve işârî olmak üzere üç alt başlıkta incelemek mümkündür. Bu üç başlıkta da en çok nitelemenin kelâmî teviller için kullanıldığı görülmektedir.

Müfessirlerin birkaç konudaki ortak eleştiriler için “uzak, zayıf hoş olmayan, zorlama ve fasit” gibi genel anlamlı nitelermeleri tercih ettikleri, diğer alanlardaki eleştiriler için de her zaman konuya uygun bir niteleme arayışı içerisinde olmadıkları da görülmektedir. Örneğin işari yorum hakkında kullanılan “gizemli” nitelemesi ile

mezhebi yorumlar hakkında kullanılan nitelemelerle konu arasındaki bağlantıyı açık biçimde görmek mümkünken, diğer başlıklardaki nitelemeler ile konu arasındaki bağlantıyı bu kadar net görmek mümkün değildir.

Eleştirilen teviller için müfessirlerin tercih ettiği nitelemelerin üslup açısından ağırlığının da konuya göre değiştiği görülmektedir. Örneğin ortak konulardaki ve Arap diline ilişkin nitelemelerde müfessirler eleştiri düzeyi daha hafif nitelemeleri tercih ettikleri, mezhebi ve dinin temel prensiplerine aykırı teviller içinse eleştiri düzeyi daha yüksek nitelemeleri tercih ettikleri görülmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6 cilt, Müessesetü'l-Kurtuba, Kahire ts.
- Akk, Hâlid Abdurrahman, *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-m'e'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-a'zîm ve's- seb'î'l-mesânî*, 30 cilt, (tahk.:) Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Aşkar, Ömer, Süleyman, *et-Te'vîl-hutûratuhu ve âsâruh*, Dâru'n-Nefâis, 1992.
- Barlas, Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim'de Te'vîl Kavramı ve İlgili Âyetler Bağlamında Tahlili*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 2013.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 3 cilt, (tahk.:) Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1418.
- Birişik, Abdülhamit, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2013. XXXX, ss. 281-290.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebî Abdillâh, *Sahîhu'l-Buhârî*, 6 cilt, (tahk.:) Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir, Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cassâs, Ebûbekr Ahmed er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5 cilt, (tahk.:) Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'ân Tefsîrinin Doğuşu Ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh, Tâcu'l-lügâ ve shâhu'l-Arabiyye*, 6 cilt, (tahk.:) Ahmed Abdülğafûr Attâr, Beyrut Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu, Ankara 2012.
- Demirci, Kürşat, "Hârût ve Mârût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XVI, ss. 262-264.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 10 cilt, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1383.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 10 cilt, (tahk.:) Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420.
- Ebû Ubeyde, Mamer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, (tahk.:) M. Fuad, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1381.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 13 cilt, (tahk.:) Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimeşk, 1984.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi *Hak Dini Kur'an Dili*, 10 cilt, Azim Dağıtım, İstanbul ts.

- Erkol, Ahmet, "Nassın Anlaşılmasında Tevil ve Müteşabih Sorunu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 2, Diyarbakır 2006, ss. 199-226.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, 3 cilt, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- el-Hatîb, Muhammed Abdüllatîf, *Evdahu't-tefâsîr*, el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1964.
- el-Herrâsî, İlkîyâ Ali b. Muhammed, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (tahk.:) Musa Muhammed Ali, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405.
- Hicâzî, Muhammed Mahmud, *et-Tefsîru'l-vâdîh*, 3 cilt, Dâru'l-Cilî'l-Cedîd, Beyrut 1413.
- Hindî, Alâüddîn Ali b. Hüsâm, *Kenzu'l-u'mmâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, 16 cilt, (tahk.:) Bekrî Hayyânî-Safve es-Sekâ, Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- İşıcık, Yusuf *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem Tevil*, Esra Yay. Konya 1997.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30 cilt, ed-Dâru't-Tûnusiyeye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdilhak, *el-Muharraru'l-vecîz fî Kitâbillâhi'-azîz*, 6 cilt, (tahk.:) Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1422.
- İbn Ayyâş, Muhammed b. Mesud, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, II, cilt, (tahk.:) Haşim er-Rasûlî el-Muhallâtî, Müessesetü'l-İlâmî, Beyrut 1991.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Ahmed Abdurrahman, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-a'zîm*, 13 cilt, (tahk.:) Esad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, el-Memleketü's-Suûdiyyetü'l-Arabiyye, 1419.
- İbnü'l-Kayyîm el-Cevziyye, *Şerhu'l-kasîdeti'n-nûniyye*, 2 cilt, (şerh ve tahk.:) Muhammed Halil Herâs, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-a'zîm*, 8 cilt, (tahk.:) Sami b. Muhammed Selâme, Dâru't-Tayyibe, 1999.
- Kadı Abdülcabbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed, *Şerhu usûli'l-hamse*, (tahk.:) Abdu'l-Kerîm Osman, Kahire 1996.
- el-Karadâvî, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, (çev.:) M. Nurullah Aktaş, İstanbul 2015.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, *Mehâsinü't-te'vîl*, 13 cilt, Muhammed Bâsil U'yûn es-Sevâd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418.
- Kummî, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kummî*, 2 cilt, (tahk.:) es-Seyyid Tayyib es-Mûsivî el-Cezâirî, Müessesetü Dâri'l-Kitab, İnan 1202.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân-Tefsîru'l-Kurtubî*, 10 cilt, (tahk.:) Ahmed el-Berdûnî-İbrahim et-Tafeyyîş, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire 1964.
- Kutsal Kitap -Yeni Dünya Çevirisi-*, Japonya, 2011.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd, *Tefsîru'l-Mâturîdî-Te'vîlâtü Ehli's- sünne-*, 10 cilt, (tahk.:) Mecdî Bâsilûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Tefsîru'l-Mâverdî -en-Nüket ve'l-u'yûn*, 6 cilt, (tahk.:) es-Seyyid b. Abdi'l-Maksûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Levh, Muhammed Ahmed, *Cinâyetü't-tevîlî'l-fâsîd a'le'l-akîdeti'l-İslâmiyye*, Dâru İbn A'ffân.
- Muhâsibî, el-Hâris b. Esed b. Abdillâh, *Fehmu'l-Kur'ân ve meânîhi*, (tahk.:) Hüseyin el-Kütîlî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1398.
- Mukâtil b. Süleyman Ebu'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 5 cilt, (tahk.:) Abdullah Mahmud Şehhâte, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut 1324.
- Mücahid b. Cebr Ebu'l-Haccâc, *Tefsîru Mücahid*, (tahk.:) Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Neyl, Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyye, Mısır 1989.
- Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hasen, *el-Müsnedü's-Sahîh*, 5 cilt, (tahk.:) Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru İhyâi't-Türâri'l-Arabî, Beyrut ts.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Te'vili" Sorunsalı", (çev.:) Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-2-3-4, 1996, ss. 24-44;
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, 3 cilt, (tahk.:) Yusuf Ali Büdeyvi, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998.
- Neysâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve regâibu'l-Furkân*, 6 cilt, (tahk.:) Zekeriyâ Umeyrân, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

- Özdeş, Talip, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay. İstanbul 2003.
- Öztürk, Mustafa, "Geleneksel Tevil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", *Bilimname*, cilt: 2, sayı: 2, 2003, ss. 179-197.
- , *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Tevil Geleneği*, Düşün Yay. İstanbul 2011.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ziyâüddîn, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî-Mefâtihu'l-ğayb*, 32 cilt, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420.
- Reşid Rıza, Muhammed b. Ali, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakim-Tefsîru'l-menâr*, 12 cilt, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kütüb, 1990.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-beyân a'n tefsîri'l-Kur'ân*, 10 cilt, (tahk.:) Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 6 cilt, (tahk.:) Yâsir b. İbrahim, Dâru'l-Vatan, Riyad 1997.
- Suyûtî, Abdurrahman Celâleddin b. Ebîbekr, *el-İtkân fi U'lumi'l-Kur'ân*, Merkezi Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-kadîr*, 5 cilt, (tahk.:) Abdurrahman Umeyra, yy. ts.
- Taberî, Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, 24 cilt, (tahk.:) Ahmed Mumammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen *Mecme'ul-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 10 cilt, Dâru'l-Murtazâ, Beyrut 2006.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman, *Mefhûmu't-tefsîr ve't-te'vîl, ve'l-istinbât ve't-tedebbür ve'l-müfessir*, Dâru İbni'l-Cevzî, ts.
- Tûfî, Süleyman b. Abdilgaviyy, *el-İksîr fi i'lmî't-tefsîr*, (tahk.:) Abdülkâdir Hüseyin, Mek-tebetü'l-Âdâb, Kahire ts.
- Tüsterî, Muhammed Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-a'zîm*, (tahk.:) Taha Abdurraûf Sa'd, Dâru'l-Haram li't-Türâs, Kahire 2004.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-basît*, 25 cilt, nşr. Câmiatü'l-İmâm Muhammedb. Suûdî'l-İslâmiyye, 1430.
- Yavuz, Y. Şevki, "Te'vil" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2012, XXXI, ss. 27-28.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Seriyî b. Sehl, *Me'âni'l-Kur'ân ve ir'âbuh*, 5 cilt, (tahk.:) Abdulcelîl Abduh Çelebi, Beyrut 1988.
- Zehebî, Mustafa Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 3 cilt, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2005.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *Esâsü'l-belâğâ*, 2 cilt, (tahk.:) Muhammed Bâsil U'yûni's-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- , *el-Keşşâf a'n Hakâiki't-Tenzîl ve u'yûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 4 cilt, Dâru'l-Kittâbi'l-Arabî, Beyrut 1407.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilu'l-i'rîfân fi u'lûmi'l-Kur'ân*, 2 cilt, (tahk.:) Fevâz Ahmed Zümerlî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1995.
- Zerkeşî, Bedreddin, Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi u'lûmi'l-Kur'ân*, 4 cilt, (tahk.:) Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire ts.



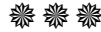
NÜBÜVVETİN İSPATI BAĞLAMINDA ZEMAHŞERÎ'NİN MU'ÇIZEYE BAKIŞI

Hasan TÜRKMEN*

Öz

Allah'ın âlem üzerinde mutlak kudretine ve onunla sürekli ilişki içinde olduğuna inanan teistler açısından nübüvvet ve ona bağlı olarak ele alınan mu'cize, nübüvvet algısının merkezinde önemli bir yer işgal etmektedir. Nitekim peygamberlerin Allah tarafından gönderildiğinin ispatı hususunda onlara indirilen vahiyle yetinilmemiş, bunun teyiti için mu'cizelere başvurulma ihtiyacı hissedilmiştir. Bu bağlamda beşer kudretinin üstünde ve tabiat kanunlarına aykırı olarak gerçekleştiği düşünülen bu olgu, nübüvvetin esas alameti ve delili sayılmıştır. Üstelik onun, peygamberlerin bilinmesini ve onlara uyulmasını sağlayan yegâne unsur olduğu üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada, Harezmi bölgesinde yetişen önemli Mutezili âlimlerden biri olan Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin (v. 538/1143), bir taraftan Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretiyle diğer taraftan tabiat kanunlarıyla ilişkilendirilen mu'cizeyi nasıl temellendirdiği irdelenmiştir. Daha açık bir deyişle onun, mu'cizeyi, nübüvvet davasının doğruluğuna kendi içinde ya da dışında bir delil olarak mı gördüğü sorununa değinilmiştir. Ayrıca Zemahşerî'nin, Hz. Peygamber'in en somut mu'cizesi kabul edilen Kur'an'ın i'câzının hangi yönler bakımından ortaya çıktığına yönelik görüşlerine de yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zemahşerî, Nübüvvet, Mu'cize, İ'câzu'l-Kur'an, Tabiat Kanunları.



Zamakhshari's Viewpoint About the Miracle in the Context Proof of the Prophethood

Abstract

In terms of theists who believe that Allah has absolute power over the universe and he is in constant with him, prophethood and the miracle, which is handled as related to it, occupies an important place in the centre of prophethood perception. Thus, in the confirmation matter of sent prophets by Allah were not satisfied with the revelation and it was needed to consult to the miracles. In this context, this phenomenon, which is supposed to be carried out above the power of humanity and is thought to have occurred contrary to the laws of nature, is re-

* Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, h_turkmen1979@hotmail.com

garded as the main portent and evidence of the prophethood. Moreover, it had been emphasized as the sole element of knowing the prophets and enabling them to be obeyed. In this study, it is examined how Abu'l-Qasim al-Zamakhshari (d. 538/1143), one of the significant Mu'tazilite scholars who raised in the Harezm region, substantiated the power, the knowledge and will of Allah, and on the other side the miracles associated with the laws of nature. More precisely, it has been touched on the problem that he has seen the miracle whether it has been the evidence inside or outside of the truth of prophethood case. In addition, Zamakhshari's views, on what aspects of the Qur'an's claim to be accepted as the most concrete miracle of the Prophet Muhammad, are included.

Keywords: Zamakhshari, Prophethood, Miracle, E`jaz al-Qur'an, Laws of Nature.

Giriş

Hakikate ulaşmada aklın tek başına yetkinliği ve yeterliliği söyleminden hareketle nübüvvet müessesine karşı çıkanlar karşısında İslâm kelâmında muhtelif yöntemlere başvurulmuştur. Bu bağlamda nübüvveti ispatlamak ve doğrulamak üzere başvuru yöntemlerinden biri olarak mu'cize olgusu karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Allah'ın tabiat yasalarını askıya alması veya ihlali anlamında kullanılan bu olgu, nübüvvetin esas alameti ve delili kabul edilmiştir. Öyle ki onun, peygamberin bilinmesini ve ona uyulmasını sağlayan yegâne unsur olduğu üzerinde durulmuştur.

Bir taraftan Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretiyle diğer taraftan doğa kanunlarıyla ilişkilendirilen mu'cize, teolojik düşüncenin yanı sıra bilim ve felsefe dünyasında da tartışılmaya devam eden bir sorun olarak varlığını sürdürmektedir. Bilhassa insanların içinde bulunduğu koşul ve imkânlar çerçevesinde tecrübe ve bilgi birikimleriyle izahını yapmakta aceze düştükleri olaylar olmanın ötesinde bu sorun, hiçbir neden ve gerekçeyle dayanmaksızın özgür iradesiyle fiil işleyen Allah'ın, dilediğinde koymuş olduğu düzene müdahale ve tasarrufta bulunabileceği yaklaşımına dayanmaktadır. Zira burada etkin ve mutlak güç olarak O'nun gücü, kudreti, ilmi ve iradesinin hiçbir suretle sınırlamayacağı kabulü temel alınmaktadır. Bu nedenle Allah'ın, göndermiş olduğu peygamberini doğrulamak ve tasdik etmek için kendi katından onların eliyle mu'cize izhar etmesi gerekli görülmüştür. Buna bağlı olarak esasında insan aklı ve gücünü aştığı düşünülen mu'cizelerin, nübüvvetin ispatı ve doğruluğu hususunda zorunlu bilgi verdiği ve ancak bu sayede nebî ile mütenebbî yani doğru sözlü gerçek peygamberin peygamberlik

iddiasında bulunan yalancıdan ayırt edilmesinin mümkün olabileceği öne sürülmüştür.

Bu doğrultuda Harezmi bölgesinde yetişen ve aynı zamanda Mu'tezile'nin temel esaslarının sarsılmaz savunucularından olan¹ Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî (v. 538/1143), Allah'ın irade ve kudretinin mutlaklığını koruma ve O'nun ulûhiyetine hâlel getirmeme kaygısı içerisinde bazı müdahalelerle akışı değiştirilen tabiat anlayışını benimsemektedir. Bu çalışmada Zemahşerî'nin, "nakzu'l-âde" yani tabiatdaki düzenin ihlali ve bozulması anlamında, nübüvvetin varlığına gelmesi için dışarıdan oluşturuca bir unsur olarak mu'çizeyi nasıl temellendirdiği ve hangi bağlamda ele aldığı incelenmeye çalışılacaktır. Ayrıca onun, İslâm dünyasında Hz. Peygamber'in en güçlü ve en somut mu'çizesi kabul edilen Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzının hangi vecih ya da vecihler bakımından tezahür ettiğine dair görüşlerine de yer verilecektir.

Mu'cizenin Temellendirilmesi

1. Nübüvvet-Mu'cize İlişkisi

Mu'tezile'de bilinmesi aklen zorunlu kabul edilen ilkelerden biri olan "adalet" esası kapsamında ele alınan ve aynı zamanda insanî ihtiyaç üzerine inşa edilen nübüvveti² Zemahşerî, mu'cize göstererek peygamberlik iddiasında bulunan kimse için açık delil ve kesin kanıt olarak tanımlamaktadır.³ Ona göre, Allah'ın peygamber göndermesinin akla uygun ve hasen olduğunun ispatlanabilmesi için öncelikle onun herhangi bir kabîh yön içermediğinin ve tüm yönleriyle hüsn olduğunun yani insanların iyiliği ve menfaatinin gözetildiğinin ortaya konması gerekir. Zîra aksi durumda Allah'ın bu fiili işleminin amacı ve gerekçesi kendiliğinden ortadan kalkmış olur.⁴

¹ Hasan Yerkezan, "Zemahşerî'nin Hadîsleri Te'vil Metodu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun 2017, c. XVII, sayı: 2, s. 45.

² Veysi Ünverdi, "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun 2017, c. XV, sayı: 1, ss. 74-75, 78.

³ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*, thk.: Sabine Schmidtke, ed-Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Ulûm, 1. Baskı, Beyrut 1428/2007, s.65.

⁴ Zemahşerî, peygamber gönderilmesinde insanlarla ilgili olan maslahatı esas almaktadır. Ona göre lütuf olarak da isimlendirilen bu maslahat, sorumlu olunan hususların yerine getirilmesinde mükellef için fayda içermektedir. Aynı zamanda kabîh yönlerden uzak olma şartını taşımasıyla beraber iki şekilde karşımıza çıkar. Birincisi, Allah tarafından ya sağlık, zenginlik ve ruhsat gibi menfaat olarak ya da hastalık, fakirlik

Bu anlamda Zemahşerî, ilk olarak Berâhime'nin⁵ bi'seti kabîh görmede dayandığı delile temas eder ve ardından bu delili geçersiz kılmak amacıyla onun hasen oluş yönleri üzerinde durur. Nitekim Berâhime'ye göre, şayet peygamberler akla muvafık bilgileri getireceklerse buna ihtiyaç yoktur. Çünkü böyle olması hâlinde, peygamber gönderilmesi faydadan uzak abes bir iş olmuş olur. Yok, eğer akla muhalif hususları getireceklerse, bu da reddedilmesi gereken kabîh bir iştir. Öyleyse peygamber gönderilmesine gerek yoktur.⁶ Böyle bir iddia karşısında Zemahşerî de, bi'setin akla muvafık ve hüsün bir fiil olduğunu ve bunun da iki şekilde bilineceğini belirtir. Birincisi, Allah'ın, sıfatlarının ve adaletinin bilinmesi gibi⁷ akılla doğrudan bilinenler, diğeri de şerî'atler gibi hasenlik ya da kabîhlik cihetinden bir ya da birkaç yön içermesi nedeniyle doğrudan akılla bilinmeyen hususlardır ki, bunlardaki iyilik veya kötülüğün hangi bakımdan bulunduğu dâir ilahî beyan, insanlar tarafından kavranır ve anlaşılır.⁸ Böylelikle bu durum, onun hüsnüne delil olmuş olur. Sözgelimi, tıp ilminde hastalığı iyileştirecek olan bir ilacın faydası, hastaya gizli olabilir, yani onun nezdinde bilinmeyebilir. Fakat faydasını hasta öğrendiğinde, o kimse bunun doğruluğunu itiraf eder ve onu reddetmez.⁹

170 | db

Buna göre Zemahşerî açısından nasıl ki dünyevî meselelerde insanların maslahatına olanları bilme noktasında işin ehline ve ilmüne ihtiyaç duyuluyorsa, aynı şekilde dinî meselelerdeki hüsün veya kubûh yönlerinin kavranmasında da peygamberlerin varlığına gereksinim söz konusudur. Zîra bir bilgi vasıtası olarak akıl, kendisiyle kemâle erdiği bilgilerin tamamlanması hususunda tek başına

gibi zarar olarak gerçekleşir. Diğeri ise, insan tarafından ya Allah'ı, sıfatlarını ve adaletini akılla bilme olarak ya da şerî'atleri bilme gibi sem'î yani vahyî bilgi olarak gerçekleşir. Bu da iki kısma ayrılır. İlki, var olduğunda mükellefin kendi iradesiyle itaat etmesi; öbür taraftan var olmadığına, onun itaatinin mümkün olmadığı muhassıla/oluşturucu hâlidir. İkincisi ise, var olduğunda mükellefin onunla taate daha yakın olduğu; var olmadığına da bundan uzak olduğu mukarribe/yaklaşırıcı hâlidir. Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 41.

⁵ Allah'ın varlığını ve evrenin hâdis olduğunu kabul etmesine rağmen nübüvvet karşıtı söylem ve iddialarıyla ortaya çıkan Berâhime hakkında bilgi için bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. Huseyn el-Mes'ûdî, *Mürûci'z-Zeheb ve Me'adinü'l-Cevher*, thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhâmid, Matba'îtü's-Sa'ade, Kahire 1964, c. I, ss. 76-78.

⁶ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 67.

⁷ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 41, 67.

⁸ Zemahşerî'ye göre Allah, zina, içki içme ve bu ikisi türden fiilleri, kendisinin bilip insanların bilmediği bir kabîhlik cihetinden ötürü nehyetmiştir. Bkz. Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 27.

⁹ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 67-68.

yeterli değildir. Bu yüzden akılda genel olarak bulunan hükümlerin detaylandırılması için peygamber gönderilmesi zorunlu ve hasen bir fiildir.¹⁰ Ancak onun hasen oluşu, kendi içinde taşıdığı bir gerekçeyle ortaya konabilir. Bu da, peygamberin getirdiklerinin çelişkilerden uzak oluşu ve akla aykırı hususlar içermeyişidir. Diğer bir ifadeyle nübüvvetin akli bir içeriğe sahip oluşudur. Dolayısıyla peygamberlerin tebliğ ettikleri vahyin insan aklı ve fitratıyla örtüşen hükümler içermesi, onların doğruluğuna delalettir.

Buradan hareketle nübüvvet davasının doğruluğunun akıldan kaynaklandığı ve bunun da bir mu'cize¹¹ delili olarak kabul edilmesi gerektiği sonucuna varılabilir mi? Daha doğrusu bu konuda, başka bir şahit ve delile gerek var mıdır? Acaba Zemahşerî, mu'cizeyi, bu davanın doğruluğuna kendi içinde yer alan bir delil olarak mı kabul etmekte, yoksa onun dışında bir unsur olarak mı görmektedir? Bunun yanıtını, Basra Mu'tezilesinin konuya dâir genel yakla-

¹⁰ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 67; *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, tahk.: Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 5. Baskı, Beyrut 2009, c. I, s. 579.

¹¹ Arapça 'a-c-z "عجز" kök fiilinin "if'âl" vezninde ism-i fâili olan i'câz/اعجاز lafzı lügatte, karşı konulamayan ve aciz bırakan hârikulâde yani öteden beri var olagelen uygulama, alışkanlık ve olaylara aykırı şekilde olan olağanüstü olaylar anlamına gelir. Bkz. Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Mnazûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1374/1955, c. II, s. 691; İsmâ'il b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah Tâcu'l-Luga ve Sihahu'l-'Arabiyye*, tahk.: Ahmed Abdülgafûr Attâr, Kahire 1376/1956, c. II, s. 881; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâga*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire 1923, c. II, s. 1. İsm-i fâil kalıbındaki bu sözcüğün sonunda bulunan "ع" harfi ise, 'allâme/علامة, nessâbe/نسابة ve rivâye/رواية lafızlarında olduğu gibi mübalağa içindir. Bkz. Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Din*, tahk.: Hüseyn Atay, Şaban Ali Düzgün, DİB Yayınları, Ankara 2003, c. II, s. 30. Buna göre mana, asla güç yetirilemeyen ve kesinlikle aciz bırakan demektir. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbar'a (v. 415/1025) göre, nasıl ki "mukaddir" başkasını kâdir kılan anlamına geliyorsa, "mu'cize" de başkasını aciz bırakan anlamını içerir. Buna göre bu iki kavram, muktedir kılma ve aciz bırakma üzerine kudretiyle temayüz eden Allah'ın bir sıfatıdır. Bkz. Ebü'l-Hasen el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tahk.: Muhammed Hadar Nebha, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1433/2012, c. XV, s. 206. Terim olarak ise mu'cize, hakikaten ya da takdirenen Allah katından olan ve nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin doğruluğunu kanıtlamak için diğer insanların cins ve sıfat bakımından benzerini meydana getirmekten aciz kaldıkları hârikulâde olaydır. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XV, s. 208. Diğer bir ifadeyle bu kavram, nübüvvet iddia edenin doğruluğuna delalet eden fiildir. Dolayısıyla lügat anlamına bağlı kalınarak oluşturulan terim anlamından hareketle denilebilir ki insan, benzerini meydana getirmekten bu yolla aciz kalıyorsa, bunun gibi sanki Allah da onları aciz bırakmıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, tahk.: Abdülkerîm Osman, Mektebetü'l-Vehbe, 2. Baskı, Kahire 1408/1988, s. 568.

şımını yansıtan Kâdî Abdülcebbar'ın şu ifadelerinde bulmak mümkündür:

“Olağan akışı içinde cereyan eden ya da insanın gerçekleştirdiği fiil, nübüvvet iddiasında bulunmada o kimsenin doğruluğuna delalet etmesi doğru değildir. Zira nübüvvet iddiası üzerine ortaya konan delil, diğer insanların benzerini yapabileceği türden olduğunda, onun delil olma niteliğinden söz edilemez. Bu sebepten böyle bir iddiada bulunan kimsenin iddiasını ispatlamak için ortaya koyduğu delilin yalnızca ilahî kudretle gerçekleştirilecek bir fiil olması gerekir.”¹²

Bu minvalde Zemahşerî, mu'cizeyi, insan kudreti ve gücü açısından yapılması imkânsız olan bir fiil olarak görmektedir. Ona göre mu'cize, Allah katından bir tasdik ve O'nun dışında hiçbir kimsenin güç yetiremediği O'na özgü bir fiildir. Zira mu'cizedeki maksat, nebinin doğruluğuna delalet etmesidir. Bu da yalancıyı ve diğerlerini doğrulamak gibi, asla kendisinde kabîh bir fiilin câiz olmadığı hakîm olan Allah'ın doğrulamasıyla ortaya çıkar.¹³ Nitekim Allah, tabiattaki sürekliliği, düzeni ve kurallılığı ifade eden¹⁴ âdeti yani tabiat kurallarını kimi zaman ihlal eder ve bozar. Bunu da yalnızca nübüvvet iddiasında bulunan kimseyi tasdik için gerçekleştirir. Şayet Allah, böyle bir kimseyi doğrulamayacak olsaydı, elbette güneşin doğuşu gibi Allah'ın fiillerinin aksine, mu'cize meydana gelmezdi. Kuşkusuz güneş, ya nübüvvet iddiasında bulunan kimseyi doğrulamak için ya da teklif zamanında ortaya çıkan yalancıyı/mütenebbiyi doğrulamak üzere doğar. Çünkü âdetler, teklif zamanının dışında bozulur ve bu da nübüvvet iddiasında bulunma zamanında nebileri tasdik için olmayan kıyamet alametlerinin ortaya çıktığı vakittir.¹⁵

¹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XV, s. Keza bir başka eserinde de Abdülcebbar, Allah'ın fiili olmayan bir şeyin nübüvveti delalet etmeyeceğini belirtir. Ona göre, gönderen ve delalet eden Allah'tır. Nitekim insanların, cinslerini veya o cinslerin benzerini meydana getirmeye muktedir olduğu şeyler mu'cize olamaz. Zira bu tür fiiller, insanlardan da sâdir olabilir ve bu yüzden nübüvveti delalet etmez. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, çev.: Hulusi Arslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2017, s. 123.

¹³ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 65.

¹⁴ Fethi Kerim Kazanç, *Kadî Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s. 266.

¹⁵ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 65-66.

Buna göre Allah, tabiatın yaratılışında onun içerisine zorunlu ve evrensel yasaları yerleştirmiştir. Bu yasalar, O'nun gözetimi ve denetimi altında her daim varlığını sürdürür¹⁶ ve onların işleyişinde herhangi bir aksama ya da sapma yaşanmaz. Ancak O, sadece peygamberlik iddiasında bulunan kimse için somut bir delil olmak üzere bu yasaları geçici olarak askıya alır ve o kimsenin iddiasını ispatlar ve doğrular. Bunun dışında teklif zamanlarının herhangi bir vaktinde böyle bir şeyin varlığı söz konusu değildir. Zîra davanın doğruluğu, nübüvvet için bir sıfattır ve sıfat da mevsufsuz olmaz.¹⁷ Bu sebeple Firavun Hz. Mûsâ'ya, "Eğer açık bir delil getirdiyse haydi göster onu, şayet doğru söyleyenlerden isen"¹⁸ demiştir.¹⁹

Nitekim Zemahşerî'ye göre nasıl ki, bir elçi; kralına, "eğer senin elçin isem, kılıcını bana kuşandır" demesi üzerine o da bunu yaptığında bu durum, sözle tasdik yerine geçen fiilî tasdik oluyorsa; bunun gibi peygamber de Rabbine, "şayet senin hakikaten nebin isem, şöyle yap" demesinin akabinde hemen O da bunu yapar²⁰ ve bu da Allah'ın, peygamberini sözle tasdik mesabesinde fiili surette mu'cizeyle doğruladığının göstergesidir. Böylelikle onun nezdinde mu'cizenin delaleti, nübüvvetin sübutu için olmazsa olmaz olduğu açığa çıkmış olur.

Bu doğrultuda Zemahşerî, mu'cizelerin nübüvvet iddiasının doğruluğunu ortaya koymak bakımından müsâvî olduğunu ve aralarında bir fark olmadığını savunur. Ona göre Allah, her peygambere insanların maslahatına yönelik bilgisinin ve buna ilişkin takdirinin gereklerine uygun bir mu'cize vermiştir.²¹ Başka bir deyişle tüm peygamberlere yaşadığı dönemde yaygın olan bilgi, beceri ve meziyet konularıyla örtüşen türden mu'cizeler verilerek²² onlar desteklenmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e de, nübüvvetinin ispatı ve delili mahiyetinde başta Kur'ân olmak üzere ayın yarılması²³, çakıl

¹⁶ Kazanç, *Kadı Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*, s. 269.

¹⁷ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 66.

¹⁸ A'râf, 7/106. Zemahşerî'ye göre bu ifadeden kasıt şudur: Şayet sen, seni gönderen tarafından açık bir kanıtla gelmişsen, o kanıtı ortaya koy. Böylelikle davanda dürüst olduğun ve doğru söylediğin sabit olsun. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 133.

¹⁹ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 66.

²⁰ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 66.

²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 495.

²² Kazanç, *Kadı Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*, s. 270.

²³ Akıldan ziyade hisler üzerinde güçlü tesir uyandıran ayın yarılması hâdisesi üzerinde duran Zemahşerî, bu hâdisenin Hz. Peygamber'in apaçık mu'cizesi ve delillerinden biri olduğunu belirtir. Ona göre, Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiği üzere kâfirler

taşlarının tesbihi, hurma kütüğünün inlemesi, az bir yemekle topluluğun doyması ve az miktardaki sudan onların suya kanması gibi hissî mu'cizeler ile geçmiş ve geleceğe ait hâdiseleri bildirmeyi ifade eden gayble ilgili haberler²⁴, mu'cize olarak verilmiştir.²⁵

Rasûlullah'tan mu'cize istediler ve bunun üzerine ay, iki defa yarıldı. Aynı şekilde İbn Abbas da, ayın tam olarak ikiye bölündüğünü ve bir parçasının kopup ayrıldığını, diğer parçanın ise olduğu gibi kaldığını nakleder. Yine İbn Mes'ûd, Hira dağında bulunduğu sırada, ayın ikiye ayrıldığını söylemiştir. Bu noktada Zemahşerî, kimi insanların ayın kıyamet günü yarılacağını iddia ettiklerini ve kendisinin de buna karşı çıktığını dile getirir. Ona göre bu hâdiseye işaret eden Kamer sûresi birinci âyetin hemen akabinde gelen ikinci âyette yer alan “و ان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر” ifadesi, bu iddiayı reddetmekte ve bu da delil olarak yeterli görülmektedir. Nitekim Huzeyfe, emîrin hutbe verdikten sonra halka yönelerek “doğrusu kıyamet yaklaştı ve ay, Hz. Peygamber döneminde yarıldı” dediğini rivayet etmiştir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, ss. 420-421.

²⁴ Zemahşerî, Hz. Peygamber'in geçmiş ve geleceğe dair hâdiseleri bildirmesini, onun Allah tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğunu kanıtlayan mu'cizelerden olduğunu belirtir. Bu bağlamda o, geçmişe ait haberlere ilişkin ilk olarak Hûd sûresi 49. âyet üzerinde durmaktadır. Ona göre, bu âyetin başında yer alan “تلك” zamiriyle Nûh kıssasına işaret edilmekte ve oraya gönderme yapılmaktadır. Aynı zamanda bu zamir, mübteda olarak mahallen merfu' olmakla beraber kendisinden sonra gelen cümleler de, onun haberidir. Bu durumda mana şöyle olmaktadır: Bu kıssa, sana vahiy yoluyla bildirilen gayb haberden biridir. Zîra sen ve senin kavmin bu kıssayı bilmiyordunuz. Nitekim âyetteki “من قبل هذا” ifadesinden kasıt, sana vahyetmeden ve bunu sana haber vermeden önce ya da vahiy yoluyla elde ettiğin bu bilgiden önce veyahut bu vakitten önce ne sen ne de kavmin bunları biliyordun demektir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 386. Bu minvalde Zemahşerî açısından bir diğer âyet de, Yûsuf sûresindeki 7. âyettir. Ona göre bu âyetteki “في يوسف و اخوته” ibaresinden kasıt, Yûsuf ve kardeşlerinin kıssası ve olaylarıdır. “آيات” ibaresinden kasıt ise, Allah'ın kudretine ve her şeydeki hikmetine dönük alametler ve delillerdir. Buna göre Yûsuf ve kardeşlerinin kıssasını soran ve bilenler için birçok alamet ve deliller vardır demektir. Doğrusu denilmiştir ki, bu kıssayı soran Yahûdiler için Hz. Muhammed'in nübüvvetine dair deliller vardır. Zîra o, hiçbir kimseden duymadığı ve herhangi bir kitap okumadığı hâlde bu kıssayı doğru bir şekilde haber vermiştir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 428. Ayrıca Zemahşerî, bu sûrenin 102. âyetindeki “تلك” zamirinin Yûsuf kıssasına işaret ettiğini ve hitabında Hz. Peygamber'e yönelik olduğunu vurgular. Ona göre bu ifade, mübteda; “من أنباء الغيب نوحيه اليك”/sana vahyettiklerimiz, gaybe ait haberlerdir” sözü ise, onun haberi konumundadır. Bu durumda âyetin manası, gaybe ait bu haber, sana ancak vahiy yoluyla bildirilmiştir. Çünkü sen, Yûsuf 15. âyette (Yûsuf'u götürüp kuyunun derinliklerini atmaya karar verdikleri zaman...) ifade edildiği üzere Hz. Yakub'un çocukları ne yapacakları kararlaştırmak için toplandıklarında ve Yûsuf'u kuyuya attıkları esnada orada değildin. Bu aynı zamanda Kureyşlilere ve Hz. Peygamberi yalanlayan kimselelere karşı bir alay edışı. Şüphesiz onu yalanlayanlardan hiçbirini, “onun bu ve benzeri hâdiseleri aktaran kimselerden olmadığını, onlardan hiçbir kimseyle karşılaşmayı herhangi bir şey duymadığı ve bunun, onun kavminin bildiği şeylerden olmadığını” biliyorlardı. Üstelik Hz. Peygamber bu kıssayı, onu rivayet eden ve aktaranların aciz kalacağı mükemmellikte anlattığında bunun, onun kendi uydurması olmayıp vahiy yoluyla gelen bir bilgi olduğu hususundaki şüphe böylelikle ortadan kalkmış olur. Ancak bunu inkâr ettiklerinde, onlarla alay edilir ve onlara denilir ki: “Ey kibirli, Hz.

Esasında Kur'ân'da yer alan gaybî haberler, onun mu'cize oluş yönlerinden biri olarak değerlendirilmelidir. Çünkü gerçek bilgiler

Muhammed'in geçmiş asırlarda yaşamış insanları görmediğini biliyorsunuz.” Bunun benzeri bir diğer âyet de, Kasas 44. âyettir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, ss. 487-488. Nitekim Zemahşerî'ye göre bu âyette, Tûr dağından Hz. Mûsâ ile buluşma yeri olan ve aynı zamanda levhaların kendisine emredildiği bir mekân olan batı tarafında, Hz. Mûsâ'ya vahyedilirken; Hz. Muhammed'in orada yer almadığı ve buna da şahit olmadığı hâlde onun, bunu vahiy yoluyla haber verdiği ifade edilmektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 403.

Öte yandan Zemahşerî, Hz. Peygamber'in geleceğe ait haberler vermesi hakkında Rûm sûresi 1 ila 5. âyetlerini delil getirmektedir. Öncelikle o, söz konusu âyetlerin iniş sebebine ilişkin olarak şu açıklamalara yer vermektedir: “Rumlar ile İranlılar, Arap toprakları civarında bulunan Ezriat ve Basra arasındaki bir yerde savaştılar ve bu savaşta İranlılar, Rumlara karşı galip geldiler. Haber Mekke'ye ulaştığında, Hz. Peygamber ve Müslümanlar hüzünlendiler. Çünkü İranlılar, Mecûsiydiler ve Ehli Kitap değillerdi, Rumlar ise Ehli Kitap'tı. Doğrusu müşrikler bu duruma sevindiler ve Müslümanlarla alay ederek, siz ve Hıristiyanlar, Kitap Ehli değilsiniz; biz ve İranlılar da Kitap Ehli değiliz; bizim kardeşlerimiz, sizin kardeşlerinize karşı zafer kazanmışlardır ve elbette biz de size karşı galip geleceğiz, dediler.” Bu iddia üzerine Hz. Ebû Bekr onlara, Allah içinizi rahatlatmayacak ve O'na yemin olsun ki, birkaç yıl sonra Rumlar İranlılara karşı kesinlikle zafer kazanacaktır, deyince Ubeyy b. Halef de ona, yalan söylüyorsun ey Ebâ Fâsıl, deyip kendisinden aralarında bir süre belirlemek suretiyle on deve üzerinden bahse girmeyi ve süreyi de üç yıl olarak belirlemeyi önerdi. Aralarında bahse tutuştuktan sonra Hz. Ebû Bekr, bu gelişmeyi Hz. Peygamber'e anlatınca, o da kendisine, “بضع” lafzının, üç ila dokuz yıl arasında bir süre olduğunu ve bu yüzden hem bahis konusu olan şeyi artırmasını hem de süreyi uzatmasını, söylemiştir. Bunun üzerine develerin sayısı yüze, süre de dokuz yıla çıkarılmıştır. Bu süre boyunca Ubeyy, Hz. Peygamberin kendisini yaralaması üzerine hayatını kaybetmiştir ve Rumlar da Hudeybiye günü İranlılar'a karşı zafer kazanmıştır. Bu zafer ise, yedinci senenin başında gerçekleşmiştir. Öyle olmakla beraber diğer bir rivayete göre bu zaferin, Bedir günü iki grup için yani Müslümanların ve Rumların lehine olduğu da dile getirilmiştir. Nitekim bahsi kazanan Ebû Bekr, bahse konu develeri Ubeyy'in çocuklarından almış ve Hz. Peygamber'e getirmiştir. Peygamber de ona, bunu tasadduk etmesini, buyurmuştur. Bu noktada Zemahşerî'ye göre bu âyetler, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğuna şahitlik eden apaçık mu'cizelerdir ve aynı zamanda Kur'ân'ın da Allah katından olduğunun alametidir. Zira Kur'ân, Allah'tan başka hiçbir kimsenin bilmediği gayb ilminden haber verir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, ss. 451-452. Ayrıca Zemahşerî, Haşr sûresi 11 ila 12. âyetleri bu çerçevede değerlendirmektedir. Ona göre, münâfıklar ile Kitap Ehli inkâr edenler arasında küfür kardeşliği söz konusudur. Çünkü onlar, birbirlerinin dostlarıdır ve mü'minlere karşı gizlilik içerisinde hareket etmeyi amaçlamaktadırlar. Bunu doğrular mahiyette münâfıklar, Kitap Ehline, “Size verdiğimiz yardım sözü üzerine, savaş esnasında Allah Rasûlü ve Müslümanlar bizi yönlendirseler ya da galip gelseler bile onların yanında yer almayız.”, demişlerdir. Ancak Allah, onların Yahûdilere yönelik bu vadede yalancı olduklarını vurgulamaktadır. Nitekim münâfıklar, ne farazî ne de takdiri olarak onlara asla yardım etmemişlerdir. Şayet yardım etselerdi, elbette hezimete uğrayacaklardı ve yardımları fayda vermeyecekti. Dolayısıyla onların küfürlerini gizlemeleri fayda sağlamamış, aksine açığa çıkmıştır. Açıkçası burada da, gayble ilgili haberler verilmesi bakımından nübüvvetin doğruluğuna delalet eden bir delil bulunmaktadır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, ss. 493-494.

²⁵ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 68.

içeren bu haberler, vahyin doğruluğuna ilişkin delili içinde barındırmaktadır. Bu aşamada özellikle Hz. Peygamber'in en üstün ve delaletçe en açık mu'cizesi kabul edilen Kur'an'ın²⁶, Zemahşerî açısından i'câz vecihlerinin neler olduğu ve açıkça meydan okuması karşısında insanları nasıl acze düşürdüğü hususuna değinilmesi yerinde olacaktır.

2. İ'câzü'l-Kur'an

Kur'an ve hadîslerde geçmeyen bir terkip olarak i'câzü'l-Kur'an, delâilü'n-nübüvve kapsamında tartışılan bir meseledir. Filhakika sahâbe ve tâbi'în dönemlerinde araştırılmamış olan bu mesele, ilk defa hicrî III. asrın başlarından itibaren Mu'tezile âlimlerinin önemle üzerinde durduğu bir konu hâline gelmiştir.²⁷ Zîra Kur'an, Hz. Muhammed'in meydan okuma üzerine gerçekleşen ve sonsuza kadar devam edecek olan mütevatir tek mu'cizesi kabul edilmektedir.²⁸ Bu nedenle Kur'an'ın i'câzından bahsedilirken, muarızlarını bir benzerini meydana getirmekten aciz bırakarak onun hak olduğu ve onu getiren peygamberin de doğruluğuna dair bir hüccet olduğu kastedilir. Diğer bir ifadeyle Kur'an'ın, bizzat meydan okuyan bir vahiy olduğu ve hüccetinin kendinden olup, diğer mu'cizeler gibi vahiyle birlikte başka bir delile gereksinim duymadığıdır.²⁹

Bu bağlamda Kur'an'ın i'câzı üzerine İslâm dünyasında temelde iki görüş hâkimdir. Birincisi, onun i'câzının kendi zatından yani iç yapısından kaynaklandığı; ikincisi ise, zatının dışında ilahî kudretin sebep olduğu beşerî bir acziyetî ifade eden Allah'ın insanları onun benzerini meydana getirmekten alıkoymasıdır. Bu da Kur'an'ın yapısında mevcut olan bir aciz bırakma veya üstünlük

²⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev.: Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, 2. Baskı, Ankara 2006, s. 173.

²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, ss. 403-404.

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 444; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XV, s. 317; Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, s. 223.

²⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 173. Nitekim Zemahşerî de, Kur'an-ı Kerim'in diğer mu'cizelere ihtiyaç hissettirmeyecek biçimde bir karaktere sahip olması nedeniyle yeterli olacağını ve bu anlamda tilaveti her zaman ve her yerde devam eden tek mu'cize olduğunu belirtir. Ona göre bu yönüyle Kur'an, her hissî mu'cizenin varlığa geldikten sonra zâil olduğu ve bir yerde bulunup diğer yerde bulunmadığı gibi zâil olmayacak ve eskimeyecek kat'î bir mu'cizedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 444.

değildir.³⁰ Nitekim Zemahşerî, Kur'ân'ın i'câzının kendi iç yapısında saklı olduğunu ve bunun Allah'ın, insanları ona muaraza düşünce-sinden alıkoymaya yönelik hâricî müdahaleden kaynaklanan bir i'câz olmadığını belirtir.³¹ Ona göre Kur'ân, iki yönden mu'cizedir. Birincisi, iç bünyesinde barındırdığı nazımından yani söz diziminden ötürüdür. Zîra fesahatle övünen ve bu konuda öne çıkan kimseler³², uydurmak suretiyle onunkine benzer bir sûre bile meydana getirememişlerdir.³³ Diğeri ise, geçmiş olayları nakletme ve geleceği bildirmeyi içeren gayble ilgili haberlerdir.³⁴ Bu durum, aynı zamanda Kur'ân'ın Allah'ın ilmiyle O'ndan başka hiçbir kimsenin bilmediği bir biçimde indirildiği anlamına gelir.³⁵

³⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 183. Nitekim "sarfe" olarak isimlendirilen bu teori-nin ilk savunucularından İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm (v. 231/845), mu'cizeyi, Kur'ân metni dışında gerçekleşen ve onun mütakellimi olan Allah'ın kelâm fiiliyle iliş-kili bir olgu olarak algılamaktadır. Ona göre Allah'ın kelâmının tezahürü olan Kur'ân, O'nun âlemin varlığıyla bağlantılı bir fiili olması nedeniyle mahlûktur ve bu da ilahî kelâm ile beşerî kelâm arasındaki ayrımı zorunlu kılmaktadır. Fakat bu ayırım, kelâmın kendisi açısından değil, sahibi yani mütakellimi açısındanadır. Bu yüzden i'câz meselesinin, adalet alanından tevhîd alanına intikal etmesi ve ilahî sıfatların her bakımdan beşerî sıfatlardan ayrı tutulması kaçınılmazdır. Beşer kudreti, Allah'ın kud-retine üstün gelemediğinden ve ona karşı durmaya da güç yetiremediğinden Kur'ân'ın, Araplara kendisinin bir benzerini getirmeleri şeklindeki meydan okumasın-da işaret edilen acziyet, ilahî kudretin Arapları meydan okumayı kabulden ve onun benzerini getirme girişiminden engellemeye yönelik müdahalesinden kaynaklanan bir acziyettir. Böyle bir algıda, i'câzın inkârı söz konusu değildir; aksine Kur'ân'ın diğer metinlerle ilişkisi çerçevesinin dışında bir i'câz yorumudur. Bkz. Ebû Zeyd, *İlahi Hi-tabın Tabiatı*, s. 183.

³¹ Bu minvalde Zemahşerî, şayet sarfe doğru olsaydı meydan okuma, inkârcıların güçle-rinin altında bir kelâmıla gerçekleşmesi gerektiğini vurgular. Ona göre bu şekilde üst düzeydeki kelâmdan sonra düşük düzeydeki kelâmın bir benzerini ortaya koyamama-ları, elbette Hz. Peygamber'in mu'cizesi olurdu. Şu hâlde en üst (ileri) düzeydeki kelâmın benzerini meydana getirememelerinden açığa çıkan şudur ki, onların acziye-ti, sarfeden dolayı değil, meydan okunan şeyin kendi kudretlerinin ulaşamayacağı bi-çimde ileri düzeyde olmasından ötürüdür. Bkz. Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 70. Di-ğer taraftan Zemahşerî, bir başka eserinde sarfenin imkânsızlığını ortaya koymak için şu şekilde bir delillendirme yoluna gitmektedir: Acziyet, ancak kudretin olabileceği şeylerde söz konusu olur. Sözelimi, "Allah, cisimleri yaratmaya kâdirdir, kullar ise bundan acizdir" denilir. Hâlbuki kudretin kapsamına girmeyen imkân dışı hususlarda acziyete yer yoktur. Nitekim kadîm olan Allah'ın bir ikincisinin olması böyledir. Bu nedenle herhangi bir kimsenin böyle bir şey yapmaktan aciz olduğu ya da bu duru-mun onu aciz bıraktığı söylenemez. Şayet böyle bir şey söylenebilseydi, o takdirde Al-lah da acizlikle vasıflanması gerekirdi. Zîra imkân dışı olan şeylere kâdir olmakla Al-lah da nitelenemez. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, ss. 664-665.

³² Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 69.

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 335.

³⁴ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 68; *el-Keşşâf*, c. II, s. 336, 369.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 369.

Dolayısıyla dilsel bir mu'cize olan Kur'ân'ın asla bir beşer sözü olmadığı ve onun Allah katından olduğu kabulü, indiği dönemde fesâhat ve belâgat alanında zirve noktada olan Arap toplumuna muarazada bulunmayı beraberinde getirmiştir. Açıkçası o toplumun hâtip ve şâir meziyetiyle öne çıkmış ileri gelen muhaliflere/müşriklere dönük olan bu çağrı, Kur'ân'da birçok âyette karşımıza çıkmaktadır. Aslında sadece kendi benzerini meydana getirme iddiasına münhasır ve aynı zamanda her defasında kapsamı daraltılan meydan okumayı, dört adımda ele almak mümkündür. Birincisi, “De ki: Eğer doğru söyleyerseniz, Allah katından doğruya bu ikisinden daha çok ulaştıran bir kitap getirin de, ben ona uyayım.” âyetinde³⁶ buyrulduğu üzere Kur'ân'dan daha iyisini getirmelerinin istenmesidir. Zemahşerî'ye göre bu âyette, muarızlardan yani hem müşrikler hem de Yahudilerden Hz. Muhammed ile Hz. Musa'ya indirilenden daha doğru ve daha çok hidayete ulaştıran bir kitap getirmeleri istenmiş ve ne var ki böyle bir şeyin gerçekleşmesinin imkânsızlığı vurgulanmıştır. Zira bu iki kitaptan daha çok doğru yola erdiren bir kitabın ortaya konmasının imkânsızlığı, gerçekleşmiş olan bilinen bir durumdur ve buna güç yetiremedikleri, çaresiz kaldıkları hususunda da kuşku yoktur.³⁷

178 | db

İkinci adım da, İsrâ sûresinde yer alan “De ki: Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.” âyetinde³⁸ ifade edilen Kur'ân'ın bir benzerini getirmeleri talebidir. Bu âyetin tefsirinde Zemahşerî, insanların ve cinlerin bir araya geleerek dayanışma içerisine girmeleri hâlinde bile bu Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirmekten aciz ve çaresiz kalacaklarını ifade eder.³⁹ Ayrıca Zemahşerî açısından benzer şekilde “Yoksa ‘o Kur'ân'ı kendisi uydurup söyledi’ mi diyorlar? Hayır, îman etmiyorlar. Eğer doğru söyleyenler iseler, haydi onun gibi bir söz getirsinler!” âyeti⁴⁰ de bu gerçeğe işaret etmektedir. Ona göre fesahatta Hz. Muhammed'den aşağı kalmayan Arapların sırf inat ve küfürlerinden ötürü Kur'ân'ı kendisinin uydurduğu iftirasında bulunmuşlar ve bunun

³⁶ Kasas 28/49.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 406.

³⁸ İsrâ 17/88.

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, ss. 664-665.

⁴⁰ Tûr 52/33-34.

üzerine Yüce Mevlâ da, onların bu yalanına karşın kendilerinden onun benzeri bir söz getirmelerini istemiştir.⁴¹

Üçüncü adıma gelince, “Yoksa ‘onu uydurdu’ mu diyorlar? De ki: Eğer doğru söyleyenlerseniz, haydi Allah’tan başka gücünüzün yettiklerini de çağırıp, siz de onun gibi uydurma on sûre getirin.”⁴² buyrulmak suretiyle Kur’ân’ı Hz. Peygamber’in uydurduğunu iddia edenlerden onun on sûresi gibi uydurulmuş bir benzerini ortaya koymaları istenerek tehadîde bulunmaktadır. Zîra Zemahşerî’ye göre kendisi gibi fasih Araplar olan müşriklerden uydurma da olsa beyan ve nazım bakımından Kur’ân’ın misli on sûre getirmeleri istenmektedir.⁴³ Ancak bu on sûre, uzunluk ya da kısalığı söz konusu edilmeksizin mutlak olarak zikredilmiştir.

Dördüncü adımda ise, “Yoksa onu uydurdu mu diyorlar? De ki: Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi siz de onun benzeri bir sûre getirin ve Allah’tan başka çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın.”⁴⁴ âyetinde belirtildiği üzere Kur’ân’ın tek bir sûresi ile meydan okunmaktadır. Nitekim Zemahşerî, bu âyette Arap dili ve fesâhatinde Hz. Peygamberle denk seviyede olan Arap münkirlerin, iddialarında samimi iseler, Allah’ın yarattığı varlıkların hepsini yardıma çağırıp belâgat ve nazımın güzelliği bakımından ona benzer bir sûre getirmelerinden bahsedilmektedir. Ancak ona göre bunun gibi benzer bir sûre meydana getirmeye yalnızca Allah’ın gücü yeter. O’nun dışında hiç kimse bunu yapmaya gücü yetmez ve yetemez.⁴⁵ Keza daha sonra Kur’ân’ın herhangi bir sûresine denk bir sûre ortaya koyma tehadîsi, Medine döneminde inen şu âyetle yinelenmiş ve tekit edilmiştir:

“Eğer kulumuza indirdiğimiz hakkında şüphede iseniz, haydi onun benzeri bir sûre getirin ve şayet doğru söylüyorsanız, Allah’tan başka şahitlerinizi çağırın.”⁴⁶

Zemahşerî’ye göre acze düşürmenin son sınırını yansıtan bu âyette, Kur’ân’ın tek seferde topluca indirilmesi gerektiğini söyleyen münkirlerin bu iddiasına karşın Allah onlara, “şayet kuşku içindey-

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 403.

⁴² Hûd 11/13.

⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 368.

⁴⁴ Yûnus 10/38.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 335.

⁴⁶ Bakara 2/23.

seniz, o zaman en kısa sûrelerden bir sûre ya da onun miktarınca uydurulmuş birkaç âyet getirmeleri” çağrısında bulunmaktadır. Böylelikle onların bahane üretmelerini sonlandırma ve kendilerinin azarlanması amaçlanmaktadır.⁴⁷ Nitekim âyetin manası, “eğer Kur’ân’ın Allah katından indirilmiş olduğu konusunda şüphede iseniz, siz de benzerlikte ve yakınlıkta ona denk olabilecek bir şey ortaya koyun” şeklindedir.⁴⁸ Doğrusu gerçek manada bir susturma ve meydan okumayı içeren bu âyetin devamındaki 24. âyette, tekit ve teşdit/pekiştirme bildiren “و لن تفعلوا” sözü kullanılarak onların bunu asla yapamayacakları ve bunun da geleceği haber verme kapsamına girdiği için bir mu’cize sayılması gerektiği beyan edilmiştir.⁴⁹

Aksi takdirde Kur’ân’ın meydan okuması karşısında onlar muarazada bulunmuş olsalardı, böyle bir şeyin gizli kalması, âdete binaen aklen imkânsızdır.⁵⁰ Diğer bir ifadeyle bilinen ve yaygın olan şeylerin gizli kalması mümkün değildir.⁵¹ Üstelik ona karşı çıkan ve dil uzatan İslâm düşmanları, onu savunanlara nazaran sayıca oldukça fazladır.⁵² Dolayısıyla Hz. Peygamber’in yardımcılarında daha çok olan İslâm düşmanları Kur’ân’a karşı muaraza etselerdi, bu durum sabahın aydınlığından daha yaygın olurdu.⁵³ Yine bu minvalde Zemahşerî, Kur’ân’a muarazanın gerçekleşmediğinin bir diğer göstergesi olarak şu ifadelere yer verir:

“Şayet ‘Kur’ân’a muaraza etmede aciz olduklarının delili nedir?’ dersen, derim ki: Onların muaraza için tüm imkânlarla sahip oldukları malumdur ve bu hususta onları engelleyecek bir neden yoktur. Açıkçası imkânlarla sahip olan ve engelleri bulunmayan kimsenin muaraza edemediğinde aciziyeti açığa çıkar. Burada onların tüm imkânlarla sahip olduğunun kanıtı ise, fesâhatle övünmeleri ve bu konuda öne çıkmalarıdır. Zira onlar, bu konuda kendilerine hiçbir kimsenin toz konduramayacağı iddia ediyorlardı. Nitekim maharet sahibi her bir kimseye meydan okunduğunda onun izzeti, susmasına ve muaraza etmemesine engel olamaz. Eğer susuyor ve

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, ss. 102-103.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 104.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 107.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 107.

⁵¹ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 70.

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 107.

⁵³ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, s. 70.

muaraza edemiyorsa, bilinmelidir ki o kimse, şaşkınlık içindedir. Özellikle muaraza etmesinde öncülerinin hayatta olması, dinlerinin zafere ulaşması, peygamberin emrinin yücelmesindeki korkuları ve kendilerine musallat olması; askerlerin cesaretleri, korkusuzca savaşa girmeleri, can vermeleri ve mal harcamaları, öyle ki tahtlarını devirme, içlerinden cesurların öldürülmesi gibi sıkıntı çekmekten kurtulmak var iken, kendisine meydan okunan kimse için iki yol vardır. Birincisi, öne çıkan en kolay ve en rahat olandır; diğeri ise, son çare olarak görülen en zor ve en zahmetli olandır. Bu noktada kendisine meydan okunan kimse, hiçbir şekilde zor olanı seçmez. Ayrıca onları Hz. Peygamber'e muaraza etmelerinden alıkoyan sebep olarak, onunla çok az bir araya gelmeleri olduğu da söylenemez. Zira onların tamamı Hz. Peygamber'in işini görüşmek yani ona tuzak kurmak ve düşmanlık etmek için toplanırlardı. Aksine belâgatçılarından/hatiplerinden meşhur olanların Kur'ân'a karşı daha fasih bir ifade ortaya koymayı arzu etmeleri ve onun nazmı ve beyanını yadırgamalarının yaygınlık kazanması, onunla birlikte olduklarına delil olarak yeterlidir. Bu anlamda içlerinden arsızları/yüzsüzleri, 'şayet biz dilesek bunun biz benzerini kesinlikle söyledik' bile demişlerdir."⁵⁴

Öyle ki Zemahşerî'ye göre onların, "istesek bunun mislini elbette söyledik" demeleri, kibirli olmaları ve hadlerini aşmalarından kaynaklanmaktadır. Oysa buna güç yetirebilmiş olsalardı, isteklerini yerine getirmede hiçbir şey onları engelleyemezdi. Bilhassa beyan alanında yenilgiye uğramaktan bu kadar kibirle geri dururken ve bu alanda burunları havada iken, yani bir tek kişinin karşısında yenilgiye uğramayı bile kabullenemezken; böyle bir işe girişmemeleri mümkün değildir. Bu da güneşin doğuşunun aleni oluşu ve bilinmesi gibi gerçeğin apaçık ortada oluşu, onların dilemesinin imkânsızlığını gösterir. Üstelik müşrikler, Hz. Peygamber'e karşı galip gelmeyi ve onu ve ona bağlılık gösteren topluluğu ortadan kaldırmayı fazlasıyla arzuluyor ve çabalıyorlardı.⁵⁵

⁵⁴ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, ss. 68-70.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 209.

Sonuç

Nübüvvetin ispatı ve doğruluğu noktasında olmazsa olmaz görülen mu'cizeye yer açmak için Zemahşerî, Allah-âlem ilişkisinde, Mu'tezile'nin temel esaslarından olan ve aynı zamanda ortak zemini ifade eden tenzîh fikrine dayalı tevhîd ilkesi ile adalet ilkesine aykırı söylem geliştirmiştir. Zira her iki ilkeye göre Allah, âleme ve onun içindekilere dilediği gibi her an müdahale etmesi ve koymuş olduğu yasaları değiştirmesi neredeyse mümkün değildir. Bu nedenle onun bu söyleminin, bu hususta o iki ilkeyi geçerli ve işlevsel kılacak yönde olmadığı aşikârdır.

Bu kapsamda Zemahşerî, her an bir işte olan ve sürekli koruyup gözetilen bir Allah inancını önceleme adına âlemin işleyişi ve sisteminde var olan tabiat kanunlarını âdet olarak nitelendirmektedir. Ona göre tabiattaki düzen, uyum ve gayeliği sağlayan tabiat kanunları, nesne ve olguların yapısından kaynaklanmamakta ve bu yönüyle de zorunluluk içermemektedir. Aksine bu kanunlar, Allah'ın bir düzen içinde yaratımını tekrarlamasından ibarettir. Daha doğrusu tekrarlanma sonucu insan zihninde sebep-sonuç ilişkisinin yani sebeplilik anlayışının uyanması ve izlenim yaratmasıdır.

Netice itibariyle bu bakış açısı karşısında birbirinden farklı iki değerlendirmeden bahsetmek yerinde olacaktır. Birincisi böyle bir kabulün, insanlarda ister istemez hiç kimseye hesap vermeyen başına buyruk ve keyfi davranan bir Allah algısı vereceğidir. Oysa Allah, kendi varlığını sebeplilik ilkesi üzerine inşa etmiştir.⁵⁶ Daha açık bir deyişle O, kendi varlığının delilini olağanda yani tabiatta olduğunu açıklamış ve bu bakımdan peygamberini doğrulamak için de O'nun varlıktaki düzeni askıya alması ya da değiştirmesi düşünülemez.⁵⁷ Aynı zamanda bu bakış, bilgi üretmeyi ve bilim yapmayı güçleştirerek neredeyse imkânsız hâle getirerek akla ve bilime duyulan güveni sarsacaktır. Tabiatıyla böyle bir durumda araştırma ve inceleme yapmak, deney ve gözlem verileriyle çıkarımda bulunmak anlamsız ve yersiz olacaktır.

⁵⁶ Mehmet Evkuran, *Ahlâk Hakikat ve Kimlik-İslam Kelâmında Ahlâk Problemi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013, s. 215 vd.

⁵⁷ Erkan Yar, "Mucizenin İmkansızlığı" *Nübüvvet ve Medeniyet -İslam Düşüncesinde Nübüvvet Algıları ve Medeniyet Tasavvurları*, ed.: Abdulhamit Sinanoğlu-Recep Ardoğan, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2017, s. 303, 305, 316.

Diğer taraftan mu'cizenin akılla çelişmediği, aksine tabiat kanunlarıyla birlikte gerçekleşen fakat aklın idrak etmekte güçlük çektiği akıl ötesi karmaşık bir olgu olduğu dile getirilmektedir. Her ne kadar akıl, istisnaî bir olgu olan mu'cizeyi gerçekleştirdiği dönemde kavramakta güçlük çekse de, ileriki süreçte bilim ve teknolojiye yaşanan gelişmelerle birlikte izahını yapabilecek duruma gelecektir. Yani mu'cize, akla aykırılık veya çelişki içermeyip, o anda anlaşılmasın ya da anlaşılması zaman isteyen akledilebilir bir olgudur. Çünkü günümüzde yasalar, kurallar olarak ifade edilen evrenle ilgili birçok gerçekler, geçmişte aykırı düşünce ya da istisnaî durumlar olarak görülmekteydi. Dolayısıyla mu'cize, bir yasanın çiğnenmesi ve değiştirilmesi hâli değil, onunla iç içe olan istisnaî bir olgu olarak gözlem yapabilmenin alanıdır.⁵⁸ Yoksa âlemin işleyişi ve sisteminde tabiat kanunları varlığını korumakta ve devam ettirmektedir. Nitekim bunlar içerisinde keşfedilmeyi ve izah edilmeyi bekleyen pek çok kanun bulunmaktadır.

Kaynakça

- el-Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd, *es-Sıhah Tâcu'l-Luga ve Sıhahu'l-Arabiyye*, tahk.: Ahmed Abdülgafûr Attâr, Kahire 1376/1956.
- Ebü Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev.: Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, 2. Baskı, Ankara 2006.
- Evkuran, Mehmet, *Ahlâk Hakikat ve Kimlik-İslam Kelâmında Ahlâk Problemi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1374/1955.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebü'l-Hasen el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi'r-Tevhîd ve'l-Adl*, tahk.: Muhammed Hadar Nebha, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, c. XV, Beyrut 1433/2012.
- , *Şerhu Usûli'l-Hamse*, tahk.: Abdülkerîm Osman, Mektebetü'l-Vehbe, 2. Baskı, Kahire 1408/1988.
- , *Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, çev.: Hulusi Arslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2017.
- Karadeniz, Osman, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999.
- Kazanç, Fethi Kerim, *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.
- Maraz, Hüseyin, "Mucizenin Teolojik Açından Delil Oluşu ve İlahî Yasalarla İlişkisi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Malatya 2017, c. VIII, sayı: 2, ss. 292-317.
- el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Huseynî, *Mürûci'z-Zehab ve Me'adinü'l-Cevher*, thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhâmid, Matba'ü'tü's-Sa'de, Kahire 1964.
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tabıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, tahk.: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, DİB Yayınları, Ankara 2003.

⁵⁸ Hüseyin Maraz, "Mucizenin Teolojik Açından Delil Oluşu ve İlahî Yasalarla İlişkisi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Malatya 2017, c. VIII, sayı: 2, s. 305, 314.

- Ünverdi, Veysi, "Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun 2017, c. XV, sayı: 1, ss. 71-111.
- Yar, Erkan, "Mucizenin İmkansızlığı" *Nübüvvet ve Medeniyet –İslam Düşüncesinde Nübüvvet Alguları ve Medeniyet Tasavvurları*, ed.: Abdulhamit Sinanoğlu-Recep Ardoğan, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2017, ss. 300-316.
- Yavuz, Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *DİA*, c. XXI, İstanbul 2000, ss. 403-406.
- Yerkazan, Hasan, "Zemahşerî'nin Hadisleri Te'vil Metodu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun 2017, c. XVII, sayı: 2, ss. 43-74.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Kitâbu'l-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*, nşr.: Sabine Schmidtko, Dâru'l-Arabîyyetü'l-Ulûm, 1. Baskı, Beyrut 1428/2007.
- , *Esâsu'l-Belâğa*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire 1923.
- , *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, tahk.: Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 5. Baskı, Beyrut 2009.



KUR'ÂN AYETLERİ BAĞLAMINDA NAMAZ VAKİTLERİ

Şükrü AYDIN*

Öz

İbadetler içerisinde müstesna bir yere sahip olan namaz, Kur'ân'da farz kılınmış vakitli bir ibadet olarak nitelenir. Aslı dua olan ve belirli bir ibadet şeklini ifade eden salât / namaz şeriattan şeriata bazı farklılıklar gösterse de, hiç bir şeriattın kendisinden yoksun kalamayacağı bir ibadettir.

Birçok ayette namazın dosdoğru ve düzenli kılınmasına, vakitlerine ve erkânına doğrudan veya dolaylı vurgular vardır. Ancak kılınan bu beş vakit namaz Kur'ân'da açıkça ifade ediliyor mu? Ya da Kur'ân'da kaç vakit namaza işaret vardır? Ayetlerden beş vakit namaz çıkar mı? Gibi sorular öteden beri hep gündemi işgal etmektedir. Bu makalede söz konusu olan Kur'ân ayetleri ekseninde namaz vakitleri, namazın bu vakitlerde kılınmasındaki hikmetler, namazı ifade eden "salât" sözcüğünün Kur'ân'daki değişik anlamlarının yanında namazı ifade eden diğer sözcükler ve bu ibadetin önemi ayetler ekseninde incelenmeye çalışılmış ve müfessirlerin bu husustaki yorumlarına yer verilmiştir.

Bunun yanı sıra Kur'ân'da özel olarak vurgulanan orta namaz konusu üzerinde durulmuş ve bu husustaki rivayetler incelenip değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Salât, Vakit, Tesbîh, Zikir.



Salât Times Within the Context of Qur'anic Verses

Abstract

Salât (prayer), which has an exceptional place among other prayers, is described as timely worship made obligatory in Qur'an. Salât, whose origin is prayer and which expresses a certain prayer type, is a prayer no sharia can be deprived of it though it displays some differences from sharia to sharia.

In numerous verses, there is a direct or an indirect great emphasis on performing Salât accurately and regularly and on its times and rules. However, such questions as "Are five times of Salât we perform mentioned in Qur'an? Or how many

* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, sukruaydin@gmail.com

times of Salât are pointed in Qur'an? And can we infer five times of Salât a day from Qur'an?" have been occupying the agenda for a long time. In this manuscript, Salât times, the wisdoms that Salât is prayed these times, the different meanings of the word, "Salât", expressing prayer in Qur'an and other words conveying the meaning of Salât and the importance of this prayer have been tried to be investigated in accordance with Qur'anic verses; and the interpretations of interpreters of Qur'an about this issue have been given place.

Besides, middle Salât, which is exclusively emphasised in Qur'an, has been focused on; and narrations on this matter has been studied and evaluated.

Keywords: Qur'an, Salât, Time, Glorifying, Dhikr.

Giriş

Farsça'dan Türkçeye geçmiş olan namaz kelimesinin Kur'ân'daki karşılığı "salât / صلاة sözcüğüdür. Salât farz namazların tekili olup, masdar yerine kullanılır. Çoğulu salavât olan salât kelimesi, dua, istiğfâr, rahmet ve bereket gibi anlamlara gelmektedir.¹ Salât sözcüğünü lüzum / gereklilik anlamında "saliye" (صَلِي) sözcüğünden türetenler namazın yerine getirilmesi gereken farziyeti sabit en önemli bir ibadet olduğunu belirtmişlerdir. Allah'la birlikte kullanıldığında rahmet,² insanlar ve meleklerle birlikte kullanıldığında dua ve istiğfar anlamına gelmektedir.³ Kur'ân'da hem "rahmet" hem de salât'ın çoğul formu olan "salavât" sözcüğünün birlikte geçtiği ayette⁴ "salavât" Allah'ın kuluna olan desteği ve bağışlaması anlamında kullanılmıştır.⁵ Allah'ın ve Peygamberin Müslümanlara salâtı ise onları gerçekten tezkiye etmesi anlamına gelir.⁶ Varlıkların (melek, insan ve cin) salâtı; Allah'a karşı kıyam, rukû ve secdede bu-

¹ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, (Thk.: Abdullah Ali el-Kebir - Muhammed Ahmed Hasbullah - Haşim Muhammed eş-Şazeli), Dâru'l-Meârif, Kahire, t.y., IV, 2490; Mecduddin Ebû Tâhir Muhammed bin Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhîd*, Hey'etu'l-Misriyye'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1977-1983, IV, 346.

² İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, IV, 2490; "Salat" sözcüğünün değişik kullanımları için bkz., Hasan Akreş, "es-Salâtu ve Meânihâ fi'l-Kur'ani'l-Kerîm", *Eskiye Dergisi*, Sayı: 33, Güz, 2016, Ankara, 2016, s. 92-99; Şükrü Aydın, *Kur'ân'daki Yeminlerde (Aksamu'l-Kur'ân) Çeviri / Anlama Problemi Ve Alternatif Muhammed Esed Çevirisi*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, IX-46, 2016, s. 918.

³ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfazil-Kur'ân*, (Thk.: Muhammed Seyyid Keylânî), Dârû'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., s. 285.

⁴ Bkz., Bakara, 2/157.

⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Thk.: Abdullah b. Abdül-Muhsin et-Türkî), Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirasât, Kahire, 2001, II, 706-707; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2016, I, 182.

⁶ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 285; Ayrıca bkz., Tevbe, 9/103; Ahzab, 33/56.

lunmak, O'nu tesbih ve ta'zimdir.⁷ Bu yüzden namaz ibadet kategorisinde görülmüştür.⁸ Böylece “salât” sözcüğünün ta'zim ve yüceltme anlamının sadece Allah için, dua ve tebrik anlamının ise Allah'tan başkası için de kullanılabileceği söylenebilir.⁹

Çoğul formundaki salâvât sözcüğünün ibadet yerleri, namaz kılınan yerler şeklinde bir kullanımı da vardır. Nitekim bu sözcük Kur'ân'da kökü İbranice "salûta" sözcüğünden türemiş olan ve Yahudilerin ibadet yerleri olan Havralar için kullanılmıştır.¹⁰

Salât sözcüğünü tutuşturulmuş ateş anlamındaki "saly" (صَلَّى) mastarından türetenler namazın tutuşturulmuş ateşten koruyan bir ibadet olduğu, kişinin namazla nefsindeki tutuşturulmuş ateş olan "sallâ" / صَلَّى'yı yok ettiği anlamına dikkat çekmişlerdir.¹¹

Kur'ân'da farz kılınan beş namaz sadece "salât" sözcüğüyle ifade edilmediği gibi, "salât" sözcüğüne namaz dışında başka anlamlar da yüklenmiştir.¹² es-Suyûtî (ö.911/1505) “salât” kelimesini çok anlamlı (vucûh) sözcükler kapsamında görerek, Kur'ân'da geçtiği yerleri de göz önünde bulundurarak bu kelimeye şu dokuz anlamı verir:¹³

1. Beş vakit namaz: “Namazı düzgün ve sürekli kılanlar...”¹⁴

2. İkinci Namazı: “Eğer şahitlerden şüphelenirseniz kendilerini (ikinci) namazdan sonra alıkoyma ve onlara Allah adına şöyle yemin

⁷ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, IV, 2490.

⁸ Seyyid Muhammed Murtazâ ez-Zebidî, *Tâcü'l-Ârûs min Cevâhiri'l-Kamûs*, (Thk.: Musatafa Hicazî - Abdussettar Ahmed Ferrac v.dğr.), et-Turâsu'l-Arabî, Kuveyt, 1965-2004, XXXVIII, 442.

⁹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, IV, 2490.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, IV, 2491; Zebidî, *Tâcü'l-Ârûs*, XXXVIII, 438-440; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhîr*, IV, 346; Ayrıca Bkz., Hac, 22/40.

¹¹ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 285; Mecduddin EbûTahir Muhammad b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâifî Kitâbi'l-Azîz*, Thk.: Muhamme Ali en-Neccâr, Lecnetu İhyâ't-Turâisi'l-İslamî, Kahire, 1973-1996, III, 436.

¹² Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *es-Salâtu fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad, 1409, s. 11; Akreş, *es-Salâtu ve Meânihâ fî'l-Kur'ani'l-Kerîm*, s. 93.

¹³ Bkz., Celaluddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk.: Şuayb Arnaûd, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2008, s. 303.

¹⁴ Bakara, 2/3.

ettirirsiniz:....”¹⁵ Hicaz bölgesinde insanlar ikindi namazından sonra yemin ederlerdi. Çünkü bu vakit insanların toplanma vaktiydi.¹⁶

3. Cuma Namazı: “...Cuma gününü namaz için çağrı yapıldığında....”¹⁷

4. Cenaze Namazı: “Onlardan ölen birinin asla namazını kılma.”¹⁸

5. Dua: “Ve onlar için dua et.”¹⁹

6. Din: “Ey Şuayb! Atalarımızın taptıklarını terk etmemizi ve mallarımızı dilediğimiz gibi kullanmaktan vaz geçmemizi sana dinin (salatın) mi emrediyor?”²⁰

7. Kıraat: “Namazında sesini ne fazla yükselt, ne de aşırı derecede kıs. İkinin ortası bir yol tut.”²¹

8. Rahmet ve İstiğfar: “Allah ve Melekleri Peygambere salat (rahmet ve bağışlanma) ederler.”²²

188 | db

9. Namaz kılınan yerler: “Ey iman edenler! Sarhoşken ne dediğinizi bilinceye kadar namaza (mescide) yaklaşmayın.”²³ “Eğer Allah'ın insanların bir kısmını, bir kısmıyla bertaraf etmesi olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın isminin çokça anıldığı mescitler yıkılıp giderdi.”²⁴

Namazı doğru ve düzenli kılmak için "salât" sözcüğünün yanında "tesbih" ve "zikir" gibi farklı sözcük formlarının da kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan Tesbih; Yüce Allah'ı bütün kusur ve eksikliklerden uzak bilme diye de ifade edebileceğimiz tenzihtir. Namaz da aynı şekilde başından sonuna kadar Cenabı Hakkı fiilen ve

¹⁵ Maide, 5/106.

¹⁶ Ebû İshâk İbrahim b. Es-Seriy b. Sehl ez-Zeccâc, *Meânî'l- Kur'ân ve İrâbuhtû*, Thk.: Abdulcelil Abduh Şelebî, Âlemu'l-Kutüb, Beyrut, 1988, II, 216.

¹⁷ Cuma, 62/9.

¹⁸ Tevbe, 9/84.

¹⁹ Tevbe, 9/103.

²⁰ Hûd, 11/87.

²¹ İsrâ, 17/110.

²² Ahzab, 33/56.

²³ Nisâ, 4/43.

²⁴ Hac, 22/40.

kavlen tenzih ve ta'zimdir.²⁵ Dolayısıyla "tesbih", salâtın / namazın isimlerinden sayılır.²⁶

Zemahşerî (ö. 538/1144) tesbihten maksadın namaz olduğunu söyler.²⁷ Kur'ân'da; yerdeki ve gökteki bütün varlıkların ve uçan kuşların Allah'ı andıklarını ifade eden ayette "salât" ve "tesbih" ifadeleri peş peşe kullanılmıştır.²⁸

İbn Atiyye (ö. 543/1148); "*Güneşin doğuşundan önce, batışından önce Rabbini överek tesbih et! Gecenin bir kısmında da secdelerin ardında da O'nu tesbih et.*"²⁹ Ayetlerini açıklama bağlamında bütün te'vil / tefsir ehlinin ittifakına göre buradaki tesbihten maksat salât / namazdır der.³⁰

Râzî (ö. 606/1210) de, Hz. Zekeriyya'nın mabetten çıkıp halkına; "*Sabah akşam Allah'ı tesbih edin*"³¹ diye işarette bulunmasından söz eden ayeti açıklama bağlamında şöyle der: Müfessirlerin ittifakına göre buradaki "tesbih" ten maksat salât / namazdır.³²

Unutmanın zıttı olan zikir sözcüğü de, Allah için namaz kılmak, O'nu övmek, O'na dua etmek, şükür ve itaat etmek gibi anlamlara gelir.³³ Bu bağlamda Kur'ân'da Cuma namazına çağrı yapan ayette "*Alış verişi bırakıp Allah'ı zikre / anmaya koşun.*"³⁴ denilmesi ve kutsal Tuva Vadisi'nde Hz. Musa'ya "*..Beni anmak / zikir için namaz*

²⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehl-i's-Sünne*, (Tefsirü'l-Mâturîdî), (Thk.: Mecdî Bâsellûm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, VIII, 258; a.y.: IX, 368; Zebidî, *Tâcû'l-Ârûs*, VI, 449-450.

²⁶ Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dârû't-Tunusiyye, Tunus, 1984, XXVI, 326.

²⁷ Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer el-Harezmi ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vil*, (Thk.: Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud - Ali Muhammed Muavviz), Mektebetu'l-Ubeykân, Riyad, 1998, IV, 119.

²⁸ Bkz., Nûr, 24/41.

²⁹ Kâf, 50/39-40.

³⁰ Ebu Muhammed Abdulhak b. Ğalib İbn Atiyye el-Endelûsî, *Muharreru'l-Veciz fî Tefsiri Kitabi'l-Azîz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, V, 168; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 326-327.

³¹ Meryem, 19/ 11.

³² Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb (et-Tefsirü'l-Kebîr)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, XXI, 191.

³³ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, III, 1507-1508.

³⁴ Cuma, 62/9.

kıl" diye seslenilmesi namazın ve tüm ibadetlerin temel amacının Yüce Allah'ı anmak / zikir olduğuna önemli bir işaret sayılır.³⁵

Namaz anlamına gelen tesbih de bir açıdan "zikir" anlamına gelir. Çünkü tesbih mecazî olarak; Allah'a hamd etmek, O'nu övmek ve yüceltmeyi içeren zengin ve kapsamlı bir anlama sahiptir.³⁶ Dolayısıyla tesbih, salât, zikir ve ta'zim sözcüklerinin iç içe bir kullanıma sahip oldukları ve salât / namaz ortak paydasında buluştukları söylenebilir.

1. Namazın Önemi

Kur'ân'da Allah, Ahiret ve nübuvvat gibi inanç konularının iyice yerleşmesinin hemen ardından bunlar için gerekli olan itaat / ibadet konularına yer verilmiştir. İmandan sonra gelen ibadet ise ibadetlerin en önceliklisi olan namazdır.³⁷

Namaz sadece bu ümmete değil önceki ümmetlere de farz kılınmış olan vakitli bir ibadettir. Hz. İbrahim'in; "*Ey Rabbim! Beni ve çocuklarımı namazı kılanlardan eyle*"³⁸ duası, Hz. İsa'nın beşikte iken: "... (*Rabbim*), *yaşadığım sürece bana namazı emretti*"³⁹ sözü, Hz. Musa ve kardeşine; "*Şehirde halkınız için bazı evleri sığınak edinin diye vahyettik, ve (onlara deyin ki) Evlerinizi ibadet yerlerine dönüştürün; ve namazda devamlı ve kararlı olun. Ve (sen ey Musa!) inananları (Allah'ın yardımıyla) müjdele.*"⁴⁰ diye vahyedilmesi bu gerçeğin önemli kanıtlarındandır.⁴¹ Bu açıdan aslı dua olan ve belirli bir ibadet şeklini ifade eden salât / namaz şeriattan şeriata bazı farklılıklar gösterse de, hiç bir şeriata kendisinden yoksun kalama-yacağı ibadetlerdendir.⁴²

Cahiliyye döneminde de müesses İslam nizamında kılınan namazla aynı olmasa da "salât" sözcüğünden kendisine dinîlik atfedi-

³⁵ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, (Çev.: Cahit Koytak - Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul, 2001, s. 626, 10. Dipnot.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, IV, 1916.

³⁷ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, XI, 26.

³⁸ İbrahim, 14/40.

³⁹ Meryem, 19/31.

⁴⁰ Yunus, 10/87.

⁴¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 348.

⁴² el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 285; Firûzâbâdî, *Besâir*, III, 436; Zebidî, *Tâcü'l-Ârûs*, XXXVIII, 438.

len ve genel anlamda ibadet olarak icra edilen ritüeller kast edilmekteydi.⁴³

İslam'ın ilk tebliğ günlerinde de namazın gündeme geldiği ve müşrikleri zor kullanmaya itecek kadar etkili olduğu, Kur'an'da; "Bir kulu namaz kılariken engelleyeni gördün mü?"⁴⁴ diye ifade edilen ayetten de anlaşılmaktadır.⁴⁵

Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderen Hz. Peygamber (sav) ona şöyle bir tavsiyede bulunmuştur: "Orada Ehl-i Kitap bir kavimle karşılaştığında onları Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim de O'nun elçisi olduğuma tanıklık etmeye çağır. Eğer bunu kabul ederlerse, Yüce Allah'ın onlara her gece ve gündüz için beş namazı farz kıldığını öğret."⁴⁶

Yüce Allah müşriklerin Hz. Peygambere eziyet etmeleri ve onu yurdundan çıkarma türündeki çabalarını anlatma bağlamında, onlara ve tuzaklarına karşı aldırma ve Allah'ın yardımını kazanması için ibadete yönelmesini tavsiye etmektedir.⁴⁷

Kur'an'da namazın kılınmasını emreden ayetlerde ağırlıklı olarak *قَامَ* fiilinden türemiş olan *إِقَامَةً* (ikame) sözcüğü ve onun değişik formlarının kullanılması bu ibadette devamlı olmayı ve onu tevhid inancı temelinde sağlam ve düzenli bir şekilde yerine getirmeyi vurgular.⁴⁸ Aynı şekilde bu emrin farziyet ifade eden bir emir olduğunu da gösterir.⁴⁹ Yine zihinde kalıcılığı, sürekliliği, bir şeyi koruyup gözetmede dikkatli olmayı ifade eden *حَفِظَ* sözcüğünün fiil ve emir hallerinin de dört yerde *صَلَاةً* (namaz) sözcüğüyle birlikte gelmesi bu vurguyu daha da pekiştirir.⁵⁰ Buradaki "korumak" ifadesi

⁴³ Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2017, s. 15, dipnot: 16.

⁴⁴ Alak, 96/9-10

⁴⁵ Selim Türkan, "Hûd Suresi 87. Ayette Geçen "salât(uke)" Kelimesi Örneğinden Hareketle Genel Bir Çeviri Eleştirisi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, cilt: IV, sayı: 7-8, s. 114.

⁴⁶ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, (Thk: Muhibbuddin el-Hatib, Matbaatu's-Selefiyye ve Mektebetuhai Kahire, 1400, "Zekat", (24; 1496), I, 463-464) ; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâburî, *el-Camiu's-Sahih*, (Thk.: Ebu Kuteybe Nazar Muhammed Faryabî), Dârû Taybe, Riyad, 2006, "İman", (1; 29), I, 30-31.

⁴⁷ Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, XI, 26; bkz., Tâhâ, 20/130; Kâf, 50/39-40; Hicr, 15/97-99.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 95; Müfredat, s. 286; Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, s. 16.

⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XII, 179.

⁵⁰ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 164.

kişinin namazını koruması ve namazın da kişiyi koruması şeklinde iki türü de kapsar niteliğe sahiptir. Kişinin namazını koruması; temizlik, setr-i avret, kibleye yönelmek gibi namazın bütün şartlarını ve rükünlerini eksiksiz bir şekilde yerine getirmek, namazda kalp, dil ve diğer organlardan sudur edebilecek olan namazı bozucu niteliğe sahip tüm hareket ve davranışlardan kaçınmaktır.⁵¹ Nitekim orta namazdan söz eden ayette geçen حَافِظُوا sözcüğü; namazın bütün şart ve esaslarını en kalbi yalvarış ve yakarış içinde eksiksiz bir şekilde yerine getirmektir.⁵² Müfessir Vehbe ez-Zuhaylî (ö. 2015) de bu sözcüğü açıklama bağlamında şöyle der: "Namazda devamlı ol. Namazı zamanında, düzenli, ne çok yavaş ne de çok hızlı, kalpten gelen bir huşu' ile eksiksiz kıl."⁵³

Yüce Allah namazı övdüğü ve teşvik ettiği her yerde "salât" sözcüğünü "ikâme" sözcüğü ile birlikte kullanırken, münafıkların namazlarını ise bu sözcükten bağımsız olarak فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (Vay o namaz kılanların haline!)⁵⁴ ayetinde görüldüğü gibi sadece الْمُصَلِّينَ sözcüğüyle ifade etmektedir. Bununla kıldığımız namazlarda sadece şekilsel ve biçimsel yöne değil de ruhsal boyuta da özen göstermemiz gerektiğine dikkat çekmektedir.⁵⁵

192 | db

Namazın kişiyi koruması ise üç türdür:

a) Namaz kişiyi kötülük ve isyandan korur.⁵⁶ "Namaz kıl. Çünkü namaz (insanı) hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyar."⁵⁷ Namazı bilinçli ve düzenli kılan bir kişide kötülükler karşı bir nefret duygusu gelişir. Böylece namaz insanı günahlarda uzaklaştırır. Hatta işlediği günahlardan pişmanlık duyarak tövbe etmesine sebep olur.⁵⁸

b) Namaz kişiyi bela ve sıkıntılardan korur.⁵⁹ "Sabrederek ve namaz kılarak Allah'tan yardım isteyin."⁶⁰ "Allah İsrailoğullarından

⁵¹ Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, VI, 158.

⁵² İbn Atiyye, *Muharrerul-Veciz*, II, 103; Abdulhamîd Kışk, *Fî Rihâbi't-Tefsîr*, el-Mektebu'l-Mısriyî'l-Hadîs, Kahire, t.y., II, 474.

⁵³ Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikr, 10. Baskı, Dımaşk, 2009, I,763.

⁵⁴ Maun, 107/4.

⁵⁵ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 285-286; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, III, 436.

⁵⁶ Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, VI, 158.

⁵⁷ Ankebut, 29/45.

⁵⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Sdl.: İsmail Karaçam, E. Işık, N. Bolelli, A. Yücel), Zehraveyn Yayıncılık, İstanbul, t.y., V, 20.

⁵⁹ Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, VI, 158.

⁶⁰ Bakara, 2/45, 153.

söz almış ve onlara şöyle demişti: Eğer namazı kılacak ve zekâtı verecek olursanız ben sizinle beraber olacağım."⁶¹

c) Kıldığı namazın karşılığını Allah katında sevap olarak görür. "Namazı kılın ve zekâtı verin. Kendiniz için her ne iyilik yaparsanız yapın, onu mutlaka Allah katında bulacaksınız."⁶²

Bazı olağanüstü haller, savaş, korku, yağmur vb. sıkıntılarda namazla ilgili her türlü kolaylık sağlanmış olmakla birlikte namazın tümünden terki gibi bir seçeneğe asla yer verilmemesi de bu ibadetin ne kadar önemli olduğu gösterir.

2. Namaz Vakitleri

Namazın vakitli bir ibadet oluşu; "...Namazı kılın. Çünkü namaz, inananlara vakitli olarak farz kılınmıştır."⁶³ ayetinde çok açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bu ayetteki مَوْفُوتًا sözcüğünden maksat; farziyeti sabit olup hiç bir şekilde düşmeyen ve asla değişmez olanıdır. Bu sözcükten önce gelen كِتَابًا ifadesi ise "Ey iman edenler! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı"⁶⁴ ayetinde de geçtiği gibi kinaye yoluyla farziyet ve gerekliliği (vucûb) vurgular. مَوْفُوتًا sözcüğü aynı zamanda namazın vakitlere bölünmüşlüğü ve bölüm bölüm belirlenmiş olan her namaz vakti gelince de eda edilmesinin gerekliliği belirtilir. كِتَابًا مَوْفُوتًا şeklinde her iki sözcüğün birlikte gelmesinin bir maksadı da şudur: namaz asla değişmeyen, oruç gibi fidye vb. bir karşılıkla telafi edilemeyen ve farziyeti asla düşmeyen bir özelliğe sahip olan ibadettir.⁶⁵

Namaz vakitleriyle ilgili mezhepler arasındaki farklılıklar Hz. Peygamber zamanında bu vakitlerle ilgili keskin çizgilerin olmadığını ve daha esnek bir uygulamanın söz konusu olduğunu gösterir.⁶⁶

Râzî, Salât-ı Vustâ'nın (orta namaz) geçtiği Bakara 2/238. ayetini açıklama bağlamında şöyle der: Farz namazların beş olduğu hususunda Müslümanların icmaı vardır. Bu ayet de bunun kanıtıdır.

⁶¹ Maide, 5/12.

⁶² Bakara, 2/110.

⁶³ Nisa, 4/103.

⁶⁴ Bakara, 2/183.

⁶⁵ Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabatâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, (Thk.: Şeyh Hasan el-A'lemî), Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuat, Beyrut, 1997, V, 65.

⁶⁶ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989, IV, 347.

Çünkü ayetteki çoğul ifade eden Salavat kelimesi en az üçü ifade eder. Buna ek olarak Salât-ı Vustâ (orta namaz) ifadesi bunun üçten fazla yani dört olmasını, ancak orta namazın olması ise bunun beş olmasını gerektirir. Çünkü ortayı bulmak için dördün ikisini bir tarafa ikisini de diğer tarafa ayırırsak orta namazın da araya konması ve eklenmesiyle toplam beş olur.⁶⁷ Başka müfessirler de orta namaz için; farz namazlardan önceki iki namazla, sonraki iki namazın ortasıdır ki bu da toplamda beş eder, demişlerdir.⁶⁸ Ancak bu ayet beş namazı gösterse de vakitlere delalet etmez. Vakitleri ayrıntılı açıklayan başka ayetler vardır.⁶⁹ Bunları şöyle sınıflandırabiliriz:

1. "O halde, siz, akşama ulaştığınızda ve sabaha kavuştuğunuzda Allah'ı tesbih edin! Övgü göklerde ve yerde O'nundur. Gündüzün sonunda ve öğleye ulaştığınızda [O'nu tesbih edin!]"⁷⁰

Râzî'ye göre; bu iki ayet namaz vakitlerini en açık ifade eden ayetlerdendir. Ayetteki تَسْبُحُونَ kelimesi; akşam + yatsı namazını, تُصَبِّحُونَ kelimesi; sabah namazını, عَشِيًّا kelimesi; ikindi namazını, تُظَهِّرُونَ kelimesi ise; öğle vakti namazını gösterir.⁷¹

2. "O halde sen, güneşin batıya kaymasından gecenin karanlığına kadar [geçen zaman içinde] namaz kıl; sabah [namazı] okumasını da [gerçekleştir]; çünkü sabah [namazı] okumasında insan gerçekten de ulvi olan her şeye açıktır."⁷² Gecenin bir bölümünde kalk ve sadece sana mahsus olmak üzere nafîle namaz kıl.⁷³

İlk ayette hitap Hz. Peygambere olmakla birlikte ümmeti de bu emrin kapsamındadır.⁷⁴ Ayetteki وَقُرْآنَ الْفَجْرِ ifadesi birçok mealde "sabah namazı/sabah okuması" diye çevrilmiştir. Ancak قُرْآنَ sözcüğünün قرأ fiilinin mastarı olan ve toplamak anlamındaki el-kar' (الْقَرَأَ) ya da el-Kur' (الْقُرْأَ) kökünden türemiş olduğu görüşünü⁷⁵ baz alan ve bu sözcüğe "şafak ışıklarının kümeleşmesi" anlamını veren Süleymaniye Vakfı Mealinin diğer meallerden çok farklı olarak bu

⁶⁷ Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, VI, 157; XI, 29.

⁶⁸ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, 375; Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Münîr*, I, 763-764.

⁶⁹ Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, VI, 157.

⁷⁰ Rûm, 30/17-18.

⁷¹ Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, VI, 157.

⁷² İsrâ, 17/78.

⁷³ İsrâ, 17/79.

⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV, 181.

⁷⁵ el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 402; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, V, 3563, 3565;

ayete vermiş olduğu anlam ise şöyledir: "Namazı, güneşin zevalinden (batı tarafına yönelmesinden) gecenin karanlığına kadar, bir de şafak ışıklarının kümeleştiği sırada sürekli ve tam kıl. Şafak ışıklarındaki kümeleşme gözle görülür."⁷⁶

Mâturîdî (ö. 333/944)'ye göre; bu ayet güneşin zevale doğru kayması olan "dülûk" (دُلُوكٌ) sözcüğü ile öğle namazının vaktine, gece karanlığı anlamına gelen (غَسَقَ اللَّيْلِ) ifadesi ile akşam namazının vaktine, el-fecr (الْفَجْرِ) sözcüğü ile de sabah namazının vakti olmak üzere toplam üç vakte işaret eder.⁷⁷

Râzî de burada (غَسَقَ اللَّيْلِ) kelimesinin akşamın ilk giriş vakti diye yorumlanması durumunda bu ayetten beş namazın üç vakitte de kılınabileceği, yani (دُلُوكِ الشَّمْسِ) ifadesiyle; öğle + ikindinin, (غَسَقِ اللَّيْلِ) ifadesi ile de; akşam + yatsı namazlarının birleştirilerek kılınabileceği yorumunun çıkabileceğini, ancak başka delillere bakıldığında bunun da sefer, yağmur vb. bir sıkıntıdan dolayı caiz olabileceğini söyler.⁷⁸ Örneğin Şafii ve Malikilere göre yolculuk ve yağmurlu havalarda, Maliki ve Hanbelilere göre ayrıca hastalık da cem'i yani öğle + ikindi ve akşam + yatsı namazlarını birleştirip vakitlerini de öne alarak (cem'i takdim) ya da erteleyerek (cem'i te'hir) kılmayı caiz kılan sebeplerdendir. Yine Malikiler bu hususta; istismar ve laubalilikten uzak kalmak kaydıyla her Müslüman bireyin kendi zaruretini belirlemesi ve ona göre hareket etmesini esas alırlar. Şafiilerden İbnü'l-Münzir (ö. 318/390), Malikilerden Eşheb (ö. 204/820), ile birlikte, İbn Şubrume (ö. 144/741) ve İbn Sirin (ö. 110/729) gibi bazı İslam Hukukçuları alışkanlık haline getirmemek şartıyla zaruret olmadan da cem'in caiz olduğunu söylemişlerdir. Hacda Arafat'ta vakfe esnasında öğle + ikindi namazlarını öğle vaktinde, Müzdelife'de akşam + yatsı namazlarını yatsı vakti içinde birleştirilerek kılmanın sünnet oluşunda ittifak vardır.⁷⁹ Caferilere göre ise öğle + ikindi, akşam + yatsı vakitleri arasını birleştirmek

⁷⁶ Bkz., *Süleymaniye Meali*, İsra, 17/78, <http://www.suleymaniyevakfi.org> Erişim: 26.07.2017, 16.17.

⁷⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, III, 349-350.

⁷⁸ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XXI, 28.

⁷⁹ *Mevsuatu'l-Fıkhîyye el-Kuveytîyye*, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt, 1427, XV, 284-292; Halit Ünal, "Cem", *DİA*, TDVY, Ankara, 1993, VII, 277-278; Hac döneminde namazların birleştirilmesi hususu için bkz., Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Thk.: Muhammed Abdulkadir Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, "Salât", 1876, 1878, 1883, 1885 no'lu hadisler, I, 588-590.

her halükarda caizdir.⁸⁰ Bütün bunların yanında Hz. Peygamber'in "sefer - korku" ve "yağmur - korku" olmadan da öğle + ikindi ve akşam + yatsı namazlarını cem' ederek kıldırıldığı, Medine'de öğle + ikindiye birleştirilerek (toplam) sekiz, akşam + yatsıyı da birleştirilerek (toplam) yedi rek'at şeklinde kıldırıldığı hadis kaynaklarında geçmektedir.⁸¹ Yine Abdullah b. Şakik'in rivayetine göre; İbn Abbas bir gün ikindiden sonra güneşin batması ve (akşam vaktinin çıktığı) yıldızların ortaya çıkmasına kadar insanlara hitab etti. İnsanlar namaz! Namaz! Diye söylenmeye başladılar. Derken Temimoğullarından biri onun yanına gelerek kaba bir tarzda namaz! Namaz! Diye seslendi. Bunun üzerine İbn Abbas ona; Ey anasız kalasıca! Sen sünneti bana mı öğretiyorsun? Dedikten sonra; "Ben Rasulullah'ı (sav) öğle + ikindi ve akşam + yatsıyı cem ederek birlikte kılarak gördüm" dedi. Bu rivayetin ardından Ravi İbn Şakik şöyle söylemiştir: Bu hususta içime bir şüphe doğdu. Ebu Hureyre'ye gidip bu durumu sordum. O da İbn Abbas'ın sözünü doğruladı.⁸²

196 | db

Aslında bu ayette vakti belirlemek için gelen "tevkî" lamıyla bitişik olan "dülûk" (دُلُوكٌ)⁸³ sözcüğüyle ifade edilen güneşin tepe noktasından batıya doğru meyl etmesi yani zevalinden, gece karanlığı anlamına gelen ğasakî'l-leyl (عَسَقِ اللَّيْلِ)'e kadar olan zaman dilimine; öğle + ikindi + akşam + yatsı namazları girer. Ayette ayrıca sabah namazı okumasından (فُرَّانُ الْفَجْرِ) söz edilir ki bu da sabah namazıdır. Dolayısıyla farz olan beş namazın tümünün bu ayetin kapsamına girdiği⁸⁴ söylenebildiği gibi, bu ayetin farz olan beş namazın hem beş ayrı vakitte kılınabileceği hem de cem yapılarak üç vakitte de kılınabileceği şeklindeki iki alternatifini de içerdikleri sonucuna varılabilir.

⁸⁰ Seyyid Ruhullahî'l-Museviyyî'l-Humeyni, *Tevzîh-ul Mesâil Risalesi*, İslâmî Tebliğ Teşkilatı, Tahran, 1985, s. 119-120; Mustafa Öz, *Şiilik ve Kolları*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011, s. 275; Ünal, "Cem", *DİA*, VII, 277-278.

⁸¹ Bkz., Müslim, *Sahih*, "Salâtil Müsafirin ve Kasriha", (6; 49, 50, 54), I, 318-319; Ebû Davud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, (Thk.: Ubeyd ad-Daas - Adil Seyyid), Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997, "Salât", (2; 1210, 1211), II, 11-12; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (Thk.: Hasan Abdulmun'im Şelebî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2001, "Salât" (2; 381), I, 228; Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, (Thk.: Nasıruddin Elbânî), Mektebetu'l-Meârif Li'n-Neşr ve't-Tevzi', Riyad, 1417, "Mevakitu's-Salât", (2; 187), I, 56.

⁸² Müslim, *Sahih*, "Salâtil-Müsafirin ve Kasriha", (6; 57), I, 320.

⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV, 182.

⁸⁴ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, (Thk.: Abdurrahman Umeyra), Dâru'l-Vefâ, b.y.y., 1994, III, 346-347; Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, VI, 157; Tabatâî, *el-Mizân*, XIII, 171.

Bir sonraki ayette gecenin bir bölümünde Hz. Peygamber (sav)'e özgü olan nafil namazına vurgu yapılmaktadır. Çünkü onun gelmiş geçmiş bütün günahları affedildiği için diğer insanlar gibi bir hesap verme korku ve endişesinden dolayı bu namazı kılması söz konusu değildir.⁸⁵ O bunu bir zorunluluk söz konusu olmadan fazladan ilave bir eylem olarak yerine getirmiş oluyor.

3. *O halde sen, onların söylediklerine göğüs ger; güneşin doğmasından ve batmasından önce Rabbini övgü ile tesbih et; aynı şekilde Rabbini, gecenin bir bölümünde de gündüzün uçlarında da tesbih et ki, mutluluğa ulaşasın!*⁸⁶

Bazı âlimler bu ayetin günlük beş namaza delalet ettiğini söylerler. Çünkü bu geceyi ve gündüzü de kapsamına alan güneşin doğmadan ve batmadan önceki iki zaman aralığıdır.⁸⁷ Mütevatir sünnetle de sabit olan beş namaz bu aralıkta kılınır.⁸⁸ Dolayısıyla bu ayet gece ve gündüzün kapsamındaki beş namaza ne eksik ne fazla tam olarak işaret eder. Bu görüşe göre; ayetteki güneş doğmadan önce; sabah namazı, batmadan önce; öğle ve ikinci namazları, gecenin bir bölümü; Akşam ve yatsı namazlarını ifade eder. Ayette ayrıca gündüzün uçlarında ifadesi; orta namaza olan özel bir vurguda olduğu gibi gündüzün iki ucunda kılınan sabah ve akşam namazlarını te'kid eden bir ifadedir. Başka bir görüşe göre ise ayetteki gündüzün uçları ifadesi fazladan kılınan nafil namazlara işaret eder. Dolayısıyla bu son görüşe göre ayet beş namaza ve fazlasına işaret eder.⁸⁹

Bu ayette gündüzün uçları anlamına gelen **وَأَطْرَافِ النَّهَارِ** sözcüğünün çoğul gelmesi, aşağıdaki Hud, 11/114. Ayetinde ise ikil formu olan gündüzün iki ucu **طَرَفِي النَّهَارِ** şeklinde gelmesini müfessirler şöyle açıklamışlardır: Çoğul formu olan gündüzün uçları ifadesinde de aslında iki yön söz konusudur. Bu iki yönden biri; öğle+ikinci vakitleridir. Diğeri ise; sabah vaktidir. Bunlar da totalde üç vakit olduğu için bu ayette ikil formuyla değil, çoğul formuyla gelmiştir.⁹⁰

⁸⁵ Ebû Zekeriyâ Yahya b.Ziyâd el-Ferrâ', *Meâni'l-Kur'ân*, Thk.: Ahmed Yusuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Dâru'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Mısır, t.y., I, 129.

⁸⁶ Tâhâ, 20/130.

⁸⁷ Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, VI, 157.

⁸⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVI, 338.

⁸⁹ Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, XXII, 133-134.

⁹⁰ Ferrâ', *Meâni'l-Kur'ân*, II, 195.

4. "Yine sen, gündüzün iki ucunda ve gecenin ilk saatlerinde namaz kıl; Çünkü iyilikler kötülükleri giderir. Bu Allah'ı anmak isteyenler için bir uyarıdır."⁹¹

Bu ayetteki gündüzün iki ucundan (طُرْفِي النَّهَارِ) maksat; sabah ve ikindi namazlarıdır.⁹² Gecenin ilk saatlerinden maksat da akşam ve yatsı namazlarıdır. Bazı âlimler buradaki zülef (زُؤْلَفٌ) kelimesinin çoğul oluşuna dayanarak vitir namazının vücûbunu benimseyerek vitri de bu kapsamda saymışlardır. Çünkü çoğulda en az üç olması şartı vardır. Bu durumda zülef (زُؤْلَفٌ) ifadesinin kapsamına akşam ve yatsı namazları ile birlikte vitir namazı da dâhil edilmiştir.⁹³

Mâturîdî Hasan-ı Basrî'nin rivayetine dayanarak bu ayetin beş vakit namazı kapsamına aldığını şöyle açıklar: gündüzün iki ucu (طُرْفِي النَّهَارِ): bir uçta sabah namazı, diğer uçta öğle ve ikindi namazları, gecenin ilk saatleri: Akşam ve yatsı namazları.⁹⁴

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942)'a göre ayetteki zülef sözcüğü çoğul olduğu için en az üç vakti ifade eder. Dolayısıyla bu ayetten ikisi gündüzün uçlarında, üçü de gecenin eteklerinde olmak üzere beş vakit namazın emredildiği sonucu ortaya çıkar. Sabah namazı kıraati cehri (sesli) olduğu ve güneş doğmadan kılındığı için gece namazlarından sayılır.⁹⁵ Bu durumda gündüzün iki ucundan maksat; öğle ve ikindi namazlarıdır. Gecenin eteklerinden maksat ise; sabah, akşam ve yatsı namazlarıdır.⁹⁶ Ayetteki "zülef" sözcüğünün çoğul olup en az üç vakti ifade ettiği dikkate alındığında bu görüşün daha uygun olduğu görülmektedir.

Gündüzün iki ucundan maksadın; sabah ve akşam namazları, gecenin ilk saatlerinden maksadın da yatsı namazı olduğunu söyleyenler de vardır.⁹⁷ Cumhurun kıraatinde çoğul formunda okunan "zülef" sözcüğünden sadece yatsı namazının kast edildiğini söyle-

⁹¹ Hud, 11/114.

⁹² İbn Atiyye, *Muharreru'l-Veciz*, III, 212; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XII, 179; Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, VI, 158; XVIII, 74-75.

⁹³ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, VI, 158.

⁹⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, III, 350; Hasan-ı Basrî'nin rivayeti için bkz., Beyhâkî, *Sünen*, hadis no: 1684, I, 528.

⁹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 19.

⁹⁶ İbn Atiyye, *Muharreru'l-Veciz*, III, 212; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 19.

⁹⁷ Kişk, *Fî Rihâb't-Tefsîr*, XII, 1770; Tabatâî, *el-Mizân*, XII, 60.

mek de ancak bu sözcüğün tekil formu olan "zülûf" şeklinde okunan kıraate göre olabilir.⁹⁸

Hâricîler bu ayetteki "gündüzün iki ucu" / طَرْفَيِ النَّهَارِ ifadesinden maksadın sabah ve yatsı vakitleri olmak üzere iki vaktin farz olduğunu iddia ederler. Onlara göre bu iki namazı kılmak namaz emrinin yerine getirilmesi için yeterlidir. Bu iki vaktin dışında farz namazlar olsa bile ayette; "iyilikler kötülükleri giderir" ifadesi kılınan bu iki farz namazın diğer kılınmayan namazlara keffaret olduğunu iddia ederler. Râzî bu iddianın icma' ile batıl olduğunu söyler.⁹⁹

Günümüzde Hindistan'da "Kur'âniyyûn"¹⁰⁰ adıyla bilinen hareketin içinde de bu ayeti ve İsrâ, 17/78-80 gibi ayetleri referans göstererek sadece iki vakit namazın farz olduğunu ileri süren görüşler vardır.¹⁰⁰ Ancak bu hareketin kurucusu sayılan Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) ilgili ayetleri beş vakit namaz için yeterli bir delil olarak görür. Bu ekolün bir diğer temsilcisi İnâyetullah Han el-Meşrîkî (ö. 1963) ise Beş vakit namazın ancak belli bir döneme özgü olduğunu iddia eder. O; "إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ" *"Namaz [insanı] çirkin fiillerden, akla ve sağduyuya aykırı olan her türlü şeyden alıkoyar; Allah'ı anmak elbette (ibadetlerin) en büyüğüdür."*¹⁰¹ Ayetini açıklama bağlamında namazın her zaman günde beş kez yapılması gereken bir amel olamayacağını savunarak şöyle der: Asıl olan Allah'ı yirmi dört saat zikretmektir ve Allah'ı zikrin yanında namazın ne sözü ne de lüzumu olur.¹⁰²

4. "(Ey Muhammed!) Onların söylediklerine göğüs ger. Güneşin doğuşundan önce de, batışından önce de Rabbini överek tesbih et. Gecenin bir kısmında da secdelerin ardında da O'nu tesbih et."¹⁰³

Bu ayet-i kerime Allah'ın kullarına her gece ve gündüz için farz kıldığı beş namazı gösterir. Hz. Peygamber (sav) de bu farz kılınan beş namazın ne zaman ve nasıl kılınacağını bize açıklamıştır.¹⁰⁴

⁹⁸ İbn Atiyye, *Muharreru'l-Veciz*, III, 212.

⁹⁹ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, XVIII, 74.

¹⁰⁰ Abdulhamit Birişik, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s.359, 28. Dipnot; Birişik, "Kur'âniyyûn", *DİA*, TDV, Ankara, 2002, XVI, 429; Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011, s. 156; Abdülcelil Bilgin, *Kur'ân'ı Tanımak*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2018, s. 282.

¹⁰¹ Ankebût, 29/45.

¹⁰² Birişik, *Hind Altkıtası*, s. 394, 419.

¹⁰³ Kâf, 50/39-40.

¹⁰⁴ Mâturîdî, *Te'vîlât*, III, 350-351.

Secdenin ardındaki tesbihten maksadın vitir namazı olduğunu söyleyenler olduğu gibi,¹⁰⁵ bundan maksadın namazın ardındaki tesbihât olduğunu söyleyenler de vardır.¹⁰⁶

Muhammed Esed (ö. 1922), salâtın genel anlamda taşıdığı büyük öneme dikkat çeken bu ayetten insanın sadece beş vakit farz namazlarda değil, uyanık geçirdiği bütün saatlerini Allah'tan yana bilinç ve duyarlılığı diri tutma çabası içinde yaşaması gerektiği sonucunun da rahatlıkla çıkarılabileceğini söyler.¹⁰⁷

3. Salât-ı Vustâ

Bakara suresi 238. ayetinde geçen "Vustâ" sözcüğüne genelde iki anlam verilmiştir;

I. En değerli olan:¹⁰⁸ Kur'ân'da Hz. Muhammed (sav)'in ümmetini övme bağlamında kullanılan aynı kökten gelen vasat (en hayırlı) ümmet¹⁰⁹ ifadesine bakılarak Salât-ı Vustâ için de "en hayırlı namaz" tanımlaması yapılabilir.¹¹⁰ Zemaşeri de ayetteki Salât-ı Vustâ ifadesindeki el-Vustâ kelimesini namazların en faziletlisi diye tanımlamıştır.¹¹¹ Bu anlama bağlı olarak Kur'ân'da sabah namazı okumasına yapılan özel vurgu¹¹² gibi gerekçeleri ileri süren kimi âlimler bazı namazları diğerlerinden daha faziletli görmüşlerdir.¹¹³

II. İki eşit ucun tam ortası: Beş namazdan hangisinin ilk başlangıç sayıldığı hususu izafi olduğu için her namazın bu potansiyele sahip olduğu söylenebilir.¹¹⁴ Bu durumda sabah namazını başlangıç kabul edenler için orta namaz ikindi namazı, ilk farz kılınan öğle namazıdır görüşünde olanlar için orta namaz akşam namazıdır. Bazıları da insana en ağır gelen namazı orta namaz saymışlardır. Bu açıdan münafıklara en ağır gelen yatsı namazını bu kategoride gö-

¹⁰⁵ Kişk, *Fî Rihâbi't-Tefsîr*, XVI, 5852.

¹⁰⁶ Zemaşeri, *Keşşâf*, V, 605; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, XV, 650.

¹⁰⁷ Esed, *Kur'ân Mesajı*, s. 449, 145. dipnot.

¹⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 467; Şihâbuddin Mahmûd b. Adullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'îl-Mesânî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971, I, 549; Kişk, *Fî Rihâbi't-Tefsîr*, II, 474.

¹⁰⁹ Bkz., Bakara, 2/143.

¹¹⁰ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 441; Mehmet Paçacı, "Salât-ı Vustâ", *DİA*, TDVY, Ankara, 2009, XXXVI, 21.

¹¹¹ Zemaşeri, *Keşşâf*, I, 365.

¹¹² Bkz., İsra, 17/78.

¹¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 467.

¹¹⁴ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, V, 210; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 549; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 467.

renler olmuştur. Aynı şekilde Arabistan gibi sıcak bölgelerde iş ve çalışma hayatının en yoğun olduğu ikinci namazı vaktini, kimi bölgelerde ise bu özelliğin yaşandığı öğle namazı vaktini de orta namaz kapsamında görenler olmuştur. Bunun yanında yaz uykusunun ağır geçtiği ve kışın sıcak (yataktan çıkmama) arzusunun olduğu sabah namazı vaktini orta namaz diye ifade eden bazı görüşler de vardır.¹¹⁵

Hiç şüphesiz orta namazdan söz eden ayet ilk indiğinden beri o dönemdeki Müslümanlar bu ayeti dinliyor ve okuyorlardı. Onlar Hz. Peygamber hayatta iken bundan neyin kastedildiğini belki de biliyorlardı veya onun hangi namaz olduğunu sorma gereği duymamışlardı. Ya da Hz. Peygamber hayattayken o dönemdeki diğer önemli dini meselelerden dolayı Müslümanların yaşamış oldukları yoğunluk bu konuyu sormalarına fırsat vermemişti. Ancak onun vefatından sonra bunun hangi namaz olduğu bir anda Müslümanların gündemine girdi. Doğal olarak bu hususta farklı görüşlere sahip oldular. Böylelikle bu konuyla ilgili olarak yirmiye yakın farklı görüşler ortaya çıkmaya başladı.¹¹⁶ Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

a) Başta Hz. Ali ve İbn Abbas olmak üzere bir grup sahabî, tabiîn ve Şafii'nin de benimsediği görüşe göre orta namaz sabah namazıdır.¹¹⁷ Çünkü tam gündüz saatlerinde öğle ve ikindi, karanlığın bastırmasıyla da akşam ve yatsı namazları kılınır. Sabah namazının zaman diliminde ise ne tam karanlık ne de tam aydınlık söz konusudur. Bu sebeple bu zaman aralığı gece ile gündüz arası orta bir zaman dilimidir. Sabah namazının fazilet açısından daha öncelikli olması da böyle bir tercihe sevk eder.¹¹⁸ Nitekim Kur'ân'da; sabah namazı okumasının faziletinden ve meleklerin o zaman hazır olduğundan söz edilir.¹¹⁹ Bu vakit Kur'ân'ın çokça dinlendiği bir vakittir.¹²⁰ Gece ve gündüz melekleri bu namazın eda edildiği vakitte bir

¹¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 467.

¹¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 467.

¹¹⁷ Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, (Thk.: Beşşar Avvad Ma'ruf - Mahmud Muhammed Halil), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1992, hadis no: 350, I, 139; Beyhâkî, *Sünen*, hadis no: 2168, I, 675; Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, VI, 159.

¹¹⁸ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, VI, 159-160.

¹¹⁹ İsrâ, 17/78; İlgili ayetin meâli için bkz., Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.

¹²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV, 184.

araya gelirler.¹²¹ Bu vakitte karanlığın aydınlığa dönüşmesiyle evrendeki uyanışı, gözlemlene ve izleme zevki ayetteki *مَشْهُودًا* sözcüğüyle ifade edilir.¹²² Çünkü bu vaktin girmesiyle insanlar çalışma hayatının bir gereği olan işlerine gitmek için güneşin doğmasını bekler ve gözetlerler.¹²³ Onlar için artık gece boyu sükûn ve sessizliğe bürünüş sona ermiş, yeryüzüne yayılıp hayatın canlılığını yaşama vakti gelmiştir.

Hac ibadetinde Arafatta vakfe esnasında bütün mezheplerin ittifakıyla öğle ve ikindi namazları birleştirilebilir. Şafii'ye göre sefer esnasında öğle - ikindi ve akşam - yatsı namazlarında erteleme (cem-i te'hir) ve öne alma (cem'i takdim) şeklinde iki namaz birleştirilebilirken, sabah namazı her zaman vaktinde ve tek olarak kılınır. Bu açıdan da sabah namazı diğer namazlar arasında orta namaz olmaya daha uygundur.¹²⁴

Salât-ı Vustâ'ya dikkat çeken ayette namazı sessizlik, gönülden bağlılık ve huşu içinde gereği gibi kılmak anlamındaki *قَانِتِينَ* (kânitîn) ifadesinin geçmesi, sahih haberlerde içinde kunûtu olan tek namaz sabah namazıdır açıklaması da orta namazın sabah namazı oluşunun kanıtıdır.¹²⁵ Ebû Recâ' el-Utâridî'den; "Sabah namazını İbn Abbasın arkasında kıldım. O ellerini kaldırarak kunut duasını okudu..... Sonra şöyle dedi: İşte *قَانِتِينَ* / kânitîn sözcüğüyle ifade edilen) Allah'ın huzurunda gönülden saygıyla durup kılmamız emredilen orta namaz budur"¹²⁶ şeklinde gelen rivayet de bu görüşü destekler. Yine bu sözcükle bağlantılı olarak namazda konuşmanın yasaklanışını Zeyd b. Erkam da şöyle anlatır: Biz Hz. Peygamber döneminde namazda konuşurduk. Bizden biri namazda herhangi bir ihtiyacını arkadaşına ifade ederdi. Ne zaman ki "Namazlara ve (özellikle) orta namaza devam edin. Gönülden bağlılık ve saygı ile

¹²¹ Buhârî, *Sâhîh*, "Ezân", (10; 648), I, 648; Zeccâc, *Meâni'l- Kur'ân*, III, 256; Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, VI, 160; Mâturîdî, *Te'vîlât*, VII, 97.

¹²² Kâdî Nâsiruddîn el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ts., III, 264; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 316.

¹²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XV, 184.

¹²⁴ Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, VI, 160.

¹²⁵ Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, VI, 160.

¹²⁶ Beyhâkî, *Sünen*, hadis no: 2170, I, 676; Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *et-Tefsuru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, (Thk.: Şamil b. Muhammed es-Selâme), Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2. Baskı, Riyad, 1999, I, 646.

Allah'ın huzurunda durun" (Bakara, 2/ 238) ayeti indi. Biz artık namazda konuşmamakla emrolunduk"¹²⁷

İbn Aşur (ö. 1973)'a göre; orta namazla ilgili ağırlıklı rivayetler sabah ve ikinci namazları olmak üzere iki namazda yoğunlaşmaktadır. Bunlardan doğruya en yakın olan ise Kur'ân'da özel vurgusu yapılan,¹²⁸ içinde kunûtu olan ve gece ile gündüz namazlarının ortası sayılan sabah namazıdır.¹²⁹

b) İbn Abbas, İbn Mes'ud gibi bazı sahabîlere ve hadisçilerin çoğuna göre orta namaz için tercih edilen görüş ikinci namazıdır.¹³⁰ Bununla ilgili olarak ileri sürülen bazı deliller şöyledir:

- İkinci namazı kendinden önceki iki gündüz namazı (öğle-sabah) ile akşam zamanı dilimindeki iki namazın (akşam-yatsı) ortasında yer alır.¹³¹

- Ahzab günü / Hendek Gazvesi'nin kritik anlarında ikinci namazının kaçırılması nedeniyle Hz. Peygamber'in müşriklere beddua ederek; "*Bizi salât-ı Vustâ (ikinci namazı) dan alıkoydular*"¹³² sözü. Ancak bazı müfessirler bu hadiste anılan namazla Kur'an'da anılan orta namazın kast edilmediğini söylerler.¹³³

- İkinci vaktinin girişini anlamak ve tespit etmek çok dikkatli bir incelemeyi gerektirir.¹³⁴

- Öğle vaktindeki kaylulenin ardından geldiği için iş hayatının en canlı ve en yoğun anına denk gelir. Dolayısıyla böyle bir anda namazı kaçırma riski olabilir.¹³⁵

Süleyman Ateş'e göre; ayette özel vurgusu yapılan orta namaz sanıldığı gibi ikinci namazı olmayıp, başka ayetlerde "gece saatleri",

¹²⁷ Buhari, *Sahih*, "el-Amel fis-Salât", (21; 1200), I, 371; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, IV, 298.

¹²⁸ Bkz., İsra, 17/78.

¹²⁹ İbn Aşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 468-469.

¹³⁰ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 442-444; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, I, 764; Ateş, *Çağdaş Tefsîr*, I, 423.

¹³¹ Taberi, IV, 249, Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 210.

¹³² Müslim, *Sahih*, "el-Mesâcid ve Mevâdiu's-Salât", (5; 203, 204, 205), I, 282-283; İbn Kesîr, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, I, 648.

¹³³ Fîrûzâbâdî, *Besâir*, V, 210.

¹³⁴ Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, VI, 162.

¹³⁵ Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, VI, 162.

"gündüzün uçları"¹³⁶ diye ifade edilen gündüz ve gece vakitlerinin ortalarında تنها zamanlarda kılınan namazdır.¹³⁷

c) Bazılarına göre orta namaz öğle namazıdır. Çünkü bu namaz vakit olarak gündüze ait olan sabah ve ikindi arası yani gün ortası sayılan bir namazdır.¹³⁸ Zeyd b. Sabit'ten ve Usame b. Zeyd'en gelen rivayet de bunu te'yid etmektedir. Rivayet edildiğine göre; Allah Elçisi (sav) ashabına en ağır gelen bir namaz vakti olan öğle sıcağında namaz kıldırıyordu. İnsanlar (öğle sıcağında dinlenmek üzere çekildikleri) kaylule uykusunda oldukları için Hz. Peygamberin arkasında ancak bir saf ya da iki saf vardı. Bunun üzerine Allah; "*Namazlara ve (özellikle) orta namaza devam edin*"¹³⁹ ayetini indirdi.¹⁴⁰ Çünkü bu vakit insanların sıcaktan korunmak için uykuya çekildikleri ya da ticarete daldıkları bir vakitti.¹⁴¹

Öğle namazı Hz. Peygamber (sav)'in Cebrail'in imamlığında ilk kıldığı namazdır.¹⁴² Ayrıca birçok fazileti olan cuma namazı da bu vakittedir.¹⁴³ Onun için Ehl-i Beyt imamaları orta namazın öğle namazı olduğu hususunda söz birliği yapmışlardır. Bu vakitte kılınan cumayı ise farklı bir namaz değil de aynı türden bir namaz olarak saymışlardır.¹⁴⁴

d) Akşam namazıdır diyenler de olmuştur. Çünkü gerek ikamet halinde gerekse sefer halinde bu namazın rek'at sayısı üç ile sabitlenmiş olduğundan değişmezdir.¹⁴⁵

e) Allah bu namaza devam etmeyi emretmiş ancak bunun hangi namaz olduğunu bildirmemiştir. Çünkü ayette sayıları beş olan namazların öncesi ve sonrasına dair kesin bir açıklama yoktur. Durum böyle olunca da bu beş namazdan her biri orta namaz olma potansiyeline sahiptir. Bu yüzden bütün namazlara özen gösterilsin ve önem verilsin ve hiç birisi ihmal edilmesin diye her hangi bir

¹³⁶ Bkz., Tâhâ, 20/130.

¹³⁷ Ateş, *Çağdaş Tefsir*, IV, 346.

¹³⁸ Tabatâî, *el-Mizân*, II, 263.

¹³⁹ Bakara, 2/238.

¹⁴⁰ en-Nesâî, *Sünen*, "Salât", (2; 354, 355), I, 218-219; Ebu Davud, *Sünen*, "Salât", (2; 411), I, 207-208; Beyhâkî, *Sünen*, hadis no: 2154, I, 672.

¹⁴¹ Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Münîr*, I, 765.

¹⁴² Tirmizi, *Sünen*, "Mevakitu's-Salât", (2; 149), I, 47; Tabatâî, *el-Mizân*, II, 263; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 126.

¹⁴³ Tabatâî, *el-Mizân*, II, 263; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 126.

¹⁴⁴ Tabatâî, *el-Mizân*, II, 263.

¹⁴⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 126.

vakit belirlemesi yapılmamıştır.¹⁴⁶ Böylece kişi kıldığı her namazı orta namaz bilinciyle tam ve eksiksiz kılmış olur. Allah Ramazan ayında Kadir gecesini, Cuma saatinde duaların kabul edileceği anı, hayatı sona erdirecek olan ölüm anını gizlemiştir ki, kul her anını aynı bilinç ve duyarlılıkla devam ettirsin. Orta namaz hangisidir diye soran birine Zeyd b. Sabit şöyle cevap vermiştir: "Bütün namazları dikkatle gözet. O zaman orta namazı tutturmuş olursun."¹⁴⁷ Bu yüzden bazı müfessirler, bununla bütün namazların kast edilebileceğini söylerler.¹⁴⁸ Dolayısıyla ayetteki "Vustâ" sözcüğünden mak-sat namazlardan birini alıp diğerlerini dışta tutmak, birini diğerinden üstün ve faziletli görmek değildir. Çünkü namaz imanın aslı ve diğer ameller arasında dinin odak noktasında bulunan merkezi konuma sahip, bütün ibadetlerin özü ve özeti olan bir ibadettir.¹⁴⁹ Böyle düşünmek salât-ı vustâ ile ilgili olarak her beş namaza da işaret eden ve çelişkili gibi görünen farklı hadis rivayetlerini uzlaştırmaya katkıda bulunabileceği gibi, bu hususta ister istemez insan zihninde oluşacak sorulara karşı da tatmin edici bir cevap sayılabilir.

db | 205

Sonuç olarak farz olan beş namazdan her birini orta namaz statüsünde gören birbirinden farklı rivayetlerinin olması şöyle açıklanabilir: İş yoğunluğu, zorluk ve engellerden dolayı hangi namazın orta namaz olduğu kişiye ve koşullara göre değişiklik gösterebilir. O halde orta namaz hakkında en isabetli ve en uygun söz; beş vakit namazdan her birinin bu potansiyele sahip olma özelliğine sahip olabileceği şeklindedir.¹⁵⁰

4. Sefer Halindeki Namaz

Kur'ân'a göre sefer halinde veya fiili bir tehlike karşısında düşmanın ani baskın ve saldırısından korunmak için namazları kısaltıp nöbetleşe kılmakta bir mahzur yoktur. Nöbetleşe ve cemaatle kılınan bu namaz salât-ı havf (korku / tehlike namazı) diye de adlan-

¹⁴⁶ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, VI, 158-159.

¹⁴⁷ Celaluddin es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr fi'Tefsiri bi'l-Me'sûr*, (Thk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî), Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirasât, Kahire, 2003, III, 93-94; Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, VI, 159.

¹⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 467; Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 209; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I, 548; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, (Thk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî), Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 2006, IV, 181.

¹⁴⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, II, 209; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 126.

¹⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 128.

dırılır.¹⁵¹ Bu durum korku olsa da namazı kılmaya fırsatın bulunduğu bir durumdur. Ancak düşmanla fiili savaşta ve savaşın çok şiddetli sürdüğü anlarda bunların hiç biri yapılamayacağından namaz kazaya bırakılabilir. Nitekim Hendek Savaşı'nda Ahzap günü güneş batıncaya kadar böyle olmuş. Hz. Peygamber dört namazı kazaya bırakmak durumunda kalmış ve güneş battıktan sonra onları sırayla kaza etmiştir.¹⁵²

Namazdaki kasrın korkuya dayalı olanı kitapla sabit olmuştur. Ancak bunun barış halindeki sefer/seyahat durumunu da kapsar hale getirilmesi Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabittir.¹⁵³ Çünkü ayette sefer halinde namazların kısaltılmasına ayrıntıya girmeden mücmel olarak değinilmiş. Kasr yapılması gereken namazlar belirtilmemiştir. Bunların öğle, ikindi ve yatsı namazlarında oldukları ve nasıl olacağı sünnetle açıklanmıştır. Sabah ve akşam namazı bu kapsamda görülmemiştir. Çünkü sabah namazı kısaltıldığında bir rek'ata inecek ve namaz sayılmayacaktır. Akşam namazı ise tekli namazdan çiftli namaza dönüşmesin diye kısaltılmaz.¹⁵⁴ Müfessir Tabatabaî (ö. 1981)'ye göre ayette korkuya dayalı namazı kasretme hükmü her türlü meşru yolculuk türlerini de kapsayacak şekilde bir genellemeye engel değildir. Zaten sünnet de bu genel kapsamı açıklamaktadır.¹⁵⁵ Nitekim İbn Abbas bu ayeti açıklama bağlamında şöyle der: "Allah Peygamber'in diliyle seferi olmayanın namazını dört, seferi olanın namazını iki, korku namazını ise bir rek'at olarak farz kıldı."¹⁵⁶ Buradan barış halindeki seferi olma durumlarında farzı dört rek'at olan öğle, ikindi ve yatsı namazlarında iki rek'ata indirme şeklindeki kısaltmanın söz konusu olacağı sonucu ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁷ Ayrıca bu ayetin bağlamında sünnetle sabit olan şudur: Seferde namazın kasrı korkuya bağlı değildir. Korku olmadan da seferde namaz kasr edilir. Korku durumunda ise hazarda (seferi olamadan) da namaz kasr edilir.¹⁵⁸ Ayetteki kasrın hükmüyle ilgili mubah, muhayyer (isteğe bağlı) veya sünnettir diyenler oldu-

¹⁵¹ Bkz., Nisâ, 4/101-103.

¹⁵² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 129.

¹⁵³ Bkz., İbn Mace, *Sünen*, "İkametu's-Salâti ve's-Sünneti fiha", (6; 1069), I, 340; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 705; Tabatâî, *el-Mizân*, V, 68.

¹⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 183.

¹⁵⁵ Tabatâî, *el-Mizân*, V, 63.

¹⁵⁶ Müslim, *Sâhih*, "Salâtul Musafirîn ve Kasruha", (6; 687), I, 310-311; İbn Atiyye, *Muharreru'l-Veciz*, II, 104; Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, XI, 17.

¹⁵⁷ Râzî, *Mefatihul-Ğayb*, XI, 17.

¹⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 184.

ğu gibi farzdır diyenler de olmuştur. Bazıları da buradaki kasrı korku halindeki iki rek'atı bir rek'ata indirmek olarak anlamışlardır. Onlara göre seferdeki iki rek'at kasr değil tamdır. Korku halindeki namaz ise cemaat için bir, imam için iki rek'attır.¹⁵⁹ Nitekim bazı rivayetlerde sefer, cuma ve bayram namazlarının iki rek'at ve tam olduğu, kısaltılmadığı belirtilir.¹⁶⁰ Hz. Aişe'nin namazın kasrı ile ilgili şu sözü de bu görüşü destekler: "Namaz seferde de sefer dışında / haza da iki rek'at olarak farz kılındı. Sefer halinde namazın bu şekli kaldı. Seferin dışında hazar / mukim halde ise (bazı vakitler için) namazın rek'at sayısı arttırıldı."¹⁶¹

5. Namaz vakitlerindeki hikmetler:

Kur'ân namazın vakitli bir ibadet olduğuna dikkat çeker.¹⁶² Tıpkı Hac ibadetinin vakitli oluşu gibi günde beş kez kılınan farz namazlarının da yerine getirileceği belli vakitleri vardır.¹⁶³ Râzî'ye göre aslında bu beş vakit insan olsun, diğer canlı ve bitkiler olsun bütün varlıklar için evrende söz konusu olan bazı önemli oluşum ve merhalelerin simgesel ifadesidir.¹⁶⁴ O, evrendeki bu değişim merhalelerini güneşin doğuş ve batışı arasındaki ki süreçle de ilintili bir şekilde beş basamakta ele alır:

I. Basamak: Güneşin doğuş aşamasıdır. Bunun somut örneği; insanın doğuşu, varlık alanına girişi ve belli bir süreç içerisinde büyüüp gelişmesinin simgesel ifadesi olan sabah namazıdır.¹⁶⁵ Nitekim sabah namazının anlatıldığı ayetteki *مَشْهُودًا* deyimini; gecenin ıssızlık ve karanlığından gündüzün canlılığına, durgunluk, ölüm ve yok oluşun simgesi olan karanlıktan, hayatın, canlılığın habercisi olan gün aydınlığına geçişi ifade eder. Akıllar ve ruhlar bu müthiş değişim ve oluşumların ancak sonsuz güç ve kudret sahibi her şeyin yaratıcısı Allah'a ait olduğunu müşahede ederler. Bu bilginin ve

¹⁵⁹ İbn Atiyye, *Muharreru'l-Veciz*, II, 104.

¹⁶⁰ İbn Mace, *Sünen*, "İkametu's-Salâti ve's-Süünneti fiha", (5; 1063,1064), I, 338.

¹⁶¹ Buhârî, *Sâhih*, "Salât", (8; 350), I, 133; Müslim, *Sâhih*, "Salâtul Musafirin ve Kasruha", (6; 685), I, 310; Beyhâkî, *Sünen*, hadis no: 1696, 1697, I, 533; İbn Atiyye, *Muharreru'l-Veciz*, II, 104; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 184.

¹⁶² Nisa, 4/103.

¹⁶³ Mâturîdî, *Te'vîlât*, III, 348; İbn Kesîr, *et-Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azim*, II, 403.

¹⁶⁴ Bkz., Râzî, *Mefatihul-'Gayb*, XI, 30-31

¹⁶⁵ Râzî, *Mefatihul-'Gayb*, XI, 30-31.

gözlemin ışığında insan aklı aydınlanır. Algı ve kavrayışların önündeki engeller bir bir aşılır.¹⁶⁶

II. Basamak: Güneşin git gide yükselip ısı ve ışığının güçlendiği tam tepe noktasına gelme aşamasıdır. Gençlik evresi diye de ifade edebileceğimiz bilgide olgunlaşma hali olan bu sürecin simgesel ifadesi öğle namazıdır.

III. Basamak: Güneşin tepe noktadan inişe doğru geçmesi, akşam batıncaya kadar giderek düşüşe geçen ısı ve ışığının zayıflaması aşamasıdır ki bu da insan hayatında bazı eksikliklerin belirmeye başladığı olgunluk dönemidir. Bu süreç ikindi namazıyla sembolize edilir.

IV. Basamak: Güneş battıktan sonraki aşama. Bu aşamada Güneşin bir süre izleri devam eder ki, buna şafak denir. Bu aşama bir takım eksikliklerin ortaya çıktığı, ölüme doğru adım adım sürüklenen ihtiyarlık dönemini simgeler. Bu dönem akşam namazıyla sembolize edilir.

208 | db

V. Basamak: Bütün belirti ve izlerin tamamen silinip kaybolduğu süreçtir ki bu da ölümden sonra bir süre de olsa devam eden eser ve izlerin kıyametle birlikte yok olup, kaybolması aşamasıdır. Bu süreç yatsı namazıyla sembolize edilir. Ertesi günkü sabah namazı ise ölüm ve kıyametten sonraki tekrar dirilişi ifade eder.¹⁶⁷

Sonuç

Namaz sadece bu ümmetle sınırlı olmayan, geçmiş peygamberler ve onların gönderildikleri toplumlarda da uygulanması istenen önemli bir ibadet şeklidir. Namazda esas olan onun devamlı ve düzenli bir şekilde kılınmasıdır.

Sefer, savaş, korku vb. durumlarda namazın ikamesinde her türlü kolaylık sağlanmış olmakla birlikte, onu tümünden terk etme seçeneğine asla yer verilmemesi de bu ibadetin ne derece önemli olduğunun bir kanıtıdır.

Kur'ân'da namazın hangi vakitlerde kılınacağı hususuna doğrudan ve dolaylı olarak işaret eden çok sayıda ayet vardır. Bunlardan ve Hz. Peygamber (sav)'in uygulamasından farz olan beş namazın olduğu ve bunun beş ayrı vakitte kılınabileceği gibi, bazı özel du-

¹⁶⁶ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, XXI, 29.

¹⁶⁷ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, XI, 30-31.

rumlarda namazları birleştirme / cem yoluyla üç vakitte de kılınabileceği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Yine Kur'ân'da özel vurgusu yapılan, ancak hangi namaz olduğu hususunda kesin bilgi olmayan Salât-ı Vustâ ile ilgili tefsirlerde hadis kaynaklarında çok sayıda rivayetler vardır. Bu farklı rivayetler farz olan beş namazdan her birini bu kapsamda gösterme şeklindedir. Bundan yola çıkarak şartlar ve koşullara göre beş namazdan her birinin Salât-ı Vustâ olma potansiyeline sahip olduğu sonucuna varılabilir. Böylece farz olan beş namazdan her biri orta namaz bilinciyle tam ve eksiksiz kılınmış olur.

Vakitli olarak farz kılınan bu beş namazın belli vakitlerde olmasındaki önemli bir hikmet de bu vakitlerin insan hayatında ve evrendeki bazı önemli değişim ve oluşum merhalelerinin simgesel ifadesi olduğu sonucuna varılabilir.

Kaynakça

- AKDEMİR, Salih, *Son Çağrı Kur'ân*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.
- AKREŞ, Hasan Akreş, "es-Salâtü ve Meânihâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Eskiye Dergisi*, Sayı: 33, Güz, 2016, Ankara, 2016. (s. 91-105)
- el-ÂLÛSÎ, Şihâbuddin Mahmûd b. Adullah, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'îl-Mesânî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971.
- ATES, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989.
- AYDIN, Şükrü, *Kur'ân'daki Yeminlerde (Aksamu'l-Kur'ân) Çeviri / Anlama Problemi Ve Alternatif Muhammed Esed Çevirisi*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, IX-46, 2016, s. 918. (s. 914 - 924)
- el-BEYDÂVÎ, Kâdî Nâsiruddîn, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ts.
- el-BEYHÂKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Thk.: Muhammed Abdulkadir Atâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- BİRİŞİK, Abdulhamit, "Kur'âniyyûn", *DİA*, TDV, Ankara, 2002. (XVI-428-429)
-, *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- BİLGİN, Abdülcelil, *Kur'ân'ı Tanımak*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2018.
- el-BUHÂRÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, (Thk: Muhibbuddin el-Hatib, Matbaatu's-Selefiyye ve Mektebetuhai Kahire, 1400.
- el-CEVHERÎ, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcu'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabîyye*, (Thk.: Ahmed Abdu'l-Gafûr Attar), Dâru'l-İlm İ'l-Melâyi'n, 3. Baskı, Beyrut, 1984.
- EBÛ DAVUD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, (Thk.: Ubeyd ad-Daas - Adil Seyyid), Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997.
- ESED, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, (Çev.: Cahit Koçak - Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2001.
- el-FERRÂ', Ebû Zekerîya Yahya b.Ziyâd, *Meânî'l-Kur'ân*, Thk.: Ahmed Yusuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Dâru'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Mısır, t.y.
- el-FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecduddin Ebû Tâhir Muhammed bin Ya'kûb, *Kâmûsu'l-Muhîtt*, Heyetu'l-Misriyye'l-'Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1977-1983.

-, *Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâifi Kitâbi'l-Azîz*, Thk.: Muhammed Ali en-Neccâr, Lecnetu İhyâ't-Turâisi'l-İslâmî, Kahire, 1973-1996.
- el-HUMEYİNÎ, Seyyid Ruhullahi'l- Museviyyi'l-Humeyni, *Tevzîh-ul Mesâil Risalesi*, İslâmî Tebliğ Teşkilatı, Tahran, 1985.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dârû't-Tunusiyye, Tunus, 1984.
- İBN ATİYYE, Ebu Muhammed Abdulhak b. Ğalib el-Endelûsî, *Muharreru'l-Veciz fî Tefsiri Kitabi'l-Aziz*, Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- İBN KESİR, Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Ömer, *et-Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azim*, (Thk.: Şamil b. Muhammed es-Selâme), Dârû Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2. Baskı, Riyad, 1999.
- İBN MANZÛR, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, (Thk.: Abdullah Ali el-Kebir - Muhammed Ahmed Hasbullah - Haşim Muhammed eş-Şazeli), Dârû'l-Meârif , Kahire, t.y.
- el-İSFAHÂNÎ, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb, *Müfredâtu Elfazi'l-Kur'ân*, (Thk.: Muhammed Seyyid Keylânî), Dârû'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.
- KİŞK, Abdulhamîd, *Fî Rihâbi't-Tefsîr*, el-Mektebu'l-Misriyyi'l-Hadîs, Kahire, t.y.
- el-KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Thk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî), Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 2006.
- MÂLİK B. ENES, *el-Muvatta'*, (Thk.: Beşşar Avvad Ma'ruf - Mahmud Muhammed Halil), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1992.
- el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtu Ehl-i's-Sünne*, (*Tefsiru'l-Mâturîdî*), (Thk.: Mecdî Bâsellûm), Dârû'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Mevsuatu'l-Fkhiyye el-Kuveytiyye*, Vezâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt.
- MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâburî, *el-Camiu's-Sahîh*, (Thk.: Ebu Kuteybe Nazar Muhammed Faryabî), Dârû Taybe, Riyad, 2006.
- en-NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen* (Thk.: Hasan Abdulmun'im Şelebî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2001.
- ÖZ, Mustafa, *Şîlik ve Kolları*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011.
- ÖZTÜRK, Mustafa, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2017.
-, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.
- PAÇACI, Mehmet, "Salât-ı Vustâ", *DİA*, TDVY, Ankara, 2009. (s. 21)
- er-RÂZÎ, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefatihul-Ğayb (et-Tefsiru'l-Kebîr)*, Dârû'l-Fikr, Beyrut, 1981.
- er-RÛMÎ, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *es-Salâtu fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad, 1409.
- Süleymaniye Meâli*, <http://www.suleymaniyevakfi.org> Erişim: 26.07. 2017, 16.17.
- es-SUYÛTÎ, Celaluddin, *ed-Durru'l-Mensûr fî Tefsiri bi'l-Me'sûr*, Thk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirasât, Kahire, 2003.
-, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk.: Şuayb Arnaûd, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2008.
- eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, (Thk.: Abdurrahman Umeyra), Dârû'l-Vefâ, b.y.y., 1994.
- ŞİMŞEK, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2016.
- et-TABATABÂÎ, Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsiri'l- Kur'ân*, (Thk.: Şeyh Hasan el-A'lemî), Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuat, Beyrut, 1997.
- et-TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l -Kur'ân*, (Thk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî), Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirasât, Kahire, 2001.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, (Thk.: Nasiruddin Elbânî), Mektebetu'l-Meârif Li'n-Neş ve't-Tevzi', Riyad, 1417.
- TÜRÇAN, Selim, "Hûd Suresi 87. Ayette Geçen "salât(uke)" Kelimesi Örneğinden Hareketle Genel Bir Çeviri Eleştirisi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, cilt: IV, sayı: 7-8, ss. 105-120.
- ÜNAL, Halit, "Cem", *DİA*, TDVY, Ankara, 1993. (s. 276-277)

- YAZIR, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (Sdl.: İsmail Karaçam, E. Işık, N. Bolelli, A. Yücel), Zehraveyn Yayıncılık, İstanbul, t.y.
- ez-ZEBİDÎ, Seyyid Muhammed Murtazâ, *Tacü'l-Ârûs min Cevâhiri'l- Kamûs*, (Thk.: Musatafa Hicazî - Abdussettar Ahmed Ferrac v.dğr.), et-Turasu'l-Arabî, Kuveyt, 1965-2004.
- ez-ZECCÂC, Ebû İshâk İbrahim b. Es-Seriy b. Sehl, *Meâni'l- Kur'ân ve İrâbuhû*, Thk.: Abdulcelil Abduh Şelebî, Âlemu'l-Kutüb, Beyrut, 1988.
- ez-ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kasim Mahmud b. Ömer el-Harezmi, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, (Thk.: Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud - Ali Muhammed Muavviz), Mektebetu'l-Ubeykân, Riyad, 1998.
- ez-ZUHAYLÎ, Vehbe, *et-Tefsiru'l-Münîr*, I-XVII, Dâru'l-Fikr, 10. Baskı, Dımaşk, 2009.



ŞEREFUDDİN ET-TİBÎ: HAYATI VE ESERLERİ*

Muhammet Sacit KURT**

Öz

Şerefuddîn et-Tîbî Arap dili ve belagati, hadis ve tefsir alanlarında söz sahibi olmuş önemli bir İslâm âlimidir. Genel anlamda yazdığı eserlerle İslâm âleminde adından sıkça söz ettirse de et-Tîbî ve eserleri, günümüz dünyasında yeni yeni tanınmaya başlamıştır. et-Tîbî ve eserleri hakkında önemli çalışmalar yapılmış olsa da bu çalışmaların bazı eksiklikler ve hatalar barındırdığı tespit edilmiştir. Bu makalede zikri geçen eksikliklere ve hatalara dikkat çekilecek, çeşitli argümanlarla desteklenmek suretiyle eksik olan hususlar giderilecek, hatalar ise tas-hih edilmiştir. Ayrıca müellifin ismi, eserleri, kendisine atfedilen yazmalar hakkında yaşanan ihtilaflara tatmin edici cevaplar verilmiştir. et-Tîbî'ye ait eserler -elde edilen veriler yardımıyla- kronolojik olarak sıralanmıştır. Böylece yazar hakkında daha detaylı araştırma yapacak akademisyenlerin -bilhassa yazara ait iki farklı kitapta çelişkili yorumlara rastlamaları halinde- yazarın son görüşünü tespit edebilmelerine imkân tanınmıştır. Ayrıca et-Tîbî'ye ait el yazmaları, müellifin ailesi, hocaları ve talebeleri gibi bazı hususlarda tespit edilen yeni bilgilere temas edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şerefuddîn et-Tîbî, Yazma eser, Hadis, Tefsir, Arap Dili ve Belagati.



Sharaf Al-Din Al-Tîbî: His Life and Works

Abstract

Sharaf al-Din al-Tîbî is one of the most important noted scholar of Islam in the branches Arabic and Rhetoric, Hadith and exegesis. Despite of the fact that he was one of the well-known scholar in Islamic literature, he is being recognized better day by day in contemporary works. In spite of some significant studies published about al-Tîbî and his works, it is determined that this studies has some shortages and faults. In this research, we will take attention to these shortages

* Bu makale, bazı değişiklikler yapılmak suretiyle yazarın “Bir Zemahşerî Eleştirmeni Olarak Tîbî ve 'Futuhu'l-Ğayb fi'l-Keşf 'an Kınâ'î'r-Rayb” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, sacid_kurt@hotmail.com

and faults. Besides, by the aid of some arguments, we will fulfill the shortages and will correct the mistakes. Otherwise, we will try to find a satisfactory answer about some disagreements like author's name, works, and some manuscripts attributed him etc. At the same time, we will chronologize the works of al-Tîbî with the assistance of some diagnosis. Thus, the academics, studying comprehensively about al-Tîbî, can know simply al-Tîbî's last opinion, if they find a contradiction behind two books of al-Tîbî. Furthermore, we try to mention some new information like the manuscripts belongs to al-Tîbî, the family of al-Tîbî, his teachers and students etc.

Keywords: Sharaf al-Din al-Tîbî, Manuscript, Hadith, Exegesis, Arabic and Rhetoric.

Giriş

Şerefuddîn et-Tîbî, *et-Tibyân fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân, el-Hulâsa fî Ma'rifeti'l-Hadîs, el-Kâşif 'an Hakâ'iki's-Sunen ve Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşfi 'an Kınâ'ir-Rayb* adlı eserleri ile İslâm literatürüne ciddi katkılar sunmuş önemli bir âlimdir. Son dönemde yapılan bazı çalışmalar haricinde et-Tîbî hakkında fazla araştırma yapılmadığı görülmektedir. Bu sebeple et-Tîbî hakkında araştırma yapacaklara temel bir malzeme sunmak ve daha önce yapılan çalışmalardaki eksiklik ve hatalara dikkat çekmek amacıyla bu çalışmada et-Tîbî'nin hayatı, eserleri ve hocaları hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

1. Et-Tîbî'nin Hayatı

1.1. Künyesi Ve Nispet Edildiği Coğrafya

Künyesi "Ebû 'Abdillâh" olan¹ müellifin, adının Hasen ya da Huseyn olması hususunda iki ayrı görüş vardır. es-Suyûtî (ö. 911/1505), ed-Dâvûdî (ö. 946/1540), Taşköprüzade (ö. 968/1561), İbnu'l-İmâd (ö. 1089/1679), H. 11. asır ulemandan *Tabakâtu'l-Mufessirîn* müellifi el-Edirnevî, Ahmed Rif'at Efendi (ö. 1312/1894), el-Hânsârî (ö. 1313/1895), İsmail Paşa (ö. 1338/1920), el-Kummî (ö. 1359/1940), Brockelman (ö. 1956) ve diğer bazı âlimler isminin Hasen olduğunu ifade ederlerken,² İbn

¹ Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'ir-Rayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, nr. 28, 83^b.

² Ebû'l-Fadl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'l-Nuhât* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1391/1979), 1:522; Şemsuddîn Muhammed b. 'Alî b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn* (Kâhira: Mektebetu Vehbe, 1415/1994), 1:143; Ahmed b. Mustafâ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevdû'âti'l-'Ulûm* (Kâhira: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 1968), 2:2, 101; Şihâbuddîn Ebî'l-Felâh 'Abdillhay Ahmed b. Muhammed İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri Men Zehab* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 8:239; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn* (Medînetu'l-Munevvera: Mektebetu'l-

Hacer (ö. 852/1449), Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657), eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), el-Kannevcî (ö. 1307/1890), ez-Zirikli (ö. 1976), Kehhâle (ö. 1987) gibi bazı âlimler ise Huseyn olduğunu ifade etmişlerdir.³ Bu ihtilaf, yazmalar arasında da mevcuttur. Kimi yazmalar müellifin ismini el-Hasen olarak zikrederken,⁴ kimileri el-Huseyn olarak ifade etmişlerdir.⁵ Mevlana Müzesindeki kayıtları inceleyen Abdülbaki Gölpınarlı, müzedeki nüshada müellifin adının “Şerafeddîn Hasan” şeklinde kaydedildiğini, ardından yeni bir yazıyla “Husayn” olarak düzeltildiğini belirtmiştir.⁶

İbn Hacer'den önce müellif hakkında bazı bilgiler veren Tâcuddîn İbnu's-Subkî ve İbn Haldûn, et-Tîbî'nin isminin Hasen mi Huseyn mi olduğu hususunda bilgi vermemektedirler. Onlar, müel-

'Ulûm ve'l-Hikem, 1417/1997), 277 (Müellifin ismi kitapta el-Ednehvî şeklinde gösterilmiştir); Yağlıkızade Ahmed Rif'at Efendi, *Luğat-ı Târihiyye ve Cûgrâfiyye* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1300), 4:260; Mirzâ Muhammed Bâkır el-Müsevî el-Hânsârî, *Ravdâtu'l-Cennât fî Ahvâlil-'Ulemâ'i ve's-Sâdât* (Tehrân: Mektebetu İsmâiliyyân, 1390), 3:98; Bâbânzâde İsmâ'il Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâ'u'l-Muelliğîn ve Âsâru'l-Musannifîn* (İstanbul: Mektebetu'l-İslâmiyyeti ve'l-Ca'ferî Tebrizî, 1951), 1:285; el-'Abbâs el-Kummî, *el-Kunâ ve'l-Elkâb* (Tahrân: Mektebetu's-Sadr, 1429), 2:451; Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Literatur (Târîhu'l-Edebi'l-Arab)* (Kâhira: Dâru'l-Me'ârif, 1983), 5:217.

³ Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Muhammed b. 'Alî b. Ahmed İbn Hacer, *ed-ed-Duraru'l-Kâmine fî Ayâni'l-Mi'eti's-Sâmine* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1414/1993), 2:66; Hâcî Halife Mustafâ b. 'Abdillâh Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992), 2:1478; Muhammed b. 'Alî eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men Ba'de'l-Karni's-Sâbi* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ty), 1:229; Şemseddin Sami Bey, *Kâmûsu'l-A'lâm* (İstanbul: Mihrân Matbaası, 1311), 4:3031; Umar Rıdâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muelliğîn Terâcimu Musannifiyi'l-Kutubi'l-Arabiyyeti* (Beyrût: Mektebetu'l-Musennâ ve Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabi, ty), 4:53; Hayruddîn ez-Zirikli, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcimi'l-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-Arab ve'l-Musta'rabîn ve'l-Musteşrikîn* (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984), 7:256; Sıddîk b. Hasen b. 'Alî b. Lutfillâh el-Huseynî el-Buhârî el-Kannevcî, *et-Tâcu'l-Mukelle min Cevâhiri Me'âsiri't-Tirâzi'l-Âhiri ve'l-Evvel* (Beyrût: Dâru İkra', 1983), 373.

⁴ et-Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'ir-Rayb*, Feyzullah Efendi, nr: 167, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 1^a; Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'ir-Rayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, nr. 74, 2^a; Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'ir-Rayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 623, 2^a.

⁵ Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'ir-Rayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 286, 1^a; Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'ir-Rayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, nr: 85; 87 vr: 1^a; et-Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'ir-Rayb*, Feyzullah Efendi, nr: 171, vr: 1^a.

⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1967), 1:16.

lifin ismini yalnızca “Şerafuddîn et-Tîbî” olarak zikretmekle yetinmişlerdir.⁷ Ulaşabildiğimiz kaynaklar içerisinde müellifin tam adını zikreden ilk şahıs İbn Hacer el-‘Askalânî’dir. İbn Hacer, et-Tîbî’yi, el-Huseyn b. Muhammed b. ‘Abdillah et-Tîbî şeklinde tanıtmıştır. *ed-Duraru’l-Kâmine*’nin “Dâru’l-Cîl” baskısında “el-Huseyn b. Muhammed” ifadesinden sonra muhakkik, şu dipnotu koymuştur:

“es-Sehâvî’nin hattıyla yazılmış hâmişte (şu yazılıdır): “Bu şahıs, *Mişkât Şerhi*’nin başında kendisini el-Huseyn b. ‘Abdillâh b. Muhammed olarak isimlendirmiştir. Şeyhimiz (İbn Hacer) de *Mesâbih*’deki hadisleri tahrir ettiği ilk yerde, et-Tîbî’yi, o kendisini nasıl isimlendirdi ise, öyle isimlendirmiştir” Şayet burada Huseyn b. Muhammed ismiyle zikredilmemiş olsaydı, elbette ben de kâtibin yazdığına itibar ederdim.”⁸

es-Sehâvî’nin, İbn Hacer’in biyografisini tüm detayları ile yazan bir âlim olması⁹ göz önünde bulundurulduğunda, bu bilgi büyük önem arz etmektedir. Nitekim et-Tîbî üzerine *el-İmâmu’t-Tîbî* adlı bir çalışma yapan Rifat Zencir, et-Tîbî ile İbn Hacer’in yaşadığı yılların birbirine yakın olmasını ve *el-Kâşif*’in tüm yazmalarında müellifin isminin “el-Huseyn” olarak yer almasını delil olarak göstermekte ve müellifin isminin İbn Hacer’in de belirttiği gibi “el-Huseyn” olması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁰

et-Tîbî üzerine yapılan bir diğer araştırmada ise Demirci, (i) Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi İbrahim Efendi Koleksiyonu 117 no’lu yazmanın zahriyesinde yazan ifadesini, (ii) müellifin *el-Kâşif*’in mukaddimesinde yer alan ifadesini, (iii) matbu eserlerin kapaklarında ve (iv) yakın dönem araştırmalarında müellifin isminin Huseyn olarak zikredilmesini delil olarak et-Tîbî’nin isminin Huseyn olduğunu düşünmektedir. Sonuç her ne kadar doğru da olsa, Demirci’nin sunduğu argümanların sağlamlığı hususunda bazı

⁷ Tâcuddîn b. Nasr b. ‘Abdilvehhâb b. ‘Alî b. ‘Abdilkâfi es-Subkî, *Kitâbu’t-Tabakâti’s-Şâfi’iyyeti’l-Kebîr* (Kâhira: ‘Îsâ Bâbî Halebî, 1964), 10:76; Ebû Zeyd Veliyyuddîn ‘Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime min Kitâbi’l-İber ve Dîvanu’l-Mubtede’i ve’l-Haber fî Eyyâmî’l-‘Arabi ve’l-‘Acemi ve’l-Berber ve Men ‘Asarahum min Zevî’s-Sultâni’l-Ekber* (İstanbul: Dergâh yayınları, 2009), 2:788.

⁸ İbn Hacer, *ed-ed-Duraru’l-Kâmine*, 2:67.

⁹ Eserin adı *el-Cevâhir ve’d-Durar fî Tercemeti Şeyhi’l-İslâm İbn Hacer*’dir. Bilgi için bkz. Cengiz Tomar, “Şemseddin Sehâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36:315.

¹⁰ Muhammed Rifat Zencir, *el-İmâmu’t-Tîbî* (Kuala Lumpur: DMJ Printers, 1998), 46-47.

sorunlar olduğunu söylemek gereklidir. Zira yazma eserlerden birisinin zahriyesinde yer alan bir bilginin ipucu olarak değerlendirilmesi mümkünse de aksini -yani müellifin ismini Hasen olarak gösteren yazmaların da bulunması böyle bir kanaate ulaşmayı güçleştirmektedir. *el-Kâşîf*'in mukaddimesinde geçen ifadeler de tahkik edilen metinler temel alınarak oluşturulduğu için aynı sorun bu metinde de yer almaktadır. Yine kitap kapaklarını ve son dönemde yayınlanan eserlerin konsensüsünü de tatmin edici deliller olarak saymak mümkün gözükmemektedir. Zira ilim dünyasında hatalı pek çok bilginin bu şekilde yayıldığı bilinen bir gerçektir.

Müellifin ismi hususunda yaşanan bu muğlaklık, yaptığımız araştırmalar sonucunda giderilmiştir. Zira Köprülü Kütüphanesinde et-Tîbî'nin kendi hattıyla yazılmış iki ciltlik *el-Keşşâf* nüshası, yine et-Tîbî'nin kendi hattıyla yazılmış ve son varaklarında yazdığı eserin müellifi olan hocası el-Kâşî'den aldığı icazetnâmeyi de içeren *el-Mu'temedu mine'l-Menkûl fîmâ Ūhiye ilâ'r-Rasûl* adlı tefsir ve Tîbî hattından tekrar istinsah edilmiş bir *Mefâtîh'ul-Ğayb* nüshası bulunduğu tespit edilmiştir. et-Tîbî bu nüshalardan birinde ismini "Huseyn b. 'Abdillah b. Husnâ et-Tîbî",¹¹ ikisinde ise "Huseyn b. 'Abdillah b. Muhammed et-Tîbî"¹² olarak yazmıştır. Bu da müellifin isminin el-Huseyn olduğunu şüpheye yer bırakmayacak şekilde teyit etmektedir.¹³

¹¹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umar b. Muhammed b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve Dekâiki'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve't-Te'vîl*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, nr. 132, 221^b.

¹² Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umar b. Muhammed b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve Dekâiki'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve't-Te'vîl*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, nr. 134, vr: 166^b; Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, nr: 213 Bahâ'uddîn Hayder b. 'Alî b. Hayder el-Kâşî, *el-Mu'temedu mine'l-Menkûl fîmâ Ūhiye ilâ'r-Rasûl*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, nr. 213, 194^b.

¹³ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, nr: 119, 132, 133, 134. Bu nüshalardan 132, 133, 134 no'lu olanları *el-Keşşâf* nüshalarıdır. 132 nolu nüsha Hicr Suresinden Hacc suresine kadar olup 699 yılında yazılmıştır. Yedi ciltlik eserin dördüncü cildir. Nüshada beşinci cildin el-Mu'minûn suresinden başlayacağını bildiren bir ifade yer almaktadır. 133 nolu nüsha yarım bir nüsha olup Sebe suresinin başından Muhammed suresi 46/26 ayetine kadar gelmektedir. 134 nolu nüsha aslında ayrı bir nüsha olmayıp 133 no'lu nüshanın devamıdır. Nüshanın el-Hucurât suresi ile başlamasından -muhtemelen ciltlenirken- Muhammed suresi 46/27 ayetinden el-Feth suresinin sonuna kadarki kısmının kaybolduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla iki ayrı numara verilen bu nüshalar yedi ciltlik eserin son cildir. Nüshanın sonunda 2 beyitlik bir şiir mevcuttur. Nüshalarda 2 ayrı mühür göze çarpmaktadır. Bunlardan

Müellifin nisbesinde de geçen “et-Tîbî” kelimesi ise, “Tîb” bel-
desine müntesip olan yahut güzel kokuları çokça satan kişi için
yapılan bir ifadedir.¹⁴ “Tîb”, sözlükte her şeyin en güzeli anlamına
gelmektedir.¹⁵ “Hoş kokulu nesne” anlamına geldiği de söylenmiş-
tir.¹⁶ Yâkût el-Hamevî “Tîb” kelimesini “Tîb lafzen, buhar yoluyla
yahut yağlanarak güzel koku sürünmek anlamına gelir” şeklinde
tanımlamaktadır.¹⁷ Bununla birlikte, Ehvâz’ın bazı küçük köyleri ile
Vâsıt arasında kalan beldeye de “Tîb” adı verilmektedir.¹⁸ Belde,
Vâsıt ve Ehvâz’ın her ikisine de 18 fersah uzaklığındadır.¹⁹ Hâzimî
(ö. 584/1188), bunlara ‘Irâk’ı da ekleyerek bölge hakkında daha
net bir tarif yapmıştır.²⁰ Bazı eserler Tîb’i tarif ederken birbirine
yakın diğer bölgeleri referans alarak tanımlamalarda bulunmuşlar-
dır. “Vâsıt ile Hûzistân arasında bir belde”²¹ “‘Irâk’ta, Kurkûb yakın-
larında, Vâsıt ile es-Sûs arasında küçük bir şehir”²² “Vâsıt ve Tuster

biri Köprülü’ye ait olup 1088 tarihlidir. Diğerinde ise bir hadis ibaresi olan “إنما لكل امرئ ما نوى” vardır. Yazmaların kenarlarında et-Tîbî’ye ait küçük notlar yer almaktadır.

- ¹⁴ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. ‘Usmân ez-Zehabî, *el-Muştebeh fî Esmâ’i’r-Ricâl* (Leiden: Brill, 1823), 327.
- ¹⁵ Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît* (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1407/1987), 141; Seyyid Muhammed Murtedâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs* (Beyrût: Dâru İhyâ’it-Turâsî’l-Arabîy, 1975), 3:284.
- ¹⁶ Ahmed Asım Efendi, *el-Okyanûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1304), 1:361.
- ¹⁷ Yâkût b. ‘Abdillâh el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Buldân* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, ty), 4:53.
- ¹⁸ Yâkût b. ‘Abdillâh el-Hamevî, *el-Muşteriku Vad’an ve’l-Muşteriku Sak’an* (Beyrût: ‘Âlemu’l-Kutub, 1406/1986), 298; Ahmed b. ‘Alî el-Kalkaşendî, *Subhu’l-Aşâ fî Sinâ’ati’l-İnşâ* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1407/1987), 4:341; Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. ‘Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Futûhu’l-Ğayb fî’l-Keşf’an Kunâ’i’r-Rayb*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 172, 1^a; Şihâbuddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed b. Muhammed b. ‘Alî b. Ahmed İbn Hacer, *Tebîru’l-Muntebih bi Tahrîri’l-Muştebih* (Beyrût: el-Mektebetu’l-İlmiyye, ty), 3:877; Ebû’l-Fadl Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Lubbu’l-Lubâb fî Tahrîri’l-Ensâb* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1411/1991), 2:97.
- ¹⁹ el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Buldân*, 4:53.
- ²⁰ Muhammed b. Mûsâ el-Hâzimî, *el-Emâkin ev Mâ İttefeka Lafzuhû ve İfteraga Musemmâhu mine’l-Emâkine* (Riyâd: Dâru’l-Yemâme, 1415), 2:645.
- ²¹ el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Buldân*, 53; Ebû’l-Fedâ’il Radiyyuddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Hasen es-Sâğânî, *et-Tekmilâ ve’z-Zeyl ve’s-Sile li Kitâbi Tâci’l-Luğa ve Sîhâhi’l-Arabîyye* (Kâhira: Matba’ati Dâri’l-Kutub, 1970), 1:197; Safiyyuddîn ‘Abdulmu’min b. ‘Abdilhakk el-Bağdâdî, *Merâsidu’l-İttılâ’ alâ Esmâ’i’l-Emkineti ve’l-Bikâ’* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1373/1954), 2:899.
- ²² Ebî ‘Ubeyd ‘Abdullâh b. ‘Abdîl’azîz el-Bekrî el-Endelusî, *Mu’cemu mâsta’cem min Esmâ’i’l-Bilâdi ve’l-Mevâdi* (Beyrût: ‘Âlemu’l-Kutub, 1403), 3:899-900; Muhammed b. ‘Abdilmun’im el-Himyerî, *er-Ravdu’l-Mî’târ fî Haberi’l-Aktâr* (Beyrût: Mektebetu Lubnân, 1975), 401.

arasında bir belde”²³ bunlardan bazılarıdır. İran’ın güneyinde yer alan bu bölgeye,²⁴ Tîbî’nin yaşadığı dönemde Moğollar’ın İlhanlılar Kolu hâkimdir.²⁵ Yine, Zirikî (ö. 1396/1976), et-Tîbî’yi “Irak-ı Acem’deki, Tebriz ehlerinden” şeklinde tavsif etmiştir.²⁶

Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) et-Tîb halkının Nebat’lı, dilleri Nebatça olan bir belde olduğunu ifade etmektedir.²⁷ Yâkût, belde ile ilgili olarak Dâvûd b. Ahmed b. Sa’îd et-Tîbî’den naklen şu bilgileri de vermektedir: et-Tîb’in tarihte Şîs b. Âdem (as) tarafından imar edildiği bilinmektedir. et-Tîb, İslamiyetle tanışmaya kadar Şîs’in inanç sistemi üzerinde kalmıştır. Tılsım bilgileriyle ünlü bir beldedir. Hatta büyük eşek arıları bölgeye giremediği, bölgede akrep, yılan, benekli karga ve saksığana rastlanmadığı, bütün bu haşeratin bölgeye tılsımın etkisi sebebiyle giremediği nakledilmektedir.²⁸

Müellifin isminde et-Tîbî ifadesinin yer alma sebebi ise et-Tîbî’nin “et-Tîb” adlı bu beldeye nispetinden ileri gelmektedir.²⁹

Bununla birlikte bazı kaynaklarda onun Tebriz’e nispetle zikredildiği de görülmüştür. Örneğin İbn Haldûn et-Tîbî hakkında şöyle demektedir:

²³ el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhîr*, 141; *ez-Zebîdî, Tâcu’l-‘Arûs*, 3:284.

²⁴ Bkz. el-Kalkaşendî, *Subhu’l-A’şâ*, 4:318-341.

²⁵ el-Kalkaşendî, *Subhu’l-A’şâ*, 4:316; Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. ‘Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Letâifu’l-Tibyân fî ‘İlmi’l-Me’ânî ve’l-Beyân* (Mekketu’l-Mukerrame: el-Mektebetu’t-Ticâriyye, ty), 15.

²⁶ ez-Zirikî, *el-A’lâm*, 2:256.

²⁷ el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Buldân*, 4:53; el-Hamevî, *el-Muşteriku Vad’an*, 298; Sami Bey, *Kâmûsu’l-A’lâm*, 3031.

²⁸ el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Buldân*, 4:53; el-Bağdâdî, *Merâsidu’l-İttılâ’*, 2:899-900.

²⁹ Buna karşın İsmail Paşa müellif için ayrıca “ed-Dimeşki” ifadesini kullanmaktadır. Bkz. İsmâ’il Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetu’l-Ârifîn*, 1:285. Kanaatimizce İsmail Paşa, müellifi ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed Ebû’l-Kâsım el-Vâsıtî et-Tîbî ile karıştırmış ve Ebû’l-Kâsım el-Vâsıtî et-Tîbî hakkında geçen ed-Dimeşki ifadesini yanlışlıkla müellife atfetmiştir. Ebû’l-Kâsım el-Vâsıtî et-Tîbî ile ilgili bkz. İsmâ’il Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetu’l-Ârifîn*, 1:524. İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu nr: 172’de bulunan yazmanın ilk sayfasında -istifade ettiğimiz matbu nüshada bir kısmı yer almayan- şöyle bir kayıt mevcuttur: (bkz. et-Tîbî, *Futûh*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr: 172, vr: 1^a)

قال السيوطي رحمه الله تعالى في كتابه المسمى بلب اللباب في تحرير الأنساب: الطيب منسوب إلى الطيب فهي بلدة بين واسط وكور الأهواز

Bununla birlikte Kalkaşendî de et-Tîbî’nin bu beldeden olduğunu açıkça ifade etmiştir. bkz. el-Kalkaşendî, *Subhu’l-A’şâ*, 4:339; Selim Demirci, “Şerafuddîn et-Tîbî ve Eserleri”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* (2015): 236.

“Şu çağda bir Iraklı tarafından telif edilen eser elimize geçti. Bu zat, Acem Irak'ındaki Tebriz ahalisinden Şerefuddin Tîbî (Hüseyn b. Abdullah, öl. 743/1343)dir. O, bu eserinde Zemahşeri'nin sözü edilen eserini şerh etti, ifadelerini birer birer ele aldı, itizali kanaatlarını, delillerle çürütmeye teşebbüs etti ve; Mutezilenin görüşüne göre değil, ancak Sünnilerin kanaatlarına göre (anlaşılması ve açıklanması halinde) âyetlerde belagatın mevcut olacağını ortaya koydu. Belagatla ilgili sair fenlere de dikkat ve ihtimam göstermekle beraber, bilhassa bu hususta dilediğince güzel bir muvaffakiyet ortaya koydu.”³⁰

Tîbî nispetiyle meşhur olmuş başka şahıslar da bulunduğu için yazarın ismi, başka bazı karışıklıklara da mahal veren bir niteliğe sahiptir. Tîbî nispetiyle meşhur olmuş bu şahısları şöyle sıralamak mümkündür:

- 1- 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed Ebû'l-Kâsım el-Vâsıtî et-Tîbî:³¹
- 2- Muhammed b. 'Alî b. 'Abdirrahmân et-Tîbî:³²
- 3- Muhammed Tîbî er-Rûmî:³³

³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime (Uludağ)*, 788-789. Ayrıca Bkz. Muhammed Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrîn* (Kâhira: Mektebetu Vehbe, 1321/2000), 1:311.

³¹ et-Tîbî ismiyle tanınmış bir müderristir. 563'te doğup 624 yılının Safer ayında vefat etmiştir. *Muhtesar fî'l-Ferâid* adlı bir eseri vardır. (İsmâ'îl Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetu'l-Ârifîn*, 1:524) İsmail Paşa müellifin ismini zikrettikten sonra “ثم البغدادي الشافعي” ifadesini eklemiştir. Bu ifade, muhtemelen onun el-Vasıt'ta doğup büyüdüğüne ardından da Bağdat'a yerleştiğine işaret etmektedir. Nitekim onun Nizamiye Medreselerinde müdriklik yaptığı da ifade edilmektedir. (Takiyyuddîn Ebî Bekr b. Ahmed İbn Kâdî Şuhbe, *Tabâkâtu'ş-Şâfi'iyye* (Kâhira: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ty), 1:392; Ahmet Ocak, *Nizamiye Medreseleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 1993), 152). Dolayısıyla görev yaptığı yer büyük ihtimalle Bağdat Nizamiye Medreseleridir.

³² 1246/1830'da Dimeşk'te doğmuş ve 1317/1899 yılının Zilka'de ayında vefat etmiştir. (الطبيبي أحمد بن أحمد”, *Mevsû'atu A'lâmi'l-Ulemâ'i ve'l-Udebâ'î'l-Arabi ve'l-Muslimîn* (Tûnus/Beyrût: el-Munazzametü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-'Ulûm/Dâru'l-Cil, 1430/2009), 358-359) *el-Muhtesaru'l-Ecvibeti'l-Celiyye li Dahdi'd-Da'vâti'n-Nasrâniyye ve el-Muhtesaru'l-Ecvibeti'l-Celiyye* adlı eserler ona aittir. (İsmâ'îl Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetu'l-Ârifîn*, 2:335)

³³ Mahlas olarak “et-Tîbî”yi kullanan, bazı vezirler için divan kâtipliği yapan ve Türkçe bir divanı bulunan bir âlimdir. (İsmâ'îl Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetu'l-Ârifîn*, 2:297) Asıl adı Mehmed'dir. Mehmet Çelebi olarak anılır. İstanbul'da doğmuştur. Safâyî tezkiresindeki “hoş-nüvis ü hoş-tab” (güzel yazı yazan ve güzel tabiatlı) ifadesinden, onun hattat olduğu anlaşılmaktadır. (Sabiha Tak, *Tybi ve Türkçe Divanı* (Yayınlanmamış

4- Tîbî Mustafâ Efendi:³⁴

5- Ahmed b. Huseyn b. Sinân et-Tîbî:³⁵

Bu beş isme ilaveten, kelimenin fethalı hali olan et-Taybî; İbn 'Adiyy'in şeyhi, 'Abdurrahmân b. 'Abdillâh b. 'Abdilhâsi' b. Ebî Tay-be el-Curcânî et-Taybî için kullanılmaktadır.³⁶

İsim karışıklığı yaşanması muhtemel bir diğer şahıs da Ahmed Şihâbuddîn b. Ahmed b. Bedriddîn et-Tıyyebî'dir.³⁷

Aynı nispetle meşhur olmuş başka şahısların bulunması sebebiyle, müellifin isminde bazı karışıklıklar yaşandığı ortadadır. Bunun yanı sıra "et-Tîbî" kelimesinin yanlış okunması da pek çok karışıklığa sebep olmuştur. Bilhassa bazı tercümelemlerde ve kütüphane kayıtlarında yazarın isminin "Tayyibi" olarak yazıldığı müşahede edilmiştir.³⁸ Bu hususun metin-tercüme şeklinde baskısı yeni yapı-

Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999), 4.) 1090/1679 tarihinde vefat etmiştir. (Tak, *Tıybi ve Türkçe Divanı*, 6)

³⁴ Osmanlı'nın müteahhir şair ve hattatlarından olup Bursalıdır. Bursa'da Sultan Orhan Gazi Camii Şerifi hatipliği yapmıştır. H. 1174 tarihinde vefat etmiştir. (Sami Bey, *Kâmûsu'l-A'lâm*, 4:3031)

³⁵ Şahıs hakkında tabakât kitaplarında herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Ancak Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Amcazade Huseyn Koleksiyonu nr: 75'de müellif hattı ile yazılmış bir risâle sayesinde müellif hakkında bilgi sahibi olunabilmektedir. Eserin *ketebe* kaydında müellif kendisini Zâl Paşa Medresesi müderrisi olarak tanıtmaktadır. (Bkz. Ahmed b. Huseyn b. Sinân et-Tîbî, *Risâletu't-Tîbî*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Amcazade Huseyn, nr. 75, 29^b) Zâl Paşa'nın Kanuni'nin veziri olduğu düşünüldüğünde müellifin en erken bu devirlerde yaşadığı söylenebilir. Bu bilgi haricinde yazar hakkında doyurucu bir malumata erişilememiştir.

³⁶ ez-Zehabî, *el-Muştebeh fi Esmâ'ir-Ricâl*, 327; İbn Hacer, *Tebîru'l-Muntebih*, 3:877.

³⁷ H. 910 yılında doğmuş, H. 979/981 yılında vefat etmiştir. (Karşılaştırınız İsmâ'il Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetu'l-Ârifîn*, 1:147-148 ve "الطَّيِّبِي أَحْمَدُ بْنُ أَحْمَدٍ", 347) Umeviyye Câmîi'nin "el-Berîd" adlı batı kapısının önündeki dükkânda oturdukları için ailesine "الطَّيِّبِي" ünvanı verilmiştir. ("الطَّيِّبِي أَحْمَدُ بْنُ أَحْمَدٍ", 347) Eserleri arasında, *el-İdahu't-Tâm fi Tekbîrati'l-İhrâm ve's-Selâm*, *Kırâ'etu Verş min Tarîki'l-Isbehânî*, *Teysîru Kifâyeti'l-Muhtâc li'd-Dimâ'i'l-Vâcibeti 'ale'l-Mu'temiri ve'l-Hâcc*, *Raf'u'l İşkâl fi Halli'l-Eşkâl mine'l-Mantık*, *ez-Zevâidu's-Seniyye 'ale'l-Elfiyeti fi'n-Nahv*, *es-Sekru'l-Merşûş fi Târîhi's-Şeyh Meğûş*, *es-Sahîfetu fîmâ Yahtâcu ileyhi's-Şâfi'i fi Taklîdi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, *el-Mufîd fi 'İlmi't-Tecvid ve Ğayri Zâlik mine'l-Hutabi ve'l-Menâsik* bulunmaktadır. (İsmâ'il Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetu'l-Ârifîn*, 1:147-148)

³⁸ Ebû Zeyd Velîyyuddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime min Kitâbi'l-İber ve Dîvanu'l-Mubtede'i ve'l-Haber fi Eyyâmi'l-Arabi ve'l-Acemi ve'l-Berber ve Men 'Asarahum min Zevî's-Sultânî'l-Ekber* (İstanbul: MEB Yayınevi, 1970), 2:469; Mehmed Sofuoğlu, *Tefsire Giriş* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), 342. <http://www.yazmalar.gov.tr> (16.04.2013)

lan *el-Keşşâf* nüshasında, editörün önsözünde doğru³⁹ ve giriş kısmında *el-Keşşâf* haşiyeleri tanıtılırken hem doğru hem de yanlış adlandırılması⁴⁰ -üstelik aynı sayfada- ciddi bir hatadır. Bazı arşiv kayıtlarının⁴¹ et-Tîbî'ye ait olmasına rağmen Tayyibi olarak isimlendirildiği de tespit edilmiştir. Halbuki müellifler içerisinde Halîlî'nin "*Târih*"inde kendisinden nakilde bulunduğu el-Hasen b. Ca'fer et-Tayyibî adında bir başka şahıs ve onun oğlu Ebû'l-Ferac Muhammed b. el-Hasen et-Tayyibî künyesiyle bir başka şahıs daha vardır.⁴² İsimlere dikkat etmeyen bir kişinin bu şahısları et-Tîbî ile karıştırması mümkündür.

Yazara ait isim sorunu bununla da sınırlı değildir. Kitap kayıtlarını yapan kişilerin standart bir yazı usulünü takip etmemesi sonucunda aynı şahsa ait "Tibi" ve "Tiybi" şeklinde iki ayrı kayıt daha oluşturulmuştur.

Aynı problem müellifin kitabının isminde de yaşanmaktadır. "*Futûhu'l-Gayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'ir-Rayb*" adlı eser bazı kayıtlarda "*Futûhu'l-Gayb fî'l-Keşfî an Kına'i Z-Zeyb*"⁴³ şeklinde, bazı kayıtlarda ise "*Fütûhü'l-gayb fî'l-keşf 'an kına'ir-reyb*"⁴⁴ şeklinde yer almaktadır. Bir başka örnekte de eserin aynı nüshası 16 Ha 74 arşiv numarasıyla hem zeyb hem rayb yazılarak kaydedilmiştir. Dolayısıyla Tîbî'ye ait bir eser taranırken, "Tibi", "Tiybi", "Tıbi", "Tıybi", "Tayyibi", "Taybi" taramalarının tamamı yapılmadığı takdirde eksik bir değerlendirmeye karşılaşılabilecektir. Bu yüzden, kanaatimizce, kayıtlar bir an önce alanın uzmanı bir ekip tarafından standart bir yazım usulüyle yapılmalı ve problem çözüme kavuşturulmalıdır.

³⁹ Murat Sülün, "Editörün Önsözü", *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve Dekâiki'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve't-Te'vîl* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1:14.

⁴⁰ "Giriş", *el-Keşşâf (YEK)*, 47. Aynı sayfada meşhur *el-Keşşâf* şarihi İbnü'l-Muneyyir'in isminin "İbnü'l-Münir" ve bir diğer *el-Keşşâf* şarihi es-Sekûnî'nin adının "es-Sükunî" şeklinde yazılması da ayrıca dikkat çekicidir.

⁴¹ Bkz. "67 Saf 242/1, 06 Mil Yz A 9007/3, 42 Yu 4651, 42 Yu 4652, 42 Yu 4653, 42 Yu 5096, 42 Yu 5097, 42 Yu 7411, 42 Yu 7544, 42 Yu 7588, 42 Yu 7589, 42 Yu 7065/3, 22 Sel 1055, 22 Sel 4533"

⁴² ez-Zehabi, *el-Muştebeh fî Esmâ'ir-Ricâl*, 327.

⁴³ Bkz. "42 Yu 4650, 37 Hk 3511, 16 Ha 74"

⁴⁴ Bkz. "34 Fe 167, 34 Fe 168, 34 Fe 169, 34 Fe 170, 34 Fe 171, 34 Fe 172, 34 Fe 173, 34 Fe 174, 34 Fe 175, 34 Fe 176, 34 Fe 177"

1.2. Tabakât Kitaplarında Et-Tîbî

et-Tîbî, tabakât kitaplarında, dindar, salih ve hayır dolu, malını ve canını ilim yolunda harcayan bir âlim olarak tanıtılmaktadır.⁴⁵ Mağrib'de yetişmiş,⁴⁶ miras ve ticaret yoluyla servet sahibi olmuştur. Hayır yolunda malını infak etmekten hiç geri durmamıştır. Hatta bu yüzden ömrünün sonlarına doğru fakir düşmüştür. Cömert, mütevazı, itikadı güzel bir insandır. Müslüman beldelerinde aşırı derecede yaygınlaşmış olan felsefe ve bid'at ehline, yanlışlarını göstermek suretiyle şiddetle karşı çıkmıştır. Allah ve Rasulünü çok seven, hayâ sahibi bir âlimdir. İslami ilimlerde sürekli olarak talebeleri ile meşgul olmuştur. Bunun için hiçbir karşılık beklememiş, bilakis öğrencilerinin yolunu açmış, onlara yardımcı olmuştur. Dini yüceltmek üzere çaba gösteren, ilmi yaymakla meşgul olan kişileri çok sevmiş, bu arzusu ile tanımadığı kişilere dahi kıymetli kitaplarını ödünç vermiştir.⁴⁷ Kur'an ve sünnetteki incelikleri açığa çıkarılmasıyla meşhur olmuştur.⁴⁸ Ömrünün sonuna doğru yaşadığı görme zayıflığına rağmen,⁴⁹ vefatına kadar yaz-kış gece-gündüz demeden cemaate devam etmiştir.⁵⁰ Büyük bir meclise Buhari okutmuştur.⁵¹ Vefat ettiği güne kadar, sabahdan öğleye kadar tefsir ile meşgul olmuş, öğle ile ikindi arasında (okunan) Buhari'yi dinlemiştir. 23 Şa'bân 743 Salı günü, tefsir dersini bitirip hadis dersi için evinin

⁴⁵ es-Subkî, *Kitâbu't-Tabakâti's-Şâfi'iyye*, 10:76.

⁴⁶ Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2002), 134; Ömer Nasûhi Bilmen, *Tabakâtu'l-Müfessirîn* (Ankara: Diyanet İşleri Reislîği, 1960), 2:371.

⁴⁷ İbn Hacer, *ed-Duraru'l-Kâmine*, 2:68-69; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, 1:522; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 1:143; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Se'âde*, 2:101; Hâcî Halîfe Mustafâ b. 'Abdillâh Kâtib Çelebî, *Sullemu'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl* (İstanbul: Ma'hedu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve IRCICA, 2010), 2:37; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 8:129-240; el-Hânsârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, 3:98; el-Kummî, *el-Kunâ ve'l-Elkâb*, 2:451; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Târîhu 'Ulûmi'l-Belâğa ve't-Ta'rîfu bi Ricâlîhâ* (Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1369/1950), 136-137.

⁴⁸ İbn Hacer, *ed-Duraru'l-Kâmine*, 2:68-69; Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, 1:522; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 1:143; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Se'âde*, 2:101; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 8:129-240; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 1:229; el-Kannevcî, *et-Tâcu'l-Mukellel*, 373; el-Hânsârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, 3:98; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 2:256.

⁴⁹ İbn Hacer, *ed-Duraru'l-Kâmine*, 2:69; Kâtib Çelebî, *Sullemu'l-Vusûl*, 2:38; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 1:143; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 2:256.

⁵⁰ İbn Hacer, *ed-Duraru'l-Kâmine*, 2:69; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 1:229; el-Kannevcî, *et-Tâcu'l-Mukellel*, 373.

⁵¹ İbn Hacer, *ed-Duraru'l-Kâmine*, 2:69; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 1:143.

yakınındaki mescide gitmiş, ayakta nafile namaz kılmış, oturduğu yerde kameti beklerken kibleye dönük bir halde vefat etmiştir.⁵²

Kaynaklarda et-Tîbî'nin ailesi ile alakalı fazla bir bilgiye rastlanmamaktadır. *Futûhu'l-Ğayb* yardımıyla et-Tîbî'nin ailesi hakkında az da olsa bazı bilgilere erişme imkânı bulunmaktadır. Örneğin, eserin yazma nüshalarından birinde anne babasına ettiği şu dua, onun üstün meziyetlere sahip bir ailede yetiştiğini gösteren güzel bir delildir: “(Ya Rabbi!) İhtiyaçlarımı karşılayan, yanlışları düzelter, beni yalnızca ve yalnızca hayra çağıran, her türlü şerden korunmam için sana duacı olan anne-babama merhamet et! Bizim ailemizden ve zürriyetimizden de bize böyle nesiller nasip eyle!”⁵³ Şerhte geçen bir başka ifade yardımıyla da (شقيق لي) onun bir erkek kardeşi olduğu öğrenilmektedir. et-Tîbî, kardeşinin, yaşadıkları dönemde Müslümanların çok az gittiği, Avrupa'nın Bunduka⁵⁴ adlı şehrine seyahat ettiğini bildirmektedir. et-Tîbî'nin aktardığına göre, kardeşi, Bunduka'daki bazı papazların Hz. İsa'nın ref'i hakkında konuştuklarına şahit olmuştur.⁵⁵

224 | db

Yazmalar yardımıyla onun H. 699 tarihinden daha önceki bir zamanda öğrenciliğe başladığı, en az 709 yılına kadar da öğrencilik yaptığı ifade edilebilir. Diğer *el-Keşşâf* nüshasını yazım süresinden hareketle (4. Cilt 699, 7. ve son cilt ise 701 tarihinde tamamlanmıştır) et-Tîbî'nin *el-Keşşâf*'ı yazmaya takriben 697 tarihinde başladığı söylenebilir. Bir talebenin *el-Keşşâf* okumak üzere gerekli donanımı elde etmesi için geçirdiği süre de göz önünde bulundurulduğunda onun öğrencilik serüveninin daha eski yıllara uzandığı rahatlıkla düşünülebilir.

⁵² İbn Hacer, *ed-Duraru'l-Kâmine*, 2:69; Suyûtî', *Buğyetu'l-Vu'ât*, 1:523; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 1:143-144; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Se'âde*, 2:101-102; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 8:240; Ahmed Rif'at Efendi, *Luğat-ı Târihiyye ve Cûğrâfiyye*, 4:260.

⁵³ 'Abdulhamîd Aḥmed Yûsuf Hindâvî, “Mukaddimetu'l-Muhakkik”, *el-Kâşif 'an Hakâ'iki's-Sunen*, ed. 'Abdulhamîd Aḥmed Yûsuf Hindâvî (Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafâ Elbâz, 1417/1997), 1:15.

⁵⁴ Muhakkik bu şehrin İtalya'da yer alan Bundukiyye olduğunu ifade etmiştir.

⁵⁵ Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Rayb*, (Dubeyy: Câ'izetu Dubeyy ed-Duveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434/2013), 4:120.

1.3. Fıkhî ve İtikadî Mezhebi

et-Tîbî'nin mezhebi konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak bazı meseleler yardımıyla mezhebi hakkında tahminde bulunmak mümkündür. et-Tîbî'nin fıkhıdaki mezhebiyle alakalı iki farklı görüş öne sürülmüştür. et-Tîbî'nin eserlerini tahkik eden muhakkiklerden Hindâvî, *Futûhu'l-Ğayb* muhakkiklerinin onun Şâfiî olduğunu söylediklerini, fakat Şâfiî tabakâtında et-Tîbî'nin isminin yer almadığını bildirmektedir. Hindâvî, bu yüzden böyle bir yargıda bulunulamayacağını, onun herhangi bir mezhebe mensubiyetinin gerekli de olmadığını ifade etmiştir.⁵⁶ Ancak, (i) *Mişkâtü'l-Mesâbîh* şarihlerinden 'Aliyyu'l-Kârî'nin, *Mişkât* şarihlerinin çoğunun Şâfiî olduğunu ve bu şarihlerin mezhepleri gereği lafızcı olduklarını ifade etmesi,⁵⁷ (ii) et-Tîbî üzerine üç ciltlik kapsamlı bir tez yazan el-Hulvânî'nin et-Tîbî'nin yaptığı tercihlerden hareketle onun Şâfiî olduğunu düşünmesi,⁵⁸ (iii) et-Tîbî'nin *el-Kâşifî* üzerine bir tez yazan Demirci'nin tespitleri,⁵⁹ (iv) *Futûhu'l-Ğayb*'ın yazmalarından birinin ilk sayfasında et-Tîbî'ye Şâfiî künyesinin verilmesi⁶⁰ onun Şâfiîliğini gösteren önemli argümanlardır. Nitekim et-Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb*'da yaptığı tercihlerde de İmâm eş-Şâfiî'nin görüşlerine destek vermekte ve fıkhî tercihlerinde genellikle Şâfiî kaynaklara müracaat etmektedir.⁶¹ Hatta bir yerde İmâm eş-Şâfiî için "Bizi hakkın nusretine ve el-İmâmu'l-Muttalibî (r.a.)'ın mezhebini tercihe ileten Allah'a hamd olsun" ifadelerini kullanmaktadır.⁶² Onun Şâfiî olduğu düşüncesini destekleyen bazı görüşleri şunlardır:

a) Umrenin farzietini savunmaktadır,⁶³

⁵⁶ Hindâvî, "Mukaddime", *el-Kâşif*, 1:20; Selim Demirci, *Tîbî'nin Mişkât Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 163.

⁵⁷ 'Alî el-Kârî, *Miškâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 1:41; Demirci, *Tîbî'nin Mişkât Şerhi*, 162-163.

⁵⁸ Fâtin Hasen 'Abdurrahmân el-Hulvânî, *el-İmâmu'l-Hâfizu Şerafuddîn Huseyn b. 'Abdillâh et-Tîbî ve Menhecuhû fî Kitâbihî'l-Kâşif 'an Hakâ'iki's-Sunen* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, 1419/1998), 117-121; Demirci, "Tîbî'nin Mişkât Şerhi", 163.

⁵⁹ Demirci, *Tîbî'nin Mişkât Şerhi*, 163.

⁶⁰ Bkz. İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr: 171, 1^a.

⁶¹ et-Tîbî'nin Şâfiîliğine delâlet eden bazı yerler için bkz. et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 3:274-275; 351-352; 380; 382; 388-389; 390; 392-393; 446-447; 451; 5: 9-10; 12-13; 97; 486-487; 6:230-231; 278; 728-729.

⁶² et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 3:36.

⁶³ et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 3:274-275.

- b) “القرء”ın Hanefilerin dediği gibi hayız değil tuhur olduğunu düşünmektedir,⁶⁴
- c) Hanefilerin “müt’a”⁶⁵ yalnızca zifafa girmeden boşanan kadınlar için geçerlidir” görüşünü benimsememektedir,⁶⁶
- d) Kadınlara dokunmanın abdesti bozması hususunda eş-Şâfi’înin görüşünü tercih etmektedir,⁶⁷
- e) Farz ile vacibin aynılığını savunmaktadır,⁶⁸
- f) İhramlı iken teammüden av yasağını çiğneyen kişinin keffareti hususunda Ebû Hanîfe’nin “öldürdüğü hayvanın değeri kadar

⁶⁴ et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 3:388-389; 392-393.

⁶⁵ “(...) Boşanma veya evliliğin feshinden sonra kocanın, kadına verdiği elbise ve benzeri hediyeye denir” (İbrahim Paçacı, “Mut’a”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, ed. İsmail Karagöz (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 475)

⁶⁶ Hanefiler, (لا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لِهِنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمَخْسِينِ) “El sürmeden yahut mehir takdir etmeden kadınları boşamanızda sizin için bir günah yoktur. Onları -zengin olan kendi nispetince fakir olan da kendi nispetince- örfe uygun bir biçimde faydalandırın. Allah’ı görüyor muşçasına O’na kulluk edenler için bu bir borçtur” (el-Bakara 2/236) ayetinin delâletiyle mut’a’nın yalnızca boşanıp el sürülmeyen kadınlar için geçerli olduğunu düşünmekte, diğer boşanmalarda mut’a verilmesini ise müstehab olarak değerlendirmektedir. (bkz. Ebû Bekr el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru İhyâ’i’t-Turâsî’l-‘Arabiyyi, 1405), 2:135-147; Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâ’iki’t-Tenzîl ve Dekâ’ikil-Me’ânî ve’l-Beyân ve’t-Te’vîl* (Dubeyy: Câ’izetu Dubeyy ed-Duveliyye li’l-‘Kur’ânî’l-Kerîm, 1434/2013), 3:438) Ancak eş-Şâfi’înin de (kavl-i cedidinde) aralarında bulunduğu diğer pek çok âlim, zifaf-tan sonra boşanan her kadına mut’a verilmesi gerektiğini savunmakta, bu hususta da (وَالْمَطْلَقَاتُ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) “Boşanan kadınların da örfe uygun bir biçimde faydalandırılmaları Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için bir borçtur” (el-Bakara 2/241) ve (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأُزْوَاجِكُمْ إِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعِكُنَّ وَأُزْوَجِكُنَّ مِثْرًا جَمِيلًا) “Ey Peygamber! Hanımlarına de ki: ‘Şayet siz Dünya hayatını ve onun zinetini istiyorsanız, size müt’anızı vereyim de sizi güzelce bırakayım” (el-Ahzâb 33/28) ayetlerini delil göstermektedir. (bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. ‘Umar b. el-Hasen b. el-Huseyn Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb* (Beyrût: Dâru İhyâ’i’t-Turâsî’l-‘Arabiyyi, 1420), 6:476) Bu hususta ez-Zemahşerî’nin de “her boşanana mut’a verilmesi gerekir” görüşünü savunması ayrıca önemi haizdir. (bkz. *el-Keşşâf (Dubeyy)*, 3:451) et-Tîbî evvela el-Beydâvî’den nakilde bulunmakta ve Hanefilerin de benimsediği “Mut’a yalnızca mehri belirlenmemiş ve zifafa girilmemiş kişiler için geçerlidir” yorumunun ancak mantukun mefhumla tahsis yoluyla caiz olabileceğini ifade etmektedir. Ardından da Hanefilerin ne mefhumdan ne de mefhum takdirinin cevazından bahsetmediğini, böyle bir yorumu benimsemenin tahsis edilmiş ayetin (el-Bakara 2/241) tahsis eden ayeten (el-Bakara 2/236) sonra geldiğini kabule yol açacağını ifade etmekte ve Hanefileri eleştirmektedir. (et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 3:451)

⁶⁷ et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 5:12-13.

⁶⁸ et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 5:97.

bedel öder” görüşünü değil, eş-Şâfi’î’likteki “Aynı vasıflara sahip, denk bir hayvan keser” görüşünü benimsemektedir,⁶⁹

- g) “Ehl-i kitap bir kişi bir hayvan kesse, kesilen hayvan üzerine Allah’ın adını -ister kasten ister unutarak ile olsun- anmasa hayvan yine de helâldir” görüşünde eş-Şâfi’î’ye destek vermektedir,⁷⁰
- h) eş-Şâfi’î gibi, muharebeye iştirak etmeyip yardımcı birlik olarak gelenlere ganimetten mal taksim edilemeyeceği görüşündedir.⁷¹

et-Tîbî’nin Şâfi’î olduğunu düşünmemize vesile olan çarpıcı bir örnek daha vardır ki, bu örneğin önemi, et-Tîbî’nin tartışmada İmâm eş-Şâfi’î’nin görüşünü kabul etmesinden ziyade, el-Buhârî rivayeti yardımıyla Şâfi’îliği desteklemeye çalışmasından ileri gelmektedir. Tartışma, *فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخَلِّفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ* (Fâ’in Ahvır’tum Fâma Istaysara Min el-Hedî Vâla Takhalfû Rûsokum Hattî Yabluga el-Hedî Mahalâ) âyetinde geçen mehill kelimesinin ism-i zaman mı ism-i mekân mı olduğu hususunda yaşanmaktadır. Ebû Hanîfe, kelimenin ism-i mekân olduğunu düşünerek kurbanın yalnızca Harem’de kesilebileceğini söylerken; İmâm eş-Şâfi’î⁷² ve İmâm Mâlik⁷³ ise kelimenin ism-i zaman manasında kullanıldığını düşünerek hem Harem’de hem de *Hill*’de (Harem bölgesi dışında) kesilebileceğini ifade etmişlerdir. Hanefiler bunun için kurbanın hareme gönderilmesi gerektiğini ifade etmiş,⁷⁴ bu hususta da ihsar halinde iken Hz. Peygamber’in kesmek üzere kurbanları Nâciye’yle göndermesini kendilerine delil almışlardır.⁷⁵

⁶⁹ et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 5:486-487.

⁷⁰ et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 6:230-231.

⁷¹ et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 7:398.

⁷² Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi’î, *el-Umm* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1393), 2:159; 218.

⁷³ Mâlikî bir âlim olan el-Kurtubî de bu görüşü teyit etmektedir. Bkz. Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’ân* (Riyâd: Dâru ‘Âlemi’l-Kutub, 1423/2003), 2:379.

⁷⁴ Burhânuddîn ‘Alî b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mubtedî* (Kâhira: Dâru’s-Selâm, 1420/2000), 1:437;

⁷⁵ Mezkûr rivayet şöyledir: Rasulullah muhsar iken kurbanlarını Nâciye (r.a.) ile gönderdi ve onların Harem’de kesilmesini emretti. Nâciye: “Kurbanlıklar telef olmak üzereyse ne yapayım?” deyince Rasulullah: “Onu kes, tırnaklarını da kaniyla boya. Hörgücünün dış yüzeyine de kan serp. Sonra da (yemeleri için) insanları serbest bırak. Fakat sen ve yol arkadaşın ondan hiçbir şey yemeyin” buyurdu. Bkz. Şemsu’l-E’imme Ebû Sehl Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbu’l-Mesbût* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1403/1982-83), 4:107.

et-Tîbî, görüşünü desteklemek üzere el-Buhârî'den şu ifadeleri nakletmektedir:

(İmâm) Mâlik ve diğerleri (şöyle demektedir): “(Hill ya da Harem) Nerede olurlarsa olsunlar kurbanlarını kesip tıraş olurlar, kaza da etmezler. Çünkü Nebî (as) ve ashâbı Hudeybiye'deyken kurban kesmiş, tıraş olmuş, tavaftan ve Kurban Beytullah'a ulaşmadan önce ihramdan çıkıp her şeyi kendilerine helal kılmışlardı. Sonrasında da Rasullullah (as) kimseye bir şey iade etmesini veya kimseden bir şey kaza etmesini emretmedi. Nitekim Hudeybiye Harem'in dışındadır”⁷⁶

Ancak et-Tîbî'nin işaret ettiği yere bakıldığında, aynı rivayetin hemen öncesinde “Şayet kurbanı kesileceği yere (*mehill*) gönderme imkânı varsa, o zaman, kurban kesileceği yere varmadan ihramdan çıkamaz”⁷⁷ ifadeleri yer almaktadır. Onun, İmâm Mâlik'in görüşünü izah sadedinde Hudeybiye'nin Harem'den sayılmadığını, dolayısıyla Rasullullah'ın *Hill* bölgesinde kurbanını kestiğini göstermek amacıyla bir rivayet naklederken, aynı rivayetin hemen öncesinde gelen bu detayı gizlemesi, ardından da eş-Şâfi'î'ye destek vermesi, et-Tîbî'nin Şâfi'îliğine delâlet eden önemli bir argümandır.⁷⁸ Çünkü Şâfi'îlerde, kişinin birine vekâlet verip kurbanını Harem bölgesine göndermesi şart değildir. İhsarın gerçekleştiği yerde kurban kesmek yeterli ve geçerlidir.⁷⁹

İtikadi mezhebine gelince, et-Tîbî'nin Ehl-i Sünnet'e müntesip olduğu kesin olarak bilinmekle beraber Eş'arî olması kuvvetle muhtemeldir. Husun-Kubuh'un akılla bilinemeyeceğini düşünmesi,⁸⁰ said ve şakinin ezelde tespit edildiğini ve bunun değişmeyeceğini bildirmesi,⁸¹ teklif-i mâ lâ yutâk'a cevaz vermesi,⁸² Allah'ın hikmetsiz iş yapmayacağını değil O'nun yaptığı işlerin hikmet olmasını savunması,⁸³ Cenâb-ı Hakk'ın kudret ve irade yönüne vurgu yapması,⁸⁴ peygamberlerin günahsızlığı hususunda Eş'arîlerin savunduğu “hasenâtu'l-ebrâr seyriâtu'l-mukarrabîn” “İyi kişilerin hasenatı, Al-

⁷⁶ el-Buhârî, “el-İhsâr ve Cezâ'u's-Sayd”, 5.

⁷⁷ el-Buhârî, “el-İhsâr ve Cezâ'u's-Sayd”, 5.

⁷⁸ et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 3:280-281.

⁷⁹ Ferhat Koca, *İslam İbadet Esasları* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 305.

⁸⁰ Bkz. et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 4:495.

⁸¹ Bkz. et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 6:11.

⁸² Bkz. et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 13:418-420.

⁸³ Bkz. et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 4:278, 467.

⁸⁴ Bkz. et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 4:356, 393.

lah'a daha yakın olanlar için kötülük mesabesinde" görüşünü benimsemesi⁸⁵ gibi bazı hususlar böyle bir tespitte bulunmamıza imkân tanımaktadır. Bir hadis âlimi olması ve haberî sıfatların bazılarında mecaz değil kinaye yolunu tercih etmesi, imanın şubeleri bulunduğunu savunması et-Tîbî'nin Ehl-i Hadis'den olma ihtimalini akla getirmektedir. Fakat haberî sıfatlarla alakalı çoğu yerde mecaza gidilebileceğini söylemesi bu ihtimali zayıflatmaktadır. Tabakât kitaplarında bu hususta da herhangi bir bilgi yer almazken, yaptığı bazı tercihler vesilesi ile bizde böyle bir kanaat oluşmuştur. Mezhepler arasındaki Hanefilik-Mu'tezile/Mâturîdiyye ve Şâfi'îlik-Eş'arîlik ilişkisinin yakın olması, et-Tîbî'nin çoğunlukla Eş'arî âlimlerden istifade etmesi de kanaatimizi güçlendiren bazı hususlardır.

1.4. Yaşadığı Coğrafya

et-Tîbî'nin hayatını geçirdiği topraklar hakkında bilgi vermek gerekirse şunlar söylenebilir. İran, et-Tîbî'nin yaşadığı dönemlerde Moğol/İlhanlı hâkimiyeti altındadır. O henüz doğmadan önce bu topraklarda Moğol istilaları yaşanmıştır.

Cengiz Han'ın ölümünden sonra istilalar sürmüş, Luristan ve et-Tîbî'nin doğduğu yere yakın olan Hûzistân 654-655/1257 yılında Hülagü ve askerleri tarafından tahrip edilmiştir.⁸⁶ Bu verilerden hareketle düşünüldüğünde, et-Tîbî, Hülagü (ö. 664/1265) ve askerlerinin istila ettikleri topraklarda, istiladan bir müddet sonra yaşamış olmalıdır.

et-Tîbî'nin vefat tarihine yakın İlhanlı devleti sona ermiş (735-736/1335), devletin hâkim olduğu topraklarda Celâyirliler, Karakoyunlular, Muzafferîler, Horasan Serbedârîleri ve Eratnaoğulları gibi hânedanlar kurulmuştur.⁸⁷

Daha önce de ifade edildiği gibi et-Tîbî'nin Tebriz ahalisinden olduğunu zikreden bazı kaynaklar da vardır. Onun yaşadığı dönemlerde Tebriz'in, ticari ve kültürel açıdan çok gelişmiş bir yer olduğu ifade edilmiştir. W. Barthold, *Nuzhetu'l-Kulûb* adlı kaynaktan naklen, 739-740/1339 yılında İran'da hiçbir yerde Tebriz gibi büyük

⁸⁵ Bkz. et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 4:519; 6:562.

⁸⁶ H. Ahmet Özdemir, *Moğol İstilasası Cengiz ve Hülagü Dönemleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 269-270.

⁸⁷ Abdülkadir Yuvalı, "İlhanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 104. Dönem hakkında geniş bilgi için Bkz. Demirci, *Tîbî'nin Mişkât Şerhi*, 7-28.

binlar bulunmadığını, Tebriz'in eşi bulunmayan bir yer olduğunu belirtmektedir.⁸⁸ Aktarılan bir bilgiye göre, İlhanlılar zamanının yüksek maliye memurlarından olan Kazvinî, adı geçen eserinde (*Nuzhetu'l-Kulûb*), Tebriz şehrinin 740-741/1340 yılı resmi devlet vergisinin 2.384.200 dinar olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹ İlhanlılar döneminde Tebriz, İslam dünyasının en büyük şehri konumundadır. Devrin ticari ve kültürel mübadelelerinin merkezi ve zamanının en büyük şehirlerinden biri olmuştur. Ticaret sayesinde her taraftan mal ve eşya Tebriz'de toplanmış, Tebriz pazarlarında her türlü eşya kolaylıkla bulunabilmiştir.⁹⁰ Tebriz, 14. yy.'da İran'daki diğer tüm şehirlere bir üstünlük sağlamıştır. Ana ticaret yolu Tebriz üzerinden geçerek Kuzey İran'dan doğuya, oradan da geleneksel ipek yolu rotası takip edilerek Horasan'dan Semerkant'a ve sonunda Çin'e ulaşmaktadır. Böylece Tebriz, doğu-batı ticaretinde kilit rol oynayan bir şehirdir.⁹¹ Hatta bu dönemde Tebriz'in vergileri, İngiltere veya Fransa Krallıklarına eşittir.⁹² Mezkûr dönemlerde İran'da çeşitli dini unsurlar bulunmaktadır. İslam'ın yanında, Şamanizm, Hıristiyanlık, Budizm, Yahudilik, Zerdüştlük gibi dinlerin ve Şiilerin gullat fırkalarından İsmâilî Haşhaşîlerin bir arada yaşadığı bilinmektedir.⁹³

230 | db

et-Tîbî'nin Tebriz ehlinden, ticaretle uğraşan ve büyük servet sahibi bir alim; Tebriz'in devrin ticari ve kültürel mübadelelerinin merkezi ve zamanının en büyük şehirlerinden biri olması bir arada düşünüldüğünde şu sonuçlara ulaşılmaktadır: et-Tîbî, çok büyük ihtimalle et-Tîb'de doğmuş, Mağrib'de yetişmiştir. Ardından ilmî faaliyetlerde bulunabilmek ve daha iyi bir yaşam sürebilmek için de devrinin en büyük İslam şehri ve ilim merkezlerinden biri olan Tebriz'e yerleşmiştir. et-Tîbî'nin Ebû Hafs Şihâbuddîn es-Suhreverdî'nin

⁸⁸ Wilhelm Barthold, "Âzerbaycan ve Ermenistan", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 8/14/ (1963): 81; Cihat Aydoğmuşoğlu, *Tarihte Tebriz* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2011), 85.

⁸⁹ A. Zeki Velidi Togan, "Azerbaycan", *İslam Ansiklopedisi (İA)* (İstanbul: MEB Yayınları, 1979), 109'dan naklen; Aydoğmuşoğlu, *Tarihte Tebriz*, 85.

⁹⁰ Aydoğmuşoğlu, *Tarihte Tebriz*, 87.

⁹¹ Aydoğmuşoğlu, *Tarihte Tebriz*, 87.

⁹² Aydoğmuşoğlu, *Tarihte Tebriz*, 85.

⁹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasen İbrâhîm Hasen, *Târîhu'l-İslâm: es-Siyâsî ve'd-Dînî ve's-Sekafî ve'l-İctimâ'î (Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi)* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1988), 9:77-78; Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2005), 110-175.

talebesi olduğu kabul edildiğinde;⁹⁴ onun, Mağrib ile Tebriz dönemleri arasında bir süre Bağdad'da yaşadığını söylemek mümkündür. Çünkü es-Suhreverdî'nin bir şeyh olarak ders vermeye Bağdad'da başladığı, hac, sefirlik gibi kısa süreli seferler haricinde genelde Bağdad'da bulunduğu ifade edilmektedir.⁹⁵

Mezkûr dönemlerde İran'da çok çeşitli dini unsurların yer aldığı göz önünde bulundurulursa, et-Tîbî'yi tarif için kullanılan "Müslüman beldelerde bulunan felsefe ve bid'at ehline, bu fikirlerin güzelikleri ile birlikte ayıplarını da göstererek şiddetle karşı çıkmıştır" ifadeleri daha büyük anlam kazanmaktadır. Nitekim Hindâvî de bu hususta benzer bir kanaat serdetmiştir.⁹⁶

2. Eserleri

es-Subkî'nin "hiçbir mekanda gizli kalmayan bir güneş",⁹⁷ Hânsârî'nin "Arap dili, beyân, me'ânî ve aklî ilimlerde bilgili bir alim"⁹⁸ olarak tavsif ettiği et-Tîbî'nin eserlerini 3 başlık altında ele almak mümkündür:

- 1) et-Tîbî'ye aidiyetinde şüphe bulunmayan eserler
- 2) et-Tîbî'ye ait olan ancak müstakil bir eser niteliği taşımayan eserler
- 3) et-Tîbî'ye aidiyetinde şüphe bulunan eserler

2.1. et-Tîbî'ye Aidiyetinde Şüphe Bulunmayan Eserler

2.1.1. *et-Tibyân fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve Şerhi Hadâiku'l-Beyân fî Şerhi't-Tibyân*

et-Tibyân fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân et-Tîbî'nin 725/1325 tarihinde, belağat üzerine yazdığı bir eserdir. Bu eseri, 737/1337 tarihinde

⁹⁴ Lakin bu, onun 100 seneden fazla yaşamasını gerektireceğinden çok uzak bir ihtimaldir. Çünkü "Şeyhimiz" ifadesini kullandığı Şihâbüddin es-Suhreverdî 632 tarihinde vefat etmişken, (Bkz. Ebû'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zemân* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1978), 3:448; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 7:268) kendisi 743 yılında vefat etmiştir.

⁹⁵ Ayrıntılı bilgi için Bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, "Şehâbeddin Sühreverdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38:40-41.

⁹⁶ 'Abdulhamîd Ahmed Yûsuf Hindâvî, "Mukaddimetü'l-Muhakkik", *Letâifu't-Tibyân*, 18.

⁹⁷ es-Subkî, *Kitâbu't-Tabakâti's-Şâfi'iyye*, 10:76.

⁹⁸ el-Hânsârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, 3:98.

kendisi *Hadâiku'l-Beyân fî Şerhi't-Tibyân* adıyla şerh etmiştir.⁹⁹ Bazı talebelerinden, kendi metodu ve usulü üzere bu şerhin ihtisarını yapmalarını istemiştir.¹⁰⁰ *ed-Duraru'l-Kâmine*'nin musahhihi el-Fâdıl Sâlim el-Âlmânî tashihi için kullandığı yeni nüshalardan biri yardımcıyla “وأمر بعض تلامذته باختصاره” “Bazı talebelerine onun ihtisarını yapmalarını emretti” ifadesinden sonra “*Mesâbîh*'in ihtisarı” şeklinde bir not düşmüştür.¹⁰¹ Ancak eş-Şevkânî bu hususta açıkça “سماه” “O (eseri) *et-Tibyân* olarak isimlendirdi ve şerh etti. Talebelerine de onun ihtisarını yapmalarını emretti” lafzını kullanmaktadır.¹⁰² Eski nüshalarda bu notun yer almamasının sebebi çok büyük ihtimalle bu ihtisarin *Mesâbîh* değil *Hadâiku'l-Beyân* üzerine olduğunun anlaşılmasından ileri gelmektedir. Yani el-Fâdıl Sâlim el-Âlmânî'nin zamiri gönderdiği kitap hatalıdır.

et-Tîbî, *el-Hulâsa fî Ma'rifeti'l-Hadîs* adlı kitabında “كما بينت لك في” “حدائق البيان في شرح التبيان” “Sana, *Hadâ'iku'l-Beyân fî Şerhi't-Tibyân*'da açıkladığım gibi”¹⁰³ şeklinde bir ifade kullanmıştır. Günümüzde “حدائق البيان في شرح التبيان” adlı bir eser yazma halinde elimizde mevcuttur. Ancak bu eser, et-Tîbî'nin talebesi 'Alî b. 'Îsâ el-Erdebîlî'ye aittir.¹⁰⁴ Brockelmann, 'Alî b. 'Îsâ'nın yazdığı haşiyenin 737/1336 tarihinde tamamlandığını ifade etmiştir.¹⁰⁵ Bu eser 'Alî b. 'Îsâ el-Erdebîlî'ye aittir, ancak *el-Hulâsa* adlı eserinde kendisinin de ifade ettiği gibi et-Tîbî de *et-Tibyân*'a aynı isimde bir şerh yazmış olmalı-

⁹⁹ Brockelmann, *GAL*, 6:237-238.

¹⁰⁰ İbn Hacer, *ed-Duraru'l-Kâmine*, 2:69; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 1:230.

¹⁰¹ Bkz. İbn Hacer, *ed-Duraru'l-Kâmine*, 2:69.

¹⁰² eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 1:230.

¹⁰³ Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *el-Hulâsa fî Ma'rifeti'l-Hadîs* (Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1405/1985), 34. et-Tîbî'nin kendi eseri *et-Tibyân*'ın şerhine atıfta bulunduğu bir diğer yer için bkz. et-Tîbî, *el-Kâşif (Hindâvi)*, VI:1770; Demirci, “Şerafuddîn et-Tîbî ve Eserleri”, 251.

¹⁰⁴ 'Alî b. 'Îsâ el-Erdebîlî, *Hadâ'iku'l-Beyân fî Şerhi't-Tibyân*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Carullah, nr: 1839; Çorlulu Ali Paşa, nr: 387; Es'ad Efendi nr: 2896; Fatih, nr: 4602, 4603; Hacı Selim Ağa, nr: 1037; Yozgat, nr: 782; İstanbul Millet Kütüphanesi, Fezullah Efendi, nr: 1820. Brockelmann, İskenderiye Kütüphanesi Belağat Kısmı nr: 3'te *et-Tibyân*'ın; et-Tîbî'nin talebesi 'Alî b. 'Îsâ'ya yaptığı şerhini de içeren bir nüshası olduğunu ifade etmiştir. (Brockelmann, *GAL*, 6:239)

¹⁰⁵ Brockelmann, *GAL*, 6:238. ('Alî b. 'Îsâ'nın şerhinde eserin *Futûhu'l-Çayb* için bir miftah olması amacıyla yazıldığı ifade edilmiştir. Bkz. 'Alî b. 'Îsâ el-Erdebîlî, *Hadâ'iku'l-Beyân fî Şerhi't-Tibyân*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Fatih, nr. 4603, 2^b)

dır. Nitekim Taşköprizâde, eserinde, et-Tîbî'nin bu şerhinden nakilde bulunmuştur.¹⁰⁶

et-Tibyân'ın, yazıldığı devri oldukça etkileyen bir kitap olduğu söylenebilir. Bu tespit, meşhur bir belağat kitabı olan *Telhîs* üzerine yapılmış şerhlerin et-Tîbî'den sonra başlamasının payı da büyüktür. Bu yüzden Bahâ'uddîn es-Subkî (ö. 773/1372) gibi bazı *Telhîs* şârihleri onun, *et-Tibyân* şerhinden çokça alıntı yapmışlardır.¹⁰⁷

'Abdullatîf el-Kirmânî el-Hanefî de, 'Alî b. 'Îsâ gibi, *et-Tibyân* üzerine bir şerh kaleme almış ve şerhi "*Şerhu't-Tibyân li't-Tîbî*" şeklinde isimlendirmiştir.¹⁰⁸

'Abdussettâr Huseyn Mebrûk Zemmût, et-Tîbî'nin bu eseri üzerine Ezher Üniversitesinde bir tez hazırlamış,¹⁰⁹ sonrasında da bu tezi kitap halinde basmıştır.¹¹⁰ Aynı eserin Tevfîk el-Fîl-'Abdullatîf Lutfullâh,¹¹¹ Hâdî 'Atıyye Matar el-Hilâlî¹¹² ve 'Abdulhamîd Ahmed Yûsuf Hindâvî¹¹³ tarafından yapılan muhtelif neşirleri de bulunmaktadır. Hindâvî ayrıca, et-Tîbî ve belağattaki konumunu ele alan "*Min Belâğati'l-Kitâb ve's-Sunne min A'lâm'i Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a el-İmâmu't-Tîbî: Tecdîdâtuhû ve Cuhûduhu'l-Belâğîyye*" adlı bir eser te'lif etmiştir.¹¹⁴

¹⁰⁶ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Se'âde*, 2:456; Halit Özkan, "Tîbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41:126.

¹⁰⁷ Zencîr, *el-İmâmu't-Tîbî*, 43.

¹⁰⁸ Bkz. Ebû'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi'* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 4:340; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, 6:13; 'Abdullâh Muhammed el-Habeşi, *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî Mu'cemu Şâmilî'l-Esmâi'l-Kutubi'l-Meşrûhati fî Turâsi'l-İslâmî ve Beyânu Şurûhuhâ* (Ebûdâbi: el-Mecme'atu's-Sekâfî, 1425/2004), 1:529.

¹⁰⁹ 'Abdussettâr Huseyn Mebrûk Zemmût, *Kitâbu't-Tibyân fî'l-Beyân li'l-İmâmi't-Tîbî: Tahkîk ve Dirâse* (Doktora tezi, Câmi'atu'l-Ezher, 1977),

¹¹⁰ Bkz. Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *et-Tibyân fî 'İlmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1416/1996),

¹¹¹ Özkan, "Tîbî", 126'dan naklen.

¹¹² Bkz. Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *et-Tibyân fî 'İlmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân* (Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1407/1987),

¹¹³ Bkz. Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *et-Tibyân fî 'İlmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân* (Mekketu'l-Mukerrame: el-Mektebetu't-Ticâriyye, ty),

¹¹⁴ 'Abdulhamîd Ahmed Yûsuf Hindâvî, *Min Belâğati'l-Kitâb ve's-Sunne min A'lâm'i Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a el-İmâmu't-Tîbî: Tecdîdâtuhû ve Cuhûduhu'l-Belâğîyye* (Mekketu'l-Mukerrame: el-Mektebetu't-Ticâriyye, ty),

2.1.2. *Letâifu't-Tibyân fî 'İlmeyi'l-Me'ânî ve'l-Beyân:*

et-Tîbî'nin bu eserini tahkik eden Hindâvî, eserin, *et-Tibyân* adlı kitaptan farklı olduğunu, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm*'u ile Râzî'nin *Nihâyetu'l-Îcâz*'ının bir özeti mahiyetinde olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁵ Hindâvî tarafından hem *el-Kâşif*'in başında hem de ayrı bir eser şeklinde basılan kitabın ayrıca Halîfe Hasan Halîfe tarafından 1990'da Kahire'de neşredildiği ifade edilmektedir.¹¹⁶

2.1.3. *el-Kâşif 'an Hakâ'iki's-Sunen:*

et-Tîbî'nin eserlerinden bir diğeri ise "Muhyi's-Sunne" lakaplı el-Beğavî'nin *Mesâbîh*'ine yaptığı *el-Kâşif 'an Hakâiki's-Sunen* adlı şerhtir. Eser, metin içi bir şerh değildir. Yani şerh edilen kitabın metninden bağımsız, kendi cümle bütünlüğüne sahip bir biçimde kaleme alınmıştır. Müellif, eserin mukaddimesinde hadis usulü açısından faydalı ve doyurucu malumatlar vermiş, hadislerin manalarını en güzel şekliyle izah etmiş, hadisi metin ve senet yönünden yaklaşık 30 kısma ayırmıştır.¹¹⁷ Kitabın başında verilen bu muhtasar hadis usulü bilgilerinin, et-Tîbî'nin hadis usulü alanında yazmış olduğu, *el-Hulâsa fî Usûli'l-Hadis* adlı kitabıyla büyük benzerlikler taşıdığı ifade edilmektedir.¹¹⁸ et-Tîbî, eseri oluştururken kullandığı kaynakları rumuzlarla göstermiş, hangi rumuzun kime ait olduğunu eserin mukaddimesinde belirtmiştir.¹¹⁹

et-Tîbî, *el-Keşşâf* şerhini tamamladıktan sonra, hadis-i şeriflerin şerhi ile meşgul olmak istemiş, bu isteğini talebesi Hatîb et-Tebrizî ile paylaşmıştır. Bunun üzerine et-Tîbî ve et-Tebrizî, *Mesâbîh*'in tamamlanması, bölümlere ayrılması, hatalardan salim bir hale getirilmesi, rivayetlerinin seçilmesi ve hadislerin güvenilir imamlara nispet edilmesi hususlarında çalışma yapmaya karar vermişlerdir.¹²⁰

¹¹⁵ Hindâvî, "Mukaddimetu'l-Muhakkik", *Letâifu't-Tibyân*, 49.

¹¹⁶ Özkan, "Tîbî", 126; Demirci, "Şerafüddin et-Tîbî ve Eserleri", 252.

¹¹⁷ el-Hânsârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, 3:99. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed Şerafüddin el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *el-Kâşif 'an Hakâ'iki's-Sunen* (Karaçi: İdâretu'l-Kur'ân ve 'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1413/1992), 1:36.

¹¹⁸ Özkan, "Tîbî", 126.

¹¹⁹ Şerafüddin et-Tîbî, *el-Kâşif*, (Muhibullâh tahkiki) 1:35.

¹²⁰ Şerafüddin et-Tîbî, *el-Kâşif*, (Muhibullâh tahkiki) 1:34.

وبعد! فإنه يقول الراجي إلى كرم الله اللاجي بحرمة الحسين بن عبد الله ابن محمد الطيبي -ختم الله أعماله بالحسن- لما كان من توفيق الله تعالى إياي وحسن عنايته لدي أن وفق للاستسعاد بسعادة الخوض في الكشف عن قناع الكشاف توسلا به إلى تحقيق دقائق كلام الله المجيد الذي (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد)

et-Tîbî, *el-Kâşif*'te çoğunlukla en-Nevevî'nin *Şerhu Sahîhi'l-Muslim*'inden istifade ettiğini belirtmiştir. Çünkü ona göre en-Nevevî bu kitapta birçok faydalı iş yapmış, yanlışlıkları ve uygunsuzlukları en güzel şekilde tashih etmiş, bilinmeyen kelimeleri en uygun şekilde açıklamıştır. Hatta bu sözlerin hemen ardından o, en-Nevevî için "Onun üstünde bir allâme göremezsin" ifadelerini kullanmıştır.¹²¹

el-Kâşif, ilim dünyasına tesirleri olan bir kitaptır. Örneğin, 'Abdulfettâh Ebû Ğudde, el-Leknevî'nin, *Zaferu'l-Emânî* adlı eserini tashih etmiş, eserin takdim kısmında ise es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin, *el-Kâşif 'an Hakâiki's-Sunen*'in başındaki hadis usulü bilgilerini telhis ettiğini belirtmiştir.¹²² Muhammed Rif'at Zencîr, *el-Funûnu'l-Beyâniyye fî'l-Kâşif 'an Hakâiki's-Sunen li'l-İmâmi't-Tîbî*, başlığıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamış, daha sonra bu çalışmasını geliştirip kitap halinde basmıştır.¹²³ Fâtin Hasen 'Abdurrahmân el-Hulvânî ise Ummu'l-Kurâ Üniversitesinde "*el-İmâmu'l-Hâfizu Şerafuddîn Huseyn b. 'Abdillâh et-Tîbî ve Menhecuhû fî Kitâbihî'l-Kâşif 'an Hakâiki's-Sunen*" adlı üç ciltten oluşan bir doktora tezi hazırlamıştır.

ويسر بمئه إتمامه : كان الخاطر مشغولاً بأن أشفع ذلك بإيراد بعض معاني أحاديث سيد المرسلين وخاتم النبيين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين وحبيب رب العالمين صلوات الله وسلامه عليه وكنت قبل قد استشرت الأخ في الدين، المساهم في اليقين، بقية الأولياء، قطب الصلحاء، شرف الزهاد والعباد، ولي الدين محمد بن عبد الله الخطيب -دامت بركته- بجمع أصل الأحاديث المصطوفية على صاحبها أفضل التحية والسلام. فاتفق رأينا على تكملة المصابيح وتهديته وتشذيبه وتعيين رواته ونسبة الأحاديث إلى الأئمة المتقين فما قصر فيما أشرت إليه من جمعه فيدل وسعه واستفرغ طاقته فيما رمت منه.

Allah'ın cömertliğini arzulayan, onun harîmine sığınan el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî -Allah onun amellerini güzelliikle tamama erdirsin- diyor ki: "Allahu Teâlâ beni muvaffak kıldığı, cennet saadetini talep ederken beni başarılı kılması hususunda hüsn-ü inayetini tarafıma bahşettiği ve *el-Keşf 'an Kınâ'i'l-Keşşâfta* Mecîd olan Allah'ın kelâmının -ki onun ne başına ne sonuna batıl (bir söz) gelmemiştir, o, hüküm ve hikmet sahibi olan Allah tarafından indirilmiştir- inceliklerini derinlemesine araştırmaya yönelerek onun tamamlanmasını bana kolaylaştırdığı zaman, aklıma, bu eserin yanına bir başka eser eklemek geldi ki bu eser, peygamberlerin seyyidi, nebilerin sonuncusu, müttakilerin önderi, kıyamette abdest azaları parlayacak (mü'minlerin) lideri, âlemlerin Rabbi olan Allah'ın sevgilisi -salatu selam üzerine olsun- efendimizin hadis-i şeriflerinden bazılarının manaları üzerinedir"

¹²¹ Şerafuddîn et-Tîbî, *el-Kâşif*, (Muhibullâh tahkiki) 1:35.

¹²² Muhammed 'Abdulhayy el-Leknevî, *Zaferu'l-Emânî fî Muhtesari'l-Curcânî* (Haleb: Mektebetu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1416), 6. ('Abdulfettâh Ebû Ğudde'nin takdimesinde)

¹²³ Özkan, "Tîbî", 126.

2.1.4. *el-Hulâsa fî Usûli'l-Hadîs:*

el-Hulâsa, et-Tîbî'nin hadis usulüne dair kaleme aldığı ayrı bir eserdir. et-Tîbî bu eseri, İbnu's-Salâh'ın, en-Nevevî'nin ve İbn Cemâ'a'nın kitabından özetlediğini, kitabına *Câmi'u'l-Usûl* ve diğer kitaplardan önemli ilaveler yaptığını ifade etmektedir.¹²⁴

Hibetullâh b. 'Atâ' b. Ahmed b. 'Umar b. Ebî'l-Futûh el-Hasenî el-Huseynî Şâh Mîr'in (ö. 796/1396) esere şerh yazması, yine 'Abdurrahmân b. Muhammed el-Hanefî'nin eser üzerine 935 yılında Buhârâ'da, bir şerh kaleme alması, kitabın bu çağlarda yankı uyandırdığını gösteren önemli verilerdir. Kitabın öne çıkan bir başka özelliği de bu eserin, "kutsi hadis" terkinin kullanıldığı ilk eser olmasıdır.¹²⁵ Bu da et-Tîbî ve eserinin İslamî ilimlerdeki yetkinliğini gösteren önemli bir delildir. es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî de bu eserden etkilenmiş ve *el-Hulâsa*'yı ihtisar eden bir kitap yazmıştır.¹²⁶ el-Cürcânî'nin bu eseri telhis ederken et-Tîbî'nin mevzu hadislerde zikrettiği pek çok örneği çıkardığı ifade edilmiştir. Mevzu hadis zikrettiği yerlerde ise isimleri, künyeleri, lakapların detaylarını göz ardı ettiği bildirilmiştir. el-Curcânî'nin, eserine hadis ıstılahına dair kitaplardan faydalı bazı bilgileri eklediği ifade edilmiştir.¹²⁷ el-Curcânî'nin bu eseri üzerine Leknevî *Zaferu'l-Emânî bi Şerhi Muhtasari's-Seyyid Şerîf el-Cürcânî* adıyla bir şerh yapmıştır. Yine el-Mevlâ Şemsuddîn Muhammed el-Hanefî el-Buhârî et-Tebrizî (ö. 986'dan sonra)'nin Curcânî üzerine şerhi bulunduğu bildirilmiştir.¹²⁸

Burada şu problem gündeme gelmektedir: Brockelmann, 'Abdurrahmân b. Muhammed el-Hanefî ve el-Leknevî'nin eserlerini *el-Hulâsa* şerhi olarak değerlendirirken,¹²⁹ el-Habeşî bu şerhlerin Curcânî üzerine yapıldığını ifade etmiştir. Brockelmann ile el-

¹²⁴ Şerafüddîn et-Tîbî, *el-Hulâsa fî Usûli'l-Hadîs*, 31.

¹²⁵ William A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (Mouton-The Hague-Paris: Mouton & Co, 1977), s. 57; Hayati Yılmaz, "Kudsî Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26:318. Ayrıca bkz. Enbiya Yıldırım, "Kudsî Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2009): 41; Demirci, "Şerafüddin et-Tîbî ve Eserleri", 250.

¹²⁶ Demirci bu eserin *el-Hulâsa*'dan ziyade *el-Kâşif*'in başında yer alan usule dair malumatın özeti olduğunu düşünmektedir. Bkz. Demirci, "Şerafüddin et-Tîbî ve Eserleri", 250.

¹²⁷ Ebû'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *el-Muhtasar fî Usûli'l-Hadîs* (İskenderiye: Dârü'd-Da've, 1983), 19-20; Özkan, "Tîbî", 126.

¹²⁸ el-Habeşî, *Câmi'u'l-Şurûh ve'l-Havâşî*, 2:780-781.

¹²⁹ Brockelmann, *GAL*, 6:238.

Habeşî arasında yaşanan bu ihtilaf, el-Curcânî'nin yazdığı eserin *el-Hulâsa*'nın muhtasarı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu problem, ancak üç eserin kapsamlı bir şekilde incelemesi ile ortadan kaldırılabilecektir.

2.1.5. *Futûhu'l-Ğayb fi'l-Keşf 'an Kınâ i'r-Rayb*:

Müellifin tefsire dair kaleme aldığı bu eser, ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* üzerine yazılmış bir haşiyedir. Metinden ayrı yazılmış ve yeni isim almış olan bu haşiye¹³⁰ el-Hânsârî'nin ifadesine göre 4 cilt halindedir ve tamamı tahminen 80.000 beyit büyüklüğündedir.¹³¹ Eserin Hâcî Tuğây b. 'Abdillâh tarafından 733 senesinde Tebriz'de yazılmış bir nüshası kütüphanelerimizde mevcuttur.¹³² Bu da haşiyenin (en azından Hicr suresine kadarlık kısmının) et-Tîbî'nin vefatından 10 yıl kadar önce ikmal edildiğini göstermektedir. Ayrıca müstensihin " تمت السورة بعون الله على يد الضعيف المحتاج المذنب إلى رحمة الله الودود حاجي تغاي بن عبد الله النساخ في أوائل رجب سنة ثلاث وثلاثون وسبعمانه بمدينة تبريز حماها الله عن الآفات"¹³³ "Surenin (yazım işlemi) Allah'ın inayetiyle 733 yılı Recep ayının başlarında Tebriz şehrinde -Allah onu âfetlerden muhafaza buyursun-; Vedûd olan Allah'ın rahmetine muhtaç, aciz, günahkâr (kulu) Hâcî Tuğây b. 'Abdillâh'ın elinde tamamlandı" ifadelerini kullanması, daha evvel bahsettiğimiz Moğol istilasının insanlar üzerindeki etkisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Nüshanın Tebriz'de yazılmış olması da ayrıca önemi haizdir. Nitekim İbn Haldûn'un ifadeleri doğrultusunda et-Tîbî'nin Tebriz'de yaşadığını kabul edersek, nâsihin et-Tîbî'nin talebesi olma ihtimali dahi gündeme gelebilecektir. Ancak "النساخ" ifadesinin de etkisiyle bu nüshanın mesleği eserleri kopya edip çoğaltmak olan biri tarafından yazıldığını söylemek¹³⁴ daha makul bir tercih olabilir.

el-Fihrisu's-Şâmil adlı el yazmaları ansiklopedisinin verilerine göre, eserin, dünya üzerinde 168 ayrı nüshası bulunmaktadır.¹³⁵ Helmut Ritter (ö. 1971) bu nüshalardan "AYASOFYA 369, 370,

¹³⁰ http://www.yazmalar.gov.tr/elyazmaciligimiz_tr.php#3.4 (20.02.2014)

¹³¹ el-Hânsârî, *Ravdatu'l-Cennât*, 3:99.

¹³² et-Tîbî, *Futûh*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Fatih, nr: 623, vr: 223^b.

¹³³ Metnin eski bir yazıma göre tanzimi neticesinde günümüzde "وانلى" şeklinde yazılan kelimenin nüshada yukarıdaki gibi yazıldığı görülmektedir.

¹³⁴ Mevzu hakkında detaylı bilgi için bkz. George Makdisî, *İslam'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2012), 320-322.

¹³⁵ Bkz. *el-Fihrisu's-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabîyyi'l-Mahtû'Ulûmu'l-Kur'ân ve Mahtû'âtü't-Tefsîr ve Ulûmuh*, ('Ammân: el-Mecme'u'l-Meleki li Buhûsi'l-İslâmiyye, 1989), 1:389-394.

371, 372” nüshalarının Sâbık Rumeli Kazaskeri Muhammed Sâlim b. Mîrzâ Mustafâ (ö. 1722) tarafından ifrağ edildiğini, yeni teclit edildiğini, yeni tezhibat ve tezyinat ve cedveller ile süslendiğini ve Sultan I. Mahmud’a (ö. 1754) hediye edildiğini ifade etmektedir. O, bu hususa dair, birinci cildin başında Arapça, diğer üç cildin başında Farsça birer hediyeneme olduğunu söylemiştir.¹³⁶ Ritter, ayrıca bu nüshalardan el-En’âm-el-Kehf Surelerinin tefsirini ihtiva eden ikinci rub’unun, (1/4) ya müellifin bizzat kendi hattı olduğunu ya da kendisinin yazdığı bir nüsha olduğunu ifade etmektedir.¹³⁷

Ritter’in bu tespitini biraz daha netleştirmek mümkündür. Daha önce de ifade edildiği gibi, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Kütüphanesinde et-Tîbî’nin kendi eliyle yazdığı *el-Keşşâf* nüshalarının bulunduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. et-Tîbî’nin el yazısının bulunduğu eserlerdeki yazı ile Ritter’in müellif nüshası olabileceğini iddia ettiği nüshadaki yazı karşılaştırıldığında yazılar arasında bir benzerlik olmadığı açıkça müşahade edilecektir. Dolayısıyla bu nüshanın, Ritter’in belirttiği gibi, “müellif hattı” olması mümkün gözükmemektedir.

238 | db

et-Tîbî hattı bulunan bu *el-Keşşâf* nüshalarının ayrı bir önemi daha vardır. Çünkü nüshaların hamisinde yazan notlar ile et-Tîbî’nin haşiyede bahsettiği konular arasında örtüşmeler bulunmaktadır. Ancak bu örtüşmenin, cümlesi cümlesine cereyan etmediğini, mevzu bakımından bir örtüşme olduğunu söylemekte yarar vardır. Mevzu açısından görülen bu ortaklık, *Futûhu’l-Ğayb*’ın ilk nüvelerinin bu el yazmalarında notlandırıldığına dair kuvvetli deliller sunmaktadır. Nüshaların yazım tarihi bize, et-Tîbî’nin bu nüshaları -çok büyük ihtimalle- öğrencilik dönemlerinde yazdığına işaret etmektedir. Metnin kenarına düşülen haşiyeleri ise, et-Tîbî’nin talebelik zamanlarında ders öncesi yaptığı hazırlıklar yahut ders esnasında dersi okutan hocanın işaret ettiği hususlar olarak değerlendirmek mümkündür. Yine bu notların, et-Tîbî’nin öğrencilik döneminde yazdığı *el-Keşşâf* nüshası üzerine, tefsir okuttuğu meclislerde metni öğrencilerine ‘açıklamak’ gayesiyle tuttuğu notlar olarak değerlendiril-

¹³⁶ Hellmut Ritter, “Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Ait Arapça Yazmalar”, *Türkiyat Mecmuası* 7-8/ (1945): 19.

¹³⁷ Ritter, “Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Ait Arapça Yazmalar”, 19.

dirilmesi de ihtimal dahilindedir. Nitekim şerh-hâşiye geleneğinde her üç şeklin uygulandığı da bilinmektedir.¹³⁸

et-Tîbî hattıyla yazılmış *el-Keşşâf* nüshaları haricinde Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Kütüphanesinde Fahrüddîn er-Râzî'ye ait *et-Tefsîru'l-Kebîr*'in et-Tîbî'nin hattından istinsah edilmiş bir nüshasına da erişmiş bulunmaktayız. Bu nüshanın *ketebe* kaydında¹³⁹ şu ifadeler yer almaktadır: “مَنْ اللهُ عَلَيَّ تَوْفِيقَ إِتْمَامِ كِتَابَةِ تَفْسِيرِ الْإِمَامِ مِنْ خَطِّ الْفَاضِلِ... النَّحْرِيرِ الْعَلَمَةَ الْإِمَامِ الْحَسِينِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ الطَّيْبِيِّ بِالتَّمَامِ...” “Allah'ın bana bahsettiği nimet sayesinde fazıl ve mâhir âlimlerden İmâm el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî'nin hattı yardımıyla İmâm (Fahrüddîn er-Râzî'nin) tefsirini yazmayı bitirdim”. Fahrüddîn er-Râzî'nin, et-Tîbî'nin en çok atıfta bulunduğu şahıslardan biri olması göz önünde bulundurulduğunda böyle bir nüshaya erişmek de ayrıca önemlidir.

Futûhu'l-Ğayb, Süleymâniye ve Bayezid Medreselerinde okutulan bir eserdir. Nüshaların bazısında yer alan ve Sultan Bayezid Medresesinde okutulmak üzere vakfedildiğini gösteren vakıf mü-

¹³⁸ Örneğin el-Beydâvî muhaşşîlerinden Konevî de eserini Fatih Camii'nde el-Beydâvî tefsiri okuturken müşkil bazı meselelerin halli için kağıtlara notlar tuttuğunu, sonrasında da Allah'ın keremi ile bu notlara bazı ilaveler yapmak suretiyle hâşiyeyi yazdığını ifade etmiştir. Yine Taşköprüzade'nin talebelerine el-Beydâvî'den el-Bakara sure-sini ve es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin *el-Keşşâf* hâşiyesini okutup ardından el-Curcânî hâşiyesi üzerine bir hâşiye yazması bu nevi bir uygulamadır. (Hafız el-İsmail el-Konevî, *Hâşiyetu'l-Konevî 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî* (İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ty), 1:3; Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 66-67) “Bazı tefsir hâşiyeleri de müderris ve talebelerin ders esnasında tuttıkları notların metin haline getirilmesiyle meydana gelmiştir” (Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği*, 67) Örneğin el-Kevâkibî'nin, Sa'dî'nin el-Beydâvî üzerine yazdığı hâşiyeye bir hâşiye yazdığını ve eserini tefsir dersi işlerken kaleme aldığını ifade ettiği bildirilmiştir. (Hakan Uğur, “Konya Yusufâğa ve Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Bazı Beydâvî Hâşiyeleri”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, ed. Bilal Gökür v.dğr. (Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011), 435-436; Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği*, 67) “Medrese eğitimi sırasında talebe, hoca ile okuyacağı metni/kitabı satır aralıkları fazla ve marjları (hamişleri) geniş bir biçimde yazar, derse hazırlanırken yapabilirse ulaşabildiği kaynaklardan notlar, açıklamalar düşer, ders sırasında hocanın yaptığı açıklamaları da uygun bir şekilde kaydeder” (İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 23)

¹³⁹ Ketebe Kaydı /İstinsah Kaydı /Ferağ Kaydı yahut Hard el-Metn: “Bu bölümde yazmanın istinsah tarihi, müstensihî, istinsah yeri kaydedilir. Bazı yazmalarda bu bölümde müellif adı ve kitap adı, telif tarihi de verilir. Müstensih adından önce "el-fakîr" "el-hakîr" gibi tevazu sıfatları da kullanılır” (<http://www.yazmalar.gov.tr/sayfa/yazma-kitaplar/9>) (20.08.2017)

hürleri bulunmaktadır.¹⁴⁰ Süleymâniye Medresesi Vakfiye kayıtlarında ise şu ifadeler yer almaktadır:

“Medâris-i Hâkâniyyeye lazım olup fermân-ı padişahıyla müderris efendilere verilen kitapların beyanıdır: ‘6. Tîbî ve 21. Mişkât-i Tîbî (...)’ Yekunu cem’an 55 aded, tarih 973”¹⁴¹ Kanuni Vakfiyesi sonuna ilave edilen kitapların listesinde de “Tîbî 3 cilt” ibaresi yer almaktadır.¹⁴²

Futûhu’l-Ğayb’ın mukaddimesinde ifade edildiği üzere, et-Tîbî’nin haşiyeyi yazmasındaki en önemli faktör, gördüğü bir rüyadır. et-Tîbî haşiyeyi yazmadan evvel istihareye yatmış, ya uykunun hemen öncesinde yahut uykuya yeni daldığında Hz. Peygamber’i rüyasında görmüştür. Hz. Peygamber ona bir bardak süt ikram etmiş, et-Tîbî o sütü içmiş, ardından sütü Rasulullah’a uzatmış, Hz. Peygamber de süttten içmiştir.¹⁴³ Rüyada süt görme ile alakalı el-Buhârî’nin *Kitâbu’t-Ta’bîr*’inde zikredilen üç hadis ile mukaddime-deki bu benzerlik ilgi çekicidir. Bu hadislerde peygamberimiz uykusunda iken ona süt dolu bir kadeh getirildiğini, Rasulullah’ın (bazı hadislerde tırnaklarından sızacak kadar) içtiğini, artanını da Hz. Ömer’e verdiği bildirilmiştir. Sahabiler rüyanın tabirini isteyince de Rasulullah onlara, “İlim ile” şeklinde cevap vermiştir. et-Tîbî’nin bu hadislerden mülhem olarak, kendisine Allah katından Peygamberimize verilen ilimden bir pay verildiğini düşündüğünü ve kitabını böylece yazmaya başladığını ifade edebiliriz.¹⁴⁴

Tabakât kitaplarında verilen bilgilere göre et-Tîbî, bu kitapta ez-Zemahşerî’nin Ehl-i Sünnet’e itiraz ettiği noktaları en güzel şe-

¹⁴⁰ Bkz. Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. ‘Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Futûhu’l-Ğayb fî’l-Keşf ‘an Kunâ’ir-Rayb*, İstanbul Bayezid Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 384, 169^b; et-Tîbî, *Futûh*, İstanbul Bayezid Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr: 388, vr: 1^a.

¹⁴¹ Yasin Yılmaz, *Kanuni Vakfiyesi Süleymaniye Külliyesi* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008), 278-279.

¹⁴² Yılmaz, *Kanuni Vakfiyesi Süleymaniye Külliyesi*, 280.

¹⁴³ et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 1:611-612; es-Suyûtî, *Buğyetu’l-Vu’ât*, 1:523; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu’l-Mufessirîn*, 1:144; Taşkoprîzâde, *Miftâhu’s-Se’âde*, 2:102; Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-Zunûn*, 2:1478; İbnu’l-İmâd, *Şezerâtu’z-Zeheb*, 8:240; el-Edirnevî, *Tabakâtu’l-Mufessirîn*, 277;

¹⁴⁴ el-Buhârî, “et-Ta’bîr”, 15, 16, 37. Mevzu ile alakalı olarak ayrıca bkz. Hidayet Aydar, “Peygamberimiz Hz. Muhammed’in Bazı Rüyalari ve Yaptığı Rüya Yorumlarından Örnekler”, *EKEV Akademi Dergisi* 25/ (2005): 96.

kilde cevaplamıştır.¹⁴⁵ Bu kaynaklarda *Futûhu'l-Ğayb*'ın *el-Keşşâf*'ın en güzel haşiyelerinden birisi,¹⁴⁶ hatta en enfesi olduğu¹⁴⁷ ve *el-Keşşâf*'ın yalnızca bu haşiye ile birlikte okunması gerektiği ifade edilmiştir.¹⁴⁸ Taşköprizâde Tîbî'nin tefsirini ve bu haşiyesini latif tefsirlerden biri olarak vasıflandırmaktadır.¹⁴⁹ İbn Hacer: “Bu kitabın (diğer kitaplara olan) üstünlüğünü onu mütalaa edenler bilir. Bu, büyük çaplı şerhlerden birisidir” demektedir.¹⁵⁰ Bilmen ise bu haşiye hakkında şunları söylemektedir:

“Bu haşiyesiyle *Keşşâf*'ın bihakkın inkişafına hizmet etmiştir. Bu haşiye, *Keşşâf*'taki vucûhu kırâati izah eder, hadislerin, rivâyetlerin derece-i sıhhatini gösterir, lügatleri tahlil ve tahkik ile mes'eleleri takrire çalışır; nükteleri, işaretleri tetkik ve tavzihte bulunur. Deniliyor ki ‘Tîbî'nin haşiyesi olmaksızın *Keşşâf*'ı okumak caiz değildir’ çünkü Tîbî merhum, Ehl-i Sünnet ulemasından olduğu cihetle *Keşşâf*'taki itizâl mes'elelerini tetkik ve tenkit eder, Zemahşerî'nin maksadını terviç [düşüncelerini yaymak] için ibareler arasında pek kapalı olarak i'rad ettiği Mu'tezile akidelerini bulup meydana çıkarır.”¹⁵¹

db | 241

Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşfi 'an Kınâ'ir-Rayb kitabının ismi üzerine düşünüldüğünde, manasının “Şüphe peçesini kaldırmada gaybın fetihleri” olduğu görülecektir. et-Tîbî'nin, *el-Kâşif* adlı kitabını yazmadan evvel bitirdiğini belirttiği bu kitabı “*el-Keşf 'an Kınâ'ir-Keşşâf*” ifadeleri ile tanımlaması ise oldukça ilgi çekicidir. Çünkü o, ifade kalıplarındaki eşleştirmede *el-Keşşâf*'ı karşılamak üzere “er-rayb” kelimesini tercih etmiştir. Kanaatimizce bu tercihin arkasında, *el-Keşşâf*'ta ez-Zemahşerî'nin Mu'tezile akidesine gizli biçimde yer verdiği kısımlar bulunması ve bu vesile ile önde gelen bazı Ehl-i Sünnet müfessirlerinin dahi fark etmeden Mu'tezilî akideye uygun bazı görüşleri benimsemesine yol açması yatmaktadır. Ez-Zemahşerî'nin Mu'tezile'den olduğunu sarahaten ve çekinmeden

¹⁴⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime (Uludağ)*, 2: 788-789; İbn Hacer, *ed-Duraru'l-Kâmine*, 2:69; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 1:143; Bilmen, *Tabakâtu'l-Mufessirîn 2*, 397.

¹⁴⁶ Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'ir-Rayb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, nr. 85, 1^a; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1478; el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 277.

¹⁴⁷ eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 1:229; el-Kannevcî, *et-Tâcu'l-Mukellel*, 373.

¹⁴⁸ el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 277.

¹⁴⁹ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Se'âde*, 2:101.

¹⁵⁰ İbn Hacer, *ed-Duraru'l-Kâmine*, 2:69.

¹⁵¹ Bilmen, *Tabakâtu'l-Mufessirîn 2*, 397. Ayrıca Bkz. Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1478.

söylemesi, Mu'tezilî akideyi alenen savunması gibi bazı hususları mesned alarak onun -en azından bazı hususlarda- gizli bir İ'tizâl gayesi gütmeye başladığını düşünenler varsa da;¹⁵² aksini gösteren pek çok hususun kitaplara yansımaları böyle bir düşünceyi nakzetmektedir. Nitekim tarihte el-Beydâvî'nin İ'tizâlî görüşlerden etkilenmesini eleştirmek üzere risâleler kaleme alınmış,¹⁵³ yalnızca bu husus üzerine yakın zamanda bir tez yazılmış, tezde, el-Beydâvî ve en-Nesefî tefsirlerine -fark etmeden- sirayet eden Mu'tezilî etkiler ortaya konmaya çalışılmıştır.¹⁵⁴

Futûhu'l-Ğayb, barındırdığı bunca güzelliklerin yanında bazı sıkıntılardan hâlî değildir. Kâtib Çelebî'ye göre haşiyenin istem dışı

¹⁵² Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1482; Mesud Kaya, "el-Keşşâfta Gizli İ'tizâl: ez-Zemahşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'ân Tartışmaları", *AÜİFD* 56:1/ (2015): 113. Yukarıdaki kaynaklarda yer alan iddia, yalnızca ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'in girişinde kullandığı iddia edilen sözleri ve "Halku'l-Kur'ân" ile alakalı olsa da, bu iddiayı aynı mesnetlerle diğer başlıklara da taşımak mümkündür. Bu açıdan, *el-Keşşâfta* hiç gizli İ'tizâl bulunmadığını söylemek ciddi ve mesnetsiz bir iddia olacaktır. Nitekim dikkat edilecek olursa el-Fîrûzâbâdî'nin cevabı esasen, *el-Keşşâfta* gizli İ'tizâlin bulunmamasına değil, İbn Hallikân'ın da zikrettiği gibi "ez-Zemahşerî'nin eserinin okunmayacağından korkup *el-Keşşâfta* böyle bir değişikliğe gitmesi" üzerinedir. Bu bakımdan mevzunun, ez-Zemahşerî'nin mukaddimesi ve "Halku'l-Kur'ân" konusuna hasredilmesi şartıyla kabulü makul gözükmemektedir. Nitekim makalede de ifade edildiği üzere (Kaya, "el-Keşşâfta Gizli İ'tizâl", 112) et-Tîbî'nin kanaati de ez-Zemahşerî'nin böyle bir ifade kullanmadığı yönünde olmasına rağmen; (et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 1:616-617) o, el-Beydâvî, es-Sîrâfî ve İbnu'l-Muneyyir'in fark etmeden İ'tizâlî bir görüşü benimsediklerini/sessiz kaldıklarını ifade eden bir alıntı da yapabilmektedir. (Örneğin bkz. et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 4:543-544) Yine Kaya'nın da belirttiği gibi ez-Zemahşerî'nin eserinde İ'tizâlî fikirleri gizlice işlediğini bildiren pek çok eser vardır. Bkz. Ahmed b. 'Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ Şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye* (Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehd, 1425/2004), 13:358-359; Şihâbuddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Muhammed b. 'Alî b. Ahmed İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân* (Bejrût: Mu'essesetu'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1046/1986), 6:4; Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1991), 232-234; Kaya, "el-Keşşâfta Gizli İ'tizâl", 109.

¹⁵³ Bunlar arasında bir yazı silsilesi başlattığı görülen; eş-Şâmî'nin, hocası es-Suyûtî'nin *Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâridü'l-Efkâr*'ında el-Beydâvî'ye yönelttiği eleştirileri derlediği risâlesi *el-İthâf bi Temyîzi mâ Tebî'a fihî'l-Beydâvî Sâhibe'l-Keşşâfı* zikredilebilir. eş-Şâmî'nin risâlesine reddiye olarak Hocazâde Muhammed Vecîh el-İzmîrî'nin *İs'âfu'l-İthâf fi Mu'aveneti'l-Kâdî ve'l-Keşşâfı* yazmış, Murtaşâ ez-Zebîdî'de bu iki eser üzerine *el-İnsâf fi'l-Muhâkemeti beyne'l-İs'âf ve'l-İthâf* adlı eserini kaleme almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Celil Kiraz, "Suyûtî'nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocazâde ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ'tizâl Tartışmaları", *UÜİFD* 19/2/ (2010): 155-185; Celil Kiraz, "Suyûtî'nin Beyzâvî Hâşiyesi, Şâmî, Hocazâde ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Hz. Peygamber'in İsmeti, Fazileti ve Şefaati Tartışmaları", *UÜİFD* 20/1/ (2011):

¹⁵⁴ Bkz. Harun Abacı, *Beydâvî ve Nesefî'de İ'tizâl Etkilerinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 53-200.

ortaya çıkan iki problemi vardır. Bunlardan birisi, eserin ibarelerinin sadece zahiri ilimlerin öğrenilmesiyle anlaşılmayacak derecede zor olmasıdır. Öyle ki bunları anlamak için müellifin zikrettiği bir takım özel şartlar vardır ve bunlar ancak büyük bir çaba ve gayretle elde edilebilir. Diğeri ise beyân ilminin inceliklerine gereğinden çok temas etmesidir. Böylelikle o, kitabın hacminin genişlemesine yol açmıştır.¹⁵⁵

et-Tîbî'nin bu eseri üzerine çeşitli çalışmalar kaleme alınmıştır. Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin telhisi bunlardan birisidir.¹⁵⁶ et-Teftâzânî, ibaresi zor bazı ilaveler de yapmak suretiyle bu eseri veciz bir şekilde¹⁵⁷ telhis etmiştir.¹⁵⁸ Kâtib Çelebî ve el-Edirnevî, telhisin Fetih suresinde kesilerek¹⁵⁹ 789 yılında tamamlandığını ifade etmiştir.¹⁶⁰ Ancak Bilmen, kitabın Yunus suresinin başına kadar olduğunu, ayrıca bir parçanın da es-Sâd suresinin başından el-Kamer suresine kadar olduğunu ifade etmektedir.¹⁶¹ Bu iki bilgi birleştirildiğinde şayet es-Sâd ile el-Feth sureleri arasındaki kısım aynı ise eserin el-Kamer suresine kadar devam ettiği söylenebilir. Ancak yazmalar incelendiğinde eserin Bilmen'in tarifine uygun şekilde yazıldığı, bu kısımlar haricinde herhangi bir cüzünün bulunmadığı görülmektedir.¹⁶²

el-Fâdil el-Yemenî Tîbî'nin kitabına ulaştıktan sonra eskiden yazdığı haşiyesini beğenmemiş ve yeni bir haşiyeye daha kaleme almıştır. el-Yemenî, *Tuhfetu'l-Eşrâf* adlı eserinin mukaddimesinde bu durumu şöyle ifade etmektedir:¹⁶³

¹⁵⁵ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1478.

¹⁵⁶ et-Tîbî, *Futûh*, Reisülküttab, nr: 85, vr: 1^a; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1478; el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 301-302.

¹⁵⁷ Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 135.

¹⁵⁸ Ebû'l-Fadl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâridü'l-Efkâr* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Câmî'atu Ummu'l-Kurâ, 1424/2005), 12; el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 301-302; Bilmen, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 2:397.

¹⁵⁹ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1478; el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 301-302.

¹⁶⁰ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1478.

¹⁶¹ Bilmen, *Tabakâtu'l-Mufessirîn* 2, 398.

¹⁶² Örnek için Bkz. Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Haşiyetu'l-Keşşâf*, Süleymâniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Atıf Efendi, nr: 354; Carullah, nr: 204; Esad Efendi, nr: 234; Fazıl Ahmed Paşa, nr: 189; Murad Molla, nr: 289; Şehid Ali Paşa, nr: 256, 257; Turhan V Sultan, nr: 37; Yusuf Ağa, nr: 72.

¹⁶³ Özkan, el-Fâdil el-Yemenî'nin bu eserini Kutbuddîn er-Râzî'ye atfetmiştir ancak bu bir hatadır. Çünkü alıntı yaptığı kaynak olan *el-Fihrusu'ş-Şâmil* adlı eserde ilgili maddeyi hazırlayan şahıs, ya *Hediyetu'l-Ârifîn* adlı eserden istifade ederek böyle bir nispette bulunmuştur, (bkz. İsmâ'il Paşa, *Hediyetu'l-Ârifîn*, 2:163) yahut da Brockelmann'ın

Çok değerli muhakkik, allame Şerafuddîn et-Tîbî'nin -Allah şan ve şöhretini artırsın, ömrünü uzatsın- *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve Dekâiki'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve't-Te'vîl* kitabı için (yaptığı) haşiyesini gördüğümde, bu haşiyenin; nükteler ve faydalarla dolu, kıymetli mücevherler kadar değerli ve derin manalar içerdiğini, *İnsâf* ve *İntisâf* sahiplerinin ve diğer faziletli ve şerefli imamların söylediklerini zikreden bir haşیه olduğunu fark ettim. Bu yüzden *Duraru'l-Esdâf fî Halli 'Akdi'l-Keşşâf* adlı kitabımdan başka kitap daha yazmak istedim. Onda iki kitapta zikredilen ince araştırmaları ve önemli nükteleri bir araya getirdim. Ayrıca musannifi imkânım ve gücüm nispetince (haksızlıktan) korumaya çalıştım.¹⁶⁴

“Allah zikrini güzelleştirsin, ömrünü uzatsın” ifadelerinden, Yemenî'nin, yazdığı bu iki kitabını et-Tîbî hayatta iken kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Kâtip Çelebî, Yemenî'nin ilk kitabı olan *Duraru'l-Esdâf fî Halli 'Akdi'l-Keşşâf*'ının ferağ kaydında, eserin 738 senesinin Safer ayında (et-Tîbî'nin vefatına beş yıl kala) ikmâl eylediğini not etmektedir.¹⁶⁵ Bu bilgi bizleri, ya Yemenî'nin 738 yılında et-Tîbî'nin *Futûhu'l-Ğayb* adlı eserine muttali olamadığı yahut da et-Tîbî'nin o dönemde henüz *Futûhu'l-Ğayb*'ı yazmadığı sonucuna götürmekte-

verilerine dayanarak malumat oluştururken Brockelmann'ın bu eseri madde başı yarak Yahyâ b. el-Kâsim el-Yemenî 'İmâdu'd-Dîn'e nispet ettiğini gözden kaçırmıştır. (bkz. Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arab*, 5:219) Böylelikle Brockelmann'ın dizimine göre hemen Kutbuddîn er-Râzî'den sonra gelen ve sayfanın son satırlarında yer alan *Yahyâ b. el-Kâsim el-Yemenî 'İmâdu'd-Dîn'in "Tuhfetu'l-Eşrâf"* Kutbuddîn er-Râzî'ye nispet edilmiştir. Bu hata, başka hatalara da sebebiyet vermiş, Kutbuddîn er-Râzî'nin *el-Keşşâf* haşiyesi (Kâtip Çelebî'ye göre her babda yapılan bazı ufak eklemeler ve et-Tîbî'nin kullanmadığı kaynaklardan yapılan bazı alıntılar dışında Kutbuddîn er-Râzî'nin haşiyesi, et-Tîbî'nin hülasası görünümü veren bir eser olmakla birlikte bkz. Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1478) bir te'lif eser iken ihtisar olarak tanımlanmış, el-Aksarâyî'nin (ö. 859) bu eser üzerine yazdığı haşیه ihtisarin haşiyesi olarak nitelenmiştir. (bkz. Özkan, “Tîbî”, 126) Halbuki el-Edirnevî'nin bildirdiğine göre el-Aksarâyî, Nisâ suresinin sonuna kadar gelen haşiyesini, et-Tîbî, el-Çârperdî, el-Kutb, (Burada kastedilen şahıs Kutbuddîn er-Râzî yahut Kutbuddîn Şîrâzî olabilir. Çünkü her ikisinin de *el-Keşşâf*'a haşiyesi vardır) et-Teftâzânî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî'nin haşiyelerinden, es-Semîn el-Halebî'nin *İ'râb*'ı (*ed-Durru'l-Masûn* adlı kitap kastedilmektedir) ve diğer bazı kaynaklardan istifade ederek ortaya koymuştur. (bkz. el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 333)

¹⁶⁴ el-Fâdil el-Yemenî, *Tuhfetu'l-Eşrâf fî Keşfi Ğavâmidi'l-Keşşâf*, Süleymâniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 273, vr: 2^b.

"...ولما وقتت علي حواشي كتاب الكشاف عن حقائق التنزيل ودقائق المعاني والبيان والتأويل للعلامة الأفاضل المحقق شرف الدين الطيبي اطاب الله ذكره و اطال عمره ووجدتها مملوءة بانكت والفوائد مشحونة باللطائف الفرائد مذكورا فيها ما ذكره صاحب الانتصاف والانصاف وما ذكره غيرهما من فضلا الأئمة الاشراف وذلك من كتابي المسمى بدرر الاصداف في حل عقد الكشاف احببت ان اجمع كتابا آخر اجمع فيه ما ذكر في الكتابين من الابحاث اللطيفة والنكات الشريفة والتزم فيه الذب عن المصنف بقدر الوسع والامكان..."

¹⁶⁵ Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, 2:1480.

dir. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi eserin Hâcî Tuğây b. 'Abdillâh tarafından 733 senesinde Tebriz'de yazılmış bir nüshasının elimizde bulunduğu düşünüldüğünde *Futûhu'l-Ğayb*'ın o dönemde mevcut olduğunu, Yemenî'nin bu eserden haberdar olmadığını, esere muttali olduğunda da 738-743 yılları arasında bir başka eser daha yazdığını göstermektedir.

Ömer Nasuhi Bilmen, eser hakkında "*Futûhu'l-Ğayb* 6 ciltten müteşekkil, matbu bir haşiyedir" ifadelerini kullanmaktadır.¹⁶⁶ Bergamalı Cevdet Bey ise bilgiyi biraz daha ayrıntı vererek, bu eserin *Futûhu'l-Ğayb 'an Mevâdi'ir-Rayb* adıyla Mısır'da basıldığını ifade etmiştir.¹⁶⁷ Tüm çabalara rağmen eserin bu nüshasına ulaşamamıştır. *Futûhu'l-Ğayb*'ın 1986 yılında Irak'ta Dâru'l-Hurriyye li's-Sahâfeti ve't-Tabâ'a ve'n-Neşr'den bir baskısı çıkmıştır ancak bu baskıya da ulaşamamıştır. Son zamanlarda, *Futûhu'l-Ğayb*'ın çeşitli bölümleri farklı şahıslar tarafından el-Câmi'atu'l-İslâmiyye'de yüksek lisans ve doktora tezleri olarak çalışılmış, tahkik edilmiş ve yayına hazırlanmıştır. Sâlih 'Abdurrahmân Fâyiz, kitabın başından el-Bakara suresinin 117. âyetine kadar; 'Alî b. Hamîd b. Muslim es-Sinânî el-Cuhenî el-Bakara suresi 117. âyetinden surenin sonuna kadar; Hasen b. Ahmed Belğîs el-'Umarî Âlu 'İmrân suresini; Sâlih b. Nâsır en-Nâsır en-Nisâ ve el-Mâ'ide surelerini; Emced 'Alî Şâh el-En'âm suresini; Tâhir Mahmûd Muhammed Ya'kûb Yûnus suresi ile İbrâhîm suresi arasını; Muhammed el-Emîn b. el-Huseyn b. Ahmed eş-Şenkâtî el-Hicr ve Tâhâ sureleri arasını; 'Abdulkuddûs Râcî Muhammed Mûsâ el-Enbiyâ' ve eş-Şu'arâ' sureleri arasını tahkik etmiştir. Yakın bir zamanda ise, eser, bir heyet tarafından tahkikli bir şekilde neşredilmiştir.

2.1.6. *Mukaddime fî 'İlmi Hisâbi'l-Yed:*

Beyazıd Devlet Kütüphanesi Beyazıd Koleksiyonu 4503 numarada bulunan eser, matematik öğrenmeye yeni başlayanlar için matematiğin temel işlemlerine dair kaleme alınmış bir risâledir. Mukaddime, iki kaide ve hatimedden oluşmaktadır.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Bilmen, *Tabakâtu'l-Müfessirîn* 2, 398.

¹⁶⁷ Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 134.

¹⁶⁸ Sâlih Zekî, *Âsâr-ı Bâkiyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1329/1911), 279-280; Kadri Hâfız Tûkân, *Turâsu'l-'Arabi'l-İlmî fî'r-Riyâdiyyât ve'l-Felek* (Beyrût: Dâru's-Şurûk, ty), 434. Sâlih Zekî, eser hakkında şunları söylemektedir:

2.1.7. *et-Tefsîr li'l-Kur'âni'l-'Azîm*:¹⁶⁹

Bazı tabakât kitaplarında et-Tîbî'nin *el-Keşşâf* haşiyesi haricinde bir tefsir yazdığı ifade edilmişse de,¹⁷⁰ -günümüze ulaşmadığı için *Futûhu'l-Ğayb*'dan sonra yazılmış olması¹⁷¹ ve orta hacimli tefsirlerden olması (من الكتب المتوسطة)¹⁷² haricinde, elimizde esere ait herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

2.2. et-Tîbî'ye Ait Olan Ancak Müstakil Bir Eser Niteliği Taşımayan Eserler

et-Tîbî ve eserleri hususunda yazılanlar incelendiğinde yazma halinde bulunan bazı eserlerin et-Tîbî'ye atfedildiği görülmektedir. Bu eserlerin bazıları onun meşhur eserlerinin bir bölümünün müstakil bir risâle haline getirilmiş şeklidir. Bazı eserlerin ise başka bir müellife ait olma ihtimali vardır. Bu durum, bir eserin müellife nispeti esnasında ne kadar dikkatli olunması gerektiğini gözler önüne sermektedir. Nitekim bu sıkıntının pek çok eserde vuku bulduğu bilindiği için sorunun bertaraf edilmesi amacıyla İslâm geleneğinde hal tercemeleri, tabakât kitapları ve mevzuat-ı ulum kitapları yazılmıştır. et-Tîbî'ye ait olan şu eserlerde de mezkûr durumlar cereyan etmiştir:

“Tefsir-i Keşşâfa şerh yazan bu zatın, ‘Mukaddime fi ‘İlmi'l-Hisâb’ isminde tamamı 34 sayfadan ibaret olan bir risâlesi elimize geçmemiş olsa idi riyaziyata intisabı bile meçhul kalacaktı (...) Bu eserin elimize geçen bir nüshası Bilâl b. Mahmûd b. Rasûl namında bir zat tarafından 735 sene-i hicriyyesi Cemâdiye'l-Âhiresinin on yedinci Salı günü ikmâl edilmiştir (...) Mukaddime fi ‘İlmi'l-Hisâb, tarih-i riyaziyyat nokta-i nazarından pek mühimdir. Bu kitap, isminden de anlaşılacağı üzere, mübtediler için yazılmıştır. Derununda yalnız darb bahsinde ve kerrat cetvelinde a'dâd (sayılar) Erkâm-ı Hindiyeye ile gösterilmiş, diğer mahallerinde rakam isti'mâl olunmamıştır.” (Sâlih Zekî, *Âsâr-ı Bâkiyye*, 279)

¹⁶⁹ Eserin tam olarak adını zikreden tek müellif Ednervî'dir. Bkz. el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 277.

¹⁷⁰ İbn Hacer, *ed-Duraru'l-Kâmine*, 2:69; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, 1:522; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 1:143; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 8:240; el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 277; Ahmed Rif at Efendi, *Luğat-ı Târihiyye ve Cûgrâfiyye*, 4:260; Sami Bey, *Kâmûsu'l-A'lâm*, 4:3031.

¹⁷¹ İbn Hacer, *ed-Duraru'l-Kâmine*, 2:69.

¹⁷² Sıddîk b. Hasen b. 'Alî b. Lutfillâh el-Huseynî el-Buhârî el-Kannevcî, *Ebcedu'l-Ulûm el-Veşyu'l-Merkûm fî Beyâni Ahvâlil-'Ulûm* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978), 2:185.

2.2.1. Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ:

Türkiye'de eserin yazma halindeki bazı nüshaları bulunmaktadır.¹⁷³ el-Hânsârî'nin ifadelerine göre, et-Tîbî, bu eserini Allah'ın isimlerinden doksan dokuzunu şerh etmek için kaleme almış, bilhassa en mükemmel seçkileri yaparak ve en güzel notları düşerek eserini oluşturmaya çalışmıştır. Bu ilavelerde de çoğunlukla Şeyh Ebî'l-Kâsım el-Kuşeyrî es-Sûfî'den alıntı yapmıştır.¹⁷⁴ el-Hânsârî'nin bu şekilde tanıttığı eser hakkında Demirci önemli bir tespitte bulunmuştur. O, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Nuruosmaniye nr: 2880 nüshasının ferağ kaydında yazan: “Şerefüddin et-Tîbî'nin *Mişkât* şerhinden istihrac edilen (oradan çıkarılarak yazılan) *el-Esmâü'l-husnâ şerhi* Allah'ın yardımı ve tevfiği ile bitti. Bunu el-Fakir el-Hac Ömer İbnu'l-Hac Ahmed b. Halife yazdı”¹⁷⁵ ifadelerine dayanarak bu risâlenin ayrı bir eser olmadığı sonucuna varmıştır.¹⁷⁶

2.2.2. Tefsîru Âyeti (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ):

Müellife atfedilen¹⁷⁷ bu eser, Mevlânâ Müzesi'nde 2466 no'lu Mecmu'a içerisinde 14. sırada¹⁷⁸ ve Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde Şehid Ali Paşa Koleksiyonunda'da 2725 no'da yer almaktadır. Özkan, bu risâlenin Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde Derviş Muhammed el-Kirmani adına kayıtlı olduğunu bildirmiştir.¹⁷⁹ et-Tîbî'nin bu risâlesi yeni bir eser değil, mezkûr âyet hakkında “*Futûhu'l-Ğayb*”da yaptığı değerlendirmelerin risâle haline getirilmiş biçimidir.¹⁸⁰ Âyetin tefsirinde, “Mücerret iman kişiye fay-

¹⁷³ Nüshalar için Bkz. Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr: 2206; Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr. 2880; Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yusufâğa, nr: 42 Yu 7065/3.

¹⁷⁴ el-Hânsârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, 3:100.

¹⁷⁵ et-Tîbî, *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ*, 57^a.

¹⁷⁶ Demirci, “Tîbî'nin *Mişkât* Şerhi”, 42.

¹⁷⁷ el-Fihrisu's-Şâmil, 1:389.

¹⁷⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu* (Ankara: M.E.B. Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, 1971), 2:383; *el-Fihrisu's-Şâmil*, 1:389.

¹⁷⁹ Özkan, “Tîbî”, XLI:126.

¹⁸⁰ Karşılaştırmız: et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 5:538-546 ile Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Tefsîru Âyeti (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ)*, Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi, Mevlana Müzesi, nr. 2466, 80^a-82^a; Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Tefsîru Âyeti (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ)*

da verir mi?” sorusuna cevap aranmaktadır. Bu yüzden âyet ve tefsiri kelâm literatürü açısından önemlidir. Nitekim bu mecmu’ada pek çok âlimin (Kâdî el-Beydâvî, Emîr Hasen en-Nigârî, Molla Husrev, Kemâl Paşazâde, el-Fâdıl Muhammed es-Semerkindî, ez-Zemahşerî, et-Teftâzânî, Sâhibu’l-Keşf yani ‘Umar el-Fârisî, el-Fâdıl Dervîş Muhammed el-Kirmânî, Kara Çelebî ünvanıyla meşhur el-Fâdıl Muhyiddîn)¹⁸¹ aynı âyet hakkındaki yorumları bir araya getirilmiştir.

2.3. et-Tîbî’ye Aidiyetinde Şüphe Bulunan Eserler

2.3.1. *Kasîde*:

Ahlak ilmine dair 727/1327 tarihinde yazılmış olan eser,¹⁸² şu an elimizde yazma ve tek nüsha halinde bulunmaktadır. et-Tîbî’nin bir dilci olması göz önünde bulundurulduğunda, eserin ona ait olması muhtemel olmakla birlikte, ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed Ebû’l-Kâsım el-Vâsîtî et-Tîbî’ye ait olma ihtimali de vardır. Bu hususta şüphe uyandıran bazı noktalar şunlardır:

‘Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed Ebû’l-Kâsım el-Vâsîtî et-Tîbî’nin Şerafuddîn et-Tîbî’den daha önce yaşamıştır.

Müellifin ismi, *Kasîde*’nin başında ve sonunda açıkça zikredilmemiş, risâlenin başına yalnızca “قصيدة الطيبي”¹⁸³, “قصيدة الطيبي”¹⁸⁴ ifadeleri yazılmıştır.

Şerafuddîn et-Tîbî’nin hal tercemesi tabakât kitaplarında kayda değer bir yer işgal etmesine rağmen hiçbir kitapta kendisine böyle bir eser isnad edilmemiştir. Buna karşın ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed Ebû’l-Kâsım el-Vâsîtî et-Tîbî hakkında mezkûr kitaplarda çok az veri bulunmaktadır. Dolayısıyla eserin ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed Ebû’l-Kâsım el-Vâsîtî et-Tîbî’ye ait olma ihtimalinin göz ardı edilmemesi gerekir.

(يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ 2725, 91^a-92^a), Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2725, 91^a-92^a.

¹⁸¹ Bkz. et-Tîbî, *Tefsîru Âye*, 85^b-97^a.

¹⁸² Özkan, “Tîbî”, XLI:126.

¹⁸³ Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. ‘Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Kasîde*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2446, 1^b.

¹⁸⁴ et-Tîbî, *Kasîde*, 7^b.

2.3.2. *Keşfu Bustâni'l-Ârifîn:*

Türkiye kütüphaneleri veri tabanında¹⁸⁵ yapılan aramalar sonucunda Adana İl Halk Kütüphanesi 000948 no'da kayıtlı eser et-Tîbî'ye atfedilerek kataloglanmıştır. Bu nüshayı inceleyen Demirci, eserin et-Tîbî'ye ait olmadığını, bilakis İbn Melek'in (ö. 801/1399) *Meşâriku'l-Envâr*'ın şerhi olan *Mebâriku'l-Ezhâr* olduğunu tespit etmiştir.¹⁸⁶

2.3.3. *Esmâu Ricâli'l-Mişkât:*

Bu eser, et-Tîbî'nin talebesi olan Hatîb et-Tebrizî'ye aittir. *el-İkmâl li Terâcimi Ricâli'l-Mişkât* adlı kitabın sonunda et-Tebrizî eseri kendine nispet etmiş, tıpkı *Mişkât* gibi bu eseri de hocası et-Tîbî'ye okuduğundan bahsetmiştir. Dolayısıyla Brockelmann'ın et-Tîbî'ye nispet ettiği bu eser¹⁸⁷ ona ait değildir.

3. Hocaları ve Öğrencileri

3.1. Hocaları

Tabakât kitapları ve yazma eserlerde zikredilen hususlar hariç, et-Tîbî'nin hocaları ve yetiştirdiği talebeleri hakkında doyurucu bir malumata sahip olunamamaktadır. Bu kısıtlı bilgi alanı içerisinde, et-Tîbî'nin ilim aldığı -ikisini bizim tespit ettiğimiz- beş hocası bulunmaktadır. Bunlardan ilki Ebû Hafs es-Suhreverdî'dir. O, *el-Keşşâf* şerhinde Ebû Hafs es-Suhreverdî'den “Şeyhimiz” diyerek bahsetmektedir.¹⁸⁸ Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi iki müellifin vefat tarihleri arasındaki büyük fark, aralarında hoca-talebe ilişkisi yaşanması ihtimalini büyük oranda zayıflatmaktadır. Eser hakkında incelemelerde bulunan Cemîl Benî 'Atâ, müelliflerin vefat tarihleri arasındaki bu farka dikkat çektikten sonra “et-Tîbî'nin doğum tarihinin bilinmemesi” ve “kaç yıl yaşadığına dair bir malumat olmaması”na dayanarak kesin bir yargıda bulunmanın uygun olmadığını, bazı hal tercemesi yazarlarının işaret ettiği bu bilginin doğru olabi-

¹⁸⁵ Bkz. www.isam.org.tr

¹⁸⁶ Demirci, “Tîbî'nin Mişkât Şerhi”, 41.

¹⁸⁷ Brockelmann, *GAL*, 6:238-239.

¹⁸⁸ Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Rayb (Fâyiz)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, el-Memleketu's-Su'ûdiyye el-Câmi'atu'l-İslâmiyye 1413), 16 (Burada zikredilen bilgiler diğer matbu nüshada yer almamaktadır. Diğer nüshada ayrıca bkz. et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 1:120-121; 6:660, 670); es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, 1:523; el-Hânsârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, 3:100.

leceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte o, hal tercemelerinde yer alan bu bilginin, et-Tîbî'nin es-Suhreverdî'nin talebesi olmasını zorunlu kılmadığını da ifade etmektedir. Çünkü bu kitaplarda et-Tîbî için "ذکر فی شرحه علی الکشاف أنه أخذ عن أبي حفص السهروردي" ifadeleri yer almaktadır ve Cemîl Benî 'Atâ'ya göre bu ifadeler et-Tîbî'nin es-Suhreverdî'nin talebesi olduğu hükmüne varmayı gerektirmez. Çünkü et-Tîbî tasavvufta es-Suhreverdî'nin tarikatına müntesip olduğu için "شیخنا" ifadesini kullanmış olabilir. et-Tîbî, es-Suhreverdî'den alıntı yaptığı bazı yerlerde de onun 'Avârifu'l-Me'ârif adlı kitabından nakilde bulunmuştur. Dolayısıyla bu da onun es-Suhreverdî'nin talebesi olarak algılanmasına yol açmış olabilir.¹⁸⁹ et-Tîbî'nin tasavvufi eğilimi göz önünde bulundurulduğunda, onun, tasavvufta çokça bilinen bir uygulama olan Üveysilik¹⁹⁰ yoluyla es-Suhreverdî'nin maneviyatından ilim aldığına işaret ettiği, bu yüzden "شیخنا" ifadesini kullandığı düşünülebilir.

(Düşük bir ihtimalle olsa da) et-Tîbî'nin bir diğer hocası, el-Beydâvî'nin (ö. 685) talebesi olan el-Çârperdî'dir (ö. 746/1346).¹⁹¹ el-Çârperdî, büyük bir Şâfiî fakihi ve dil alimidir. Arrân yöresinin bir yerleşim merkezi olan Çârperd'de doğmuş, daha sonra Tebriz'e yerleşmiş, burada ilim tahsil etmiştir. *el-Keşşâf* üzerine yapılmış 10 ciltlik bir haşiyesi vardır.¹⁹² el-Çârperdî ve et-Tîbî'nin Tebriz'de yaşamış olduğu düşünülürse, aralarındaki bu hoca-talebe ilişkisi çok büyük ihtimalle Tebriz'de vuku bulmuştur.

¹⁸⁹ Cemîl Benî 'Atâ, "Dirâse", *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kunâ'ir-Rayb*, 1:120-121.

¹⁹⁰ Üveysilik şu şekilde tanımlanmıştır: "1. Manevi, ruhani terbiye. Herhangi bir şeyhe bağlanmadan, doğrudan Hz. Peygamber'in ruhu ve maneviyatı tarafından irşat ve terbiye edilen veliler. 2. Daha önce yaşamış ve ölmüş bir velinin ruhaniyeti tarafından terbiye edilen ve bu yüzden zahirde herhangi bir şeyhi bulunmayan veliler (...)" Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2001), 369. Üveysilik ile ilgili detaylı bilgi için Bkz. Ahmet Cahid Haksever, "Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu", *Bir Dini Tecrübe Çeşidi Olarak Üveysiliğin Epistemik Değeri: Turhal Şeyhi Mustafa Efendi Örneği* (Tokat, 25-26 Eylül 2014), .

¹⁹¹ es-Subkî, *Kitâbu't-Tabakâti's-Şâfi'îyyeti'l-Kebîr*, 10:76. Cemîl Benî 'Atâ, (ihtimal dahilinde görmekle birlikte) et-Tîbî'nin, büyük ihtimalle Çârperdî'nin talebesi olmadığını düşünmektedir. et-Tîbî'nin hocası es-Suhreverdî ve el-Kâşî'den bahsederken "شیخنا" ifadesini kullanırken; el-A'râf 7/143 ayetinin tefsirinde -tahkikte Çârperdî'nin beyti olduğu söylenen şii-ri-, Çârperdî'nin adını dahi anmadan "Bazı Ehl-i Sünnet (âlimleri şöyle) cevap vermiştir" şeklinde nakletmesi de Cemil Benî 'Atâ'nın kanaatini güçlendiren bir argümandır. et-Tîbî, *Futûh* (Dubeyy), 6:564.

¹⁹² Mehmet Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 230.

et-Tîbî'nin bir diğer hocası, Demirci'nin *el-Kâşif* üzerine yaptığı tez vesilesi ile açığa çıkmıştır. Demirci, et-Tîbî'nin bir hadis şerhinde açıkça “Şeyhim ‘Abdurrahmân el-Efdalî’yi şöyle derken işittim...”¹⁹³ ifadelerini kullandığını tespit etmiştir. Bu bakımdan Demirci, et-Tîbî üzerine şu ana kadar zikredilmeyen bir hususu gün yüzüne çıkarmış olmaktadır.¹⁹⁴ Tabakât kitaplarında ‘Abdurrahmân el-Efdalî’nin adı “Tâcuddîn ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. Efdaliddîn Ebî Hâmid et-Tebrizî el-Efdalî eş-Şâfi’î” şeklinde ifade edilmektedir.¹⁹⁵ ez-Zehebî onun Tebriz’in şeyhi olduğunu, önder (imâm), örnek, zikre değer şahsiyetlerden biri olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁶ Kaynaklarda el-Efdalî’nin vefatı hakkında 718¹⁹⁷ ve 719¹⁹⁸ olmak üzere iki ayrı tarih verilmiştir. Bu hususta ez-Zehebî’nin iki ayrı eserinde iki farklı tarih vermesi ilginçtir. ‘Abdurrahmân el-Efdalî 661 senesinde¹⁹⁹ Tebriz’de doğmuş, ihtiyaç dolayısıyla bir süreliğine Şam’a gitmiş, sonrasında Arapça eğitimi için tekrar Tebriz’e dönmüştür.²⁰⁰ Vaaza düşkün bir âlim olduğu, vaazlarında Moğol veziri Raşîduddîn’i²⁰¹ çokça ta’nen eden demeçler verdiği, onun itikadını kınadığı, Tebriz halkı üzerindeki etkisinin fazla olmasından ötürü Raşîduddîn’in ona gücü yetmediği dile getirilmiştir.²⁰² ‘Abdurrahmân el-Efdalî’nin,²⁰³ bir şahıs olduğu ifade edilmektedir. İbn Hacer ez-Zehebî’nin: “Babası ve ço-

¹⁹³ et-Tîbî, *el-Kâşif* (Hindâvî), 5:1699.

¹⁹⁴ Demirci, “Tîbî’nin Mişkât Şerhi”, 39.

¹⁹⁵ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. ‘Usmân ez-Zehebî, (*Zuyûl*) *el-İber fî Haberi men Ğaber* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1405/1985), 4:49; İbnu’l-İmâd, *Şezerâtu’-Zeheb*, 8:89.

¹⁹⁶ İbnu’l-İmâd, *Şezerâtu’-Zeheb*, 8:89.

¹⁹⁷ ez-Zehebî, (*Zuyûl*) *el-İber*, 4: 49; İbnu’l-İmâd, *Şezerâtu’-Zeheb*, 8:89.

¹⁹⁸ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. ‘Usmân ez-Zehebî, *el-İlâm bi Vefeyâtî’l-A’lâm* (Beyrût: Dâru’l-Fikr/Dâru’l-Fikri’l-Mu’âsır, 1412/1991), 303; İbn Hacer, *ed-Duraru’l-Kâmine*, 2:341-342.

¹⁹⁹ Sirâcuddîn Ebû Hafs ‘Umar b. ‘Alî b. Ahmed eş-Şâfi’î el-Mısrî İbnu’l-Mulakkîn, *el-İkdu’l-Muzheb fî Tabakâti Hameleti’l-Mezheb* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1417/1997), 385; İbn Hacer, *ed-Duraru’l-Kâmine*, 2:341.

²⁰⁰ İbnu’l-Mulakkîn, *el-İkdu’l-Muzheb*, 385.

²⁰¹ Zikredilen şahıs İlhanlı vezirlerinden Raşîduddîn Fadlullâh el-Hemedânî’dir. Tabip, âlim ve tarihçi olduğu bilinen Raşîduddîn, hekimlikle uğraşan bir Yahudi ailesinin çocuğu olup, otuz yaşlarında iken İslamiyet’i benimsediği rivayet edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Gazi Özgüdenli, “Reşîduddin Fazlullah-ı Hemedânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 19-21.

²⁰² İbn Hacer, *ed-Duraru’l-Kâmine*, 2:341-342. İbn Hacer, Raşîduddîn’in felsefi bir tefsir yazdığını, sonrasında kendisine ilhad isnad edildiğini ve ölümünden sonra da müellefatının yaktırıldığını ifade etmiştir. (İbn Hacer, *ed-Duraru’l-Kâmine*, 3:232) Hocasının takındığı bu tutum, akla, et-Tîbî’nin felsefeye karşı tavır almasında hocasının da etkili olduğu ihtimalini getirmektedir.

²⁰³ İbnu’l-Mulakkîn, *el-İkdu’l-Muzheb*, 385.

cuklarının hacı oldukları (haberi) bize ulaşmıştır. Bu yüzden biz de onu ziyarete gittik” dediğini aktarmaktadır.²⁰⁴ Orta yaşlarda iken,²⁰⁵ hac dönüşü Bağdat’ta 719 senesinin Ramazan²⁰⁶/Safer²⁰⁷ ayında vefat etmiştir.²⁰⁸

Demirci’nin ifade ettiği hususun bir benzerine *Futûhu’l-Ğayb*’da da rastlanmaktadır. et-Tîbî, eserinde Bahâ’uddîn el-Kâşî için “وجدت وحقته شيخى وشيخى الإمام المغفور بهاء الدين تغمده الله بغفرانه” “Efendim ve Şeyhim (olan) mağfur İmâm Bahâ’uddîn’in hattıyla (yazılmış olarak) - Allah ona merhametiyle muamelede bulunsun- (...) buldum” ifadelerini kullanmaktadır.²⁰⁹ el-Kâşî’nin eserini tahkik eden el-Bâlî ve Habîb, kullandıkları asıl nüshanın, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu 213 no’lu nüsha olduğunu ve tefsirin hattının et-Tîbî’ye ait olduğunu ifade etmişlerdir.²¹⁰ Yazmanın 1^a sayfasında, muhakiklerin ifade ettikleri gibi tefsirin et-Tîbî hattıyla yazıldığını ve eserin sonunda müellifin icazetinin bulunduğunu ifade eden bir ibare yer almaktadır. Eserin sonunda “حرره أضعف عباد الله وأخوهم إلى” “غفرانه الحسين بن عبدالله بن محمد الطيبي حامداً ومصلياً” ifadeleri yer almaktadır.²¹¹ Bir sonraki sayfada ise Bahâ’uddîn el-Kâşî’nin et-Tîbî’ye verdiği icazet metni bulunmaktadır.²¹² Muhtemelen okunması zor bir metin olması sebebiyle icazetten sonraki iki sayfada ufak farklılıklarla birlikte icazet metni tekrar yazılmıştır.²¹³

et-Tîbî’nin hocalarından bir diğeri de Emînuddîn eş-Şerefsâhî’dir. Eserde geçen “ [له] أمين الدين” ifadelerinden hareketle tespit ettiğimiz bu şahıs hakkında tabakât kitaplarında herhangi bir malumata rastlayamadık.

Demirci, et-Tîbî’nin “Fahruddîn el-Mâlikî et-Tilimsânî bize şiir okudu”²¹⁵ ifadelerini delil alarak, et-Tilimsânî’yi de et-Tîbî’nin hoca-

²⁰⁴ İbn Hacer, *ed-Duraru’l-Kâmine*, 2:342.

²⁰⁵ ez-Zehabî, (*Zuyûl*) *el-İber*, 4:49; İbnu’l-İmâd, *Şezerâtu’-Zeheb*, 8:89.

²⁰⁶ ez-Zehabî, (*Zuyûl*) *el-İber*, 4:49.

²⁰⁷ İbn Hacer, *ed-Duraru’l-Kâmine*, 2:342.

²⁰⁸ İbn Hacer, *ed-Duraru’l-Kâmine*, 3:232.

²⁰⁹ et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 11:52.

²¹⁰ Bahâ’uddîn Hayder b. ‘Alî b. Hayder el-Kâşî, *el-Mu’temedu mine’l-Menkûl fî mâ Ūhiye ilâ’r-Rasûl*, (Riyâd: Mektebetu Tevbe, 1420/2000), 1:12.

²¹¹ el-Kâşî, *el-Mu’temed*, 194^b.

²¹² el-Kâşî, *el-Mu’temed*, 195^a.

²¹³ el-Kâşî, *el-Mu’temed*, 195^b-196^a.

²¹⁴ et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 9:342. et-Tîbî hocasından et-Tîbî, *Futûh (Dubeyy)*, 7:474’de de alıntı yapmakta, ancak “شيخى” ifadesini yalnızca burada kullanmaktadır.

²¹⁵ et-Tîbî, *el-Hulâsa*, 126.

larından addetmiştir. Lakin bir âlimin bir şairden şiirini dinlemesi, kanaatimizce onun talebesi olduğu anlamına gelmez. Bu açıdan et-Tilimsânî'yi et-Tîbî'nin hocalarından görmek doğru olmayacaktır.

3.2. Öğrencileri

et-Tîbî'nin yetiştirdiği talebeler incelendiğinde birkaç şahıs göze çarpmaktadır. Hatîb et-Tebrizî bunlardan birisidir. et-Tebrizî *el-İkmâl li Terâcimi Ricâli'l-Mişkât* adlı eserinin sonunda et-Tîbî'yi “şeyhim” ve “dostum” olarak tavsif etmiş, *el-Mişkât* ve *el-İkmâl li Terâcimi Ricâli'l-Mişkât* eserlerini ona arz ettiğini bildirmiştir.²¹⁶

Daha önce ifade edildiği gibi et-Tîbî'nin *et-Tibyân* adlı eserini şerh eden 'Ali b. 'Îsâ da et-Tîbî'nin talebelerindendir.²¹⁷ 'Ali b. 'Îsâ, yazdığı bu şerhte, bedî', beyân ve me'ânî ilimlerini öğrenmek için türlü sıkıntılara katlandığını, belde belde dolaştığını, arkadaşlarını terk ettiğini, yazılmış kitapları incelediğini, bu ilimlerde öne çıkmış âlimlerin sohbetlerine aşırı sevgi beslediğini anlatmış, et-Tîbî'nin *et-Tibyân* adlı kitabını gördükten sonra artık bunlara bir son verdiğini ifade etmiştir. Ona göre bu kitap, bu ilim dalında yazılmış pek çok kitapı içermektedir. O, *Futûhu'l-Ğayb*'ın miftâhı olarak tavsif ettiği bu kitabı et-Tîbî'ye okuduğunu da bildirmektedir.²¹⁸

Hatîb et-Tebrizî ve 'Ali b. 'Îsâ gibi *Keşfu'l-Keşşâf* adlı *el-Keşşâf* haşiyesi yazarı 'Umar el-Fârisî'nin (ö. 745) de et-Tîbî'nin talebesi olduğu ifade edilmiştir. Bu bilgi, onun haşiyesinde pek çok yerde kullandığı “قال شيخنا الفاضل الطبيي” ifadelerinden açığa çıkmıştır.²¹⁹

²¹⁶ فرغت من تصنيفه يوم الجمع عشرين رجب الحرام سنة أربعين وسبعمائة من جمعه وتهذيبه وتشذيبه وأنا أضعف العباد الراجي إلى عفو الله تعالى وغفرانه محمد بن عبيد الله الخطيب بن محمد بمعاونة شيخه ومولاي سلطان المفسرين وإمام المحققين شرف الملة والدين حجة الله على المسلمين الحسين بن عبد الله بن محمد الطيبي متعمم الله بطول بقائه ثم عرضته عليه كما عرضت المشكوة فاستحسنه كما استحسنها واستوجادها والحمد لله رب العالمين وصلوة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين في كل وقت وحين وأصحابه أجمعين

Allah'ın af ve mağfiretini dileyen aciz bir kul olan ben, Muhammed b. 'Ubeydillâh el-Hatîb b. Muhâmmmed, şeyhim ve dostum olan, müfessirlerin sultanı, âlimlerin önderi, şeriat ve dinin şerefi, Allah'ın Müslümanlar için (gönderdiği) bir hüccet, el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî'nin yardımıyla -Allah onu uzun ömürle nimetlendirsin- (bu) kitabın yazımını, derlenmesini, gözden geçirmesini ve düzenlemesini 740 yılında, Recep ayının 20. günü olan Cuma günü tamamladım. Ardından tıpkı *el-Mişkât*'ta olduğu gibi bu kitabı da ona arz ettim. O da tıpkı kitabı *el-Mişkât*'ı uygun bulup onayladığı gibi, bu kitabı da güzel buldu. Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur... Salât-u Selâm, her daim Hz. Muhammed, onun temiz ve güzel ailesi ve tüm ashâbı üzerine olsun... (et-Tîbî, *el-Kâşif* (Muhibbullâh tahkiki mukaddimesinin dipnotunda), 1:11)

²¹⁷ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, 1:341.

²¹⁸ el-Erdebilî, *Hadâ'iku'l-Beyân*, Fatih, nr. 4603, vr. 1^b-2^a.

²¹⁹ Cemîl Benî 'Atâ, “Dirâse”, *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kinâ'ir-Rayb*, 1:125.

Nitekim vefat tarihleri arasındaki yakınlık da bu bilgiyi doğrular mahiyettedir.

et-Tîbî'nin talebeleri arasında zikredilen bir diğer şahıs ise meşhur el-Buhârî şârihi el-'Aynî'nin hocalarından olan²²⁰ İsa b. el-Hâs es-Surmârî/Surmâvî'dir. Nitekim el-'Aynî de 'Umde'sinde شيخ شيعي ifadesini kullanarak et-Tîbî'ye çokça atıfta bulunmuştur.²²¹

Sonuç

Şerefüddîn et-Tîbî İslâm coğrafyasında yaşamış, İslâmî literatüre önemli katkıları olmuş önemli bir âlimdir. İsmi Hasan ya da Huseyn olması hususunda yaşanan tartışmalar kendisine ait el yazmaları vesilesi ile sona erdirilmiştir. Buna göre yazarın açık ismi Huseyn b. 'Abdillah b. Muhammed et-Tîbî'dir. et-Tîbî et-Tîb adlı beldede dünyaya gelmiş, ardından da -büyük ihtimalle- Tebriz ilinde hayatını sürmüştür. et-Tîbî ile benzer nispetlere sahip bulunması, et-Tîbî'ye ait eserleri tespit ederken çok dikkatli olmayı gerektirmektedir. Örneğin çağdaş bir çalışmada et-Tîbî'ye ait eserler arasında zikredilen *Kasîde* adlı risalenin 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed Ebû'l-Kâsım el-Vâsıtî et-Tîbî'ye ait olma ihtimali asla gözden kaçırılmamalıdır. Müellifin adı hususunda da bir kısmı hatalı pek çok kitap künyesi yer aldığı gözlemlenmiştir. Bu örnek, yazarların ve kitapların isimleri ve kitapların yazarlara nispeti hususunda genel manada- çok titiz davranılması gerektiğini açıkça göstermektedir. et-Tîbî'nin ailesi hakkında tabakât kitaplarında fazla bir bilgiye rastlanmamaktadır. *Futûhu'l-Ğayb* vesilesi ile et-Tîbî'nin ana-baba bir bir kardeşi olduğu, bu kişinin de Bundûka adlı bir Avrupa şehrine gittiği, bu esnada papazlar arasında yaşanan Hz. İsa'nın ref'i tartışmalarına şahit olduğu öğrenilmektedir. Eserlerinde ve bilhassa *Futûhu'l-Ğayb*'da yaptığı tercihler, et-Tîbî'nin fıkhîta Şâfiî, itikatta Eş'arî olduğunu düşündürmektedir. Eserlerin matbu ve yazma nüshalarının kronolojik incelemesi sayesinde et-Tîbî'nin yazdığı ilk eserlerin *et-Tibyân* ve *Hadâiku'l-Beyân* olduğu görülmektedir. *et-Tibyân* ve *Hadâiku'l-Beyân*'dan sonra *Futûhu'l-Ğayb*'ın ardından da *el-Kâşif*'in yazıldığı açıkça gözükmektedir. et-Tîbî'nin yazdı-

²²⁰ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, 10:131; Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, "Dirase", *Umdetu'l-Kârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 1: 7; Sâlih Yûsuf Ma'tûk, *Bedruddîn el-'Aynî ve Eseruhû fî 'İlmi'l-Hadîs* (Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1304), 166; Demirci, "Şerafüddin et-Tîbî ve Eserleri", 244.

²²¹ Demirci, "Şerafüddin et-Tîbî ve Eserleri", 244. Örnekler için bkz. el-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, 20:226; 21:378; 22:148, 305; 23:420; 24:259, 330; 25:50, 131, 154, 170.

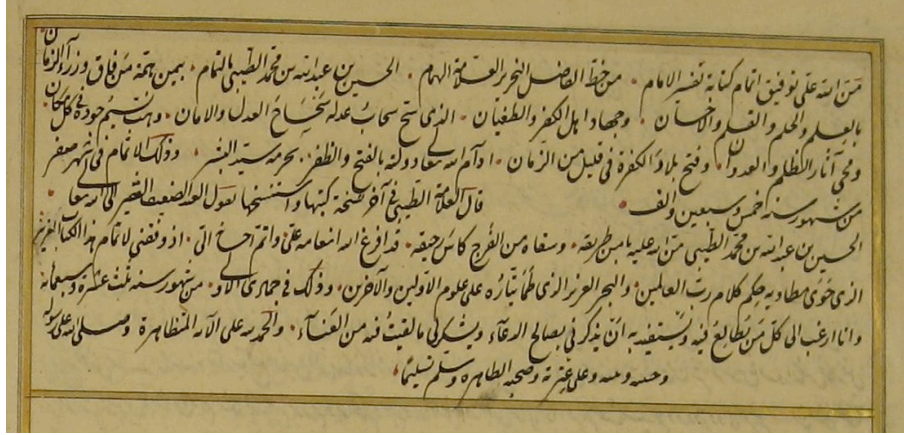
ğî tefsirin *Futûhu'l-Ğayb*'dan sonra yazıldığı bilinmekle beraber *el-Kâşif*ten önce ya da sonra yazıldığını gösteren net bir argüman yoktur. Ancak müellifin ifadeleri (bkz. dipnot 121) tefsirinin *el-Kâşif*ten sonra yazıldığını ihsas ettirmektedir. Bunlar haricindeki eserlerin yazım tarihleri hakkında net değerlendirmelerde bulunmak pek mümkün değildir.

Araştırma esnasında ortaya çıkarılan et-Tîbî hatlı nüshalar, müellifin ismini doğru tespit etmemize imkan tanımıştır. Bu nüshaların bize sunduğu fayda bu bilgi ile sınırlı değildir. et-Tîbî'nin elinden çıkma *el-Keşşâf* yazmalarını hamışinde *Futûhu'l-Ğayb*'ın nüvelerini barındıran notlar bulunmaktadır. Yine doğum tarihi hakkında bilgi sahibi olamadığımız müellifin H. 699 tarihinden daha önceki bir zamanda öğrenciliğe başladığı, en az 709 yılına kadar da öğrencilik yaptığını öngörmek mümkündür.

et-Tîbî üzerine yaptığımız bu araştırma vesilesi ile et-Tîbî'ye atfedilen *Tefsîru Âyeti* (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة) adlı eserin müstakil bir eser olmadığı, ilgili ayetin *Futûhu'l-Ğayb*'da yer alan kısmının ayrıca bir risale haline getirildiği tespit edilmiştir. Yine *Futûhu'l-Ğayb*'da yapılan incelemeler sonucunda et-Tîbî'nin daha önceki literatürde zikredilmeyen iki hocası (Bahâ'uddîn el-Kâşî ve Emînuddîn eş-Şerefşâhî) daha ortaya çıkarılmıştır.

Ekler:

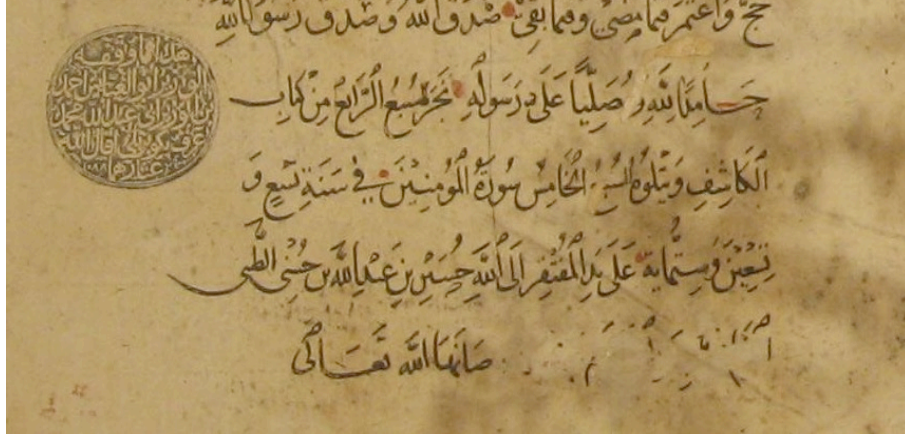
Fazıl Ahmed Paşa 119 Ketebe Kaydı



Fazıl Ahmed Paşa 132 Zahriye



Fazıl Ahmed Paşa 132 Ketebe Kaydı



Fazıl Ahmed Paşa 134 Ketebe Kaydı



Fazıl Ahmed Paşa 213 İcazet Metni (solda) ve Ketebe Kaydı (sağda en altta)



258 | db

Kaynakça

- Abacı, Harun. *Beydavi ve Neseî'de İtizal Etkilerinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Ahmed Rif at Efendi, Yağlıkçızade. *Luğat-ı Târihiyye ve Cûğrâfiyye*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1300.
- Asım Efendi, Ahmed. *el-Okyanûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1304.
- Aydar, Hidayet. "Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Bazı Rüyalari ve Yaptığı Rüya Yorumlarından Örnekler". *EKEV Akademi Dergisi* 25/ (2005): 89-102.
- Aydoğmuşoğlu, Cihat. *Tarihte Tebriz*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.
- Barthold, Wilhelm. "Azerbaycan ve Ermenistan". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 8/14/ (1963): 77-87.
- Bilgin, Mustafa. *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1991.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Tabakâtu'l-Müfessirîn*. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1960.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte Der Arabischen Literatur (Târîhu'l-Edebi'l-Arab)*. Kâhira: Dâru'l-Me'ârif, 1983.
- Cevdet Bey, Bergamalî. *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2002.
- Demirci, Selim. "Şerafüddin et-Tîbî ve Eserleri". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* (2015): 233-260.
- Demirci, Selim. *Tîbî'nin Mişkât Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- ed-Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. 'Alî b. Ahmed. *Tabakâtu'l-Mufessirîn*. Kâhira: Mektebetu Vehbe, 1415/1994.
- el-'Aynî, Bedruddîn. *Umdetu'l-Kârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- el-Bağdâdî, Safiyyuddîn 'Abdulmu'min b. 'Abdilhakk. *Merâsidu'l-İttılâ' 'alâ Esmâ'il-Emkineti ve'l-Bikâ'*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1373/1954.
- el-Cessâs, Ebû Bekr. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabiyyi, 1405.
- el-Curcânî, Ebû'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf. *el-Muhtasar fî Usûli'l-Hadîs*. İskenderiye: Dâru'd-Da've, 1983.
- el-Ednervî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-Mufessirîn*. Medînetu'l-Munevvera: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1417/1997.
- el-Endelusî, Ebî 'Ubeyd 'Abdullâh b. 'Abdil'azîz el-Bekrî. *Mu'cemu mâsta'cem min Esmâ'il-Bilâdi ve'l-Mevâdi'*. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1403.
- el-Erdebîlî, 'Alî b. 'İsâ. *Hadâ'iku'l-Beyân fî Şerhi'l-Tibyân*. Fatih, 4603: 1b-229a. Süleymâniye Yazma Eserler Kütüphanesi.
- el-Fihrisu's-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabiyyi'l-Mahtût 'Ulûmu'l-Kur'ân ve Mahtûtâtut-Tefsîr ve 'Ulûmuh. 'Ammân: el-Mecme'u'l-Meleki li Buhûsi'l-İslâmiyye, 1989.
- el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît* Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1407/1987.
- el-Habeşî, 'Abdullâh Muhammed. *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî Mu'cemu Şâmilî'l-Esmâ'il-Kutubi'l-Meşrûhati fî Turâsi'l-İslâmî ve Beyânu Şurûhuhâ*. Ebûdâbi: el-Mecme'atu's-Sekafi, 1425/2004.
- el-Hamevî, Yâkût b. 'Abdillâh. *el-Mufteriku Vad'an ve'l-Mufteriku Sak'an*. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1406/1986.
- el-Hamevî, Yâkût b. 'Abdillâh. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ty.
- el-Hânsârî, Mirzâ Muhammed Bâkır el-Müsevî. *Ravdâtu'l-Cennât fî Ahvâli'l-'Ulemâ'i ve's-Sâdât*. Tehrân: Mektebetu İsmâiliyyân, 1390.

- el-Hâzimî, Muhammed b. Mûsâ. *el-Emâkin ev Mâ İttefeka Lafzuhû ve İfteraga Musemmâhu mine'l-Emâkine* Riyâd: Dâru'l-Yemâme, 1415.
- el-Himyerî, Muhammed b. 'Abdilmun'im. *er-Ravdu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr*. Beyrût: Mektebetu Lubnân, 1975.
- el-Hulvânî, Fâtin Hasen 'Abdurrahmân. *el-Îmâmu'l-Hâfizu Şerafuddîn Huseyn b. 'Abdillâh et-Tîbî ve Menhecuhû fî Kitâbihî'l-Kâşif 'an Hakâ'iki's-Sunen*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1419/1998.
- el-Kalkaşendî, Ahmed b. 'Alî. *Subhu'l-Aşâ fî Sinâ'ati'l-Înşâ*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- el-Kannevcî, Siddîk b. Hasen b. 'Alî b. Lutfillâh el-Huseynî el-Buhârî. *Ebcedu'l-'Ulûm el-Veşyu'l-Merkûm fî Beyâni Ahvâlî'l-'Ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978.
- el-Kannevcî, Siddîk b. Hasen b. 'Alî b. Lutfillâh el-Huseynî el-Buhârî. *et-Tâcu'l-Mukellel min Cevâhiri Me'âsiri't-Tirâzi'l-Âhiri ve'l-Evvel*. Beyrût: Dâru İkra', 1983.
- el-Kârî, 'Alî. *Mirkâtu'l-Mefârih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- el-Kâşî, Bahâ'uddîn Hayder b. 'Alî b. Hayder. *el-Mu'temedu mine'l-Menkûl fîmâ Ūhiye ilâ'r-Rasûl*. Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, 213: 1b-196b. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi.
- el-Kâşî, Bahâ'uddîn Hayder b. 'Alî b. Hayder. *el-Mu'temedu mine'l-Menkûl fîmâ Ūhiye ilâ'r-Rasûl*. Riyâd: Mektebetu Tevbe, 1420/2000.
- el-Konevî, Hafız el-İsmail. *Hâşiyetu'l-Konevî 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*. İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ty.
- el-Kummî, el-'Abbâs. *el-Kunâ ve'l-Elkâb*. Tahrân: Mektebetu's-Sadr, 1429.
- el-Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kur'ân*. Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1423/2003.
- el-Leknevî, Muhammed 'Abdulhayy. *Zaferu'l-Emânî fî Muhtesari'l-Curcânî*. Haleb: Mektebetu'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1416.
- el-Merâğî, Ahmed Mustafâ. *Târîhu 'Ulûmî'l-Belâğâ ve't-Ta'rîfu bi Ricâlihâ*. Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1369/1950.
- el-Merğînânî, Burhânuddîn 'Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*. Kâhira: Dâru's-Selâm, 1420/2000.
- el-Yemenî, el-Fâdil. *Tuhfetu'l-Eşrâf fî Keşfi Ğavâmidî'l-Keşşâf*. Murad Molla, 273:1a-454a. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Umar b. el-Hasen b. el-Huseyn Fahrüddîn. *Mefârihu'l-Ğayb*. Beyrût: Dâru 'İhyâ'it-Turâsi'l-'Arabiyyi, 1420.
- es-Sâğânî, Ebû'l-Fedâ'il Radiyyuddîn el-Hasen b. Muhammed b. el-Hasen. *et-Tekmile ve'z-Zeyl ve's-Sile li Kitâbi Tâci'l-Luğâ ve Sihâhi'l-'Arabiyye*. Kâhira: Matba'ati Dâri'l-Kutub, 1970.
- es-Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'u'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- es-Serahsî, Şemsu'l-E'imme Ebû Sehl Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu'l-Mebsût*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1403/1982-83.
- es-Subkî, Tâcuddîn b. Nasr b. 'Abdilvehhâb b. 'Alî b. 'Abdilkâfi. *Kitâbu't-Tabakâti's-Şâfi'iyyeti'l-Kebîr*. Kâhira: 'İsâ Bâbî Halebî, 1964.
- es-Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'-Nuhât*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1391/1979.
- es-Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Nevâhidu'l-Ebkâr ve Şevâridu'l-Efkâr*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Câmi'atu Ummu'l-Kurâ, 1424/2005.
- es-Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr *Lubbu'l-Lubâb fî Tahrîri'l-Ensâb*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- eş-Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1393.

- eş-Şevkânî, Muhammed b. 'Alî. *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men Ba'de'l-Karnî's-Sâbi'*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- et-Tîbî, Ahmed b. Huseyn b. Sinân. *Risâletu't-Tîbî*. Amcazade Huseyn, 75: 1b-5a. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *el-Hulâsa fî Ma'rifeti'l-Hadîs*. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1405/1985.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâşif 'an Hakâ'iki's-Sunen*. Karaçi: İdâretu'l-Kur'ân ve 'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâşif 'an Hakâ'iki's-Sunen*. Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafâ Elbâz, 1417/1997.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *et-Tibyân fî 'İlmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*. Mekketu'l-Mukerrame: el-Mektebetu't-Ticâriyye, ty.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *et-Tibyân fî 'İlmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1416/1996.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *et-Tibyân fî 'İlmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1407/1987.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kinâ'ir-Rayb*. Veliyyüddin Efendi, 384: İstanbul Bayezid Devlet Kütüphanesi.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kinâ'ir-Rayb*. Reisülküttab, 85: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kinâ'ir-Rayb*. Yusuf Ağa, 74: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kinâ'ir-Rayb*. Fatih, 623: 1b-223b Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kinâ'ir-Rayb*. Murad Molla, 286: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kinâ'ir-Rayb*. Fezullah Efendi, 172: İstanbul Millet Kütüphanesi.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kinâ'ir-Rayb*. Hafid Efendi, 28: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Futûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kinâ'ir-Rayb (Fâyiz)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, el-Memleketu's-Su'ûdiyye el-Câmi'atu'l-İslâmiyye 1413.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Kasîde*. Ayasofya, 2446: 1a-7a. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Letâifu't-Tibyân fî 'İlmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*. Mekketu'l-Mukerrame: el-Mektebetu't-Ticâriyye, ty.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Husnâ*. Nuruosmaniye, 2880: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi.
- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Tefsîru Âyeti (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ)*. Mevlana Müzesi, 2466: 80a-82a. Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi.

- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerafuddîn el-Huseyn b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Tefsîru Âyeti (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة)*. Şehid Ali Paşa, 2725: 91a-92a. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi.
- ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtedâ el-Huseynî. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabîy, 1975.
- ez-Zehabî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân. *el-İ'lâm bi Vefeyâti'l-A'lâm*. Beyrût: Dâru'l-Fikr/Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1412/1991.
- ez-Zehabî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân. *el-Muştebeh fî Esmâ'î'r-Ricâl*. Leiden: Brill, 1823.
- ez-Zehabî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân. *(Zuyûl) el-İber fî Haberi men Ğaber*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- ez-Zehabî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*. Kâhira: Mektebetu Vehbe, 1321/2000.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umar b. Muhammed b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve Dekâiki'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve't-Te'vîl*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umar b. Muhammed b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve Dekâiki'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve't-Te'vîl*. Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, 132: 1b-221b. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umar b. Muhammed b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve Dekâiki'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve't-Te'vîl*. Dubeyy: Câ'izetu Dubeyy ed-Duveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 1434/2013.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm Kâmûsu Terâcimi'l-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Musta'rabîn ve'l-Musteşrikîn*. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984.
- Garthwaite, Gene R. *İran Tarihi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2005.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*. Ankara: M.E.B. Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, 1971.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1967.
- Haksever, Ahmet Cahid. "Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu". *Bir Dini Tecrübe Çeşidi Olarak Üveysiliğin Epistemik Değeri: Turhal Şeyhi Mustafa Efendi Örneği (Tokat)*. III: 37-46. 25-26 Eylül 2014.
- Hasen, Hasen İbrâhîm. *Târîhu'l-İslâm: es-Siyâsî ve'd-Dînî ve's-Sekafî ve'l-İctimâ'î (Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi)*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1988.
- Hindâvî, 'Abdulhamîd Ahmed Yûsuf. *Min Belâğati'l-Kitâb ve's-Sunne min A'lâm'i Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a el-İmâmu't-Tîbî: Tecdîdâtuhû ve Cuhûduhu'l-Belâğiyye*. Mekketu'l-Mukerrame: el-Mektebetu't-Ticâriyye, ty.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Muhammed b. 'Alî b. Ahmed. *ed-Duraru'l-Kâmine fî Ayâni'l-Mî'eti's-Sâmine*. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1414/1993.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Muhammed b. 'Alî b. Ahmed. *Lisânu'l-Mîzân*. Beyrût: Mu'essesetu'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1046/1986.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Muhammed b. 'Alî b. Ahmed. *Tefsîru'l-Muntebih bi Tahrîri'l-Muştebih*. Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ty.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyuddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime min Kitâbi'l-İber ve Dîvanu'l-Mubtede'i ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-'Arabi ve'l-'Acemi ve'l-Berber ve Men 'Âsarahum min Zevî's-Sultâni'l-Ekber*. İstanbul: Dergâh yayınları, 2009.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyuddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime min Kitâbi'l-İber ve Dîvanu'l-Mubtede'i ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-'Arabi ve'l-'Acemi ve'l-Berber ve Men 'Âsarahum min Zevî's-Sultâni'l-Ekber*. İstanbul: MEB Yayınevi, 1970.

- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zemân*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Kâdî Şuhbe, Takiyyuddîn Ebî Bekr b. Ahmed. *Tabâkâtu'ş-Şâfi'iyye*. Kâhira: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ty.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. 'Abdihalîm. *Mecmû'u Fetâvâ Şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*. Medîne: Mucemme'u'l-Melik Fehd, 1425/2004.
- İbnu'l-İmâd, Şihâbuddîn Ebî'l-Felâh 'Abdilhayy Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İbnu'l-Mulakkîn, Sirâcuddîn Ebû Hafs 'Umar b. 'Alî b. Ahmed eş-Şâfi'î el-Mısrî. *el-İkdu'l-Muzheb fi Tabakâti Hameleti'l-Mezheb*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- İsmâ'il Paşa el-Bağdâdî, Bâbânzâde. *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâ'u'l-Muellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*. İstanbul: Mektebetu'l-İslâmiyyeti ve'l-Ca'ferî Tebrizî, 1951.
- Graham, William A. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*. Mouton-The Hague-Paris: Mouton & Co, 1977.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kâtib Çelebî, Hâcî Halîfe Mustafâ b. 'Abdillâh. *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992.
- Kâtib Çelebî, Hâcî Halîfe Mustafâ b. 'Abdillâh. *Sullemu'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*. İstanbul: Ma'hedu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve IRCICA, 2010.
- Kaya, Mesud. "el-Keşâfta Gizli İ'tizâl: ez-Zemahşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'ân Tartışmaları". *AÜİFD* 56:1/ (2015): 107-135.
- Kehhâle, 'Umar Rüdâ. *Mu'cemu'l-Muellifîn Terâcimu Musannifiyi'l-Kutubi'l-'Arabiyyeti*. Beyrût: Mektebetu'l-Musennâ ve Dâru İhyâit-Turâsi'l-'Arabi, ty.
- Kiraz, Celil. "Suyûtî'nin Beyzâvî Hâşiyesi, Şâmî, Hocaâde ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Hz. Peygamber'in İsmeti, Fazileti ve Şefaati Tartışmaları". *UÜİFD* 20/1/ (2011): 29-57.
- Kiraz, Celil. "Suyûtî'nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocaâde ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ'tizâl Tartışmaları". *UÜİFD* 19/2/ (2010).
- Koca, Ferhat. *İslam İbadet Esasları*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Makdisî, George. *The Rise of Colleges Institutions of Learning in Islam and The West (İslam'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler)*. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2012.
- Ma'tûk, Sâlih Yûsuf. *Bedruddîn el-'Aynî ve Eseruhû fi İlmi'l-Hadîs*. Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, 1304.
- Ocak, Ahmet. *Nizamiye Medreseleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 1993.
- Özdemir, H. Ahmet. *Moğol İstilas Cengiz ve Hülâgû Dönemleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Reşîdüddin Fazlullah-I Hemedânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXXV: 19-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özkan, Halit. "Tîbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XLI: 125-127. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Paçacı, İbrahim. "Mut'a". *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ed. İsmail Karagöz. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Ritter, Hellmut. "Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Ait Arapça Yazmalar". *Türkiyat Mecmuası* 7-8/ (1945): 1-93.
- Sami Bey, Şemseddin. *Kâmûsu'l-A'lâm*. İstanbul: Mihrân Matbaası, 1311.
- Sofuoğlu, Mehmed. *Tefsire Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.

- Sülün, Murat. "Editörün Önsözü". *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve Dekâiki'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve't-Te'vîl*. 13-15. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Şener, Mehmet. "Çârperdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. VIII: 230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tak, Sabiha. *Tıybî ve Türkçe Dîvânı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafâ. *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevdû'âti'l-Ulûm*. Kâhira: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 1968.
- Togan, A. Zeki Velidi. "Azerbaycan". *İslam Ansiklopedisi (İA)*. II: 91-118. İstanbul: MEB Yayınları, 1979.
- Tomar, Cengiz. "Şemseddin Sehâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XLI: 313-316. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Tûkân, Kadri Hâfiz. *Turâsu'l-'Arabi'l-'İlmî fî'r-Riyâdiyyât ve'l-Felek*. Beyrût: Dâru's-Şurûk, ty.
- Uğur, Hakan. "Konya Yusufâğa ve Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Bazı Beydâvî Hâşiyeleri". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*. Ed. Bilal Gökkur v.dğr. 427-440. Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Yıldırım, Enbiya. "Kudsî Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2009): 39-47.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Şehâbeddin Sühreverdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXXVIII: İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yılmaz, Hayati. "Kudsî Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXVI: 318-320. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Yılmaz, Yasin. *Kanuni Vakfiyesi Süleymaniye Külliyesi*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008.
- Yuvalı, Abdülkadir. "İlhanlılar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. XXII: 102-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Zekî, Sâlih. *Âsâr-ı Bâkiyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1329/1911.
- Zemmût, 'Abdussettâr Huseyn Mebrûk. *Kitâbu't-Tibyân fî'l-Beyân li'l-İmâmi't-Tîbî: Tahkîk ve Dirâse*. Doktora tezi, Câmi'atu'l-Ezher, 1977.
- Zencîr, Muhammed Rif'at. *el-İmâmu't-Tîbî*. Kuala Lumpur: DMJ Printers, 1998.
- "الطبيبي أحمد بن أحمد". *Mevsû'atu A'lâmî'l-'Ulemâ'i ve'l-Udebâ'i'l-'Arabi ve'l-Muslimîn*. XVIII: 358-359. Tûnus/Beyrût: el-Munazzametul-'Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-'Ulûm/Dâru'l-Cil, 1430/2009.



İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN “YEDİ HARF” MESELESİ ÜZERİNDEKİ FİKİRLERİ

Yaşar AKASLAN*

Öz

Kur'ân ilimleriyle meşgul olan âlimler, Kur'ân ve kırâat tarihinin temel meselelerinden sayılan “yedi harf” olgusu üzerinde önemli mesai harcamışlardır. Özellikle kırâat ilminin meşrûiyet zemini kabul edilen “yedi harf” meselesi üzerinde görüş belirtmeyen kırâat âlimi neredeyse yoktur. Onlar, meseleye dair ya müstakil eser yazmak ya da kaleme aldıkları kitapların bir veya birkaç bölümünü bu konuya hasretmek suretiyle düşüncelerini aktarmışlardır. İbnü'l-Cezerî de bu husus üzerinde otuz yılı aşkın bir süre kafa yordüğünü ifade ederek fikirlerini dile getirmiştir. Bu çalışmada, kırâat ilminin otoritelerinden kabul edilen ve görüşleri dikkate alınan İbnü'l-Cezerî'nin, sahanın en karmaşık meselelerinden sayılan “yedi harf” olgusuna bakışı ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, İbnü'l-Cezerî, Yedi Harf, Kırâat, Rivâyet.



Ideas of Ibnu'l-Cezeri on “Seven Letters”

Abstract

Scholars who interested in Qur'anic Sciences, have spent much time on the “seven letters” that are considered as the main subjects of the Qur'an and the history of recitation. Especially, almost all scholar of recitation express his opinion about “seven letter” which is considered legitimate ground of recitation. They present their ideas with private books written on the subject or writing parts of books. Ibnu'l-Cezerî has thinked hard for over thirty years and explained his ideas about on this issue. In this study will be examined the views of Ibnu'l-Cezerî who considered the authorities of the recitation and considered in his observations, on the “seven letters” which is accepted as one of the most complex issues of the field.

Keywords: Qur'an, Ibnu'l-Cezerî, Seven Letters, Recitation, Narrative.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kiraat İlmi Anabilim Dalı, yasar.akaslan@omu.edu.tr

1. Giriş

Kırâat ve tefsir ilimleriyle ilgilenen âlimler, Kur'ân tarihinin temel konularından¹ olan ve “ahrufu's-seb'a”² rivâyetlerinden³ kaynaklanan “yedi harf” meselesi üzerinde önemli mesai harcamışlardır. Mesele, tefsir usûlünün en mühim konuları arasında zikredilir.⁴ Özellikle kırâat ilminin bir disiplin olarak meşrûiyetine zemin hazırlayan “yedi harf” olgusu üzerinde fikir beyan etmeyen kırâat âlimi yok denecek kadar azdır. Örneğin İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429),⁵ bu netameli konu üzerinde otuz yılı aşkın bir süre kafa yordüğünü ifade etmektedir.⁶ Bu bağlamda onlar, “yedi harf” meselesine dair

¹ Bedrüddîn Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (tahk.), Mektebetü Dârü't-Türâs, Kahire 1957, I, 211-227; Celâleddîn Abdurrahman Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Şuayb Arnaut (tahk.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2008, ss. 105-113; Subhi Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2009, ss. 101-116.

² *Ahrufu's-seb'a* ibaresi, “harf” kelimesinin çoğulu olan *ahruf* ve *seb'a* lafızlarından müteşekkil bir sıfat tamlamasıdır. *Harf*; vecih, üslûb, lehçe ve kırâat anlamlarına gelmektedir. *Seb'a* ise rakamsal olarak yedi sayısını ifade etse de mahiyeti konusunda ihtilaf söz konusudur. Lügat anlamları için bk.: Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut ts., IX, “hrf” maddesi.

³ *İn هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فأقرؤا ما تيسر منه* Hadisin farklı varyantları için bk.: Emin Aşıkcutlu, “Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahrufü's-seb'a Hadisi: Tahric, Tahlil ve Değerlendirme”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları: Kırâat İlmi ve Problemleri-IV*, Ensar, İstanbul 2002, ss. 53-90. Hatta bu rivâyet kadar dinî, tarihî ve edebî problemler ortaya çıkaran başka bir hadis görülmediği de ifade edilir. Abdussabur Şâhin, “Kur'ân Tarihinde Yedi Harf Meselesi 1”, Tayyar Altıkulaç (çev.), *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1973, sy. 1, s. 11.

⁴ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, İFAV, İstanbul 2011, s. 15.

⁵ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk.: İbn Hacer Askalânî, *İnbâü'l-ğumr bi ebnâ'il-'umr fî't-târîh*, Hasen Habeşî (tahk.), Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Kahire 1972, III, 466-468; Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Sehâvî, *Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Dâru'l-Cil, Beyrut ts., IX, 255-257; Ebu'l-Felah Abdülhayy İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut (tahk.), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1988, IX, 298-299; Babanzâde İsmail Paşa Bağdadî, *Hediyetü'l-'arifîn esmâü'l-müellifîn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, II, 187-188; Abdülfettâh Acemî Mersafi, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-bârî*, Mektebetü Tayyibe, Medine 1980, ss. 721-722; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifî'l-kütübî'l-'Arabiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, III, 687-688; Muhammed Mutî, *Şeyhu'l-Kurrâ: el-İmâm İbnü'l-Cezerî*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1995, s. 7-43; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, İFAV, İstanbul 1996, ss. 147-201; Tayyar Altıkulaç, “İbnü'l-Cezerî”, *DIA*, TDV, İstanbul 1999, XX, ss. 551-557.

⁶ Ebu'l-Hayr Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kurâti'l-'aşr*, Ali Muhammed Dabbâ (tahk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts., I, 26.

ya müstakil eser yazmış ya da eserlerinin bir kısmını bu probleme hasrederek konuya dair düşüncelerini aktarmışlardır.⁷

Hız. Peygamber döneminde, Kur'ân'ın Kureyş lehçesinin dışında da bazı yerel lehçelerle telaffuzuna imkân sağlayan "ahrufu's-seb'a" rivâyetleri, Allah Rasûlü hayattayken Kur'ân'ı okuma noktasında bir kolaylık ve sınırlı bir ruhsat iken; sonraki dönemlerde kırâat ihtilaflarının temel dayanakları haline gelmiştir. Kur'ân'ın daha fazla Müslüman tarafından öğrenilmesi ve anlaşılmasını hedefleyen bu durum, beraberinde yeni bir ilmî disiplinin temellerini de atmıştır.

Kur'ân'da ya da Hız. Peygamber'den vârid olan bir rivâyette, meselenin mahiyetine dair herhangi bir bilgi bulunmadığından,⁸ kaynaklarda "ahrufu's-seb'a" merkezli rivâyetlerde⁹ zikredilen "yedi harf" kavramının ne anlama geldiği hususunda pek çok farklı görüş ileri sürülmüştür. Hal böyle olunca, mesele daha da karmaşık hale gelmiştir. Öyle ki kaynaklara göz atıldığında, "yedi harf" konusuna ilişkin kanaatleri ve tespitleri ele alan eserlerde dahi bu hususla ilgisi olmayan pek çok görüş ve tartışmanın yer aldığı görülür. Hatta bazı kimselerin hiçbir delile dayanmadan, kendilerince yedi harf rivâyetlerini derin ve bâtinî açıdan tevîl ederek asılsız yorumlara gittikleri ifade edilir. Örneğin, bununla *inşâ ve icâd, tevhid ve tenzih,*

⁷ Ebû 'Amr Osman b. Saîd Dâni, *el-Ahrufu's-seb'a li'l-Kur'ân*, Abdülmüheymin Tahhân (tahk.), Dâru'l-Menâr, Cidde 1997; Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed b. Bündâr, *Me'âni'l-ahrufi's-seb'a*, Hasan Ziyâeddîn 'Itr (tahk.), Dârü'n-Nevâdir, Beyrut 2012; Hasan Ziyâeddîn 'Itr, *Ahrufu's-seb'a ve menziletü'l-kırâa minha*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1988; Mennâ' Halil Kattân, *Nüzûlü'l-Kur'ân alâ seb'ati ahruf*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1991. Bu konuda yapılan çalışmalara ilişkin detaylar için bk.: Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatler*, Ensar, İstanbul 2005, ss. 21-23.

⁸ Ebû Şâme Makdisî, *Mürşidü'l-vecîz*, Tayyar Altıkulaç (tahk.), Dâru Sâdır, Beyrut 1975, s. 97; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 212; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, 2009, s. 103; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, Otto, Ankara 2015, s. 335.

⁹ Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olması hususunun, sahîh ve mütevâtir derecesindeki rivâyetlerle sâbit olduğuna dair bk.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 21; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 104; Muhammed Abdulazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Fevâz Ahmed (tahk.), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1995, I, 118; Mennâ' Halil Kattân, *Nüzûlü'l-Kur'ân alâ seb'ati ahruf*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1991, s. 19; *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Riyad 2009, s. 139; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV, Ankara 2004, s. 98; Abdülazîz Abdülfettâh Kârî, *Hadîsü'l-ahrufi's-seb'a*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2002, s. 7; Aşikkutlu, "Ahrufü's-seb'a Hadisi", ss. 43-106; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 102. Şia yedi harf ruhsatını kabul etmez. Onlar, Kur'ân'ın tek harf üzere nâzil olduğu ve kırâatlerin Hız. Peygamber'den sonra ortaya çıktığı düşüncesini benimserler. Ebû Ca'fer Muhammed Alî Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Ahmed Habîb Âmilî (tahk.), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut ts., I, 7; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi*, Otto, Ankara 2016, s. 27.

zâtî sıfatlar, fiilî sıfatlar, affetme ve azaplandırma sıfatları, haşır ve hesap, gaybî haber ilimleri olmak üzere yedi ilmin kastedildiğini söyleyenler bile olmuştur.¹⁰ Böylece meselenin mahiyetine dair yapılagelen tartışmalar, ilgili-ilgisiz birbirinden farklı kırktan fazla görüşe kapı aralamıştır. Son tahlilde, usûl kitaplarında ya da “yedi harf” meselesini işleyen müstakil eserlerde, konuyla ilgisi olmayan pek çok görüş yer almıştır. Mehmet Dağ, meselenin çözüme kavuşturulamamasına sebep olarak, “yedi harf” olgusunun bütün yönlerinden ziyade, bir ya da iki yönüyle değerlendirilmesini ve bazı teolojik endişelere takılıp kalınmasını göstermektedir. Konunun sağlıklı değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen Dağ, bunu gerçekleştirmeye yönelik, ilgili rivâyetleri tahlil ederek ve tarihsel bilgileri kullanarak değerlendirme yapmaktadır.¹¹

“Yedi harf” olgusuna ilişkin birbiri içine giren görüşlerin sayısını otuz beş¹² olarak ifade edenler olduğu gibi bu sayıyı kırka¹³ çıkarılar da olmuştur. Konuya ilişkin kanaatlerini dile getiren âlimler, “yedi harf” meselesi üzerinde etraflıca durarak konuyu anlamaya çalışmışlardır. Sonuç olarak, fikir birliğine varılamayan bu hususta, Abdurrahman Çetin’in tespitine göre, çoğu birbirine benzeyen altmış civarında görüş ortaya çıkmıştır.¹⁴ Öte yandan konuya ilişkin fikir beyan eden âlimlerin bazıları, meseleyi -kendi pencerelerinden- çözdüklerini ifade etseler de “yedi harf” ile ilgili ihtilaflar henüz ortadan kalkmış değildir ve mesele tam olarak çözüme kavuşturulamamıştır. Günümüz araştırmacılarının da ilgilenip farklı görüşler ileri sürdüğü bu husus, görünen o ki uzun süre tartışılmaya devam edecektir.

Bu çalışmada, kırâat ilminde hüccet olarak bilinip eserleri temel kırâat kaynaklarından kabul edilen İbnü'l-Cezerî'nin “yedi harf” meselesine bakışı ele alınacaktır. Nitekim o, “yedi harf” meselesi üzerinde otuz yıldan fazla kafa yordüğünü dile getirmektedir. Bu

¹⁰ Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 106.

¹¹ Dağ'ın tespitleri ve geniş bilgi için bk.: Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM, İstanbul 2011, ss. 42-50.

¹² Ebû Abdillâh Ahmed Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabiyye, Mısır 1967, I, 42; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 212; Ebu'l-Abbâs Muhammed Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li fünûni'l-kırâât*, Âmir Seyyid Osman-Abdussabûr Şâhin (tahk.), Kahire 1972, s. 44; Mennâ' Kattân, *Mebâhis*, ss. 140-141; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 103.

¹³ Suyûtî, *el-Itkân*, ss. 105-113; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 103.

¹⁴ Çetin, *Yedi Harf*, s. 103. Çetin, tüm bu görüşleri “zayıf ve kuvvetli görüşler” olmak üzere iki grupta ele alır ve zayıf görüşler kısmını 51 maddede kısaca özetleyerek eleştirir. Çetin, *Yedi Harf*, ss. 103-137.

bağlamda kendisinin bahsi geçen kavramı nasıl değerlendirdiği, meselenin kırâat ilmiyle ilişkisine bakış açısı, yedi sayısının mahiyetiyle ilgili ihtilaflara dair yorumları, konuyla ilgili rivâyetleri değerlendirmesi ve yedi harfle ilgili tartışmalara kazandırdığı boyutla ilgili hususlar değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

2. "Yedi Harf" ile İlgili Hadisler ve Bunların Manası

Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olduğunu ifade eden rivâyetler, nüzûl ortamında Kur'ân'ın nasıl okunduğunu gösterir. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı okuyuşuna ve okutmasına işaret ettiğinden bu rivâyetler önem arz eder. Başta kütüb-i sitte olmak üzere birçok hadis kaynağında yer alan "ahrufü's-seb'a" rivâyetleri, pek çok defa müstakil olarak ele alınarak çeşitli eserlerde tahlil edilmiştir.¹⁵ Konuya dair yapılan çalışmalarda, yedi harf meselesiyle ilgili rivâyetlerin (mükerrerler hariç) altmış civarında olduğu;¹⁶ bu rivâyetleri nakleden sahâbilerin sayısının da yirmi beşe¹⁷ ulaştığı belirtilir.

Pek çok sahîh ve mütevâtir derecesindeki rivâyetlerle sâbit olan "yedi harf" ile ilgili nakillerin, tek tek olmasa bile, -beraber değerlendirildiğinde- tevâtür derecesine ulaştığı söylenir.¹⁸ Bu nakil zenginliği, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/938) gibi bazı âlimleri, "yedi harf" ruhsatıyla ilgili rivâyetleri *mütevâtir haber* olarak kabule sevk etmiştir.¹⁹ Bu bağlamda onun, "*Bu rivâyetlerin hepsi, yedi harfe ilişkin tevâtürü gösterir.*" şeklindeki ifadesi, meseleye bakışını dile getirir.²⁰ Suyûtî (ö. 911/1505) başta olmak üzere birçok âlim meseleye ilişkin rivâyetleri, yirmiden fazla sahâbîden nakledildiği gerekçesiyle, mütevâtir hadisleri topladıkları eserlere kaydetmiş ve bun-

¹⁵ Ebû Şâme, *Mürşidü'l-vecfz*, ss. 77-90; Aşıkutlu, "Ahrufü's-seb'a Hadisi", ss. 53-90; Çetin, *Yedi Harf*, ss. 39-100.

¹⁶ Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısı*, s. 43.

¹⁷ Çetin, *Yedi Harf*, s. 40.

¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 21; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 104; Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân* I, 118; Mennâ' Kattân, *Nüzûlü'l-Kur'ân*, s. 19; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 98; Kârî, *Hadîsü'l-ahrufi's-seb'a*, s. 7; Aşıkutlu, "Ahrufü's-seb'a Hadisi", ss. 43-106; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 102. İlgili rivâyetlerin mütevâtir olarak kabul edilemeyeceğini savunan Süleyman Ateş'in değerlendirmeleri için bk.: Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988, I, 24-25.

¹⁹ Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 102; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 334.

²⁰ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, Mervân Atıyye-Muhsin Harâbe- Vefâ Takıyyüddîn, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1995, s. 339.

ların güvenilir rivâyetler olduğunu savunmuşlardır.²¹ Konu gündeme geldiğinde ilk akla gelen rivâyeti aktarmak yerinde olacaktır. Buna göre Hz. Ömer (ö. 23/644) şöyle der:

“Rasûlülâh henüz hayattayken, Hişâm b. Hakîm’in Furkân sûresini okuyuşuna şahit olmuştum. Okuyuşuna kulak verdim, baktım ki sûreyi, Allah Rasûlü’nün bana okutmadığı birçok harf üzere okuyor. Namazdayken neredeyse yakasına yapışacaktım. Sabrettim, namazı bitirir bitirmez yakasına yapıştım ve: “Sana bu sûreyi kim okuttu?” dedim. Rasûlullah okuttu. deyince: “Yalan söylüyorsun. Çünkü okuyuşunu dinlediğim sûreyi Rasûlullah bana başka bir şekilde okuttu.” dedim ve onu alıp Rasûlullah’a götürdüm ve “Ey Allah’ın Rasûlü! Ben bu adamın Furkân sûresini senin bana okuttuğundan farklı harfler üzere okuduğunu gördüm.” dedim. Rasûlülâh bana: “Bırak onu ey Ömer!” dedi. Ben onu bırakınca Rasûlullah: “Ey Hişâm! Oku!” buyurdu. Hişâm, kendisinden dinlediğim şekilde okudu. Rasûlullah: “Sûre böyle nâzil oldu.” dedikten sonra, “Ey Ömer! Sen oku!” buyurdu. Ben de kendisinin bana okuttuğu şekilde okudum. Bunun üzerine Rasûlullah: “Muhakkak ki bu Kur’ân, yedi harf üzere nâzil oldu. Ondan kolayınıza geleni okuyun” buyurdu.²²

270 | db

İbnü’l-Cezerî, kırâat ilminin en önemli kaynakları arasında yer alan *en-Neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr*²³ isimli eserinde yedi harf ile ilgili meseleye önemli ölçüde yer verir. Burada, kırâat ilminin bir disiplin olarak varlığı ve meşrûiyetinin temellendirilmesinde en önemli delil kabul edilen *ahrufu’s-seb’a* merkezli rivâyetlerin bazılarına değinerek mevzuya giriş yapar. Buna göre zikrettikleri şunlardır:

İbrahim Nehaî (ö. 96/714), İbn Mes’ûd’un (ö. 32/652) şöyle dediğini nakleder: “Kur’ân’ın bir kısmını diğer kısmının yerine

²¹ İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Nüzûlü ve Kırâati*, İFAV, İstanbul 1995, s. 49; Aşık-kutlu, “Ahrufü’s-seb’a Hadisi”, s. 90-99.

²² Muhammed b. İsmail Buhârî, *Câmi’u’s-Sahîh*, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 5, 27; “Tevhîd”, 53; Ebu’l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *Câmi’u’s-Sahîh*, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 270; Süleyman b. Eş’as Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Vitr”, 22; Muhammed b. İsa Tirmizî, *Câmi’u’s-Sahîh*, “Kırâat”, 11; Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünen*, “İftitâh”, 37; Muhammed b. Ahmed İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 61.

²³ On kırâatin temel kaynaklarından olan esere dair detaylı bilgi için bk.: Abdülhamit Birşık, “en-Neşr”, *DİA*, TDV, İstanbul 2007, XXXIII, ss. 19-20. Ayrıca bk.: Abdülmecit Okcu, *Kur’ân ve Kırâat* adıyla *en-Neşr*’in ilk 57 sayfasını tercüme etmiştir. Bu eserden zaman zaman *en-Neşr* ile mukayese etme adına istifade ettik.

okumak hata değildir. Hata, Kur'ân'dan olmayanı ona katmaktır. Çünkü Hz. Peygamber'in: **Şüphesiz Kur'ân yedi harf üzere nâzil oldu. Hangisi kolayınıza geliyorsa onu okuyun!** diye buyurmuştur.²⁴

Hz. Ömer'den rivâyet edildiğine göre, o şöyle demiştir: "*Hişâm b. Hakîm b. Hizâm'ın Furkân sûresini, Hz. Peygamber'in bana öğretmediği bir şekilde okuduğunu duydum...*"²⁵

Ubeyy b. Ka'b'ın rivâyet ettiği bir rivâyet şu şekildedir: "Hz. Peygamber'in Benî Gıfâr gölcüğünün yanında olduğu bir sırada, Cebrâil kendisine geldi ve ona: *Allah (c.c.) ümmetine Kur'ân'ı bir harf üzere okumanı emrediyor.* dedi. Hz. Peygamber: "**Allah'tan (c.c.) ümmetine yardım etmesini ve onları bağışlamasını istiyorum. Çünkü ümmetimin buna gücü yetmez.**" dediğinde Cebrâil kendisine ikinci defa geldi ve iki harf üzere okumasını söyledi. Hz. Peygamber aynen yukarıdaki ifadesini tekrar etti. Sonra Cebrâil üçüncü defa geldi. Hz. Peygamber yine aynı sözü söyledi. Ardından Cebrâil dördüncü defa geldi ve "*Allah (c.c.) sana, ümmetinin Kur'ân'ı yedi harf üzere okumasını emrediyor; hangi harf üzere okurlarsa isabet etmiş olurlar.*" dedi.²⁶

db | 271

Ubeyy b. Ka'b'ın naklettiği bir başka rivâyette ise ifade şöyledir: "*Hz. Peygamber, Ahcâru'l-Mirâ denilen yerde Cebrâil ile buluştu ve ona: Ey Cebrâil! Ben, aralarında kocamış kadın, ihtiyar erkek ve kız çocukların da bulunduğu ümmî bir ümmete gönderildim*" buyurdu. Bunun üzerine Cebrâil de: "*Onlara Kur'ân'ı yedi harf üzere okumalarını emret.*" dedi.²⁷

Ubeyy b. Ka'b'ın rivâyet ettiği diğer hadis de şöyledir: "Namaz kılmak üzere mescide girdim. Bir adam daha mescide girdi. Nahl sûresini, benim okuyuşuma uymayan bir kırâatle okumaya başladı. Okuyuşunu bitirince, "*Bunu sana kim okuttu?*" dedim. O şahıs: "*Hz. Peygamber.*" diye cevap verdi. Sonra başka bir adam daha mescide girdi ve namaza durdu. O şahıs da namazda Nahl sûresini, ikimizden farklı şekilde okudu. Namazı bitirince ona: "*Bunu sana kim*

²⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 19.

²⁵ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 5, 27; "Tevhîd", 53; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 270; Ebû Dâvûd, "Vitr", 22; Tirmizî, "Kırâat", 11; Nesâî, "İftitâh", 37; İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 61.

²⁶ Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 274; Ebû Dâvûd, "Vitr", 22; Tirmizî, "Kırâat", 11; Nesâî, İftitâh, 38.

²⁷ Tirmizî, "Kırâat", 11; İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 60.

okuttu? dedim. O şahıs da “Hz. Peygamber.” dedi. Ubeyy der ki, bunun üzerine kalbime Câhiliyye dönemindekinden daha şiddetli bir şekilde şüphe ve yalanlama girmeye başladı. Nihayet ikisinin de ellerinden tutup onları, Hz. Peygamber’in huzuruna götürdüm ve “Şu iki adamın okumalarını ister misiniz?” dedim. Hz. Peygamber de her ikisinin okumasını buyurdu. Adamların biri okudu. Hz. Peygamber: “Güzel okudun.” buyurdu. Yine kalbime Câhiliyye dönemindekinden daha şiddetli bir şekilde şüphe girmeye başladı. Sonra Hz. Peygamber diğerinin okumasını istedi. Ona da: “Güzel okudun.” deyince tekrar kalbime aynı şüphe girdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber eliyle göğsüme vurarak: “Şek ve şüpheden Allah’a (c.c.) sığınırım ey Ubeyy!” dedi ve sözüne şöyle devam etti: “Cebrâil bana gelerek Allah (c.c.) Kur’ân’ı bir harf üzere okumanı emrediyor dedi. Ben de ey Allah’ım! Ümmetime onu hafiflet! diye dua ettim. Sonra Cebrâil bana ikinci defa gelip Kur’ân’ı iki harf üzere okumanı emrettiğini söyledi. Ben de ey Allah’ım! Ümmetime onu hafiflet! diye tekrar dua ettim. Cebrâil bana üçüncü defa gelerek dedi ki: “Allah (c.c.) her geri çevirişinde isteklerine cevap verdi ve Kur’ân’ı yedi harf üzere okumanı emretti.”²⁸

272 | db

İbn Mes’ûd’un rivâyetine göre bu hadisin sonu şöyledir: “Kim yedi harften biriyle okursa başkasına rağbet ederek ondan dönmessin.”²⁹ Ebû Bekre’ye ait rivâyette ise, “Bu kırâatlerin hepsi, azap âyetini rahmet; rahmet âyetini azapla bitirmediği sürece şâfi ve kâfidir ve yeterlidir.”³⁰

Ebû Hureyre’ye ait bir lafız “Kur’ân, عَلِيمًا حَكِيمًا ve غُفُورًا رَجِيمًا şeklinde yedi harf üzere nâzil oldu.”³¹ ‘Amr b. ‘Âs’ın rivâyet ettiğine göre ise “Bu kırâatlerden hangisiyle okursanız isabet etmiş olursunuz. Kur’ân hakkında şüpheye düşmeyiniz! Çünkü şüphe küfürdür.”³² şeklindedir.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut ts., V, 127-129; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 273; İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 60-61.

²⁹ Ebû Şücâ’ Deylemî, *el-Firdevs bi me’sûri'l-hutâb*, Beyrut, 1986, I, 404; Celâleddîn Abdurrahman Suyûtî, *Fethu'l-kebûr*, Beyrut, ts., I, 279; İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, Beyrut 1979, I, 241-242.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 41; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi’u'l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, Mısır 1968, I, 18.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 332; 440; Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, I, 11-12; İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 62; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 107.

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 204; Ali b. Ebî Bekr Heysemî, *Mecme’u’z-zevâid ve menbe’u’l-fevâid*, Beyrut 1967, VII, 150.

İbnü'l-Cezerî, bu son rivâyetin Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın belirttiğine göre Hz. Peygamber'den mütevâtir olarak geldiğini; İbnü'l-Cezerî de bu rivâyetlerin tarîklerini araştırdığını ve onları özel bir risâlede topladığını söyler. Ardından bu konuyla ilgili rivâyetlerde bulunan kimseleri zikreder. Buna göre, söz konusu isimler şu şekildedir: Ömer b. Hattâb (ö. 23/644), Hişâm b. Hakîm b. Hizâm, Abdurrahman b. Avf (ö. 31/651), Ubeyy b. Ka'b (ö. 19/640), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), Muâz b. Cebel (ö. 18/640), Ebû Hureyre (ö. 58/677), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687), Ebû Saîd Hudrî (ö. 74/693), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Ebû Bekre (ö. 52/672), 'Amr b. 'Âs (ö. 69/688), Zeyd b. Erkâm (ö. 68/687), Enes b. Mâlik (ö. 93/711), Semure b. Cündeb (ö. 60/680), 'Amr b. Ebî Seleme, Ebû Cuheym, Ebû Talha (ö. 31/651) ve Ümmü Eyyûb Ensârî.³³

İbnü'l-Cezerî, yukarıda yer verilen hadislerin ardından Ebû Ya'lâ Mevsîlî'nin (ö. 307/919) *Müsned*'indeki şu rivâyete yer verir: "Hz. Osman (ö. 35/656) bir gün minberde: Ben, Hz. Peygamber'in: *"Şüphesiz Kur'ân, yedi harf üzere nâzil olmuştur. Hepsi de şâfi ve kâfidir."* diye buyurduğu hadisi işiten adamın ayağa kalktığını ve onunla birlikte çok sayıda kişinin de ayağa kalkarak bu hadise şahitlik ettiklerini hatırlıyorum. (Hz. Osman) Ben de onlarla beraber buna şahidim dedim."³⁴ Bu rivâyette yer alan "sayılamayacak kadar çok kişinin (topluluğun)" aynı şeyi söylemeleri, pek çok âlimi bu rivâyetin mütevâtir olduğunu kabule sevk etmiştir.³⁵ Bu nakilden sonra İbnü'l-Cezerî, ilgili hadisler etrafında insanların birçok görüş serdettiklerini belirtir. Ebû Şâme'nin (ö. 665/1267) de bu konuya ilişkin detaylı bir kitap kaleme aldığını ifade eder.³⁶ Ondandan sonra da bu konu üzerinde ilgili-ilgisiz çok şey söylenerek meselenin başka taraflara çekildiğini dile getirir. Kayda değer tüm bu görüşler çerçevesinde İbnü'l-Cezerî, kendisinin meseleye ilişkin görüşlerini on maddede toplamıştır. Buna göre o, ilgili rivâyetlerin sebep-i vurûdu, "ahruf" ifadesinin anlamı, hadisten murad edilen mana, yedi sayısının hikmeti, ihtilafın yöneldiği muhteva, "yedi" kavramının mahiyeti, Kur'ân'daki mevcûdiyeti, yedi harfin Hz. Osman mushaflarındaki durumu, kırâatlerin yedi harfi içerip-içermediği ve ihtilafın hakikati-

³³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 21.

³⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 104.

³⁵ Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 102.

³⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 21.

faydası konuları etrafında bir bakış açısı geliştirmiştir. Biz burada, onun yedi harf ile ilgili bakış açısını yansıtan, kendi tasnifinden hareketle meseleyi detaylandıracağız. Bunu yaparken de İbnü'l-Cezerî'nin belirlediği birbirine yakın ve birbiri içine giren başlıklarını birleştirme yoluna gideceğiz.

2. 1. Yedi Harf Ruhsatına Zemin Hazırlayan Unsurlar

Sosyal bir varlık olan insanın, vazgeçilmez iletişim aracı dildir. Her dilin kendi bünyesinde barındırdığı birtakım lehçeleri ve aksanları söz konusudur. Aynı dili konuşan insanlar dahi bölge farklılıkları sebebiyle birbirlerini anlamakta güçlük çekebilmektedir. Bu durum, Arap dili için de geçerlidir. Dolayısıyla vahiy dili olan Arapça; kelime, telaffuz, mana ve imlâ farklılığı gösteren çeşitli lehçelere ve aksanlara sahiptir. Kur'ân'ın nüzûl aşamasında, ilk muhatabı olan Arap toplumunun da çeşitli kabileleri ve onların kendilerine mahsus lehçeleri vardı. Bu durum, mensup oldukları toplumun sosyal, coğrafi ve kültürel özelliklerinin hayata yansmasıyla birlikte Kur'ân'ı okuma ve anlamada kendini göstermekteydi. Kur'ân'ın dili, Arapların kullandığı ortak dili temsil etse de Kureyş lehçesinin özelliklerinin ön planda olduğu görülür.³⁷ Kur'ân'ın, Kureyş lehçesiyle nüzûlü sebebiyle³⁸ ta'limi, tilâveti ve kitâbeti de bu lehçeye göre gerçekleştirilmiştir. Gerek İslâmiyet'in Mekke döneminde yapılan Akabe biatları sırasında gerekse hicretten sonra, karşılaşılan İslâm toplumunun Kureyşli olmamasına rağmen Arapça konuşan mensuplarının Kur'ân'ı telaffuz, öğrenme ve anlama çabalarında zorluklar yaşanmaktaydı. Öte yandan Kureyş kabilesine mensup yaşlılar, çocuklar, kadınlar ve köleler bile Kur'ân'ı okuma ve anlama hususunda güçlük çekiyorlardı. Nitekim Hz. Peygamber'den nakledilen şu rivâyet bu durumu destekler mahiyettedir:

³⁷ Kureyş lehçesinin bu konuda öne çıkmasına ilişkin detay için bk.: Suyûtî, *el-İtkân*, s. 108; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, ss. 32-33; Abdussabûr Şâhin, *Târîhu'l-Kur'ân*, Kahire 1966, s. 88; Mennâ' Ali Abdülvâhid Vâfi, *Fıkhu'l-lügâ*, Nehdatü Mısır, Kahire 2004, ss. 97-98; Mennâ' Kattân, *Mebâhis*, s. 139; Maşalî, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 346.

³⁸ Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd'a yazdığı bir mektupta "Kur'ân, Kureyş lehçesi üzere inmiştir; insanlara Kur'ân'ı Kureyş lehçesiyle okut, Huzeyl lehçesiyle değil." demiştir. İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut ts., IX, 7; Ali b. Abdillelik Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Bekrî Hayyân-Safvet Sikâ (nşr.), Beyrut 1979, II, 594. Hz. Osman da mushaf istinsâhı sürecinde seçtiği komisyona: "Siz ve Zeyd b. Sâbit, Kur'ân'dan bir şeyde ihtilaf ettiğinizde onu Kureyş lehçesiyle yazın. Zira Kur'ân, onların lehçesiyle üzere indi." demiştir. Muhammed b. İsmail Buhârî, *Câmi'u's-Sahîh*, "Fedâilü'l-Kur'ân", 2, 3, İstanbul 1979.

"Hz. Peygamber, Ahcâru'l-Mirâ denilen yerde Cebrâil ile buluştu ve ona: Ben, ümmî (okuma-yazma bilmeyen) bir topluluğa gönderildim. Aralarında erkekler, kadınlar, köleler, câriyeler ve hiç kitap okumamış yaşlı insanlar vardır. Bunun üzerine Cebrâil de: "Şüphesiz Kur'ân, yedi harf üzere nâzil olmuştur." dedi.³⁹

Bu hadis bağlamında Ebû Şâme şunları söyler: "Bu hadisin manası şudur: Araplar'a Kur'ân lafızlarını, aynı ya da yakın anlamı ifade eden kelimelerle değiştirerek okuma ruhsatı verildi. Bu ruhsat, bir harfle yedi harf (alternatif olarak) arasında değişiyordu. Dolayısıyla onlar, tek bir harfle okumak zorunda bırakılmadılar. Zira Kur'ân; derse, tekrara ve bir şeyi lafzıyla ezberlemeye alışkın olmayan ümmî bir kavme indirilmişti. Tüm bunların yanında, aralarında ihtiyarları, cihat yahut geçim derdiyle meşgul olanları vardı. Bu nedenle onlara böyle bir ruhsat verildi. İçlerinde, alışageldikleri lehçeyi bırakıp farklı bir lehçeye geçmekte zorlanacak kimseler de vardı. Dolayısıyla telaffuzda farklılıklar ortaya çıktı. Hadiste bu durumu açıklayıcı şekilde vârid olan müterâdif lafızlar, birbiri yerine okunabileceğini gösterir."⁴⁰

Kur'ân'ı okuma ve anlama hususunda, yukarıda bahsedilen zorlukların yanında, insanların zihinsel ve entelektüel açıdan Kur'ân'ı anlama ve algılama seviyelerinin farklı olması, bu güçlüğü üst seviyede hissedilir hale getirmişti. Bu soruna, ahru'f's-seb'a ruhsatıyla çözüm bulunduğu ifade edilebilir. Böylece Kur'ân daha kolay okunmuş, öğretilmiş ve lafızlarının anlaşılması sağlanmıştır.

Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ı öğretmek üzere bazı sahâbîleri farklı bölgelerde yaşayan diğer Müslümanların yanına göndermesinde de yedi harf ruhsatı önemli yer tutar. Buna göre Muaz b. Cebel (ö. 18/640) ve İbn Abbâs (ö. 68/687) Mekke'de; İbn Mes'ûd (ö. 32/652) Kûfe'de; Ebû Mûsâ Eş'arî (ö. 42/662) Basra'da; Ebu'd-Derdâ (ö. 32/652) ise Şâm'da Müslümanlara Kur'ân öğretmişlerdir.⁴¹ Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ı öğretmek üzere gönderdiği sahâbîler, Hz. Peygamber'den nasıl öğrendiyse gittikleri yerlerde Kur'ân'ı o şekilde okumuş ve okutmuşlardır. Bu durum, Allah Rasûlü'nün vefatından sonra da bu doğrultuda devam etmiştir.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 400.

⁴⁰ Ebû Şâme, *Mürşidü'l-vecîz*, ss. 126-127.

⁴¹ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Beyrut 1969, s. 173.

İbnü'l-Cezerî'ye göre Kur'ân'ın yedi harf üzere indirilmesi, İslâm ümmetine verilen değerden dolayı bir kolaylık ve hafiflik sağlamaya matuftur. İlgili rivâyetler, Müslümanların çok şerefli ve faziletli bir ümmet olduğuna; rahmet ve ferahlığın fazlasıyla onların üzerine indiğine işaret eder. Özellikle tâbi oldukları Hz. Peygamber'in, yaratılmışların en kıymetlisi ve Allah'ın (c.c.) en sevdiği kulu olduğuna da delalet eder. Nitekim şu rivâyetler bu durumu teyit eder mahiyettedir:

“Cebrâil bir gün, Hz. Peygamber'in yanına gelip ona: “Allah (c.c.) ümmetine Kur'ân'ı bir harf üzere okumanı emrediyor.” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: **Allah'tan (c.c.) onları bağışlamasını ve onlara yardım etmesini istiyorum. Çünkü ümmetim, buna gücü yeti-remez.** dedi. Diyalog, yedi harfe çıkıncaya kadar bu şekilde devam etti.”⁴² “Rabbim bana, Kur'ân'ı bir harf üzere okuyayım diye bir elçi gönderdi. Ben, ümmetime kolaylaştırması için onu geri çevirdim. Bu durum yedi harfe varıncaya kadar devam etti.” “Kur'ân, yedi kapıdan yedi harfle indirilmiştir. Halbuki bundan önceki kitaplar, tek kapıdan tek harfle indirilmiştir.”⁴³

276 | db

İbnü'l-Cezerî'ye göre bu durumun ilk sebebi, Hz. Peygamber'den önceki peygamberlerin, içinde yaşadıkları kendi kavimlerine gönderilmelerine rağmen Hz. Peygamber'in Arap ve Arap olmayan bütün milletlere ve yaratılmışlara gönderilmesidir. Diğer gerekçesi ise Araplar'ın, Kur'ân'ın nâzil edildiği dil olan Arapça'nın farklı lehçe ve aksanlarıyla konuşan kabilelerden müteşekkil olmasıdır. Buna göre, insanların konuştuğu lehçeleri ya da telaffuz şekillerini bir başka lehçeye ya da telaffuz şekline çevirmek zordur. Dahası bu husus, öğretme ve çalışma yoluyla dahi elde edilecek bir durum değildir. Nitekim hadislerde Hz. Peygamber'in belirttiği üzere kadınlar, ihtiyarlar ve okuma-yazma bilmeyen kimseler bu grupta yer alır. Eğer onlardan, kendi lehçelerini terk ederek Kur'ân'ı Kureyş lehçesiyle okumaları istenseydi, insanlara altından kalkamayacakları bir zorluk yüklenmiş olurdu. Bu durum da onların fitratlarının kabul edemeyeceği bir sorumluluk demektir. Bu münasebetle âlimler arasında, Kur'ân'ı Arapça dışında bir dil ile okuma hususunda ihtilaf

⁴² Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 274.

⁴³ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 63.

söz konusudur. Âlimlerin mesele üzerindeki görüşleri kısaca şöyle özetlenebilir:

- 1) Kur'ân Arapça dışında bir dil ile okunamaz.
- 2) Arapça dışında bir dil ile Kur'ân okunabilir.
- 3) Eğer kişi Arapça okumaktan aciz ise başka bir dil ile Kur'ân'ı okuyabilir. Aksi halde câiz değildir. Zira bu okuyuşlar tercih konusu yapılamaz.⁴⁴

İbnü'l-Cezerî, yukarıdaki tasniften sonra İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) mesele üzerindeki kanaatine yer verir. Buna göre Allah (c.c.), Hz. Peygamber'e değişik lehçeleri konuşan her bir kabileye Kur'ân'ı konuştukları lehçe üzerine okuma ve okutmasını emretmiştir. Bu, onlara bahşedilmiş büyük bir kolaylıktır. Bu münasebetle Huzelî kabilesinden olan kimseler حَتَّى حِينَ ifadesini,⁴⁵ kendi lehçelerinin gerektirdiği telaffuz şekli üzere 'ayn harfiyle حَتَّى حِينَ olarak; Esed lehçesiyle konuşanlar تعلمون, تعلمون و تسود ve تعلم الم عهد ve تعلم الم عهد şeklinde telaffuz etmişlerdir. Temîm kabilesine mensup olanlar, bazı lafızları hemzeli; Kureyşliler ise hemzesiz okurlardı. Bir başka lehçeye mensup olanlar ise قِيلَ ve غِيضَ kelimelerini işmâm⁴⁶ ile telaffuz ederlerdi.⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, İbn Kuteybe'nin bu örneklerine عَلَيَّهِمْ ve عَلَيْهِمْ kelimelerinin zamirlerinin madmûm olarak عَلَيَّهِمْ ve عَلَيْهِمْ şeklinde; عَلَيَّهِمْ ve عَلَيْهِمْ olarak silayla; فَذُ أَوْجِي، فَذُ أَوْجِي ve فَذُ أَوْجِي، فَذُ أَوْجِي kelimelerinin nakil⁴⁸ ile; عَيْسَى، مَوْسَى ve عَيْسَى، مَوْسَى lafızlarının imâleli ya da imâlesiz; خَبِيرًا ve خَبِيرًا lafızlarındaki râ harfinin terkîk⁴⁹ ile; الصَّلَاةُ ve الصَّلَاةُ lafızlarındaki lâm harfinin tağlîz⁵⁰ ile okunmasını da ilave eder.⁵¹

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 22.

⁴⁵ Mü'minûn 23/54; Sâffât 37/174; Zâriyât 51/43.

⁴⁶ İşmâmın tanımı ve çeşitleri için bk.: Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, İFAV, İstanbul 2009, ss. 79-81; Yaşar Akaslan, "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, sy. 43. ss. 243-245.

⁴⁷ Ebû Muhammed b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlü müşkîlî'l-Kur'ân*, Seyyid Ahmed Sakr (nşr.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1981, s. 39.

⁴⁸ *Nakil*: Hemzenin med harfine dönüşüp harekesini kendinden önceki sâkin harfe bırakmasıdır. Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, s. 110; Akaslan, "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", s. 222.

⁴⁹ *Terkîk*: Verş'in tarîki Ezrak'a özgü bir vecih olarak fethalı râ harfini, kendinden önceki harfin sâkin veya meksûr olması halinde ince okumaktır. Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vucûhi'l-kurâati's-seb'* ve *'ilelihâ ve hucejihâ*, Muhyiddîn Ramazan (tahk.), Dimaşk 1974, I, 209; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 93; Akaslan, "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", s. 242.

İbn Kuteybe'ye göre, bu kabileler konuşageldikleri dili bırakıp çocukluk, gençlik ve yetişkinlik dönemlerinden beri getirdikleri dil alışkanlıklarını terk etmek zorunda kalsalardı, bu durum onlar için zorluk ve eziyet teşkil ederdi. Bu da uzun bir eğitimle, dili zorlayarak ve alışkanlıkları değiştirerek ancak mümkün olurdu. Bu münasebetle Allah (c.c.), dini öğrenme hususunda insanlara kolaylık sağlamıştır. Lütuf ve merhametiyle onlara lehçelerini kullanmada genişlik ve harflerin hareketleri noktasında onlara tasarruf hakkı vermiştir.⁵² İbnü'l-Cezerî'nin bu husustaki görüşleri, referans aldığı İbn Kuteybe'nin bakış açısını aynen yansıtmaktadır.⁵³

2. 2. Terkipteki "Ahruf" İfadesinin İçeriği ve Rivâyetten Kastedilen Anlam

Harf, sözlükte "kenar, kıyı, hece harfleri, vecih, tarz"⁵⁴ gibi malalara gelir. İbnü'l-Cezerî *harf* kelimesini, "herhangi bir şeyin ucu, kenarı, sınırı, yönü ve köşesi" anlamlarına geldiği gibi "hece harflerinin herhangi birisi" olarak da tarif eder. "Bütünü oluşturan bir cüz" anlamındaki *harf*, bu noktada "kelimelerden bir parça olmuştur" şeklinde anlaşılır.⁵⁵

İbnü'l-Cezerî, *harf* kavramının ıstılah manasına dair Dâni'nin (ö. 444/1053): "Kırâati iki vecihten birine tevcih etmek." görüşünü dikkate alarak meseleyi izah eder. Buna göre "*Kur'ân yedi harf üzere indirildi.*" rivâyeti, Kur'ân'ın dil açısından yedi vecih üzere indirilmesi anlamına gelir. Zira *ahruf*, "harf" kelimesinin cem'i kiletli olup *İnsanlardan kimi Allah'a yalnız bir vecihten kulluk eder.*" âyetinden⁵⁶ hareketle, *harf* kelimesiyle kastedilenin "vecih" olduğudur. Görüldüğü üzere, âyetin tefsiri bağlamında, âyette yer alan *harf*, "vecih" olarak anlaşılabilir. Âyetin izahına gelince, insan, kendisine hayır, nimet, afiyet ve dualarının kabulü gibi nimetler verildiğinde, bunlarla hoşnut olur ve Allah'a (c.c.) ibadet eder. Durumun değişmesi halinde,

⁵⁰ *Tağlîz*: Meftûh ya da sâkin *sâd, tâ ve zâ* harflerinden sonra gelen meftûh *lâm* harfini kalın okumaktır. Mekki, *el-Keşf*, I, 219; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 111-112; Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları*, s. 126; Akaslan, "Kırâat İlimi Sistematiğinde Usûl Kavramları", s. 219.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 23.

⁵² İbn Kuteybe, *Müşkilü'l-Kur'ân*, ss. 39-40.

⁵³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 23.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IX, "hrf" maddesi.

⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 23.

⁵⁶ Hacc 22/11.

yani Allah (c.c.) onu şiddet ve sıkıntıyla imtihan ettiğinde, kul ibadeti terk eder ve inkara kalkışır. İşte bu, Allah'a (c.c.) bir vecihle ibadet etmek demektir. Dolayısıyla Hz. Peygamber de kırâat bakımından değişen vecihleri ve farklı lehçelerin her birini, onların ayrı vecihler olduğunu göstermek için *ahruf* lafzıyla isimlendirmiştir.⁵⁷ Dâni, kırâatin *harf* olarak adlandırılmasının, mecaz itibarıyla olduğunu dile getirir. Arap örfünde, herhangi bir şey isimlendirilmek istendiğinde, kendisiyle ilgili bir cüz ya da kendisine yakın bir kelimeyle ifade edilir. Nitekim Araplar, bir bütünü, onun parçasıyla tesmiye ederler. Bundan dolayı Hz. Peygamber, kırâati *harf* olarak adlandırmıştır. Her ne kadar *harf*, nazmın değişmesi, lafzın farklılaşması, imâle edilip-edilmemesi, noksanlık ya da ziyâdeyle farklı kırâatler şeklinde uzun ve fazla kelamdan teşekkül etse de Arap örfüne ve kullanımına istinaden, kırâatin bir cüzü kabul edilmiş ve kırâat de *harf* olarak isimlendirilerek terimleşmiştir.⁵⁸

İbnü'l-Cezerî, Dâni'nin kanaatlerinde doğruluk payı olduğunu söyleyerek meseleyi izah eder. Buna göre Dâni'nin birinci açıklaması, kuvvetle muhtemel "yedi harf", yani yedi vecih; ikincisi ise Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm arasında gerçekleşen olay üzerine beyân edilen hadis ile ilgilidir.⁵⁹

Ahrufu's-seb'a'ya dair rivâyetlerde "yedi harf" ile ne kastedildiği, ruhsatın nasıl uygulandığı ve neleri ihtiva ettiği açık değildir. Hal böyle olunca yedi harfin içeriği, mahiyeti ve kastedilen mana hususunda fikir beyan eden âlimler arasında görüş farklılıkları oluşmuştur. Yedi sayısı ile ilgili ittifak edilen tek husus, bir kelimenin yedi farklı şekilde telaffuzunun olmayacağıdır. Zira birkaç (iki-üç-dört) değişik okumanın söz konusu olduğu örnekler, belirli yerlerdeki ⁶⁰أَفِّ، ⁶¹جَبْرِيلَ، ⁶²أَرْجِهْ، ⁶³هَيْهَاتَ ve ⁶⁴هَيْتَ gibi bazı lafızlar üzerinde

⁵⁷ Ebû 'Amr Osman b. Saîd Dâni, *el-Ahrufu's-seb'a li'l-Kur'ân*, Abdülmüheymin Tahhân (tahk.), Dâru'l-Menâr, Cidde 1997, s. 27; *Câmiu'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'ül-meşhûre*, Muhammed Sadûk Cezâirî (tahk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, ss. 23-24.

⁵⁸ Dâni, *Câmiu'l-beyân*, s. 24.

⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 23-24.

⁶⁰ Ahkâf 46/17.

⁶¹ Bakara 2/98.

⁶² Şuarâ 26/36.

⁶³ Mü'minûn 23/36.

⁶⁴ Yûsuf 12/23.

Hadislerin pek çoğunda, üzerinde ihtilafın gerçekleştiği âyetlerdeki farklı okuyuşların yer almaması ve Hz. Peygamber'in "...kolayınıza geleni okuyun..." şeklindeki açık olmayan ifadeleri, ruhsatın mahiyeti noktasında net bir fikir oluşmasını engellemektedir. Örneğin, yukarıda yer verdiğimiz hadisle ilgili, Hz. Ömer'in itiraz ettiği Hişâm b. Hakîm'in okuyuşunda, ihtilafın, Furkân sûresinin hangi âyetinde yer aldığı hususu rivâyette belirtilmemiştir.⁶⁵ Dolayısıyla ilgili âyette, hangi lafzın hangi okuyuşla değiştirildiği bilinmemektedir. Tüm rivâyetlerden görebildiğimiz kadarıyla, konuya dair ihtilafa düşen ve meseleyi çözmesi için Hz. Peygamber'e giden sahâbîlerin hiçbiri, yedi harfin mahiyetine ilişkin ona soru yöneltmemişlerdir. Yahut Hz. Peygamber'in bu konuda söylediklerinden sonra, -yedi harfin Kur'ân okumayı kolaylaştırmaya yönelik bir ruhsat olduğunu bildiklerinden- hiç kimse Hz. Peygamber'den açıklama yapmasını istememiştir. Konuya ilişkin rivâyetler bütün olarak değerlendirildiğinde, ruhsatın mahiyeti hakkında yaklaşık bir kanaat oluşur. Buna göre Müslüman biri, gerekli bilgileri almak ve Kur'ân öğrenmek amacıyla Hz. Peygamber'e geliyordu. Hz. Peygamber de birkaç âyet ya da sûre okuyup, öğrenip öğrenmediğini kontrol etmek için karşısındakinden kendi okuduklarını tekrarlamasını istiyordu. Eğer muhâtabı, anlamı bozmayacak şekilde ve kendi lehçesine göre okumuşsa, Hz. Peygamber, onun okuyuşunu kabul ediyordu. Rivâyetlerde yer alan "Hz. Peygamber bana böyle okuttu." şeklindeki ifadelerin anlamı, aslında Hz. Peygamber'in öyle okuması değil, ilgili okuyuşa müsaade etmesidir. Yoksa Hz. Peygamber, herkese ayrı ayrı okumuş ya da okutmuş değildir. O, Kur'ân'ın nâzil edildiği ve içinde yaşadığı Kureyş lehçesiyle okumuştur. Buna göre yedi harf, Kur'ân'ı öğrenme sırasında insanın alışageldiği lehçesini terk etmedeki zorluğu ve öğrenme imkanları bakımından farklılığı gözetilerek verilmiş bir ruhsattır.⁶⁶

Bu meseleye dair görüş serdeden âlimler, yedi sayısının bazı insanların zannettiği gibi yedi meşhur kırâat imamına ve onlara nispet edilen kırâatlere yorulmasının câiz olmadığını ifade ederler. Zira *ahrufu's-seb'a* meselesi gündeme geldiği dönemde kırâat imamlarının hiçbirisi henüz doğmamıştı. Kaldı ki yedi kırâat kavramı, ilk kez Ebû Bekr b. Mücâhid (ö. 324/936) tarafından gündem yapılmış

⁶⁵ Farklı örnekler ve değerlendirmeler için bk.: Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısı*, ss. 36-37.

⁶⁶ Musa Akpınar, "Kur'ân'ın Anlaşılması ve Tebliği Yönünden Yedi Harfle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi", *Bilimname*, 23. sy., 2012/2, s. 123.

ve bu kırâatleri bir araya o getirmiştir. Yedi harfle ilgili beyan edilen görüşler arasında en fazla rağbet gören anlayış, Arap kabileleri içerisinde yer alan yedi kabilenin lehçeleri olduğu görüşüdür.⁶⁷ Özellikle Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/938), Ebû Hâtim Siciştânî (ö. 255/868), Yahyâ b. Sa'leb (ö. 291/903), Ebû Mansûr Ezherî (ö. 370/980), Beyhakî (ö. 458/1066) ve İbn Atıyye (ö. 541/1147) gibi âlimler, bu görüşün savunucuları arasındadır.⁶⁸ Ancak bu görüşü kabul edenler arasında, ilgili yedi kabilenin hangilerinin olduğu hususunda görüş birliğine varılamamıştır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a göre bu yedi lehçe *Kureys*, *Huzeyl*, *Sakîf*, *Hevâzin*, *Kinâne*, *Temîm* ve *Yemen* kabilelerinin kullandıkları lehçelerdir.⁶⁹ Kaynaklarda bahse konu edilen lehçeler ise genel olarak *Kureys*, *Huzeyl*, *Temîm*, *Ezd*, *Reb'â*, *Hevâzin*, *Sa'd b. Bekr*, *Sakîf*, *Kinâne*, *Yemen*, *Esed*, *Dabbe*, *Kays*, *Tabbâha*, *Teymû'r-Ribâb*, *Huzâ'a*, *Çuşem*, *b. Bekr*, *Nasr b. Mu'âviye*, *Cürhüm*, *Kuddâ'a*, *Tayy*, *Ka'b b. 'Amr* ve *Ka'b b. Lüey* şeklindedir.⁷⁰ İbnü'l-Cezerî'ye göre bu konuda beyan edilen fikirlerin hepsi birbiri içine girmiş karışık görüşlerdir. Nitekim meselenin kaynağını teşkil eden Furkân sûresinin kırâati hususunda ihtilaf eden kişiler, yani gerek Hz. Ömer gerekse Hişâm b. Hakîm Kureysliydi,⁷¹ yani her ikisi de aynı kabileye mensuptu.

Yedi sayısından maksadın Kur'ân'da geçen "helal, haram, muhkem, müteşabih, emsâl, inşâ ve ihbâr" ya da "nâsih, mensûh, hâss, 'âmm, mücmel, mübeyyen ve müfesser" yahut da "emir, nehiy, talep, dua, haber, istihbâr ve zecr" gibi kavramlar olduğunu söyleyenler de olmuştur.⁷² İbnü'l-Cezerî'ye göre bu görüşlerin hiçbirisi doğru

⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 24.

⁶⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 217. Kur'ân'da yaklaşık kırk lehçeden kelime bulunması, bu yedi kabilenin hangileri olduğunun kesin olarak tespit edilememesi, ilgili kabilelerin tasnifi konusunda ittifak edilememesi, konuya dair delil olmak üzere sunulan rivâyetlerin sıhhatindeki problemler, telaffuzda aranan kolaylık esprisine aykırı olması ve Hz. Peygamber'in manayı bozmamak kaydıyla "Rahmet âyetini azap; azap âyetini de rahmet âyeti olarak okumadıkça hepsi şâfidir ve kâfidir." şeklindeki benzer rivâyetlerin mevcûdiyeti sebebiyle bu görüş eleştirilmiştir. Çetin, *Yedi Harf*, ss. 116-118; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, ss. 105-106.

⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 24.

⁷⁰ Üzerinde ihtilaf edilen bu lehçelerinin tasnifi konusunda detaylı bilgi için bk.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 24; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 108; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, ss. 33-35; Karaçam, *Kur'ân'ın Nüzûlü*, ss. 63-69; Çetin, *Yedi Harf*, ss. 115-116; Mennâ' Kattân, *Mebâhis*, s. 141; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 105.

⁷¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 24; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 109.

⁷² Yaklaşık kavram ve tasniflerle ilgili bk.: Ebû Şâme, *Mürşidü'l-vecîz*, s. 107-111; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 216-217; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 24-25; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 110-

değildir. Zira Hz. Ömer-Hişâm b. Hakîm, Ubeyy b. Ka'b, İbn Mes'ûd ve 'Amr b. 'Âs rivâyetlerinin gösterdiğine göre sahâbenin ihtilaf edip Hz. Peygamber'e götürdüğü meselelerin, ne tefsire ne de ahkâma ilişkin boyutları vardır. Onların görüş ayrılığına düştükleri husus, sadece ilgili kelimenin telaffuzuna dönüktür, yani lafzın kırâat yönüdür. İbnü'l-Cezerî, bu tespitin ardından Taberânî'nin (ö. 360/971) 'Amr b. Seleme'den naklettiği, aşağıdaki İbn Mes'ûd'dan gelen rivâyeti aktararak sorduğu farazî soruya cevap verir. Söz konusu rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Önceki kitaplar, bir kapıdan bir harfle indirilmiştir. Halbuki Kur'ân, yedi kapıdan yedi harfle indirilmiştir. Bunlar: “Helal, harâm, muhkem, müteşâbih, emirler, yasaklar ve darb-ı mesellerdir. Siz, onun helalini helal; harâmını harâm sayın; muhkemiyle amel edin; müteşâbihi üzerinde düşünün; getirdiği misallerden ibret alın! Bunların hepsi Allah (c.c.) katındandır. Ancak bunu akıl sahipleri düşünebilir.”⁷³

282 | db

Yukarıda zikredilen rivâyet hususunda ne söylenebilir sorusunu İbnü'l-Cezerî üç maddede cevaplar. Buna göre,

- 1) Rivâyette geçen “yedi” kelimesi, hadisteki “yedi harf” kavramından farklıdır. Nitekim bu yedinin mahiyeti hususunda, hadiste geçen helal, harâm, muhkem, müteşâbih... vb. diye sayılanlar meselenin mahiyetini ortaya koymuştur. Buna göre hadiste yer alan “*Bunların tümü Allah'tandır.*” ifadesiyle örtüşen *أَمَّا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا “Biz ona inandık; açık ve kapalı bütün âyetler Rabbimiz tarafındandır.”* âyeti⁷⁴ bu durumu teyit eder. Zira söz konusu âyet, kırâatle ilgili değildir.
- 2) Bu hadiste geçen “yedi harf”, kırâatle ilgili hadislerde yer alan vecih ve kırâat manasına da gelebilir. Bu durumda helal, harâm, vb. yedi olarak sayılan şeyler de yedi kapının mahiyetini ortaya koyar.
- 3) Hadiste yedi olarak sayılan helal, harâm, vb. şeylerin “yedi harf” ve “yedi kapı” kavramlarıyla ilişkileri yoktur. Bu,

112; Karaçam, *Kur'ân'ın Nüzûlü*, ss. 63-69; Çetin, *Yedi Harf*, ss. 115-116; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, ss. 105-106.

⁷³ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 63.

⁷⁴ Âl-i İmrân 3/7.

Kur'ân'ın nasıl bir kitap olduğundan, neleri ihtiva ettiğinden haber vermektedir. Bu da yedi sıfatıyla uyuşmaktadır.⁷⁵

2. 3. "Yedi" Sayısının Seçilmesinin Sebepleri

Rivâyetlerde yer alan "yedi" sayısının seçilip neden bu sayıdan az ya da fazla olmaması hususu da zihinleri meşgul eden konulardandır. Bu durum, birçok iddiayı beraberinde getirmiştir. Örneğin Subhi Sâlih'e göre, yediden maksadın kırâatler olduğunu ileri sürerler; sayıyı lehçe ve lügatlere hamledenlerin iddiaları, ufak mefhum farklılığıyla birlikte zayıflık bakımından birbirine yakın görüşlerdir.⁷⁶

İbnü'l-Cezerî bu durumu, "Arap kabilelerinin tamamı temelde yediye dayanır." ve "Fasih Arap lehçelerinin sayısı yedidir." şeklinde iki cümleyle ifade eder. Ancak, bu iki bakış açısının sadece nazariyeden ibaret olduğunu ilave eder. İbnü'l-Cezerî'nin güzel bulduğu diğer bir kanaate göre ise seb'a lafzıyla maksat, bilinen yedi sayısı olmayıp genişlik, çokluk ve kolaylıktır. Nitekim bu fikri savunanlara göre Allah (c.c.), insanlara Kur'ân'ı okuma konusunda zorluk olmaması için diledikleri lehçeyle telaffuzuna izin ve ruhsat vermiştir.⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, on kırâate ilişkin kaleme aldığı *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr* isimli manzûmesinde de kırâat ihtilaflarının ortaya çıkışını, Kur'ân öğretimini kolaylaştırmaya matuf yedi harf ruhsatına dayandırır. *Tayyibe*'de ilgili beyit şöyledir: * * * وَأَصْلُ الْإِخْتِلَافِ أَنَّ رَبَّنَا أَنْزَلَهُ بِسَبْعَةِ مِثْقَالِاتٍ (Kırâatlerdeki ihtilafın asıl sebebi, Kur'ân'ı öğretmek için Rabbimiz tarafından kolaylaştırmaya yönelik yedi harf üzere indirilmesidir).⁷⁸

Bu bağlamda Araplar yedi, yetmiş ve yedi yüz gibi sayılara bir sınır koymaksızın bunları gerçek manalarının dışında; çokluk ve mübalağa ifade edecek şekilde kullanmışlardır.⁷⁹ Ebû Şâme'nin onlu sayılarda yetmişin çokluğu ifade etmesi gibi tekli sayılarda da yedi sayısının kesret manasına geldiğini söylemesi bu durumu teyit

⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 25.

⁷⁶ Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 106.

⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 25-26.

⁷⁸ Ebu'l-Hayr Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, Muhammed Temîm Zübî (zabt ve tsh.), Mektebetü Dârî'l-Hüdâ, Cidde 1994, 18. beyit. Beytin izahı için ayrıca bk.: Ebu'l-Kâsım Ali Nüveyrî, *Şerhu Tayyibetü'n-neşr*, Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Baslûm (tahk.), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 141.

⁷⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 26.

eder.⁸⁰ Bu görüşün izahıyla ilgili, gerek Kur’ân’da gerekse hadislerde yer alan bu tür sayıların tefsirleri yapılırken söz konusu sayıların gerçek manalarının yanında bunların çokluktan kinâye olabileceklerine de dikkat çekilmiştir. Örneğin, Râzî (ö. 606/1210) *وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ* âyetindeki⁸¹ yedi sayısını kesretten kinâye olarak;⁸² Elmalılı Hamdi (ö. 1942) de *سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا* âyetindeki⁸³ yediyi çoklukla⁸⁴ izah etmişlerdir. İbnü’l-Cezerî, bu görüşün kesretten kinâye ile izahı bağlamında iki âyet ve iki hadis örneği vermek suretiyle kısaca açıklama yapar. Buna göre *سَبْعَ كَمَثَلِ حَبَّةِ الْبُنْتِ* âyetindeki⁸⁵ yedi; *إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً* âyetindeki⁸⁶ yetmiş; *إِلَى الْأَيْمَانِ بَضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً* hadisindeki ve *صَاعًا كَثِيرَةً* hadisindeki yedi yüz sayıları çokluk olarak yorumlanmıştır.⁸⁷ Subhi Sâlih, yediden maksadın kesretten kinâye olduğunu kabul edenleri, “hadislere aldırış etmeyen” ya da “onları zâhirinin dışında kullanma hususunda işi aceleye getirenler” olarak tanımlar. Ona göre yedi sayısı, âlimlerin çoğunun anladığı şekliyle *hasr*⁸⁸ ifade eder. Bu yüzdendir ki onlar belirli sayıyı araştırıp bulmayı önemsemişlerdir.⁸⁹

284 | db

İbnü’l-Cezerî, söz konusu görüşleri güzel bulurken ilgili rivâyetler çerçevesinde meseleyi değerlendirildiğinde, yedi sayısının “şüpheye mahal bırakmayacak şekilde” gerçek anlamda kullanıldığını da söyler. O, bu değerlendirmeyi, şu hadise istinaden yapar:

“Cebrâil, Hz. Peygamber’e bir harfle geldiğinde Mikâil: artırmasını iste! dedi. Hz. Peygamber de ümmetine onu kolaylaştırmasını istedi. Bunun üzerine Cebrâil, iki harfle geldi. Mikâil ona tekrar artırmasını iste! dedi. Hz.

⁸⁰ Ebû Şâme, *Mürşidü’l-vecîz*, s. 99. Ayrıca bk.: Askalânî, *Fethu’l-bârî*, XIII, 20; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 105; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 104.

⁸¹ “Denizler ne kadar çok olursa olsun Allah’ın kelimeleri yazmakla tükenmez.” Lokmân 31/27.

⁸² Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb (Tefsîru’l-kebîr)*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1981, XXV, 157.

⁸³ Mülk 67/3.

⁸⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, Birleşik, Ankara 2003, VII, 448.

⁸⁵ Bakara 2/261.

⁸⁶ Tevbe 9/80.

⁸⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 26.

⁸⁸ Sözlükte *hasr*, “kuşatmak, kısaltmak, daraltmak, sıkıştırmak, hapsetmek, menetmek” gibi anlamlara gelen *hasr* kelimesi belâgat yönünden bir icâz ve tekit türü sayılır. Kavrama dair detaylı bilgi için bk.: İsmail Durmuş, “Hasr”, *DİA*, TDV, İstanbul 1997, XVI, ss. 392-393.

⁸⁹ Subhi Sâlih, *Mebâhis*, s. 104.

Peygamber de Allah'tan ümmetine hafiflik ve kolaylık istedi. Cebrâil bu defa, üç harfle geldi. Böylece bu sayı yediye kadar ulaştı." Ebû Bekre'nin rivâyet ettiği hadiste şu ifade yer alır. "Yediden sonra Mikâil'i bekledim. O sükût edince sayının sona erdiğini anladım."⁹⁰

İşte bu rivâyete göre İbnü'l-Cezerî, yediden maksadın bilinen gerçek sayı olduğunu ve meselenin bu sayıyla sınırlandırıldığını anlar. Tüm bu görüşler etrafında o, otuz yılı aşkın bir süre, karmaşık bir konu olan "yedi harf" meselesi üzerine kafa yormuş, düşüncelerini bu hususa yoğunlaştırmıştır. Sonunda Allah'ın (c.c.), kendisine isabetli olduğuna kanaat getirdiği bir kapı araladığını ve görüş ih-san ettiğini belirten İbnü'l-Cezerî birtakım sonuçlara ulaşmıştır. Buna göre sahîh, şâz, zayıf ve münker olarak tasnif edilen tüm kırâatlerin ihtilafları yedi vecih üzere gerçekleşir. Bu yedi maddeyi şu şekilde sıralamak mümkündür:

- 1) Yazı ve mana değişmeksizin hareke farklılığıyla gerçekleşen ihtilaflar. Örneğin "الْبُحْلُ"⁹¹ ve "يُحْسِنُهُمْ"⁹² kelimelerinin farklı telaffuz edilmesi.
- 2) Yazı değişmeksizin hareke ve mana farklılığıyla gerçekleşen ihtilaflar. Örneğin "أَتَمَّ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ"⁹³ ve "وَأَذَكَرَ" kelimelerinin⁹⁴ farklı telaffuz edilmesi.
- 3) Yazı değişmeksizin harf ve mana farklılığıyla gerçekleşen ihtilaflar. Örneğin "تَبَلَّوْا"⁹⁵ ve "تُنَجِّيكَ"⁹⁶ kelimelerinin farklı telaffuz edilmesi.
- 4) İhtilafın, mana değişmeksizin yazı ve lafız farklılığıyla gerçekleşmesi. Örneğin, "صِرَاطَ الصِّرَاطِ"⁹⁷ kelimelerinin *sîn* harfiyle *صِرَاطَ الصِّرَاطِ* şeklinde; *بَصِطَةً*⁹⁸ lafzının da *sîn* harfiyle *بَسِطَةً* olarak telaffuz edilmesi.

⁹⁰ Ebû Şâme, *Mürşidü'l-vecîz*, s. 84; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 105.

⁹¹ Nisâ 4/37.

⁹² Bakara 2/273.

⁹³ Bakara 2/37.

⁹⁴ Yûsuf 12/45.

⁹⁵ Yûnus 10/30.

⁹⁶ Yûnus 10/92.

⁹⁷ Fâtiha 1/6-7.

⁹⁸ A'râf /69.

- 5) Yazıda ve mana açısından değişiklik yapan harf ihtilafları. Örneğin, “وَلَا يَأْتِلُ”⁹⁹ “أَسَدًا مِّنْكُمْ”¹⁰⁰ lafızlarının farklı telaffuz edilmesi.
- 6) İhtilafın takdim-tehir şeklinde olması. Örneğin فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ifadesinin¹⁰¹ ve وَجَاءَتْ سَكْرَةٌ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ¹⁰² âyetinin telaffuzu.
- 7) İhtilafın ziyâde ve noksanlık şeklinde olması. Örneğin “وَوَصَّىٰ” kelimesinin¹⁰³ ve وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ¹⁰⁴ âyetinin telaffuzu.

Mezkûr tasnif, kırâat ilminde *ferşu'l-hurûf*¹⁰⁵ kavramıyla ifade edilir. Bunlar genel olarak şekil, mana ve i'râb açısından değişikliklerdir. İbnü'l-Cezerî, bu değişikliklerin dışındaki usûl ihtilaflarını¹⁰⁶ bu meseleye dâhil etmemiştir. Nitekim o, izhâr-idğâm, revm, işmâm, tefhîm-terkîk, med-kasr, feth-imâle, tahkîk-teshîl, ibdâl ve nakl gibi edâ vecihlerinin lafız ve manayı değiştirecek türden ihtilaflar olmadığını dile getirir. Eğer edâ, lafız ve manayı etkileyecekse bu ferş kısmında değerlendirilir.¹⁰⁷ Onun bu tespitleri, yedi harf meselesini ilk defa detaylı şekilde ele alıp inceleyen İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) tasnifine benzer.¹⁰⁸ Ancak bu tasnifte ona katılmadığı nokta, İbn Kuteybe'nin dördüncü maddesinde, yazının değişip mananın değişmediği hususuyla ilgili yer verdiği وَطَّلَحَ مَنْضُودٍ âyetindeki¹⁰⁹ ihtilafıdır. İbnü'l-Cezerî'ye göre طَّلَحَ مَنْضُودٍ yerine zikrettiği طَّلَعَ نَضِيدٍ ifadesinin kırâatlerle ilgisi yoktur. İbn Kuteybe'nin bu misal yerine yerine اَلْغَيْبِ بِصَتِيْبٍ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِصَتِيْبٍ¹¹⁰ yer alan اَلْغَيْبِ بِصَتِيْبٍ lafzının اَلْغَيْبِ بِصَتِيْبٍ şeklindeki telaffuzunu örnek vermesinin daha isabetli olacağını; bu sayede konunun bir bütünlük içinde açıklığa kavuşacağını dile getirir. Bunun yanında, yukarıda zikrettiğimiz usûlî ihtilaflar hususunda fikir beyan eden birçok âlim gibi İbn Kuteybe'nin de mevzuyu atladığını söyler.¹¹¹ İbnü'l-Cezerî'nin bu konuyla ilgili işaret ettiği âlimlerin, usûlî ihtilafların Hz. Peygamber'e dayanmadığını düşün-

⁹⁹ Tevbe 9/69.

¹⁰⁰ Nûr 24/22.

¹⁰¹ Tevbe 9/111.

¹⁰² Kâf 50/19.

¹⁰³ Bakara 2/132.

¹⁰⁴ Leyl 92/3.

¹⁰⁵ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I, 358.

¹⁰⁶ Akaslan, “Kırâat İlmi Sistematüğinde Usûl Kavramları”, s. 242.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 28.

¹⁰⁸ İbn Kuteybe, *Müşkilü'l-Kur'ân*, s. 36; Şâhin, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 38; Çetin, *Yedi Harf*, s. 136.

¹⁰⁹ Vâkıa 56/29.

¹¹⁰ Tekvîr 81/24.

¹¹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 28.

düklerinden bu konuya değinmedikleri kanaatindeyiz. Nitekim kırâat âlimleri arasında, mesele hakkında görüş birliği yoktur. İbnü'l-Cezerî ise usûl farklılıklarının da kırâat ihtilaflarının parçası olduğunu düşünür. O, böyle olmadığı farz edilirse, bu özellikteki lafızların, yukarıda saydığı yedi maddenin birincisine girmesi gerektiğini ilave eder.

İbnü'l-Cezerî, yedi sayısının belli bir rakam olmayıp genişlik, çokluk ve kolaylık olduğu fikrini güzel bulmasına rağmen yedi sayısının "şüpheye mahal bırakmayacak şekilde" gerçek anlamda kullanıldığını belirtmesi, bu karmaşık mesele üzerinde net olunamadığını göstermektedir. Onu yedi sayısı ile sınırlamaya iten sâkin, tek harften yedi harfe kadar artırma talebiyle ilgili rivâyet olduğu söylenebilir. Ayrıca kendinden önce, başta yedili tasnifi ortaya atan İbn Kuteybe olmak üzere yedi madde üzere yapılmış tasnif edenlerden etkilendiği de aşikârdır. İbnü'l-Cezerî, İbn Kuteybe'yi yer yer tenkit etmişse de benimsediği taksim, onun tasnifinin neredeyse aynısıdır.

2. 4. Yedi Harf İhtilâfının Yöneldiği Anlam ve Kavramın Muhtevâsı

db | 287

Kaynaklarda bu husustaki ihtilafın, tenevvü' ve teğayyur ihtilafı olduğu ifade edilir. Nitekim mesele, ihtilâfu'l-kırâat bağlamında değerlendirilir. Bilindiği üzere kırâat ihtilafları Müslümanlar için kolaylık sağlamıştır. Bunun yanında bu ihtilaflar, bazı âyetlerin anlaşılmasına ve onlardan farklı hükümler çıkarılmasına vesile olmuştur. İbnü'l-Cezerî, ihtilafın yöneldiği hususları *vecih* kavramıyla, dokuz maddede ele alarak örnekler eşliğinde irdeler. Bunları aşağıdaki şekilde ifade edebiliriz:

- 1) Kırâatler, üzerinde ittifak edilen fikhî hükmü tefsir eder. Bunlar mütevâtir kabul edilen kırâatlerin hükmü hususunda açıklama yapan rivâyetlerdir. Örneğin, Sa'd b. Ebî Vakkas (ö. 55/675) ve bazı sahâbîler *وَلَهُ أَحْ أَوْ أُخْتُ* ifadesini¹¹² *مِنْ أُمِّ* ziyadesiyle *مِنْ أُمِّ* *وَلَهُ أَحْ أَوْ أُخْتُ* "(anne cihetinden) bir erkek veya bir kız kardeşi varsa..." şeklinde okumuşlardır. Söz konusu kırâatle, âyette kastedilen kardeşliğin "anne bir kardeşlik" olduğu ortaya konulmuştur. Bu konuda âlimler arasında ittifak vardır.¹¹³

¹¹² Nisâ 4/12.

¹¹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 28.

- 2) Kırâatler, ihtilaf edilen iki farklı hüküm konusunda tercihe şayan görüşü ortaya koyar. Örneğin, yemin keffâretiyle ilgili olan *أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ* ¹¹⁴ âyetinin *مُؤْمِنَةٍ* ziyadesiyle *مُؤْمِنَةٍ* şeklinde okunması. Yemin keffâreti hususunda ziyadeyi dikkate alan İmam Şâfiî (ö. 204/820) azâd edilecek köle için “mümin olma” şartını ararken Ebû Hanife (ö. 150/767) bu şartı dikkate almamıştır.
- 3) İki farklı hükmü bir araya getirir. Örneğin, *يَطْهَرُونَ* lafzı ¹¹⁵ bazı kırâatlerde teşdîdle *يَطْهَرُونَ* şeklinde okunurken bazılarında tahfifle *يَطْهَرُونَ* olarak telaffuz edilir. ¹¹⁶ Lafız, *يَطْهَرُونَ* (tahfif) kırâatıyla telaffuz edildiğinde “hayızdan kesilmek” anlamına gelirken *يَطْهَرُونَ* (teşdîd) kırâatıyla okunduğunda “hayızdan temizlenip yıkanmak” şeklinde anlaşılır.
- 4) İki farklı hükmün birbirlerinden ayrı olduğunu ortaya koyar. Örneğin, abdest âyeti olarak bilinen Mâide sûresinin 6. âyetinde yer alan *أَرْجُلِكُمْ* kelimesininin *lâm* harfinin mecrûr olarak *أَرْجُلِكُمْ* şeklinde ve mansûb olarak *أَرْجُلِكُمْ* şeklinde okunması. ¹¹⁷ *أَرْجُلِكُمْ* (mecrûr) kırâat meshin; *أَرْجُلِكُمْ* (mansûb) kırâat ise ayağı yıkamanın farz olduğunu ortaya koyar. Buna göre ayağına mest giyenlerin abdest alırken ayaklarını meshetmesi; giymeyenlerin ise yıkaması farzdır.
- 5) Zâhirî mananın ortaya koyduğu hükmün hilafı hususunda açıklama yapar. Örneğin, *فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ* âyetindeki ¹¹⁸ *فَاسْعُوا* kelimesi zâhirde, “süratli bir şekilde yürümek” anlamındadır. Yani Cuma namazına süratli bir şekilde gidilmesi gerektiği anlaşılabilir. Ancak âyette kastedilen mana farklıdır. İlgili lafız Hz. Ömer, İbn Abbâs ve İbn Mes‘ûd *فَانصُرُوا* -normal yürüme- şeklinde telaffuz etmeleri, mesele üzerindeki muhtemel yanlış anlamaları bertaraf ederek konuyu açıklığa kavuşturmuştur.

¹¹⁴ Mâide 5/89.

¹¹⁵ Bakara 2/222.

¹¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 227; Ahmed b. Muhammed Bennâ Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer*, Şa'bân Muhammed İsmail (tahk.) Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987, I, 438.

¹¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 2254; Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer*, I, 530-531.

¹¹⁸ Cum'a 62/9.

- 6) Bazen kapalı bir sözü tefsir eder. Bir başka deyişle, biri diğeri- nin ne olduğu hususuna açıklık getiren kırâatlerdir. Örneğin, كَالصُّوفِ كَالْعُهْنِ¹¹⁹ âyetinin şeklinde okunması.
- 7) Doğruyu arayan kimseler için delil olmasının yanında sapıklara da reddiye olur. Örneğin, وَإِذَا رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمَلَكًا كَبِيرًا âyetinde¹²⁰ yer alan مَلَكًا lafzı bazıları tarafından مَلِكًا şeklinde okunmuştur.¹²¹ Bilindiği üzere müminlerin âhirette Allah'ı (c.c.) görüp-göremeyeceği hususundaki ihtilaf vardır. Bu kırâate göre mana âhirette Allah'ın (c.c.) görülebileceğine delâlet eder.
- 8) Bazı âlimlerin tercih ettikleri hükümler hususunda dayanak olur. Örneğin, لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ ifadesindeki fiili elifsiz olarak لَمَسْتُمُ النِّسَاءِ şeklinde okuyanlar, kadına dokunmanın abdesti bozduğunu savunurlar. Nitekim Şâfiîler elifsiz kırâati esas aldıklarından kadına dokunulduğunda abdestin bozulacağını söylerler. Hanefîler ise لَمَسْتُمُ kırâatinin cinsel ilişki manasında olduğunu, bundan dolayı dokunmanın abdesti bozacağını ifade ederler.
- 9) Arap gramercilerinin dil ile ilgili görüşlerine ve tercihlerine delil oluşturur. Örneğin, وَالَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ وَالْأَرْحَامَ¹²² âyetindeki تَسَاءَلُونَ lafzı üzerindeki ihtilaf.¹²³

İbnü'l-Cezerî, yedi harfin anlam içeriğinin neleri kapsadığı ve bunların kaç manaya geldiği hususunu -sahîh ve şâz kırâatlere göre değişiklik arz ettiğinden- tespit etmenin güç olduğunu ifade eder. Bu çerçevede, ilgili manaların bütünü değerlendirildiğinde, meseleyi kırâatler bağlamında iki ana esasta toplamak mümkündür. Birincisi, lafzın değişip mananın değişmediği kırâatlerdir. Burada, sahîh kırâat örnekleri olduğu gibi şâz kırâatlere de rastlamak mümkündür. Örneğin, هُرُوءًا-; حُطُوءًا-حُطُوءَاتٍ; ذَيْفَةً-صَيِّحَةً; كَالصُّوفِ-كَالْعُهْنِ; أَرْضَيْنَا-إِهْدِنَا kelimeleri üzerindeki ihtilaflar. Bunlar hadiste geçtiği üzere هلم, هلم، هلم ve هلم gibi eş anlamlı kelimelerin birbiri yerine kullanılması gibidir.¹²⁴

¹¹⁹ Kâria 101/5.

¹²⁰ İnsân 76/20.

¹²¹ İbnü'l-Cezerî, İbn Kesîr'in bu şekilde okuduğunu söylese de bu kırâati kaynaklarda göremedik.

¹²² Nisâ 4/1.

¹²³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 28-29.

¹²⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 30.

Hız. Ömer'in, فَاسْعُوا lafzını فَاْمضُوا şeklinde okumasına benzer rivâyetlerde olduğu üzere, eş anlamlı kırâatlerin (resmu'l-mushafa uymayan) birbirlerine alternatif olabilmesi konusu, "mana ile kırâat" meselesinin kapısını aralayacağından ciddi şekilde tenkit edilmiştir. Subhi Salih bu görüşü, oryantalistlerin kendilerine dayanak yaparak "mana ile kırâat" teorisini ortaya atmalarına sebep olduğu için en tehlikeli nazariye olarak gösterir.¹²⁵ İbnü'l-Cezerî, meseleyle ilgili İbn Mes'ûd ve bazı sahâbîlerin mana ile kırâati câiz gördüklerini belirtenlerin doğru söylemediklerini, onların İbn Mes'ûd ve sahâbeye iftira ettiklerini ifade eder. Bu duruma gerekçe olarak da İbn Mes'ûd'un "Kurrâların kırâatlerini araştırdım. Onları birbirine yakın buldum. Siz öğrendiğiniz üzere okuyun!" sözünü gösterir.¹²⁶

İbnü'l-Cezerî'nin yedi harfin anlam içeriğine ilişkin tasnif ettiği ikinci kategoride ise lafzı ve manası değişen kırâatler yer alır. Örneğin يَكْذِبُونَ يَكْذِبُونَ¹²⁹, يَخْذَعُونَ-يُخَادِعُونَ¹²⁷, قَالَ رَبِّ-قُلْ رَبِّ gibi lafızlarda vaki olan farklılıklar bu gruba girer.

290 | db

Sayılan iki tür okuyuşun dışındakiler, lafzı ve manası değişmeyen kırâatlerdir. Bu kısma giren uygulamalar, med, hemzelerin tahfîfi, idğâm, izhâr, revm, işmâm lâm ve râ harflerinin tefhîm-terkîki gibi usûle dair hususlardır. Bunlar lafzın edâsı ve icrâ keyfiyetiyle ilgili olup lafız ve manayı değiştirmezler. Zira edâ keyfiyeti, herhangi bir lafzı, bulunduğu suretin dışına çıkarmaz. İbnü'l-Cezerî, kırâatlerin lafzî/ferşî ve usûlî boyutunu ayırmasını doğru bulsa da yedi kırâati mütevâtir saymasına rağmen bazı lafızların edâ şeklini mütevâtir kabul etmemesi sebebiyle İbnü'l-Hâcib'i (ö. 646/1248) eleştirir. İbnü'l-Cezerî'ye göre kırâatlerin her iki boyutu da tevâtür yoluyla nakledilmiştir. İbnü'l-Hâcib'in yanılıgısı, lafzî yönünün tevâtürlüğünü kabul ederken, edâ boyutunun mütevâtir olmadığını söylemesidir. Halbuki birisi mütevâtir olunca diğersinin de aynı olması kaçınılmazdır. Zira edâ olmadan lafız nakledilemez ve kâim olamaz. Dolayısıyla lafız, edânın varlığıyla kâim olabilir. Usûl ihti-

¹²⁵ Subhi Sâlih, *Mebâhis*, ss. 107-108.

¹²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 32.

¹²⁷ Neml 27/19.

¹²⁸ Bakara 2/9.

¹²⁹ Bakara 2/10.

lafları, kırâatler içerisinde müstakil olarak değil, yedi harfe dâhil olan bir ihtilaftır.¹³⁰

2. 5. Hz. Osman Mushafının Yedi Harfi İhtivâ Edip-Etmediği Meselesi

Bazı âlimler yedi harfin tamamının, Kur'ân'da ya da tek bir kırâat bünyesinde dağınık halde bulunup bulunmadığı hususuyla ilgili görüş beyân etmişlerdir. Örneğin İbnü'l-Cezerî'nin görüşlerine yer verdiği Dâni'ye göre yedi harfin hepsi, bir kırâat ya da rivâyetin içinde yer almaz. Kur'ân'ı baştan sona bir kırâat imamına ya da râvîye göre okuyan kimse, yedi harfin hepsiyle değil bir kısmıyla okumuş olur.¹³¹ Bu noktada İbnü'l-Cezerî, tek okumada tüm harflerin okunamayacağını söyler. Zira herhangi bir okuyuşa göre bir harfi aynı anda sâkin ve harekeli; mansûb ve merfû'; takdim ve tehir ile telaffuz etmek mümkün değildir.¹³²

Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) cem' faaliyetiyle mushafın yedi harfi ihtiva ettiği, istinsâh faaliyetiyle de Hz. Osman'ın yedi harften birini mushafta bıraktığı ve geri kalan altı harfin icmâ' yoluyla ya da *arza-i ahîre*¹³³ ile ortadan kaldırılıp kaldırılmadığı meselesi de Kur'ân ve kırâat tarihinde tartışılmalı konular arasındadır. Bu hususa ilişkin âlimlerin çoğunun kanaati, Hz. Osman mushafının yazısının, muhtemel okunuşlarıyla yedi harfi ihtiva ettiği yönündedir.¹³⁴ Konuyla ilgili genel olarak iki görüşten söz edilebilir. Birincisi, İbn Kuteybe'nin başını çektiği, kelimenin müterâdifleriyle değiştirilmesi de dâhil olmak üzere ziyâde-noksan ve takdim-tehir gibi mushafların hattına uygun olmayan bütün okuma kolaylıklarının *arza-i ahîre* ile neshedildiğini; Hz. Ebû Bekir'in cem' ettiği mushafa yalnızca tilâveti neshedilmeyen âyetlerin yazıldığını; Hz. Osman'ın da mushafları istinsâh ederken Hz. Ebû Bekir'in cem' ettirdiği mushafı esas aldığını; dolayısıyla şu andaki mushafların yedi harfin sadece Hz. Osman hattına uygun olanları içerdiğini ileri süren gö-

¹³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 30.

¹³¹ Dâni, *Câmiu'l-beyân*, s. 23.

¹³² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 30.

¹³³ Hz. Fâtma ve İbn Abbâs'tan rivâyet edildiğine göre, Cebrâil ile Hz. Peygamber risâletten sonra, her yılın Ramazan ayında, o zaman kadar nâzil olan âyetleri karşılıklı olarak birbirlerine okumuşlardır. Bu uygulamaya Kur'ân tarihinde arza ismi verilmektedir. *Arza-i ahîre* denilen son arza uygulaması ise Hz. Peygamber'in vefat ettiği yıl iki kez gerçekleşmiştir. Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 7; Müslim, "Mesâcid", 289. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 32.

¹³⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 31.

rüşdür. İkincisi ise Taberî'nin başını çektiği, yedi harfi kelimenin müterâdifiyle değiştirilebilmesi ruhsatına hasrederek ve bu ruhsatın Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın istinsâhına kadar sürüp istinsâh faaliyeti neticesinde ümmetin icmâ' etmesiyle geçerliliğini kaybettiğini savundukları anlayıştır. Sonuç itibariyle her iki görüşü kabul edenler, Kur'ân'ın Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği mushafın hattına muvâfakat etmeyen değişikliklerle okunmasına bir süreliğine müsaade edildiğini ifade ederler. Ancak bu görüşler arasında şöyle bir fark vardır. İbn Kuteybe'nin görüşünü kabul edenler, söz konusu iznin arza-i ahîreye kadar sürüp arza-i ahîrede neshedildiğini söylerken; Taberî'nin görüşünü savunanlar, bu iznin Hz. Osman'ın istinsâh faaliyetine kadar devam ettiğini ve bu faaliyetle birlikte ümmetin icmâ'ıyla terk edildiğini ileri sürerler.¹³⁵

Âlimlerin çoğu, Hz. Osman mushafının yedi harfin tamamını kapsadığı yönündeki düşüncelerini "Kur'ân'ın nâzil olduğu yedi harften hiçbirini ihmal etmek câiz değildir." görüşüne dayandırır. İbnü'l-Cezerî'ye göre, gerek Hz. Ebû Bekir döneminde cem' edilen gerekse Hz. Osman döneminde istinsâh edilerek bazı İslâm beldelelerine gönderilen mushafın nakli ve korunması hususunda titiz davranılmış, bu mushafalarda yer alan kırâatlerin dışındakilerin terk edilmesinde sahâbe ittifak etmiştir. Bazı âlimlere göre yedi harf, arza-i ahîre ile istikrar bulan Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği mushafın yazısına muvâfık olan okuyuşlarla sınırlıdır. Bu okuyuşlardan herhangi birisi de kesinlikle terk edilemez. İbnü'l-Cezerî'ye göre sahîh hadisler, yaygın ve meşhur kaynaklarda yer alan deliller, bu duruma işaret ettiğinden doğruya en yakın olan görüş budur.¹³⁶

"Yedi harfe dâhil olan hiçbir şey terk edilemez" sözü bağlamında, başta Taberî (ö. 310/922) olmak üzere bazı âlimlere göre ümmet üzerine Kur'ân'ı yedi harfe göre okumak vâcip değildir. Buna göre Müslümanlar, Kur'ân'ı muhafaza hususunda emrolunmuş, yedi harften istedikleri herhangi birini tilâvette ve ezberlemede serbest bırakılmışlardır. Yani sahîh hadislerde ifade edildiğine göre Kur'ân'ı yedi harf üzere okumak bir emir değil, ruhsattır. Bu açıdan geri kalan altı harfin terki halinde bir sorumluluk oluşmaz. Ancak sahâbe, halkın tek harf üzerinde birleşemediklerini, meseleyi kavga konusu haline götürdüklerini görünce makul bir gerekçe olan Hz.

¹³⁵ Harun Ögmüş, "Yedi Harf Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 24, 2010, s. 11.

¹³⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 31.

Osman mushafının hattı üzerinde icmâ' etmiştir. Dolayısıyla mevcut olmayan altı harfin durumu bağlamında, Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın tek harfle okunması, muhtemel fitneyi önlemeye matuf bir uygulamadır.¹³⁷ Bu hususta diğer bir görüş, ruhsatın İslâm'ın ilk dönemlerine ait olduğu, Kur'ân kelimelerini farklı lehçelerle telaffuz eden Arapların bu konuda zorlandıkları, dolayısıyla tek harfle okuma hususunda ısrar etmenin İslâm ümmetine bir külfet olacağı düşüncesidir. Kur'ân okuma konusunda güçlük çeken Müslümanların, dilleri kırâate alışıp tek harf üzere birleşme zemini oluşunca, Kur'ân'ın arza-i ahîrede nihâî şeklini aldığı hal üzere ittifak edilmiştir. Konuya ilişkin bir anlayış da Hz. Osman mushafının ihtiva ettikleri hariç diğer kırâatlerin nesh edildiği kanaatidir. Bu yüzden söz konusu görüşü savunan âlimler, İbn Mes'ûd ve Ubeyy b. Ka'b gibi isimlerden gelen ve resmü'l-mushafa uymayan kırâatlerin mensûh olduğunu dile getirmişlerdir.¹³⁸

İbnü'l-Cezerî'nin bu konudaki kanaati, Kur'ân'ın arza-i ahîre ile istikrar bulduğu ve nihâî şeklini aldığı yönündedir. Bu arza ile müsaade edilen diğer harflerle Kur'ân'ı okumak neshedilmiştir. Nitekim bu konuya dair sahâbeden gelen sayılamayacak kadar rivâyet bu görüşü teyit eder. Örneğin Zirr b. Hubeyş'ten (ö. 82/701) nakledilen rivâyet şu şekildedir: "İbn Abbâs bana hangi kırâatle okuduğumu sordu. Ben, sonuncusuyla (arza-i ahîre) dedim. Bunun üzerine o: Hz. Peygamber, Kur'ân'ı her sene bir kez Cebrâil'e arz ederdi. Vefat ettiği sene bu arz işini iki kez yaptı. İbn Mes'ûd da Kur'ân'dan neshedilen ve değiştirilenlerine şahit olmuştur. Bundan dolayı onun (İbn Mes'ûd) vasıtasıyla gelen kırâat, arza-i ahîredeki kırâattir."¹³⁹ Bu rivâyetten hareketle İbnü'l-Cezerî şu çıkarımı yapar: Sahâbe, Hz. Osman döneminde istinsâh edilen mushaflara, arza-i ahîrede istikrar bulan ya da arza-i ahîreye dâhil olmasa bile Hz. Peygamber'den geldiği kesin olup neshedilmeyen âyetleri yazmışlardır. Dolayısıyla yazılan mushaflarda bazı değişiklikler söz konusudur. Bu mushaflar, yalnızca arza-i ahîredeki kırâatleri ihtiva etseydi kırâatlerde yer alan noksanlık, ziyade ve benzeri farklılıklar olmazdı. Hal böyle olunca Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflarda yer alan kırâatlerin dışında kalanlar terkedilmiş oldu. Bu duruma, ne o dönemde ne de daha sonra karşı çıkan hiç kimse olmamıştır. Hz. Osman'ın bu icraa-

¹³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, I, 25-29.

¹³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 32.

¹³⁹ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 7.

tıyla ilgili Hz. Ali (ö. 40/661): “Hz. Osman’ın yerinde ben olsaydım aynen onun yaptığı gibi yapardım.” ifadesini kullanmıştır.¹⁴⁰

Öte yandan, mushaflarda hareke ve noktaya yer verilmemesiyle gözetilen amaçlardan biri, Hz. Peygamber’den geldiği kesin olan ancak arza-i ahîreye girmeyen kırâatleri ihtiva etmesidir. Diğer hedef ise şu şekilde ifade edilebilir. Kur’ân’da bir lafız, mana bakımından bazen farklı iki manaya delâlet edebilir. Bu durumu, hareketlenmiş ve noktalanmış bir yazı engelleyebilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’den nakledilen, işitilen ve okunan iki farklı lafza delâlet etmesi için nokta ve hareke gibi semboller yazıya konulmamıştır. Nitekim Hz. Peygamber, sahâbeye Kur’ân’ı farklı okumaları konusunda herhangi bir yasak getirmemiş; aksine bir sahâbînin okuduğu kırâati, diğerinin inkar etmesini yasaklamıştır.¹⁴¹

2. 6. Yedi Harf-Kırâat İlişkisi

İbnü’l-Cezerî, İslâm coğrafyasında Kur’ân olarak okunan kırâatlerin yedi harfe dayandığını ve bunlarda sayılanların hiçbirini terk etmenin câiz olmayacağı görüşünü savunur. Zira Kur’ân’ın tevâtürle naklinin devam edegeldiği gerçeğinin temelinde, “Yedi harften hiçbir şey terkedilemez.” ifadesi bulunur. Kur’ân, tevâtürle nakledilseydi Müslümanların hepsi kendilerine emanet edilen bu vazifeyi terk etmeleri sebebiyle günahkar olurlardı.¹⁴²

İbnü’l-Cezerî’ye göre, yedi harf kavramıyla meşhur yedi kırâatin aynı olmadığı hususunda muteber âlimler arasında, ittifak vardır. Yedi kırâati, “yedi harf” ifadesine uygun düşün diye ilk ortaya atan İbn Mücâhid’dir.¹⁴³ Gerek İbn Mücâhid gerekse konuyla ilgilenen herhangi bir âlim bu iki kavramın aynı olduğunu iddia etmemişlerdir. Ayrıca söz konusu yedi kırâatin dışında kalan okumaların câiz olmadığını da söylememişlerdir. Bununla ilgili İbnü’l-Cezerî, isim vermeden kurrâ imamlardan birinden nakille şunu söyler: “Eğer İbn

¹⁴⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 32-33.

¹⁴¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 33. Konuya dair hadisler için bk.: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 393; IV, 169-170; 204; Buhâri, “Enbiyâ”, 54; “Husûmât”, 1.

¹⁴² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 33.

¹⁴³ Mekkî b. Ebî Tâlib, kırâatlerin neden daha fazla ya da daha az değil de yedi sayısı ile tespit edildiği sorusuna cevaben iki tercihten bahseder. Buna göre birinci tercih, Hz. Osman’ın istinsah ettirip farklı beldelere gönderdiği mushaf sayısı yedidir. İkincisi ise Kur’ân’ın yedi harf üzere nâzil olduğunu gösteren ahru’f-’s-seb’a hadîsidir. Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne ‘an me’âni’l-kırâât*, Muhyiddîn Ramazan (tahk.), Dârü’l-Me’mûn li’t-Türâs, Dimaşk 1979, s. 66.

Mücâhid, Hamza'ya (ö. 156/773) -daha önce yaşaması hasebiyle-benden yakın olmasaydı, ben onun yerine ikinci asrın başlarında yaşayan Basra'nın kurrâ imamı Ya'kûb'u (ö. 205/821) koyardım." Bu nakli teyid eder mahiyette o, Basra câmiinin imamı Ya'kûb'un kırâatini hiç kimsenin yadırgamadığını ve zayıf bulmadığını dile getirir. Kaldı ki Ya'kûb, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın öğrencisidir. O da Âsım (ö. 127/745) ve Ebû 'Amr'ın (ö. 154/771) öğrencisidir. Öte yandan İbn Mücâhid'in ilgili tasnifini¹⁴⁴ işaret ederek özellikle İbn Şenebûz'u (ö. 328/938)¹⁴⁵ kastederek dördüncü asrın başlarında yaşayan hiçbir kurrânın mushaf hattına uyan -bazı istisnalar hariç- okuyuşunun yadırganmadığını belirtir. (Onun kırâatinin reddedilmesi resmü'l-mushafa uygun olmamasıyla ilgilidir.)¹⁴⁶ Nitekim bunlar, Mağrib ve kendisine bu kırâatlerin ulaştığı bazı coğrafyalarda yaşayan kimselerdir. Onlar, kırâatin sonrakilerin öncekilerden öğrenerek aldıkları sünnet olması hasebiyle, bilmedikleri ve duymadıkları kırâatleri doğal olarak okuyamayacak ve yadırgayacaklardır.

İbnü'l-Cezerî'ye göre yedi harf-yedi kırâat farklılığı, Ebû Hayyân'dan (ö. 754/1353) -onun yaptığı- nakille şöyle ifade edilebilir. İnsanların ellerinde mevcut olan *et-Teysîr*,¹⁴⁷ *et-Tebşıra*,¹⁴⁸ *el-'Unvân*¹⁴⁹ ve *eş-Şâtıbiyye*¹⁵⁰ gibi muhtasar kırâat kaynakları, yedi imamdan gelen meşhur kırâatlerin sadece bir kısmıdır. Başka bir deyişle, damlalardan bir damladır. Kırâat ilmine yeni başlayan ve bu hususla ilgili küçük meseleleri kavrayabilen kimseler *eş-Şâtıbiyye* ve *el-'Unvân* adlı eserlerden başkasını göremez. Dolayısıyla yedi kırâatin bunlardan ibaret olduğunu düşünürler. Kırâat ilmine vâkıf olanlar ise yedi kırâati içeren bu iki kaynağın ve benzerlerinin,

¹⁴⁴ Söz konusu tasnife dair eleştiri ve değerlendirme için bk.: Mehmet Dağ, "İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 27 (Bahar 2006), ss. 81-104.

¹⁴⁵ Tayyar Altıkulaç, "İbn Şenebûz", *DİA*, TDV, İstanbul 1999, XX, ss. 376-377.

¹⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, Tayar Altıkulaç (tahk.), TDV, İstanbul 1995, II, 548.

¹⁴⁷ *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'*, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman Dâni (ö. 444/1053) tarafından telif edilmiştir.

¹⁴⁸ *et-Tebşıra fi'l-kırâati's-seb'*, Ebû Muhammed b. Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) tarafından telif edilmiştir.

¹⁴⁹ *el-'Unvân fi'l-kırâati's-seb'a*, Ebû Tâhir İsmail b. Halef b. Saîd Sarakustî (ö. 455/1063) tarafından telif edilmiştir.

¹⁵⁰ *eş-Şâtıbiyye (Hurzü'l-emânî ve vechü't-tehânî/Kasîdetü'l-Lâmiyye)*, Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrûh b. Halef Şâtîbî (ö. 590/1194) tarafından telif edilmiştir.

meşhur yedi kırâatten çok daha az şeyi ihtiva ettiklerini bilirler.¹⁵¹ Şu da bir gerçektir ki âlimler, yedi harf hadisinin, yedi kırâat anlamına geldiği algısını izale etmeye yönelik kırâatleri sekizli, onlu hatta daha fazla sayıya kadar çıkarıp tasnif ettiler. Dolayısıyla geçmişteki kurrâdan gelip sahih kırâat ölçülerine uyan tüm okuyuşlar yedi harfin dışında değildir.¹⁵²

2. 7. Yedi Harf İhtilaflarının Hakikat ve Faydaları

İbnü'l-Cezerî'ye göre yedi harf ile ilgili ihtilaf, çelişki değil te-nevvü' ve teğayyür ihtilafıdır. Diğer bir ifadeyle, birinin diğerini ortadan kaldırması değil birbirlerinin yerine okunabilmesi meselesidir. Zira tenâkuz ihtilafı, Allah'ın (c.c.) kitabı olan Kur'ân için söz konusu olamaz. "Hala Kur'ân üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan (c.c.) başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı." âyeti¹⁵³ bu durumu teyit eder niteliktedir. Tüm bu açıklamalar etrafında söz konusu ihtilaf aşağıdaki üç esasta toplanır:

296 | db

- 1) Lafzın değişmesine rağmen mananın aynı kaldığı kırâatler. Bu duruma الصراط, عليهم, يؤده, القدس ve يحسب kelimeleri örnek olarak verilebilir.
- 2) Lafız ve mananın değiştiği ancak her iki farklı mananın da aynı şeyi ifade ettiği kırâatler. Bu değişime Fâtiha sûresindeki مَلِك ve مَلِكِ lafızları örnek olarak verilebilir. Bu kırâat türünde lafız ve mana değişmesine rağmen her iki lafızla da kastedilen mana birdir. Buna göre مَلِك ve مَلِكِ ifadelerinden kastedilen Allah'tır (c.c.).
- 3) Lafız ve mananın değiştiği, her iki mananın da aynı şeyi ifade etmediği kırâatlerdir. Bununla birlikte her iki mananın da birbiriyle çelişmediği kırâatlerdir. Bu duruma كَذَّبُوا وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا âyeti¹⁵⁴ örnek olarak verilebilir. Altı çizili lafız Nâfi', İbn Kesîr, Ebû 'Amr, İbn 'Âmir ve Ya'kûb teşdîd ile كَذَّبُوا şeklinde okurken 'Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Halefü'l-'Âşir ise tahfîf ile كَذَّبُوا olarak okur.¹⁵⁵ Buna göre teşdîdli kırâatin manası şu şekil-

¹⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 40-41.

¹⁵² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 43.

¹⁵³ Nisâ 4/82.

¹⁵⁴ Yûsuf 12/110.

¹⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 296; Dimyâtî, *İthâfu fudalâ'il-beşer*, II, 156; Abdüllatif Hatîb, *Mu'cemu'l-kurâati'l-Kur'âniyye*, Dâru Sadeddîn, Dimaşk 2000, IV, 355.

dedir: "Peygamberler, kavimleri tarafından yalanlandıklarına kesin olarak inandılar..." Burada yer alan üç zamir de peygamberlere râcidir. Tahfifli kırâatin manası ise "Kendilerine peygamber gönderilen kimseler, peygamberler tarafından aldatıldıklarını zannettiler..." şeklindedir. Burada yer alan üç zamir ise aldatıldığını zanneden kimselere döner. Örnekte görüldüğü üzere lafız ve mana değişmiştir. Ancak her iki kırâatteki mana bir açıdan birbirine muvâfakat eder. Bu durum zıtlık ve çelişki anlamına gelmez.¹⁵⁶

Bu esaslara göre Hz. Peygamber'den sağlam bir senedle gelen kırâatlerin hepsini kabul etmek vâciptir. Ümmetin hiçbir ferdinin, bu kırâatleri reddetmesi câiz değildir. Zira bunların tümü Allah (c.c.) tarafından nâzil edilmiştir. Dolayısıyla hepsine kesin olarak inanmak gerekir. Söz konusu kırâatlerin herhangi birinin diğerine göre durumu, Kur'ân'daki bir âyetin diğer âyetlere göre durumu gibidir. Bu münasebetle hepsine iman etmek ve içerdiği manalara tâbi olmak gerekir. Öte yandan, hiçbir kırâatin gerekli kıldığı bir hususu, diğerleriyle tenâkuz teşkil ettiği düşüncesiyle terk etmek câiz değildir. Nitekim İbn Mes'ûd, bu bağlamda şunları dile getirir: "Kur'ân hakkında ihtilafa düşüp münakaşa etmeyin. Zira onda zıtlık ve çelişki yoktur. Dikkat edin! Kur'ân'daki hükümler birdir. Ondaki hadler, kırâatler ve Allah'ın (c.c.) emirleri hususlar birdir. Şayet iki kırâatten biri, bir şeyi emreder diğeri yasaklarsa bu ihtilafıdır. Bu durum Kur'ân için söz konusu değildir. Kim bir kırâat üzere okursa ondan vazgeçmesin. Zira ondan bir kırâati inkar ederse tümünü inkar etmiş demektir."¹⁵⁷

İbnü'l-Cezerî bu bağlamda şunları söyler: "Bana göre Hz. Peygamber'in iki farklı kırâati dinledikten sonra her ikisi için de: "Güzel okudun.", "Doğru okudun.", "Kur'ân bu şekilde nâzil oldu." gibi ifadeleri tam da İbn Mes'ûd'un bu sözlerine işaret eder. Hz. Peygamber'in farklı şekilde okuyan iki kişinin okuyuşlarını tasvip etmesi, ilgili iki okuma tarzının da Allah (c.c.) katından bu okuyuş şekilleriyle indirildiğini kesin olarak ifade etmektedir. Bu noktada, kurrâ ve İslâm hukukçularının kırâatlere bakış açılarının farklılığına değinmek yerinde olacaktır. İbnü'l-Cezerî, kırâat imamlarının her bir ihtilafının hak ve doğru olduğunu, hepsinin Allah (c.c.) tarafından

¹⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 50.

¹⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 51.

indirildiğini ve bu hususta görüş ayrılığının olmadığını söyler. Bu açıdan kırâat imamlarının ihtilafı ictihâdî değilken İslâm hukukçularının ihtilafı ictihâdîdir. O, meseleyi şu şekilde izah eder: “Fıkıh mezheplerinde, herhangi bir görüş, hataya düşme ihtimalleri olmakla birlikte diğerine nispetle doğrudur. Ancak kırâat ilminde, kırâatlerin her biri diğerine nispetle hak ve doğrudur. Biz, kat’î suretle bunun böyle olduğuna hükmeder ve inanırız.”¹⁵⁸

Yedi harf kaynaklı kırâat ihtilaflarının Müslümanlar için kolaylık ve hafiflik olmasının yanında bazı faydaları da vardır. İbnü'l-Cezerî, bu meseleyi yedi maddede ele alır.

- 1) Kur’ân tilâvetinde, farklı telaffuz şekilleriyle okunan kırâatler erişilemeyecek bir belâğata, mükemmel bir i’câza ve vecîz ifadelere sahiptir. Her kırâat ayrı bir âyet mesâbesindedir. Her kelimenin telaffuzu değiştiğinde âyet yerine geçer. Lafzın delâlet ettiği mana müstakil bir âyet kabul edildiğinden Kur’ân’ın ne kadar vecîz bir kelâm olduğu ortaya çıkar.
- 2) Kırâatlerin muhtevası, bir hüccet ve delil teşkil eder. Birçok farklı telaffuza rağmen kırâatler arasında çelişki ve tezat bulunmaz. Bilakis biri diğerini tasdik eder, açıklar ve onaylar. Bu durum, kendisine gönderilen Hz. Peygamber’in doğruluğuna apaçık delil teşkil eder.
- 3) Kırâatler, Kur’ân’ı ezberleme ve sonraki nesillere nakletme hususunda Müslümanlar için büyük kolaylık sağlar. Bu özelliği, Kur’ânın belâgat ve vecîzliğini vurgular. Örneğin, birçok vechi olan kelimedenden, kendisine en kolay geleni ezberleyen kimse, o kelimenin manasını anlamakta zorlanmaz. Bu durum, farklı manalar taşıyan kırâatlerin hepsinin ezberlenmesinden daha kolaydır.
- 4) İslâm ümmetinin alacağı ecir ve sevabın büyüklüğüne vesile olur. Nitekim âlimler, kırâat ihtilaflarından ortaya çıkan lafızların delâlet ettiği manaların, hikmetlerin ve hükümlerin, işaret edilen sırların ortaya çıkmasına, kırâatlerin tevcih, ta’lil, tercih ve tefsirinde ilim ve idraklerinin nispetinde büyük çaba sarf etmişlerdir. Kazanılan mükafaat, çekilen meşakkatle doğru orantılı olduğundan, müminlerin Kur’ân’a hizmetleri onların Allah (c.c.) katındaki ecirlerini artıracaktır. Allah (c.c.) da Âl-i

¹⁵⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 52.

İmrân sûresinin 195. âyeti¹⁵⁹ gereği müminlerin ecirlerini zayi etmeyecektir.

- 5) Kırâat farklılıkları, Hz. Peygamber'e inananların diğer ümmetlerden daha üstün olduklarını gösterir. Çünkü bu ümmet, Allah'ın (c.c.) kitabını farklı okuyuşlarla almış, büyük bir ilgiyle ona yönelmiş, kelime kelime, sığa sığa, en sağlam ve açık bir keşifle, en güvenilir ve en doğru izahlarını yapmış; telaffuzunu da en güzel şekilde edâ etmiştir. Onu her türlü tahriften ve eksiklikten korumuştur. Öyle ki harflerin harekesi, sükûnu, tefhîmi ve terkîki gibi hususlara dikkat etmiş, med miktarlarını ve imâlenin çeşitlerini dahi zapt etmiştir. Hiçbir ümmetin aklı ve düşüncesiyle bulamayacakları husus olan harfleri, sıfatlarıyla birbirinden ayırt etmeyi Allah'ın (c.c.) yardımıyla gerçekleştirmiştir.
- 6) Allah'ın (c.c.), İslâm ümmetine isnâd yoluyla kitabını nakletmeleri sebebiyle büyük makamlar ve lütuflar bırakmasıdır. Bu, Allah'ın (c.c.) sadece Hz. Peygamber'e inananlara özgü ihsanıdır. Bu nedenle her kârî, kırâatını isnâd yoluyla ilk kaynağına ulaştırarak bu husustaki muhtemel şüpheleri izale eder. Kırâat ihtilaflarının hiçbir faydası olmasa bile bu özellik tek başına yeterlidir.
- 7) Allah'ın (c.c.) kendi indirdiği kitâbını, özel bir şekilde muhafaza ettiği hususunun izahıdır. Allah (c.c.), her dönemde ve her yerde, kendi kitabını en güzel şekilde nakledecek, onu okuyacak, vecihlerini doğru yapacak, rivâyeti ve dirâyeti sağlam kurrâ yaratmıştır. Zaman geçtikçe güvenilir kurrânın varlığı, kırâatlerin mevcûdiyetini ve devamını sağlayacaktır. Onların varlığı da Kur'ân'ın satırlarda ve sadırlarda ebedî olarak kalacağına delil olacaktır.

İbnü'l-Cezerî, yedi harf meselesi etrafında akla gelebilecek pek çok soruya cevap sadedinde görüş beyan etmiştir. Esasında meselelerin karmaşık bir yapısının olması, üzerinde söylenen sözleri de anlama noktasında çaba gerektirmektedir. Zaman zaman meselenin farklı yönleri, birbiri içine giren görüşler olarak tezahür etmiştir. İbnü'l-Cezerî, kendisinden öncekilerin serdettiği kanaatlerin bazıla-

¹⁵⁹ "Bunun üzerine Rableri, onların dualarını kabul etti. (Dedi ki:) Ben, erkek olsun kadın olsun -ki hep birbirinizdensiniz- içinizden, çalışsan hiçbir kimsenin yaptığını boşa çıkaramayacağım..."

rını beğenmiş ya da eleştirmiştir. Bunu yaparken -meselenin karmaşık olması sebebiyle- bazen konuya dair açıklamalar üzerinde belirsizlik hissi uyandırabilmektedir.

Bunun yanında, yedi harf kavramının muhtevasına ilişkin yaptığı yedili tasnifte, yedi harf bünyesinde ele alınan, “mana değişmeksizin lafzın farklı bir kelimeyle meydana gelen ihtilaf” olarak bazı kaynaklarda yer bulan فاسمعاُ lafzı yerine فامضوا getirilmesi gibi hususlara burada yer vermemiştir. Aslında bu gibi örneklerle çok rastlanmasa da mesaisini daha ziyade kırâat ilmine harcayan İbnü'l-Cezerî'nin, meseleye kırâat merkezli baktığı anlaşılmaktadır.

Aslında, yedi harf konusunda fikir beyan edenler, neredeyse benzer şeyleri farklı bir üslup ya da tasnifle ifade etmişlerdir. Bu bağlamda, sayıyı yedi ile sınırlamaksızın meseleyi izah yoluna gidenlerin, yedi maddeyle taksim etme kaygılarının olmaması hasebiyle, meramı anlatmada daha rahat davrandıkları söylenebilir. İlgili hadisten, yediden gerçek sayı kastedildiğini anlayan İbnü'l-Cezerî gibi âlimlerin ise bu noktada zorlandıkları ifade edilebilir.

Sonuç

Kırâat ilminde sözü hüccet sayılan İbnü'l-Cezerî, Kur'ân ve kırâat tarihinin temel meselelerinden sayılan “yedi harf” olgusu üzerinde otuz yılı aşkın bir süre kafa yormuştur. Onun, bu sürecin neticesinde vardığı sonuca göre Kur'ân'ın yedi harf üzere indirilmesi, Müslümanlar için kolaylık sağlamaya matuftur. Dolayısıyla Allah (c.c.), insanlara Kur'ân'ı okumayı kolaylaştırma konusunda ruhsat vermiştir.

Yedi harfin, çoğu kimsenin zannettiği gibi yedi meşhur kırâat şeklinde yorumlanması doğru değildir. Kırâatleri sekizli, onlu hatta daha fazla sayıya kadar çıkarıp tasnif eden âlimlerin bu teşebbüsleri, yedi harfin yedi kırâat anlamına geldiği algısını yıkmaya ve meseleyle ilgili karışıklığı gidermeye yönelik çabalardır. Yedi harf-kırâat ilişkisi dikkate alındığında, sahih kırâat kriterlerine uyan tüm okumalar yedi harf kapsamındadır. Konunun mahiyetiyle ilgili beyan edilen fikirler ise birbiri içine girmiş karışık görüşlerdir.

Yedi harf, kırâat ihtilafları çerçevesinde *vecih* kavramıyla ifade edilerek yedi kategoride değerlendirilmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin bu husustaki değerlendirmesinde yedi vecih üzere gerçekleşen ihtilaflar, yazı ve mana değişmeksizin hareke farklılığı; yazı değişmeksizi-

zin hareke ve mana farklılığı; yazı değişmeksizin harf ve mana farklılığı; mana değişmeksizin yazı ve lafız farklılığı; yazı ve mana açısından değişiklik yapan harf farklılığı; takdim-tehir ve lafızda ziyâde-noksanlık şeklindedir. Bu değerlendirme, yedili tasnifi ilk ortaya atan İbn Kuteybe'nin tasnifiyle benzerlik gösterir.

Yedi harf-kırâat ihtilâfı, tenevvü' ve teğayyur bakımından pek çok faydası vardır. Buna göre kırâatler, üzerinde ittifak edilen fikhî hükmü açıklar. İhtilaf edilen iki farklı hüküm konusunda tercih edilen görüşü ortaya koyar. Farklı iki hükmü bir araya getirir ya da iki farklı hükmün birbirlerinden ayrı yönlerini gösterir. Kapalı olan bir sözü tefsir eder, zâhirî mananın ortaya koyduğu hükmün hilafı konusunda izah yapar. Tercih edilen hükümler noktasında dayanak olur.

Bilindiği üzere Kur'ân, arza-i ahîre ile istikrar bulmuş ve nihâî halini almıştır. Bu durumla bağlantılı olarak, yedi harfin Hz. Osman mushafında bulunup-bulunmaması tartışılmalı hususlar arasındadır. İbnü'l-Cezerî'ye göre sahâbe, Hz. Osman döneminde istinsâh edilen mushafı, arza-i ahîrede yer alan ya da arza-i ahîreye dâhil olmasa dahi Hz. Peygamber'den geldiği kesin olup neshedilmeyen âyetleri yazmışlardır.

Sahih bir senedle Hz. Peygamber'den bize kadar ulaşan kırâatler kabul edilmelidir. Zira bu kırâatlerin herhangi birinin diğerine göre durumu, Kur'ân'daki bir âyetin diğer âyetlere göre durumu gibidir. Dolayısıyla hiçbir kırâatin gerekli kıldığı bir hususu, diğerleriyle tenâkuz teşkil ettiği düşüncesiyle terk etmek câiz değildir.

Yedi harf meselesine dair görüşlerini beyan eden âlimlerin bir kısmı, bu netameli konuyu –kendilerince- çözdüklerini ifade etseler de mesele tam olarak çözüme kavuşturulabilmiş değildir. Pek çok boyutu, günümüz araştırmacılarının da ilgilendiği konular arasındadır.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ*, Beyrut 1979.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut ts.
- Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Beyrut 1969.
- Akaslan, Yaşar, "Kurâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, sy. 43. ss. 217-251.
- Akpınar, Musa, "Kur'an'ın Anlaşılması ve Tebliği Yönünden Yedi Harfle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi", *Bilimname*, 23. sy., 2012/2, ss. 105-129.
- Altıkulaç, Tayyar, "İbn Şenebûz", *DİA*, TDV, İstanbul 1999, XX, ss. 376-377.
- _____, "İbnü'l-Cezerî", *DİA*, TDV, İstanbul 1999, XX, ss. 551-557.
- Askalânî, İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut ts.
- _____, *İnbâü'l-ğumr bi ebnâi'l-umr fi't-târîh*, Hasen Habeşî (tahk.), Lecnetu İhyâit-Türâsi'l-İslâmî, Kahire 1972.
- Aşıkutlu, Emin "Kurâat İlminin Temellendirilmesinde Ahrufü's-seb'a Hadisi: Tahric, Tahlil ve Değerlendirme", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kurâat İlmi ve Problemleri-IV*, Ensar, İstanbul 2002, ss. 43-106.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988.
- Babanzâde, İsmail Paşa Bağdadî, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951.
- Birişik, Abdülhamit, "en-Neşr", *DİA*, TDV, İstanbul 2007, XXXIII, ss. 19-20.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV, Ankara 2004.
- Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kurâatler*, Ensar, İstanbul 2005.
- Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kurâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM, İstanbul 2011.
- _____, "İbn Mücahid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi*, sy. 27 (Bahar 2006), ss. 81-104.
- Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Saîd, *el-Ahrufu's-seb'a li'l-Kur'an*, Abdülmüheymin Tahhân (tahk.), Dâru'l-Menâr, Cidde 1997.
- _____, *Câmiu'l-beyân fi'l-kurâati's-seb'îl-meşhûre*, Muhammed Sadûk Cezâirî (tahk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Demirci, *Tefsir Usûlü*, İFAV, İstanbul 2011.
- Deylemî, Ebû Şücâ', *el-Firdevs bi me'sûri'l-hutâb*, Beyrut, 1986.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed Bennâ, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kurâati'l-erba'ate 'aşer*, Şa'bân Muhammed İsmail (tahk.) Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987.
- Durmuş, İsmail, "Hasr", *DİA*, TDV, İstanbul 1997, XVI, ss. 392-393.
- Ebû Şâme, Makdisî, *Mürşidü'l-vecîz*, Tayyar Altıkulaç (tahk.), Dâru Sâdır, Beyrut 1975.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, Birleşik, Ankara 2003.
- Hatîb, Abdüllatif, *Mu'cemu'l-kurâati'l-Kur'âniyye*, Dâru Sadeddîn, Dimaşk 2000.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekr, *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, Beyrut 1967.
- Hindî, Ali b. Abdilmelik, *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Bekrî Hayyân-Safvet Sikâ (nşr.), Beyrut 1979.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Müslim, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, Seyyid Ahmed Sakr (nşr.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1981.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed, *en-Neşr fi'l-kurâati'l-'aşr*, Ali Muhammed Dabbâ' (tahk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- _____, *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kurâati'l-'aşr*, Muhammed Temîm Zü'bü (zabt ve tsh.), Mekbetü Dâri'l-Hüdâ, Cidde 1994.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felah Abdülhayy, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, Abdülkadir Arnaut-Mahmûd Arnaut (tahk.), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1988.
- Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kurâati*, İFAV, İstanbul 1995.

- Kârî, Abdülaziz Abdülfettâh, *Hadîsü'l-ahrufi's-seb'a*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2002.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd, *Fedâilu'l-Kur'an*, Mervân Atıyye-Muhsin Harâbe Vefâ Takıyyüddîn, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1995.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Muhammed, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kırâât*, 'Âmir Seyyid Osman-Abdussabûr Şâhin (tahk.), Kahire 1972.
- Kattân, Mennâ' Halil, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risâle, Riyad 2009.
- _____, *Nüzûlü'l-Kur'an alâ seb'ati ahruf*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1991.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Ahmed, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabiyye, Mısır 1967.
- Maşahî, Mehmet Emin, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, Otto, Ankara 2015.
- _____, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi*, Otto, Ankara 2016.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*, Muhyiddîn Ramazan (tahk.), Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk 1979.
- _____, *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hucejihâ*, Muhyiddîn Ramazan (tahk.), Dımaşk 1974.
- Mersafî, Abdülfettâh Acemî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-bârf*, Mektebetü Tayyibe, Medine 1980.
- Mutî, Muhammed, *Şeyhu'l-Kurrâ: el-İmâm İbnü'l-Cezerî*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1995.
- Nüveyrî, Ebu'l-Kâsım Ali, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, Mecdî Muhammed Surûr Sa'd Baslûm (tahk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Okcu, Abdülmecit, *Kur'an ve Kırâat*, Ekev, Erzurum 2001.
- Öğmüş, Harun, "Yedi Harf Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 24, 2010, ss. 1-23.
- Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-ğayb (Tefsîru'l-kebir)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn, *Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, Dâru'l-Cil, Beyrut ts.
- Subhî Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2009.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman, *Fethu'l-kebir*, Beyrut, ts.
- _____, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, Şuayb Arnaut (tahk.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2008.
- Şâhin, Abdussabûr, "Kur'an Tarihinde Yedi Harf Meselesi 1", *Tayyar Altıkulaç (çev.)*, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1973, sy. 1, ss. 11-22.
- _____, *Târîhu'l-Kur'an*, Kahire 1966.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, Mısır 1968.
- Temel, Nihat, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, İFAV, İstanbul 2009.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed Alî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'an*, Ahmed Habîb Âmilî (tahk.), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Vâfi, Mennâ' Ali Abdülvâhid, *Fıkhu'l-lüğa*, Nehdatü Mısır, Kahire 2004.
- Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, İFAV, İstanbul 1996.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, Tayar Altıkulaç (tahk.), TDV, İstanbul 1995.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Abdullâh, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (tahk.), Mektebetü Dâru't-Türâs, Kahire 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, Fevâz Ahmed (tahk.), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1995.



GÜL DIŞINDAKİ ÇİÇEKLERLE İLGİLİ RİVAYETLERİN TAHLİL VE TENKİDİ

Sabri ÇAP*

Öz

Mevzûât literatüründe gülle ilgili uydurma rivayetlerle birlikte Ehl-i sünnet ve Şîa kaynaklarında diğer bazı çiçekler hakkında da uydurma rivayetler mevcuttur. Bunların bir kısmı ise müşterek veya benzer özelliktedir. Bazı çiçeklerle Resûlullah ve Ehl-i beyt arasında ilişki kurulmuştur. Tıbb-ı nebevî eserlerinin bu tür rivayetlere oldukça çok yer vermeleri de dikkat çekmektedir. Söz konusu çiçeklerin isimlerinin daha ziyade Farsçadan Arapçaya geçmiş oldukları anlaşılmaktadır. Gülle ilgili rivayetlerin daha iyi anlaşılması maksadıyla diğer çiçekler hakkındaki rivayetlerin de değerlendirilmesi ve mukayesesi gerekli görülmüştür. Bu rivayetlerin Şîa eserlerinde daha yoğun yer alması da bu hususta etkili olmuştur. Gül gibi diğer çiçekler de tasavvuf ve edebiyatta sembolik bazı anlamlar yüklenerek kullanılmıştır. Bu makalede gülle Hz. Peygamber arasında münasebetten söz eden rivayetlerin daha iyi anlaşılması için bir kısım çiçekler hakkında Ehl-i sünnet ve Şîa kaynaklarında yer alan rivayetler muhteva ve mahiyet açısından karşılaştırılarak ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çiçek, Gül, Uydurma Hadis, Şîa, Hz. Peygamber.



Analysis and Criticism of the Narrations About Flowers Except the Rose

Abstract

In the Fabricated hadith literature there are fabricated narrations about the rose as well as fabricated narratives about some other flowers in sources of Ahl al-Sunna and Shia. Some of them are common or similar. A relationship between some flowers and the Prophet and the Ahl al-Bayt was established. It is also noteworthy that the works of Prophetic medicine have a lot of place in these narrations. It is understood that the names of the flowers in question come from more or less from Persian to Arabic. In order to get a better understanding of the narrations about the rose, it is necessary to evaluate and compare also the narrations about other flowers. The fact that these narrations were more common in Shia sources has also influenced this issue. Other flowers, such as rose, have also been used in Sufi and literature with some symbolic meanings. In

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, sabricap@hotmail.com.

this article, some narratives of the sources of Ahl al-Sunna and Shia about some flowers were tried to be compared in terms of content and nature to better understand the narratives that talked about the relationship of the Prophet with the rose.

Keywords: Flowers, Rose, Fabricated Hadiths, Shia, The Prophet.

Giriş

Gülün yaratılışı ve Hz. Peygamber’le ilişkisi hakkında bazı hadisler uydurulmuş ve bu rivayetler yeni yorumlarla etkileri günümüze kadar devam eden bazı tasavvur ve düşüncelere yol açmıştır.¹ Bu konudaki uydurma hadisler yoğun olarak İran, Irak ve Suriye bölgelerinde doğmuş ve yaygınlaşmıştır. Şîa ve Ehl-i sünnet kaynaklarında yer alan rivayetlerin bazı ortak noktaları bulunmakla birlikte Şîa eserlerinin bu hususta bir üstünlüğü olduğu görülmektedir. Bu durum, gül hakkındaki bütün rivayetlerin Şîi râviler tarafından uydurulduğunu açıkça göstermese de, isnadlarda yer alan bazı şahıslar ve haklarındaki cerh-tadil değerlendirmeleri bu rivayetlerin bazılarının Şîa kaynaklı olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

306 | db

Diğer taraftan gül dışında birçok çiçek hakkında da uydurma haberlerin bulunduğu görülmektedir. Bu rivayetlerin bir kısmı doğrudan Ehl-i beyt’le ilgilidir. Yine diğer çiçekler hakkındaki rivayetlerin Ehl-i sünnet kaynaklarına göre Şîa kaynaklarında hem çeşitlilik ve hem de miktar olarak üstünlüğü göze çarpmaktadır. Dikkat çekici diğer bir husus ise rivayetlerde adı geçen çiçeklerin birçoğunun isminin Arapçalaşmış kelimelerden ibaret olmasıdır. Gülle Hz. Peygamber arasında ilişki kuran rivayetlerin daha iyi anlaşılması için bu tablo da dikkate alınarak gül dışında diğer çiçekler hakkındaki uydurma rivayetlerin de genişçe ele alınmasında fayda görülmüştür. Nitekim sonraki dönemlerde gülle birlikte diğer çiçekler de tasavvuf, edebiyat ve sanatta birçok maddî-manevî varlık ve mefhumların sembolü olarak kullanılmıştır.

¹ Gülün Hz. Peygamber’in terinden yaratıldığı ve gül kokusuyla Hz. Peygamber’in kokusu arasında ilişki kuran rivayetler ve gül koklayınca Resûlullah’a salavât getirilmesi hakkındaki rivayetler hakkında geniş bilgi için bkz. Sabri Çap, “Gülün Yaratılışı ve Hz. Peygamber’le İlişkisi Özelinde Uydurma Rivayet Algısı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 2018, cilt: 18, sayı: 1, s. 259-297. Adı geçen makalede gülle ilgili rivayetler genişçe ele alınmış, ancak gül dışındaki çiçekler hakkındaki uydurma rivayetlerle bazı benzerlikler göstermeleri ve konunun daha iyi anlaşılması düşüncesiyle diğer çiçekler hakkındaki rivayetlerin ayrıca ele alınması uygun görülmüştür.

1. Gül dışındaki diğer bazı çiçeklerin fazileti hakkındaki rivayetler

Gülün yaratılışı ve Hz. Peygamber'le ilişkisi bağlamındaki uydurma rivayetlerle diğer çiçekler hakkındaki mevzû hadisler arasında mahiyet benzerliği söz konusudur. Gül etrafında oluşan uydurma haberlerin anlaşılması ve yorumlanması açısından diğer çiçekler hakkında benzer nitelikteki rivayetlerin muhtevaları ve bilhassa Ehl-i sünnet ve Şîa kaynaklarındaki durumlarının mukayeselerinin yapılması ehemmiyet arz etmektedir.

Ehl-i sünnet mevzûât literatüründe ve Tıbb-ı nebevî eserleriyle birlikte Şîa kaynaklarında birçok çiçek hakkında farklı bağlamlarda haberler yer almaktadır. Meselâ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *Mevzûât*'ında "Güzel Koku" bölümünde beş bâbta "nergis", "gül", "mercanköşk", "menekşe" ve "bân/moringa"nın faziletine yer vermiştir.² Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) de çiçeklerin faziletleri hakkındaki hadislerin mevzû olduğuna dair genel hüküm vermiş ve bu konuya örnek olarak İbnü'l-Cevzî'nin sözünü ettiği çiçek adlarını zikretmekle yetinmiştir.³ Sonraki musannifler de birkaç ilave ile birlikte bunları tekrarlamışlardır. Şîi musanniflerden Küleynî (ö. 329/941) de Şîa'nın en önemli eserlerinden biri olan *el-Kâfî*'de menekşe, hîrî/şebboy, bân/moringa, zambak, susam/simsim/ cülcülân ve reyhan gibi çiçekler hakkındaki rivayetleri zikretmiştir.⁴

Ehl-i sünnet kaynaklarında gülden başka sadece beş civarında çiçeğin fazileti hakkında uydurma rivayetler bulunmakla beraber Şîa kaynaklarında daha çok sayıda çiçeğin adından söz edilmektedir. Bir kısım rivayetler ise ortaktır. Şîa kaynaklarında en çok rivayetlerin ise menekşe hakkında olduğu görülmektedir. Şîa'ya ait rivayetlerin bir kısmı Resûlullah'a nispet edilirken bazıları imamlardan nakledilmektedir. Ehl-i sünnet ve Şîa rivayetlerinde zikredilen çiçeklerin başında mercanköşk, menekşe, nergis, moringa, zambak, susam, reyhan ve kınaçiçeği gelmektedir. Dikkat çekici bir husus

² İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed et-Temîmî el-Kureşî, *Kitâbü'l-Mevzûât* (I-III), thk.: Abdurrahmân Muhammed Osmân, el-Mektebetü's-selefiyye, 1. Baskı, Medine 1386-1388/1966-1968, c. III, ss. 63-67.

³ Bkz. Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbârî'l-mevzûa*, thk.: Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1405/1985, s. 350.

⁴ Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb er-Râzî, *el-Kâfî*, Menşûrâtü'l-fecr, Beyrut 1428/2007, c. VI, ss. 327-330.

sonraki dönem Ehl-i sünnet tıbb-ı nebevî kaynaklarında bazı çiçekler hakkında mevzûât eserlerinde bulunmayan bir kısım uydurma rivayetlerin yer almasıdır. Ehl-i sünnet ve Şîa kaynaklarında haklarında rivayetler bulunan çiçeklerden bazıları şunlardır:

a. Mercanköşk

Hakkında uydurma rivayet bulunan çiçeklerden biri merzencûş, merzecûş, merzengûş ve merdekûş olarak isimlendirilen mercanköşktür. Ehl-i sünnet mevzûât literatüründe İbn Abbas (ö. 68/687) ve Enes'ten (ö. 93/711) bu çiçek hakkında iki rivayet bulunmaktadır. Ukaylî (ö. 322/934), İbn Abbas'tan "*Resûlullah oturuyorken elinde reyhan demeti olan bir adam geldi. Resûlullah ona dokunmadı. Sonra elinde mercanköşk demeti olan diğer bir adam geldi ve onu elleriyle sundu. Resûlullah ellerini uzatarak onu aldı ve kokladı. Sonra da 'ne güzel reyhan! Arşın altında bitiyor. O göz için şifâdır' buyurdu*" rivayetini nakletmekte⁵ sonraki musannifler de rivayeti ondan aktarmaktadır.⁶

308 | db

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ise Enes'ten "*Resûlullah'a birçok çeşit reyhan hediye edildi. Resûlullah mercanköşkü tercih etti ve diğerlerini ise reddetti. Ben dedim ki: Yâ Resûlellah! Diğer reyhanları reddettiniz, fakat mercanköşkü tercih ettiniz. Resûlullah buyurdu ki: Semâya mi'raca çıkarıldığımda mercanköşkün Arşın altında bittiğini gördüm*" rivayetini nakletmektedir.⁷

Enes rivayetini Humejd b. er-Rebî'in tercemesinde nakleden Hatîb el-Bağdâdî haber için "*metni ve isnadı mevzûdur. (Senedde yer*

⁵ Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Mekki, *Kitâbü'd-du'afâ'i'l-kebîr* (I-IV), thk.: Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1404/1984, c. IV, s. 416, No: 2041. Ukaylî rivayet için "*aslı yoktur, bâtıldır*" demiştir.

⁶ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, ss. 63-64; Süyûtî, *el-Le'âli'ül-masnûa fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa* (I-II), thk.: Salah b. Muhammed b. Uvayda, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1417/1996, c. II, ss. 234-235; İbn Arrâk, Nüreddin Ali b. Muhammed el-Kenânî, *Tenzihü'ş-şerâti'l-merfûa ani'l-ahbâri'ş-şenâti'l-mevzûa* (I-II), thk.: Abdülvehhâb Abdüllatif, Abdullah Muhammed Sıddık el-Gumârî, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1399/1979, c. II, ss. 270-271, No: 18; Ukaylî, *ed-Duafâ*, c. IV, s. 416, No: 2041. Hadisi muhaddisler Ukaylî'den nakletmelerine rağmen, Ukaylî'nin matbû eserinde rivayette "*mercanköşk*" yerine her iki defasında da yine "*reyhan*" kelimesi geçmektedir. Bu istinsah veya tahkik hatası olmalıdır. Ancak Süyûtî de rivayeti Ukaylî'den "*mercanköşk*" ifadesi olmaksızın nakletmektedir. Bkz. Süyûtî, *el-Le'âli'ül-masnûa*, c. II, s. 234. Ukaylî rivayet için "*aslı yoktur, bâtıldır*" demiştir.

⁷ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd* (I-XVI), thk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Baskı, Beyrut 1422/2002, c. IX, s. 32, No: 4223; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, ss. 63-64; Süyûtî, *el-Le'âli'ül-masnûa*, c. II, s. 235.

alan) *Humeyd b. er-Rebî' mechûldür, ez-Zürrâ' ise gayr-ı sikadır*" demektedir.⁸ İbn Abbas ve Enes rivayetlerini zikreden İbnü'l-Cevzî ise her iki hadisin de mevzû olduğunu söyleyerek Ukaylî ile Hatîb el-Bağdâdî'nin değerlendirmelerini aktarmakta ve Humeyd'in Enes'ten merfû olarak naklettiği "*Cennette mercanköşk diye bir bitki vardır*" hadisinin de aslı olmadığını söylemektedir.⁹ Mercanköşkle ilgili mechûl bir isnadla "*Cennette tavanı mercanköşkten olan bir ev vardır*" şeklinde uydurma bir hadis daha vardır.¹⁰ Yine "*Size mercanköşkü tavsiye ederim. Onu koklayınız! Çünkü o nezle için çok iyidir*" şeklinde bir rivayet bilhassa Tıbb-ı nebevî kaynaklarında yer almaktadır.¹¹

Şîa kaynaklarında da küçük lafız farklılıklarıyla birlikte bu rivayetler mevcuttur. Meselâ Tabersî (ö. 548/1154) Enes'ten merfû olarak "*Size mercanköşkü tavsiye ederim. Onu koklayınız! Çünkü o nezle için çok iyidir*"¹² ve "*Resûlullah'a reyhan verilince onu koklar ve geri verirdi, ancak mercanköşk hariç. Resûlullah onu geri vermezdi*"¹³

⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. IX, s. 32, No: 4223; Süyûtî, *el-Leâli'ül-masnûa*, c. II, ss. 234-235; İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerîa*, c. II, ss. 270-271, No: 19.

⁹ İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 63. Hadisi Ukaylî'den aynı isnadla Süyûtî de aktarmakta ve onun yaptığı değerlendirmeyi aktarmaktadır (Süyûtî, *el-Leâli'ül-masnûa*, c. II, ss. 234-235). Ayrıca bkz. İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerîa*, c. II, ss. 270-271, No: 18.

¹⁰ İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerîa*, c. II, ss. 270-271, No: 19. Ayrıca bkz. Süyûtî, *el-Leâli'ül-masnûa*, c. II, s. 235.

¹¹ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *et-Tıbbü'n-nebevî* (I-II), thk.: Mustafa Hızır Dönmez, 1. Baskı, Dârü İbn Hazm, yy. 2006, c. II, s. 629, No: 673; Bağdâdî, Muvaffakuddin Abdüllatif, *et-Tıbbü'n-nebevî*, thk.: Yusuf Ali Bedîvî, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1410/1990, s. 161; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, thk.: Abdülmü'tî Emin Kal'acî, Dârü't-Türâs, 2. Baskı, Kahire 1402/1982, s. 438; İbn Başkuvâl, Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik el-Hazrecî el-Endelûsî, *el-Âsârü'l-mervîyye fi'l-et'îmeti's-serîyye*, thk.: Ebû Ammâr Muhammed Yâsir eş-Şe'îrî, Advâü's-selef, 1. Baskı, Riyad 2004, s. 328, No: 145. Ayrıca bkz. Deylemî, Ebû Şüca' Şîreveyh b. Şehrdâr el-Hemedânî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb* (I-V), thk.: Said b. Besyûnî Zağlûl, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1406/1986, c. III, s. 25, No: 4050; İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerîa*, c. II, ss. 270-271, No: 19; İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân* (I-X), thk.: Abdülfettah Ebû Gudde, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Baskı, y.y. 2002, c. V, s. 27, No: 4489.

¹² Tabersî, Raziyyüddin Ebû Nasr el-Hasan b. el-Fazl, *Mekârimü'l-ahlâk*, Mektebetü'l-elfeyn, Kuveyt 1407/1987, s. 55; Kummî, Şeyh Abbas, *Sefînetü'l-bihâr ve medînetü'l-hikem ve'l-âsâr* (I-IV), thk.: Mecmeu'l-buhûsi'l-islâmiyye, Takdim: Ali Ekber âl-i Horasânî, 3. Baskı, Meşhed 1430/2009, c. IV, s. 363. Bu rivayeti Enes'ten merfû olarak Ebû Nuaym da nakletmektedir. Bkz. Ebû Nuaym, *et-Tıbbü'n-nebevî*, c. II, s. 604, No: 673.

¹³ Tabersî, *Mekârimü'l-ahlâk*, s. 55; Kummî, *Sefînetü'l-bihâr*, c. IV, s. 363.

hadislerini nakleder. Tabersî İbn Abbas rivayetini ise Resûlullah'tan muhtasar olarak nakletmiştir.¹⁴

Bu rivayetlerin Ehl-i sünnet ve Şîa kaynaklarında aynı sahâbeden rivayet edilmesi nadir rastlanan bir durumdur. Gülün yaratılışı hakkında Şîa ve Ehl-i sünnet kaynaklarındaki rivayetler çok benzerken diğer çiçekler hakkındaki rivayetler daha çok ortak niteliktedir. Bu noktanın önemli olduğunu vurgulamalıyız. Eğer gül ve diğer çiçekler hakkındaki bazı rivayetler Şîa'dan alınmış ise bu rivayetlerin bir kısmı aynen, bir kısmı ise değiştirilerek nakledilmiştir.

Mercanköşk hakkında Ehl-i sünnet ve Şîa hadis literatüründe bir miktar rivayet bulunmasına rağmen Türk-İslâm edebiyatında diğerlerine nispetle bu çiçeğe neredeyse hiç yer verilmemiştir. İran edebiyatındaki durumu ise ayrıca araştırmayı gerektirmektedir. Türkçe divanlar hakkında yapılan bir araştırmaya göre yüz bin civarındaki beytin sadece birinde mercanköşke yer verilmiş, şekilden dolayı tesbih çeken bir şahıs gibi tasavvur edilmiştir.¹⁵

310 | db

Mercanköşk, Şîa kaynakları da dahil olmak üzere daha çok Farsça “merdekûş”un Arapçalaşmış şekli olan “merzencûş” şeklinde yer almaktadır. Kelimenin aslının Arapçada bulunmaması, rivayetin Şîa kaynaklı olma ihtimalini güçlendirmektedir.

b. Menekşe

“Benefsec” şeklinde isimlendirilen menekşe, Şîa ve Ehl-i sünnet hadis literatüründe hakkında en fazla uydurma rivayet bulunan çiçeklerden biridir. İbnü'l-Cevzî, Hz. Ali (ö. 40/661), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Hz. Hüseyin (ö. 61/680) ve Ebû Saîd el-Hudrî'den (ö. 74/693-94) menekşe hakkında beş-altı kadar rivayete yer verir. Bunlardan Hz. Ali rivayetinin isnadı Hibetullah b. Ahmed el-Cerîrî > İbrâhim b. Ömer el-Bermekî > Muhammed b. Abdullah b. Buhayt > Abdullah b. Ahmed b. Âmir > Ahmed b. Âmir > Mûsa b. Ca'fer > Ca'fer b. Muhammed şeklinde olup o şöyle demiştir: “*Muhammed b. Ali yağlanmam için bir yağ söyledi ve bana (bununla) yağlan' dedi. Ben de 'önceden yağlandım' dedim. Bana 'fakat bu menekşe' dedi. Ben de: 'Menekşenin fazileti ne' dedim. O da 'bana babam Ali b. Hüseyin, ona babası Hüseyin b. Ali ve ona da babası Ali b. Ebû*

¹⁴ Tabersî, *Mekârimü'l-ahlâk*, s. 55; Kummî, *Sefînetü'l-bihâr*, c. IV, s. 363.

¹⁵ Yavuz Bayram, “Burdur'un ve Divanların Gülü”, *I. Burdur Sempozyumu, 16-19 Kasım 2005*, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, Burdur 2007, ss. 368-386, s. 216.

Tâlib Resûlullah'ın 'menekşe yağının diğer yağlara üstünlüğü İslâm'ın diğer dinlere üstünlüğü gibidir' buyurduğunu rivayet etti dedi."¹⁶ İbnü'l-Cevzî iki farklı isnadla Hz. Hüseyin'den de merfû olarak mezkûr hadisin son kısmını nakletmiştir.¹⁷

İbnü'l-Cevzî bu hadislerin Resûlullah adına uydurulmuş olduğunu belirtir ve Hz. Ali rivayetinde Ahmed b. Âmir ve oğlu Abdullah b. Ahmed b. Âmir'in hadisi uydurmaktan sorumlu olduğunu söyler. Zira onların ikisi, çoğu "Ehl-i beyt'ten nakledilen bir nüshadan/sahîfeden" olmak üzere birçok münker hadis rivayet etmişlerdir ve bu nüshada sahih olan hiçbir şey yoktur. Hz. Hüseyin'den nakledilen rivayetin birinci tarîkinde Ömer b. Hafs, ikinci tarîkinde ise Muhammed b. Yunus el-Küdeymî vardır. İbnü'l-Cevzî bu şahısların hadis uydurmakla itham edildiğini ve tenkid edildiklerini belirtir.¹⁸ İbnü'l-Cevzî, Hz. Ali rivayetini Muhammed b. Muhammed el-Eş'as el-Kûfî'nin Mûsâ b. İsmail > babası İsmail b. Mûsâ vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşan bir isnadla "Resûlullah 'Allah, menekşenin diğer kokulara üstünlüğü gibi, biz Ehl-i beyt'i de diğer insanlardan üstün kıldı' buyurdu" şeklinde naklettiğini ve İbn Adî'nin (ö. 365/976) bu hadisin uydurulmasından Muhammed b. Muhammed el-Kûfî'nin sorumlu olduğunu söylediğini belirtmektedir.¹⁹

Bu rivayetler Şîa kaynaklarında da bulunmaktadır. Hatta İbnü'l-Cevzî'nin Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'den naklettiği rivayetlerin isnadında yer alan Ca'fer b. Muhammed, Şîa kaynaklarındaki isnadlarda da yer alan ortak bir râvidir ve bu, görebildiğimiz kadarıyla Ehl-i sünnet ve Şîa kaynaklarında konuyla ilgili müşterek olarak yer alan metinlerin isnadında çok nadir karşılaşılan bir durumdur. Şîa kaynaklarında Hz. Ali rivayeti küçük lafız farklılığıyla yer aldığı gibi²⁰, Hz. Hüseyin'den nakledilen rivayet de aynen nakledilmekte-

¹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 64. İbnü'l-Cevzî'nin Hz. Ali'den benzer bir isnadla naklettiği diğer bir rivayet için bkz. *Mevzûât*, II, 300. Ayrıca bkz. Müstağfirî, Ebü'l-Abbas Ca'fer b. Muhammed, *Tıbbü'n-nebi*, el-Mektebetü'l-haydariyye, Necef 1385/1966, s. 30; İbn Arrâk, *Tenzihü'ş-şerîa*, c. II, ss. 270-271, No: 20.

¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, ss. 64-65.

¹⁸ İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 66; İbn Arrâk, *Tenzihü'ş-şerîa*, c. II, ss. 270-271, No: 20.

¹⁹ İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 66.

²⁰ Hur el-Âmilî, eş-Şeyh Muhammed b. Hasan, *Tafsîlü vesâilî'ş-Şîa ilâ tahsîli mesâilî'ş-şerîa* (I-IX), thk.: Müessesetü âli'l-beyt li ihyâ'i't-türâs, 2. Baskı, Kum 1414/1994, c. II, s. 162, No: 1818.

dir.²¹ Benzer bir metin Resûlullah'a nisbet edilmeksizin ayrıca Ali b. Hüseyin'in sözü olarak da rivayet edilmiştir.²²

İbnü'l-Cevzî'nin naklettiği bu rivayetler Şîa kaynaklarında da benzer isnadlarla bulunmasına rağmen onun, râvilerden hiç birini şîilikle itham etmemesi ve rivayetlerin Şîa kaynaklı olabileceği hususunda beyanda bulunmaması hem bu hem de diğer rivayetler açısından dikkat çekicidir. Yine onun "Ahmed b. Âmir ve oğlunun rivayet ettiği münker hadislerin çoğunun Ehl-i beyt'ten nakledilen bir nüshadan/sahîfeden olduğu ve bu nüshada aslı olan/sahih hiçbir şeyin bulunmadığı" şeklindeki değerlendirmesi, sanki Şîa'dan aktarılan rivayetleri işaret etmektedir. Fakat onun bu ifadeyle hangi eseri veya eserleri kastedtiği açık değildir. Bu nedenle sözkonusu rivayete olduğu gibi, en azından konu itibarıyla Şîi râviler tarafından uydurulmuş olması güçlü ihtimal taşıyan rivayetlerin müstakil çalışmalarla araştırılması gerekmektedir.

Diğer taraftan sadece birkaç çiçek hakkında rivayete yer veren İbn Adî, menekşe hakkında Muhammed b. Muhammed b. el-Eş'as el-Kûfî'nin tercemesinde ondan Mûsâ b. İsmail > İsmail b. Mûsâ > Mûsâ b. Ca'fer > Ca'fer b. Muhammed > Ali b. Hüseyin > Hüseyin b. Ali > Hz. Ali isnadıyla merfû olarak "Allah, menekşenin diğer kokulara üstünlüğü gibi, biz Ehl-i beyt'i de diğer insanlardan üstün kıldı" şeklinde bir haber nakletmektedir.²³ İbn Adî, Muhammed b. Muhammed b. el-Eş'as'ın aynı isnadla naklettiği diğer bazı rivayetleri de zikretmekte, bu rivayetlerin ondan yazdığı ve bin kadar hadis ihtiva eden bir sahîfeden/nüshadan aldığını söylemekte ve bu rivayetlerin münker olduğunu vurgulamaktadır.²⁴ İbn Adî, ayrıca onun "Şîa'ya aşırı meylinde dolayı" mezkûr isnadla Hz. Ali ve Resûlullah'a ulaşan bin kadar hadis ihtiva eden nüshasından da söz eder.²⁵ İbnü'l-Cevzî, mezkûr rivayeti, kaynak zikretmeksizin İbn Adî'den nakletmesine ve İbn Adî'nin bu rivayetin uydurulmasından Muhammed b. Muhammed'i sorumlu tuttuğunu belirtmesine rağmen

²¹ Bkz. Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî, *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ (Uyûnu'l-ahbâr)* (I-II), İntişârâtü's-Şerîf er-Rızâ, 1. Baskı, Kum 1378/1958, c. II, ss. 45-46.

²² Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, c. II, s. 163, No: 1819.

²³ İbn Adî, *el-Kâmil*, c. VI, ss. 301-302.

²⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, c. VI, s. 303.

²⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, c. VI, s. 301.

men onun bu şahıs hakkındaki “Şiîliğe temayülü” değerlendirmesinden hiç bahsetmemiştir.²⁶

Şîa kaynaklı olduğu belirtilmeyen rivayetlere bariz bir örnek de Resûlullah’ın mi’rac gecesinde cennette yediği meyvenin kokusunu arzuladığında Hz. Fâtıma’yı öptüğüne dair uydurma rivayettir. Şîa kaynaklarında şöyle bir rivayet yer almaktadır: “Resûlullah Hz. Fâtıma’yı çok öperdi. Hz. Aişe bunu hoş karşılamadı. Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurdu: Ey Aişe! Ben mi’racta semâya çıktığımda cennete girdim ve Cebrâil beni Tûba ağacına yaklaştırdı ve onun meyvesinden bana verdi ve ben de ondan yedim. Allah onu benim sırtımda suya dönüştürdü. Yeryüzüne indiğimde Hz. Hatice ile birlikte oldum ve Hatice Fâtıma’ya hamile kaldı. Ne zaman Hz. Fâtıma’yı öptümse mutlaka onda Tûba ağacının kokusunu buldum.”²⁷ Bu haber muhtevayı değiştirmeyecek lafız farklılıklarıyla birkaç tarikle Ehl-i sünnet kaynaklarında da mevzû olarak yer almaktadır.²⁸ İbnü’l-Cevzî rivayetin birkaç tarikini ele almış ve her birinde bir râviyi hadisi uydurmakla itham etmiştir. Hâlbuki o kişiler kanaatimizce hadisi uyduran değil, nakleden kişiler olup muhtemelen rivayeti Şîa’dan almışlardır. Görebildiğimiz kadarıyla Ehl-i sünnet kaynaklarındaki isnadlar Şîa kaynaklarındaki isnaddan farklıdır.²⁹ Şîa’dan alınan rivayetlerin isnadının değiştirilmiş olması ve râvilerin bu bilgileri alıp uydurdıkları isnadlarla nakletmeleri kuvvetli bir ihtimaldir. Ehl-i sünnet kaynaklarındaki rivayetler çoğunlukla İbn Ömer, Hz. Aişe ve İbn Abbas’a dayanmaktadır. Metinde ise ortak noktalar olmakla birlikte farklılıklar da sözkonusudur. Şîa ve Ehl-i sünnet kaynaklarının veya bazı konulardaki hadislerin karşılaştırmalı olarak ele alınması

²⁶ İbnü’l-Cevzî hâlbuki başka bazı râvilerin şiîliği hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Bkz. *Mevzûât*, c. I, s. 346, 375, 396, 422, c. II, s. 5, 10, 11, 26; c. III, s. 278.

²⁷ Meclîsî, Muhammed Bâkir b. Muhammed, *Bihâru’l-envâr el-Câmia li-düreri ahbâri’l-eimmeti’l-athâr* (I-CX), Müessesetü’l-Vefâ, 4. Baskı, Beyrut 1404/1984, c. IV, s. 4; c. VIII, s. 119, 120, 189, 190; c. XVIII, s. 315, 351, 364.

²⁸ Taberânî, Ebü’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu’cemü’l-kebir* (I-XXV), thk.: Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, Dâru İhyâ’it-türâsi’l-Arabî, 2. Baskı, y.y. 1404/1983, c. XXII, ss. 400-401, No: 1000; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî, *Kitâbü’l-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn ve’d-du’afâ ve’l-metrûkîn* (I-III), thk.: Mahmûd İbrâhîm Zâyid, Dâru’l-va’y, 1. Baskı, Halep 1396/1976, c. II, ss. 29-30, No: 560; İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*, c. I, ss. 412-413; Heysemî, Nüreddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmeu’z-zevâid ve menbeu’l-fevâid* (I-X), Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut 1408/1988, c. IX, s. 202; Süyûtî, *el-Leâli’ü’l-masnûa*, c. I, s. 360.

²⁹ Rivayetler için bkz. Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, c. XXII, ss. 400-401, No: 1000; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, c. II, ss. 29-30, No: 560; İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*, c. I, ss. 411-415; Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid*, c. IX, s. 202; İbn Hacer, *Lisân*, c. VII, s. 125, No: 6791; Süyûtî, *el-Leâli’ü’l-masnûa*, c. I, s. 360.

mevzû hadislerle ilgili yapılması gereken çalışmaların başında yer almaktadır.

Menekşe hakkında Ebû Saîd el-Hudrî'den ise merfû olarak “Menekşe yağının diğer yağlara üstünlüğü benim diğer yaratılmışlara üstünlüğüm gibidir. Menekşe yazın serin, kışın sıcaktır”³⁰ uydurma hadisi nakledilmektedir. Hadisi Osman b. Abdullah'ın tercemesinde zikreden İbn Hibbân, bu rivayetin çoğu mevzû veya mablûb rivayetlerden oluşan bir nüshadan/sahîfeden rivayet edildiğini ve sika şahıslardan bunun benzeri haberleri nakledenlerin rivayetlerinin kabul edilemeyeceğini söylemektedir.³¹ Ebû Hüreyre'den merfû olarak nakledilen “Menekşenin diğer yağlara üstünlüğü benim diğer dinlere üstünlüğüm gibidir”³² rivayetinin de Ebû Saîd rivayetinin hatalı bir nakli olduğunu söyleyebiliriz. Enes b. Mâlik'ten ise Resûlullah'a nisbet edilerek “Menekşenin diğer yağlara üstünlüğü benim diğer insanlara üstünlüğüm gibidir” hadisi nakledilmektedir.³³ İbnü'l-Cevzî, Hz. Ali'den menekşenin faziletiyle birlikte Resûlullah'ın menekşe yağıyla yağlandığını ve onu ilaç olarak burnuna çektiğini de nakletmektedir.³⁴

314 | db

Şîa kaynaklarında ise bunlara benzer Resûlullah'tan “Menekşe yağı sürünüz. Çünkü o yazın serin, kışın ise sıcaktır”³⁵, “Menekşe yağının diğer kokulara üstünlüğü benim diğer yaratılmışlara üstünlüğüm gibidir”³⁶ ve “Size menekşe kokusunu tavsiye ediyorum! Çünkü menekşenin diğer kokulara üstünlüğü Ehl-i beyt'in diğer insanlara üstünlüğü gibidir”³⁷ dediği, Ca'fer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) ise “Kokular arasında menekşenin misâli, mü'minin (diğer) insanlar arasındaki misâli gibidir. Çünkü o kışın sıcak, yazın serindir. Diğer kokularda bu özellik yoktur”³⁸ sözü nakledilmektedir. Şîa kaynakla-

³⁰ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, c. II, s. 103; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 65.

³¹ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, c. II, s. 103. İbn Adî onun uydurduğu mevzû hadisler bulunduğunu, Dârekutnî ise metrûk olduğunu söylemiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 65.

³² İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 65.

³³ İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 66. İbnü'l-Cevzî'nin çiçekler hakkındaki rivayetlerin çoğunda herhangi bir kaynak zikretmemesi de dikkat çekicidir.

³⁴ İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. II, s. 300.

³⁵ Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, c. II, s. 162, No: 1817. Tabersî aynı metni Hz. Ali'nin sözü olarak nakleder. Bkz. Tabersî, *Mekârimü'l-ahlâk*, s. 58. Ca'fer es-Sâdık'tan da benzer bir rivayet mevcuttur. Bkz. Küleynî, *el-Kâfî*, c. VI, s. 328, No: 6. Küleynî menekşe hakkında onbir rivayete yer vermiştir. Bkz. *el-Kâfî*, c. VI, ss. 327-328.

³⁶ Tabersî, *Mekârimü'l-ahlâk*, s. 58.

³⁷ Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, c. II, s. 163, No: 1823.

³⁸ Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, c. II, s. 163, No: 1822.

rında bunlardan başka Resûlullah'tan³⁹ ve Ca'fer es-Sâdık'tan⁴⁰ nakledilen daha birçok rivayet mevcuttur.

Bu rivayetlerden hareketle şunu söylemek mümkündür: Şîa ve Ehl-i sünnet kaynaklarında tamamen farklı isnadlarla hemen hemen aynı metinler nakledilmiştir. Bu isnadların her birinde birbirinden farklı bir veya birkaç kişi hakkında değerlendirme yapılmış ve bunlar cerhedilmişlerdir. Bu şahısların aynı metni uydurmaları imkân dışı gözükmemektedir. Öyleyse bu rivayetler başkaları tarafından uydurulmuş, muhtemelen anonim olarak söylenegelmiş, daha sonra hadis uydurmakla da itham edilen bazı şahıslar tarafından uydurma isnadlar oluşturularak hadis diye rivayet edilmişlerdir. Yoksa uydurma bir metnin farklı kişiler ve isnadlarla nakledilmesini izah etmek mümkün olmayacaktır. Bu hadisleri uyduranları tespit ise âdeta imkânsızdır. Müttehem râviler hadisi uyduran kişiler değil, nakleden şahıslardır. Hadisleri uyduran şahısların ise Şîi olması muhtemel gözükmemektedir.

Görüldüğü üzere Şîa kaynaklarında menekşe hakkında diğer çiçeklere nazaran oldukça fazla rivayet mevcuttur. Ehl-i sünnet kaynaklarına ise bu rivayetler muhtemelen Şîa'dan geçmiştir. Mezkûr haberler Şîa kaynaklarında Hz. Peygamber ve imamlardan nakledilirken, Ehl-i sünnet kaynaklarında bunlara sahâbîlere dayanan isnadlar eklenerek Resûlullah'tan nakledilmiştir.

Aşağıda genişçe ele alınacağı üzere Menekşe de Arapçalaşmış kelimelerden biri olup “benefsec (الْبِنْفَسَج)” şeklinde rivayetlerde yer almakta ve edebiyatta da yoğun bir şekilde kullanılmaktadır.

c. Nergis

Arapçalaşmış kelimelerden biri olan ve metinlerde “nercis (النَّرْجِس)” şeklinde zikredilen nergis hakkında da bazı hadisler uydurulmuştur. İbnü'l-Cevzî *Mevzûât*'ında Hz. Ali'den “*Günde bir defa, ayda bir defa, senede bir defa ve ömürde bir defa da olsa nergis koklayınız. Çünkü kalbde cinnetten, cüzzamdan ve baras/deri hastalığından bir çekirdek/habbe vardır ve onu ancak nergis koklamak giderir*” şeklinde merfû bir rivayet nakleder. İbnü'l-Cevzî bu rivayetin isna-

³⁹ Küleynî, *el-Kâfî*, c. VI, s. 328, No: 7; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. XXIII, s. 115; c. LIX, s. 221.

⁴⁰ Küleynî, *el-Kâfî*, c. VI, s. 328, No: 3, 4; Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, c. II, ss. 160-163, No: 1808, 1810, 1812, 1815, 1820, 1821.

dında yer alan Muhammed b. Mesleme ve Hennâd'ın zayıf, hadisin de mevzû olduğunu söyler.⁴¹

Mezkûr rivayeti bazı Şîî musannifler de nakletmektedir.⁴² Şîî âlim Tabersî ise *Mekârimü'l-ahlâk*'ta bu bâbta merfû olarak sadece şu rivayete yer vermiştir: “*Nergisin koklanmasında ve koku olarak sürünmesinde birçok faziletler vardır. Ateş İbrâhim (a.s.) için yandı-ğında ve Allah onu serin ve güvenli kıldığında Allah o ateş içinde nergisi bitirdi. Nergisin aslı Allah'ın o zamanda bitirdiğine dayanmaktadır.*”⁴³ Diğer bir Şîa kaynağında ise Hz. Hüseyin'den, Hz. İbrahim ateşe atılınca Cebrail'in gümüşten bir gömlekle ona geldiği ve bu gömleği Hz. İbrahim'e giydirdiği, ateşin ondan uzaklaştığı ve Hz. İbrahim'in etrafında nergisin bittiği nakledilmektedir.⁴⁴ Türk-İslâm edebiyatında ise tespit edebildiğimiz herhangi bir rivayet bulunmamasına rağmen ve tefsirlerde de yer almamakla birlikte Hz. İbrahim'in ateşe atıldığında etrafında gül bahçesi olduğundan söz edilmektedir. Bu hususun ayrıca araştırılması gerekmektedir.

d. Reyhan

Aynı zamanda kokulu bütün çiçeklerin ortak adı olarak da kullanılan reyhan, Ehl-i sünnet kaynaklarında sahih hadislerde de geçen çiçeklerden biridir. Ebû Hüreyre'den nakledilen bir rivayete göre Resûlullah “*Kime reyhan verilirse almamazlık etmesin. Zira o, kokusu hoş külfetsiz/taşması kolay bir ikramdır*” buyurmuştur.⁴⁵

⁴¹ İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 61. Ayrıca bkz. Müstağfirî, *Tıbbü'n-nebî*, s. 30; Deylemî, *el-Firdevs*, c. II, s. 354, No: 3588; İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târîhu Dımeşk* (I-LXXX), thk.: Amr b. Garâme el-Amravî, Dârü'l-fıkr, Beyrut 1415/1995, c. XIV, s. 36, No: 1512; Bağdâdî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 164; Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Telhîsu kitâbi'l-Mevzûât*, thk.: Yâsir b. İbrahim b. Muhammed, Mektebetü'r-rüşd, 1. Baskı, Riyad 1419/1998, s. 269, No: 716. İbn Kayyim de “*Nergis*” başlığı altında “*Nergis hakkında sahih olmayan bir hadis vardır*” diyerek mezkûr rivayeti nakleder. İbn Kayyim, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 441; a.mlf., *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd* (I-V), thk.: Şuayb el-Arnâvut, Abdülkâdir el-Arnâvut, Müessesetü'r-risâle, 27. Baskı, Beyrut 1415/1994, c. IV, s. 366. Tıbb-ı nebevî'ye dair eserlerde benzer bir rivayetten daha söz edilmektedir. Bkz. Müstağfirî, *Tıbbü'n-nebî*, s. 30; Bağdâdî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 164.

⁴² Bkz. Muhaddis en-Nûrî, el-Hâc el-Mirzâ Hüseyin, *Müstedrakü'l-vesâil ve müstenbetu'l-mesâil* (I-XVIII), Müessesetü âl'l-beyt li ihyâ't-türâs, 1. Baskı, Kum 1408/1988, c. I, s. 445, No: 1121; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. LIX, s. 299.

⁴³ Tabersî, *Mekârimü'l-ahlâk*, s. 55; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. LXXIII, s. 147.

⁴⁴ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. XII, s. 43.

⁴⁵ Müslim, *Elfâz mine'l-edeb*, 20; Ebû Dâvûd, *Teraccül*, 6; Nesâî, *Zînet*, 74; Ahmed b. Hanbel, c. II, s. 320. Hadisin bazı rivayetlerinde ise “*reyhan*” yerine “*tıbb- güzel koku*” ifadesi yer almaktadır.

Resûlullah Kur'an okuyan münafığı ise "kokusu güzel ve tadı acı olan reyhana" benzetmiştir.⁴⁶ Hz. Peygamber Hz. Hasan ve Hüseyin'i reyhan olarak nitelendirmiş ve "onlar benim dünyada iki reyhanımdır" buyurmuştur.⁴⁷

Resûlullah'tan nakledilen bir hadiste ise reyhanın cennetten olduğu ifade edilmiş ve "Sizden birinize reyhan verilirse onu reddetmesin. Çünkü o cennettendir" buyurulmuştur.⁴⁸ Şîa kaynaklarında da bunun benzeri bir rivayet Resûlullah'tan⁴⁹ ve Ca'fer es-Sâdık'tan "Sizden birinize bir reyhan verilirse onu koklasın ve gözünün üstüne koysun. Çünkü o cennettendir" şeklinde nakledilmektedir.⁵⁰ Ca'fer es-Sâdık'tan ayrıca reyhan koklayınca Resûlullah'a salavât getirilmesini isteyen bir haber daha aktarılmaktadır. Buna göre Mâlik el-Cühenî şöyle demiştir: "Ebû Abdullah (Ca'fer es-Sâdık)'a bir miktar reyhan verdim. Onu aldı, kokladı ve iki gözünü üzerine koydu. Sonra da şöyle dedi: "Kim bir reyhan alır, onu koklar ve iki gözünü üzerine koyar

⁴⁶ Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'an*, 17, 36; *E'ime*, 30; *Tevhîd*, 57; Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn*, 243; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 16; Tirmizî, *Emsâl*, 79; Nesâî, *İmân*, 32; İbn Mâce, *Mukaddime*, 16; Ahmed b. Hanbel, c. IV, s. 397, 404, 408. Bilindiği gibi "Reyhan" kelimesi Kur'an'da da yer almaktadır. Kelime Türkçe meallerde genelde "güzel rızık" şeklinde tercüme edilmiştir. "Ona rahatlık, 'güzel rızık' ve Na'im cenneti vardır" (Vâkıa, 56/89). Rahmân sûresinde ise aynı kelime "hoş kokulu bitkiler" şeklinde çevirilmiştir. "Yapraklı taneler, 'hoş kokulu bitkiler' vardır" (Rahmân, 55/12). Mücâhid ise her iki ayette "reyhân" kelimesini "rızık" olarak tefsir etmiştir. (Bkz. Buhârî, *Tefsîr Sûre 55; Tefsîr Sûre 56*).

⁴⁷ Buhârî, *Edeb*, 18; *Fezâilü's-sahâbe*, 22; Tirmizî, *Menâkıb*, 30.

⁴⁸ Tirmizî, *Edeb*, 37; a.m.f., *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye ve'l-hasâilü'l-Mustafaviyye*, thk.: Ebû Abdullah Seyyid b. Abbas el-Celemî, Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, I. Bsku, Beyrut 1412/1992, s. 181, No: 222; Ahmed b. Hanbel, s. II, s. 320; Ukaylî, *ed-Duafâ*, c. III, s. 47, No: 1006; İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, c. I, ss. 170-171. İbn Kayyim her türlü güzel kokan çiçeğe reyhan denildiğini, her bölgenin bu kelimeyi farklı bir çiçek için kullandıklarını, meselâ batılıların mersin otuna (âs) reyhan dediklerini, Arabın da reyhanla bunu kasdettiklerini, Irak ve Suriyelilerin ise fesleğene (habak) reyhan dediklerini ve Ebû Dâvûd rivayetini dikkate alarak hadiste kastedilenin bütün güzel kokular olmasının muhtemel olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, c. IV, ss. 288-289. Abdüllatif el-Bağdâdî de Arabın "âs" a reyhan dediğini ve Resûlullah'ın da "Sizden birinize reyhan verilirse onu reddetmesin. Çünkü o cennettendir" buyurduğunu nakleder. Bağdâdî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 79. Buna ilave olarak o Ebû Nuaym'dan İbn Abbas'ın Hz. Âdem'in cennetten âs, sünbül ve acveyi getirdiğine dair rivayetini nakleder. Onun reyhanın cennetten gelmesini hakîki manasında anladığı görülmektedir. Süyûtî de "mâ verede fi'r-reyhân ve hüve habak-Reyhan yani fesleğen hakkındaki rivayetler" diyerek reyhanın Irak bölgesindeki fesleğen anlamını tercih etmiştir. Bkz. Süyûtî, *Celâlüddîn Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Husnü'l-muhâdara fî târîhi Mısra ve'l-Kâhira* (I-II), thk.: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1. Baskı, Mısır 1387/1967, c. II, s. 419.

⁴⁹ Küleynî, *el-Kâfî*, c. VI, s. 330, No: 1; Tabersî, *Mekârimü'l-ahlâk*, s. 51.

⁵⁰ Küleynî, *el-Kâfî*, c. VI, s. 330, No: 2; Tabersî, *Mekârimü'l-ahlâk*, s. 51.

ve sonra ‘Allahümme salli alâ Muhammed ve âl-i Muhammed’ derse reyhan yere düşmeden günahları mağfiret olunur.”⁵¹ İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) ise Abdurrahman b. Esved’in “Ben reyhan kokluyorum ve onunla cenneti hatırlıyorum” dediğini nakleder.⁵²

Ehl-i sünnet kaynaklarında uydurma hadislerde “reyhan” ifadesi yukarıda mercanköşk hakkında Hz. Peygamber’in söylediği iddia edilen “ne güzel reyhan! Arşın altında bitiyor. O göz için şifâdır”⁵³ rivayeti sözkonusudur. İbn Ömer’den ise merfû olarak Allah’ın cenneti yarattığında onu reyhanla kuşattığına dair mevzû bir rivayetten daha söz edilmektedir.⁵⁴ Reyhan, Ehl-i sünnet kaynaklarında daha çok sahih rivayetlerde yer almaktadır.

e. Sünbül

Hakkında çok fazla rivayet bulunmayan çiçeklerden biri olan sünbül hakkında Ebû Nuaym (ö. 430/1038) İbn Abbas’tan mevkûf olarak “Âdem (a.s.) cennetten yeryüzüne indirildiğinde üç şeyle indi: Bunlar dünya reyhanının efendisi olan âs (mersin otu), dünya yiyeceğinin efendisi olan sünbül ve dünya meyvelerinin efendisi olan acvedir” rivayetini aktarmaktadır.⁵⁵

Şiî âlimlerden Şeyh Sadûk (ö. 381/991) ise Hz. Ali’nin Hz. Fâtıma ile evliliği hakkında naklettiği uzun bir rivayette Resûlullah’tan Cebrâil’in kendisine elinde cennet sünbülü ve cennet karanfili ile geldiğini ve bunları kendisine verdiğini söylediğini belirtmektedir.⁵⁶ Bu rivayette aynı zamanda karanfilden de bahsedilmiştir. İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) de Hz. Ali’nin ümmü veled olan cariyeye-

⁵¹ Hur el-Âmilî, *Vesâilü’ş-Şîa*, c. II, s. 171, No: 1849; Tabersî, *Mekârimü’l-ahlâk*, s. 51; Kummî, *Sefînetü’l-bihâr*, c. IV, s. 640; Nemâzî, Hasan b. Ali, *Müstedrakü Sefînetü’l-bihâr* (I-X), thk. ve Tash.: Hasan b. Ali en-Nemâzî, Müessesetü’n-neşr el-islâmî, Kum 1419/1998, c. X, ss. 279-280. Ca’fer es-Sadık’tan ise “Reyhan 21 çeşittir. Onların efendisi ise âs (mersin otu)dur” dediği rivayet edilmiştir. Küleynî, *el-Kâfî*, c. VI, s. 330, No: 3.

⁵² İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *Kitâbü’l-musannef fi’l-ehâdîs ve’l-âsâr* (I-VII), thk.: Kemal Yûsuf el-Hût, Mektebetü’r-rüşd, 1. Baskı, Riyad 1409/1989, c. VII, s. 239, No: 35667.

⁵³ İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, ss. 63-64; Süyûtî, *el-Leâli’ü’l-masnûa*, c. II, ss. 234-235; İbn Arrâk, *Tenzîhü’ş-şerîa*, c. II, ss. 270-271, No: 18.

⁵⁴ Bkz. Deylemî, *el-Firdevs*, c. III, s. 423, No: 5297; İbn Hacer *Lisânü’l-mîzân*, c. IX, s. 144, No: 9028; Süyûtî, *el-Leâli’ü’l-masnûa*, c. II, s. 230.

⁵⁵ Ebû Nuaym, *et-Tıbbü’n-nebevî*, c. II, s. 604, No: 642. Ayrıca bkz. Bağdâdî, *et-Tıbbü’n-nebevî*, s. 79.

⁵⁶ Şeyh Sadûk, *Uyûnu’l-ahbâr*, c. I, ss. 201-202; Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, c. XXXIII, s. 102.

sinden onun Hz. Ali'nin elinde bir karanfil gördüğünü, bunu kızına kolye olarak Hz. Ali'den istediğine dair bir rivayete yermektedir.⁵⁷ Aynı rivayeti Şîî musannif Meclisî (ö. 1110/1699) de zikretmektedir.⁵⁸ İbn Başkuvâl (ö. 578/1182) ise Vehb b. Münebbih'ten Âdem (a.s.)'in yeryüzüne indiğinde Serendib'te kırk yıl kaldığını, ağlamasından kaynaklanan gözyaşlarının bir vadiyi doldurduğunu ve Allah'ın onun gözyaşlarından karanfil, zencefil ve tarçını yarattığına dair bir haber nakletmektedir.⁵⁹

f. Mersin Otu (Âs)

Tıbb-ı nebevî kaynaklarında daha fazla yer verilen mersin otu hakkında Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) ve Abdüllatif Bağdâdî (ö. 629/1232), İbn Abbas'tan mevkûf olarak yukarıda sümbülünden bahsederken zikrettiğimiz Âdem (a.s.)'in cennetten dünyaya üç şeyle indiğini ve bunlardan birinin de mersin otu olduğunu bildiren rivayeti naklederler.⁶⁰ Ebû Nuaym, İbn Abbas'tan ayrıca Nuh (a.s.)'in gemisiyle karaya çıktığında ilk diktiği fidanın da mersin otu olduğunu nakletmektedir.⁶¹

İbn Başkuvâl (ö. 578/1182) ise mersin otunu gülle birlikte zikretmekte (Mâ câe fi'l-verd ve'l-âs) ve Hz. Hasan'dan "*Resûlullah beni iki elinde gül olduğu halde karşıladı/selâmladı ve ben onu burnuma yaklaştırdığımda; 'dikkat et! Gül, mersin otundan sonra cennet çiçeklerinin efendisidir'*" dediğini nakletmektedir.⁶² Süyûtî de mersin otuna ayırdığı başlık altında zikredilen bazı rivayetlere yer vermekte ve Yunanlıların bu çiçeğe "mersin" dediklerini, halkın da genel olarak bunu "mersin" şeklinde isimlendirdiklerini nakletmektedir.⁶³ Ali b. Muhammed el-Kettânî (ö. 1422/2009) ise Abdülkebîr b. Hâşim el-Kettânî'ye ait olan ve el-Mektebetü'l-Kettâniyye'de yazma olarak bulunan "*Zehru'l-âs fî büyûtâti ehli'l-Fâs*" adını taşıyan bir eserden bahsetmektedir.⁶⁴

⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, Musannef, c. VI, s. 458, No: 32901; c. VII, s. 102, No: 34512.

⁵⁸ Bkz. Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, c. XXXI, s. 115.

⁵⁹ İbn Başkuvâl, *el-Âsâru'l-mervîyye*, s. 326.

⁶⁰ Ebû Nuaym, *et-Tıbbü'n-nebevî*, c. II, s. 604, No: 642; Bağdâdî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 79.

⁶¹ Ebû Nuaym, *et-Tıbbü'n-nebevî*, c. II, s. 605, No: 643.

⁶² İbn Başkuvâl, *el-Âsâru'l-mervîyye fî'l-et'imeti's-seriyye*, s. 309, No: 128.

⁶³ Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, c. II, s. 417.

⁶⁴ Kettânî, Ali b. Muhammed, *İnbiâsü'l-İslâm fî'l-Endülüs*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1426/2005, s. 421.

g. Zambak

Râzıkî ve kîs olarak da zikredilen zambak, Ehl-i sünnet literatüründe yer almadığı halde sadece Şîa kaynaklarında geçen bir çiçektir. Resûlullah'a nispet edilen "Vücut için zambak yâni râzıkî yağından daha hayırlı bir şey yoktur"⁶⁵ ve "Vücut için yağlardan zambak yağı kadar faydalı olanı yoktur. Şüphesiz onda birçok fayda ve yetmiş hastalığa şifa vardır"⁶⁶ rivayetleri bunlardandır. Ca'fer es-Sâdık ise şöyle demiştir: "Size kîsi/zambağı tavsiye ederim. Onunla kokulunuz. Çünkü onda yetmiş derde deva vardır. 'Ey Resûlullah'ın oğlu! Kîs nedir?' dedik. 'Zambak yâni râzıkîdir' dedi."⁶⁷ Ehl-i sünnet kaynaklarında rastlayamadığımız zambak, edebiyatta da kullanılmıştır.

h. Bân (Moringa)

Bu çiçek hakkında bazı kaynaklarda Hz. Ali'den merfû olarak "Bân (Moringa) ile yağlanınız. Çünkü o sizi hanımlarınız nezdinde daha câzip yapar" şeklinde uydurma bir rivayet nakledilmiştir.⁶⁸ İbnü'l-Cevzî de Moringa için müstakil bir bâb ayırmış ve mezkûr rivayet hakkında İbn Adî'nin "bu Ehl-i beyt adına uydurulmuş bir hadistir" dediğini de aktarmış ve isnadda yer alan Ebû Saîd el-Adevî'nin ise hadis uydurduğunu söylemiştir.⁶⁹ Bu metin gülün yaratılışı hakkındaki rivayetlerden birinin sonunda da yer almaktadır.⁷⁰

Şîi musanniflerden Küleynî ise bu çiçekle ilgili Ca'fer es-Sâdık'tan "Bân/moringa yağı ne güzeldir" dediğini ve bunun tedavide kullanılmasıyla alâkalı onun birkaç sözünü nakletmektedir.⁷¹ Hur el-Âmilî ise Hz. Peygamber'den "Kim bân yağıyla yağlanır ve sonra da bir sultanın huzuruna çıkarsa Allah'ın izniyle ona zarar

⁶⁵ Küleynî, *el-Kâfî*, c. VI, s. 329, No: 1 (bâbü dühni'z-zanbak); Hur el-Âmilî, *Vesâilü'ş-Şîa*, c. II, s. 167, No: 1836. Aynı ifade es-Sâdık'ın sözü olarak da nakledilmektedir. Bkz. Hur el-Âmilî, *Vesâilü'ş-Şîa*, c. II, s. 168, No: 1839. Küleynî *el-Kâfî*'de "Kitabü'z-zî ve't-tecemmül ve'l-mürûeh" bölümünde konuya geniş yer vermektedir. Bkz. *el-Kâfî*, c. VI, ss. 321-330.

⁶⁶ Hur el-Âmilî, *Vesâilü'ş-Şîa*, c. II, s. 168, No: 1840.

⁶⁷ Hur el-Âmilî, *Vesâilü'ş-Şîa*, c. II, s. 168, No: 1841.

⁶⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, c. II, s. 342; Deylemî, *el-Firdevs*, c. I, s. 91, No: 295; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 67; İbn Arrâk, *Tenzihü'ş-şerîa*, c. II, s. 70, 79, No: 15, 46.

⁶⁹ İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, c. III, s. 67. Ayrıca bkz. İbn Adî, *el-Kâmil*, c. II, s. 342; Deylemî, *el-Firdevs*, c. I, s. 91, No: 295; İbn Arrâk, *Tenzihü'ş-şerîa*, c. II, s. 70, 79, No: 15, 46.

⁷⁰ Bkz. Süyûtî, *el-Leâli'ü'l-masnûa*, c. II, ss. 233-234.

⁷¹ Küleynî, *el-Kâfî*, c. VI, s. 329, No: 1-3. Ayrıca bkz. Hur el-Âmilî, *Vesâilü'ş-Şîa*, c. II, s. 166, No: 1830-1833.

veremez” dediğini ve Hz. Ali’den de “*Bân yağı ne güzeldir, o bütün belâlardan koruyucu ve kurtarıcıdır. Onunla yağlanınız, çünkü peygamberler onu kullanıyordu*” dediğini nakletmektedir.⁷²

1. Susam

Ehl-i sünnet kaynaklarında rastlayamadığımız susam hakkında Küleynî’nin merfû bir rivayetine göre “*Resûlullah başı ağrıdığına burnuna susam yağı (cülkülân/simsim) çekerdi*” denilmiştir.⁷³

j. Kına Çiçeği/Fâğiye

Ehl-i sünnet kaynaklarında Resûlullah’ın kına çiçeğini sevdiği, hatta onun en sevdiği reyhanın/çiçeğin kına çiçeği olduğu nakledilmektedir.⁷⁴ Diğer bir rivayette ise dünya ve ahirette reyhanların efendisinin kına çiçeği olduğu belirtilmektedir.⁷⁵ Şîa kaynaklarında ise bu çiçek hakkında herhangi bir rivayet tespit edemedik.

k. Lübân (Kündür)

Şîa kaynaklarında lübân hakkında bazı merfû rivayetler mevcuttur. Tabersî Deylemî’den Resûlullah’ın “*Hamile kadınlarınıza lübân/kündür yediriniz. Çünkü o çocuğun aklını artırır*” dediğini nakletmektedir.⁷⁶ Hz. Ali de “*Lübân çiğnemek dişleri güçlendirir, balgamı yok eder, ağız kokusunu giderir*” demiştir.⁷⁷ Benzer rivayetler Ehl-i sünnet kaynaklarında da yer almaktadır. Abdülâtif el-Bağdâdî’nin nakline göre, Resûlullah unutkanlıktan şikâyet eden

⁷² Hur el-Âmilî, *Vesâilü’ş-Şîa*, c. II, s. 167, No: 1834-1835.

⁷³ Küleynî, *el-Kâfî*, c. VI, s. 330, No: 1-2. Küleynî hadisi isnadiyla zikretmiştir. Diğer bir rivayette ise “*Resûlullah burnuna susam kokusu çekmekten hoşlanırdı*” denilmektedir. Bkz. A.y.

⁷⁴ Bkz. Ahmed b. Hanbel, c. III, s. 153; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, c. I, s. 254, No: 734; Ukaylî, *ed-Duafâ*, c. III, s. 47, No: 1006; Bağdâdî, *et-Tıbbü’n-nebevî*, s. 137; İbn Hacer, *Lisânü’l-mîzân*, c. III, s. 75, No: 4578.

⁷⁵ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat* (I-X), thk.: Târik b. İvazullah-Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, Dârü’l-harameyn, Kahire 1415/1995, c. VII, s. 271, No: 7477; Deylemî, *el-Firdevs*, c. II, s. 325, No: 3482; Bağdâdî, *et-Tıbbü’n-nebevî*, s. 137. İbn Kayyim her iki rivayeti naklettikten sonra “*Bu iki hadisin durumunu en iyi Allah bilir. Biz sıhatini bilmediğimiz bir şeyin Resûlullah’a ait olduğuna şahitlik etmeyiz*” der. İbn Kayyim, *et-Tıbbü’n-nebevî*, s. 395.

⁷⁶ Tabersî, *Mekârimü’l-ahlâk*, s. 249; Deylemî, *el-Firdevs*, c. I, s. 101, No: 331. Ayrıca bkz. Ebû Nuaym, *et-Tıbbü’n-nebevî*, c. II, s. 609, No: 649; Bağdâdî, *et-Tıbbü’n-nebevî*, s. 148; İbn Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, c. XXXXIV, s. 229; İbn Arrâk, *Tenzihü’ş-şeria*, c. II, s. 361, No: 32.

⁷⁷ Tabersî, *Mekârimü’l-ahlâk*, s. 249. Diğer bazı rivayetler için bkz. Tabersî, *Mekârimü’l-ahlâk*, s. 238, 249; Hur el-Âmilî, *Vesâilü’ş-Şîa*, c. II, s. 9, No: 1316; Meclisî, *Bihâru’l-envâr*, c. LXIII, s. 443; c. LXXIV, s. 46, 55.

birine “*sana lübânı tavsiye ederim. O kalbi cesaretlendirir, unutkanlığı giderir*” demiştir.⁷⁸

Hakkında uydurma rivayetler bulunan çiçekler bunlardan ibaret değildir. Bilhassa tıbla irtibat kurularak kaynaklarda yer verilen başka çiçekler de vardır. Ehl-i sünnet kaynaklarında çiçeklerle ilgili rivayetleri İbnü'l-Cevzî'nin büyük ölçüde bir araya getirdiği, daha sonraki musanniflerin bunlara çok az ilâvede bulunduğu görülmektedir. Çiçekler hakkındaki uydurma rivayetler mevzûât literatürüyle birlikte Tıbb-ı nebevî ile ilgili eserlerde de yer almaktadır. Hatta Sünnî musanniflere ait Tıbb-ı nebevî literatüründe, Ehl-i sünnet mevzûât kaynaklarında bulunmayıp Şîa'ya ait eserlerde bulunan konuyla ilgili bir kısım uydurma rivayetlere de rastlanmaktadır. Şîa kaynaklarında ise Ehl-i sünnet literatüründe adı geçmeyen diğer birçok çiçekten daha bahsedilmektedir. Çiçeklerle ilgili dikkat çekici bir husus da Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 313/925) *el-Hâvî fi't-tıbb*, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *el-Kanun fi'tt-tıbb* ve İbnü'n-Nefis'in (ö. 687/1288) *eş-Şâmil fi's-sanâ'ati't-tıbbiyye* gibi eserlerinde gül ve çiçeklerden oldukça sık bahsedilmesine rağmen bunlar hakkındaki rivayetlere yer verilmemiş olmasıdır.

322 | db

Diğer taraftan başta İbnü'l-Cevzî olmak üzere mevzûât literatürü musanniflerinin en önemli kaynakları arasında yer alan İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*'de çiçeklerden sadece menekşe hakkında bir rivayete yer vermiş, mercanköşk, nergis, moringa, kına çiçeği, reyhan, sünbül, mersin otu, zambak gibi çiçeklerle ilgili uydurma haberleri zikretmemiştir. Aynı şekilde İbn Adî de *el-Kâmil*'de gülle birlikte sadece menekşe ve moringa gibi birkaç çiçek hakkında rivayet nakletmiş, moringa, nergis, mercanköşk, reyhan, kına çiçeği, sünbül, mersin otu, zambak gibi çiçeklerden söz etmemiştir. Deylemî ise *el-Firdevs*'te neredeyse gülle ilgili bütün uydurma rivayetlere yer verdiği gibi, kına çiçeği, nergis, menekşe ve reyhan hakkında uydurma haberleri de nakletmiştir. Fakat o mercanköşk, moringa ve mersin otu hakkında bir rivayet zikretmemiştir.

Çiçeklerle ilgili rivayetlerin birkaçı müstesna Şîa kaynaklı olma ihtimali kuvvetli gözükmektedir. Bu rivayetlerin Şîa asıllı oldukları

⁷⁸ Bağdâdî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 147. Enes b. Mâlik de “*Evlerinizde lübân ve kekik tütsüleniniz*” demiştir. Bkz. *a.g.e.*, s. 148. İbn Kayyim ise bunun sahih olmadığını söyler ve devamla Hz. Ali, İbn Abbas ve Enes'in lübân hakkında üç sözüne yer verir. İbn Kayyim, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 429-430.

hususunda önemli delillerden biri de söz konusu çiçek isimlerinin (reyhan vb. hariç) Arapça hiçbir hadis kaynağında geçmiyor olmasıdır. Sözkonusu çiçek isimleri kaynaklarda Arapçalaşmış isimler olarak yer almaktadır. Bunların bir kısmının Farsçadan geçtiği anlaşılmaktadır. Meselâ, Süyûtî *el-Müzhir* adlı eserinde Arapçalaşmış kelimeler arasında çiçek adlarıyla ilgili bir hayli örnek zikretmektedir. O “*Arapçalaşmış Kelimelere Örnekler*” başlığı altında; Farslıların kullandıkları, Arapların ise Arapçalaştırdıkları veya olduğu gibi kullandıkları isimler bağlamında bir hayli isim nakleder. Bunlar arasında çiçeklerden *nergis*, *benefsec*=*menekşe*, *nesrîn*, *hîrî*=*şebboy*, *sevsen*=*süsen*, *lâle*, *zambak*, *merzencûş*=*mercanköşk*, *yâsemîn* ve *cülnâr*=*narçiçeği* yer alır.⁷⁹ Süyûtî, Arapların başka dillerden ve Farsçadan aldıkları ve kullanarak kendi dillerine kazandırdıkları bazı kelimelere de örnekler nakleder. Bunlar arasında *zambak*, *başak* ve *küllüşân*'ın Arapçalaşmış şekli olup gül anlamındaki *cüllüşân* da vardır.⁸⁰

Gülün yaratılışı hakkındaki bir rivayette⁸¹ geçen “*lasaf*” ve “*keber*” kelimeleri de buna bir örnektir. Nehrevânî hadisi “*lasaf*” ifadeyle aktarmış, bu kelimeyi rivayetten sonra açıklamış, hadisi ondan nakleden başta İbnü'l-Cevzî olmak üzere sonraki muhaddisler de onun bu sözüne “*Ebü'l-Ferec*, ‘*lasaf* “*keber*” demektir’ dedi” şeklinde mutlaka yer vermişlerdir. Hadisi nakleden Nehrevânî rivayette geçen kelimenin bilinmediğini düşünmektedir ki, hadisi naklettikten sonra “*lasaf*” hakkında açıklama yapma ihtiyacı hissetmiştir.⁸²

⁷⁹ Süyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lüga ve envâ'ihâ* (I-II), thk.: Fuad Ali Mansur, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1418/1998, c. I, s. 219.

⁸⁰ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. I, s. 224.

⁸¹ Bkz. Nehrevânî, Ebü'l-Ferec el-Muâfi b. Zekeriyâ b. Yahyâ el-Cerîrî, *el-Celîsü's-sâlihü'l-kâfi ve'l-entü'n-nâsihu's-şâfi*, thk.: Abdülkerim Sâmî el-Cündî, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1426/2005, s. 707; Deylemî, *el-Firdevs*, c. III, ss. 429-430, No: 5317; İbnü'l-Cevzî, *Mevzüât*, c. III, ss. 62-63; Zehebi, *Telhîs*, s. 269-270, No: 718; Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân, *el-Mekâsîdü'l-hasene fî beyâni kesrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehirâ*, thk.: Muhammed Osman el-Haşî, Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1. Baskı, Beyrut 1405/1985, c. I, ss. 216-217, No: 261; Süyûtî, *el-Leâli'ül-masnâa*, c. II, ss. 233-234; İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerîa*, c. II, ss. 270-271, No: 16; Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ılbâs amma'stehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs* (I-II), Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1351/1932, c. I, ss. 258-259, No: 798.

⁸² Nehrevânî, *el-Celîsü's-sâlih*, s.707. Onun yaptığı bu açıklamaya yer veren kaynaklar için bkz. Sehâvî, *el-Mekâsîdü'l-hasene*, s. 216, No: 261; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. I, ss. 258-259, No: 798. Aclûnî ayrıca es-Sihâh'tan “Râ” bâbında *el-Keber*, *el-Lasaf*tır dediğini, Fâ bâbında ise *el-Lasaf: Keber'in köklerinde biten ve hıyara benzeyen bir şeydir. O aynı zamanda bir hurma cinsidir*” dediğini aktarır. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. I, s. 259, No:

Süyûtî ise “Batı dillerinde isim olan Arapçalaşmış kelimeler” başlığı altında *Dîvanü'l-Edeb*'ten naklen “Keber Farsçadır ve Arapçada ona *lasaf* denilir” ifadesine yer verir ve devamla Halil b. Ahmed'in *Kita-bü'l-ayn*'ından naklen Yâsemin'e de Arapça'da *semsak* (السَّمْسَق) denildiğini aktarır.⁸³ İbnü'l-Cevzî ise hadiste geçen “yeryüzü *lasaf* bitirdi” ifadesi için Ferrâ'nın “*lasaf, keber'in kökünde biten hıyar gibi bir şeydir*” dediğini aktarır.⁸⁴

Mütercim Asım Efendi ise “*lasaf*” için şöyle demektedir: “*Esaf manasınadır ki, kebere dedikleri nebâtıdır, alâ kavlin o nebâtın diplerinde biter bir nesnedir yâhud üzünü'l-erneb dedikleri nebattır ki, yapışkan bir ottur, onun için “huznî ma'ak” ve “lesîkî” dahî derler, Türkîde tavşan kulağı ve dul avret yaprağı ta'bir olunur; yaprağı lisânü'l-hamel yaprağına şebîh ve ondan edakk ve ahsen ve çiçeği beyaza mâil gökçül ve şu'beli kökleri olur, kökünün gasûlünü tîlâ vechi muhammir ve muhassindir.*”⁸⁵

Zebîdî *lasafı* açıklarken şöyle der: “*Lasaf, Asafın bir şivesidir/lehçesidir. O bir otun meyvesidir ve onun yemeği tatlılaştırır ve boya yapılan bir suyu vardır. Ebû Ziyâd ise onu Iraklıların Keber diye isimlendirdiklerini söylemiştir. Yine ona tavşankulağı da denilir ve yaprağı kuzudili yaprağı gibidir. Zarîf ve güzeldir, çiçeği ise içinde beyaz bulunan mavidir...*”⁸⁶

Geberotu da denilen bu bitki için “*Lasaf, keber, kübâr, gubâr*” gibi isimler kullanılmakta ve lügatlerde görüldüğü üzere birçok yönüyle tartışılmaktadır. *Lasaf* ve *keber*'le ilgili bilhassa tıbb-ı nebevî kaynaklarında başka mevzû rivayetler de vardır.⁸⁷

Dil açısından açıklama ihtiyacı duyulan diğer bir çiçek de “*âsmersin otu*”dur. Süyûtî, Arapça mı yoksa Arapçalaşmış mı olduğu

798. İnsanların çok tanımadığı ve istifade etmediği böyle bir bitkinin yaratılışının güle birlikte zikredilmesi de ilginç ve izahı güç bir durumdur.

⁸³ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. I, s. 226.

⁸⁴ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Kureşî, *Garîbü'l-hadîs* (I-II), thk.: Abdülmütî Emin Kal'acî, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1405/1985, c. II, s. 322.

⁸⁵ Asım Efendi, *Kâmûsu'l-muhîd Tercümesi* (I-VI), Ed: Mustafa Koç, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, İstanbul 2013, c. IV, ss. 3854-3855. Asım Efendi “*Esaf*” için ise “*Keber ismidir ki “kebere” ta'bir olunan nebattır*” der. Asım Efendi, *Kâmûsu'l-muhîd Tercümesi*, c. IV, s. 3627.

⁸⁶ Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Murtezâ el-Hüseynî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (I-XXXX), Dârü'l-hidâye, yy. tsz, c. XXIV, s. 361.

⁸⁷ Bkz. Ebû Nuaym, *et-Tıbbü'n-nebevî*, c. II, s. 482, 619, No: 462, 666.

şüpheli olan isimlere “âs”ı örnek vermiştir. O *Cemhere*’den naklen “Kokulu olan âs’ın yabancı (kelimelerden) olduğunu fakat Arapların onu kullandıklarını zannediyorum. Bir topluluk da Araplardan bazıının buna “semsak” dediklerini iddia ediyorlar. Bunun doğru olup olmadığını bilmiyorum” demektedir.⁸⁸ Abdüllatif el-Bağdâdî ise “âs” başlığı altında “Arab âs’a reyhan der” demekte ve akabinde Hz. Peygamber’den “Sizden birinize reyhan verilirse onu reddetmesin. Çünkü o cennettendir” hadisini ve İbn Abbas’ın yukarıda zikrettiğimiz âs hakkındaki iki sözünü nakleder.⁸⁹ Ebû Nuaym’ın naklettiğine göre ise Hz. Aişe reyhanla âs’ı kasetmektedir.⁹⁰ İbn Kayyim reyhandan bahseden âyet ve hadisleri naklettikten sonra “Reyhan, güzel kokulu bütün bitkilerdir. Her bölge halkı reyhanı bu çiçeklerden birine tahsis eder. Batılılar âs’a reyhan derler, Arapların reyhan dediği de budur. Irak ve Şamlılar ise fesleğene (habak) reyhan derler” açıklamasını yapmaktadır.⁹¹

Uydurma rivayetlerde Arapça ve Farsça birçok şekilde ifade edilen çiçeklerden biri de mercanköşkdür. İbnü’l-Hanbelî’nin bildirdiğine göre “merdekûş (المَرْدَكُوش)” “merzencûş (المَرْزَنْجُوش)” için kullanılmakta olup gerçekte kâf harfiyledir ve “mürdekûş (مُرْدَه كُوش)”un muarrebidir. Bunu mîmin fethasıyla ve kefin de kâfa kalbiyle ve hâyi de hazfetmeden sadece yazıda kalmak suretiyle Arapçalaştırmışlardır.⁹² Narçiçeği için kullanılan “cüllünâr (الجُلُنَار)” kelimesi de “gülnâr (كُلْنَار)” kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir.⁹³

Burada göz ardı edilmemesi gereken bir nokta ise başta gül ve zikredilen çiçeklerle birlikte zikredilmeyen diğer birçok çiçeğin Sünnî hâkimiyetinde bulunmuş olan geniş bir coğrafyada çok eski zamanlardan beri biliniyor olmasıdır. Nitekim gülün İslâm öncesinde Irak, Mısır, Mezopotamya, İran ve Hindistan’da bilindiği belirtilmektedir.⁹⁴ Bu rivayetlerin Sünnî şahıslar tarafından uydurulup Şîa kaynaklarında yer almış olması da muhtemeldir.

⁸⁸ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. I, s. 227.

⁸⁹ Bağdâdî, *et-Tıbbü’n-nebevî*, s. 79.

⁹⁰ Ebû Nuaym, *et-Tıbbü’n-nebevî*, c. II, s. 462, No: 435.

⁹¹ İbn Kayyim, *et-Tıbbü’n-nebevî*, s. 361-362. O, Fesleğeni/habak reyhan-ı Fârisî olarak isimlendirir. *A.g.e.*, s. 363.

⁹² İbnü’l-Hanbelî, Muhammed b. İbrahim el-Halebî, *Sehmü’l-elhâz fî vehmi’l-elfâz*, thk.: Hâtem Salih ed-Dâmin, Âlemü’l-kütüb, 1. Baskı, Beyrut 1407/1987, s. 27.

⁹³ İbnü’l-Hanbelî, *Sehmü’l-elhâz fî vehmi’l-elfâz*, s. 41.

⁹⁴ Bu hususta geniş bilgi için bkz. Yavuz Bayram, “Burdur’un ve Divanların Gülü”, s. 368.

Gülün İslâmî edebiyatta pek çok sembolik anlamı olduğu gibi, diğer çiçekler de müşterek veya farklı birçok maddî-manevî nesne ve mefhumu sembolize etmek için kullanılmıştır. Hakkında uydurma rivayetler bulunan çiçeklerin edebiyatta kullanım yoğunluklarının birbiriyle örtüşmediği görülmektedir. Hakkında mevzû hadis bulunan bir kısım çiçeklerin edebiyatta neredeyse hiç kullanılmadığı görüldüğü gibi, hiçbir uydurma rivayete konu olmayan bazı çiçeklerin ise kendisine oldukça yoğun bir yer bulduğuna şahid olunabilmektedir. Gülle birlikte diğer çiçeklerin edebiyatta taşıdığı sembolik anlamlar hakkında Yavuz Bayram tarafından yapılan bir çalışma bu hususta bazı fikirler vermektedir. Bayram, aralarında Bâkî, Fuzûlî, Şeyh Gâlip gibi şairlerin bulunduğu 15. - 18. yüzyıl arasında yaşamış olan 26 divan şairinin Türkçe divanlarında yer alan 100.000'e yakın beyti taramıştır.⁹⁵ O bu divanlarda yer alan şu çiçeklerin sembolik anlamları ve kullanımlarını tespit etmeye çalışmıştır: gül, nesrîn, nesteren, lâle, şâkâyık, şakâyıku'n-nu'mân, sünbül, nergis, zerrîn, zerrîn-kadeh, nevrüz, menekşe, yâsemîn, süsen, nilüfer, çadır çiçeği, reyhân, fesleğen, karanfil, za'ferân, şebbû (şebbûy), zambak, buhûr-ı Meryem, leylâk, merzengûş (mercân-köşk), sedâb ve lisânü's-sevr.⁹⁶ Bayram'ın verdiği bilgiye göre 26 divanda bu çiçeklerden gül: 6206; şakâyık: 13; lâle: 1019; sünbül: 709; nergis: 487; yâsemîn: 348; menekşe: 286; reyhan: 161; süsen: 105; erguvan: 93; nesrîn: 55; karanfil: 43; nilüfer: 39; şebboy: 38; za'feran: 33; zambak: 24; nesteren: 11; buhûr-ı Meryem: 8; leylâk 3; mercanköşk, sedâb ve lisânüs-sevr ise birer defa geçmektedir. Bunların toplamı ise 9684'dür.⁹⁷ Bu sayının yaklaşık üçte ikisini ise sadece gül oluşturmaktadır.

Buna göre, lâle ve yâsemîn gibi rivayetlerde hiç zikredilmeyen bazı çiçekler, edebiyatta yoğun bir şekilde yer alırken, hakkında

⁹⁵ Yavuz Bayram, "Çiçeklerle Diğer Bitkilerin Divan Şiirine Yansıma Biçimleri ve Anlam Çerçevesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora Tezi, Samsun, 2001.

⁹⁶ Yavuz Bayram, "Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 2/4, Fall: 2007, ss. 209-219, s. 217. Bayram, burada 28 çiçek ismi verirken, tezinde 26 çiçek ismi zikretmiştir (Bkz. Bayram, a.g.t., s. 787). Tezde merzengûş ve mercanköşk iki ayrı çiçek olarak belirtilirken, mezkûr makalede ise buhûr-ı Meryem ile bahûr-ı Meryem ayrı zikredilmiştir.

⁹⁷ Bkz. Bayram, "Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler", s. 217; a.mlf., "Çiçeklerle Diğer Bitkilerin Divan Şiirine Yansıma Biçimleri ve Anlam Çerçevesi", s. 788. Bayram'ın tezde makalede verdiği rakamlar birbirinden farklılık göstermektedir. Biz makalede verdiği rakamları esas aldık.

uydurma haber bulunan mercanköşk sadece bir defa zikredilmiştir. Menekşe hakkında çiçekler arasında en fazla uydurma rivayet söz konusu iken edebiyatta aynı oranda kullanılmadığı görölmektedir. Reyhan ve za'feran hakkında birçok sahih hadis bulunmasına rağmen bu ikisi de divanlarda aynı oranda yer bulamayan çiçekler olarak durmaktadır. Dikkat çekici diğer bir husus ise, bu çiçekler hakkındaki uydurma rivayetlerde sözü edilen hususlardan edebiyatta neredeyse hiç bahsedilmemiŐ olmasıdır.

Sonuç

Göl hakkında hiç bir sahih hadis bulunmazken, reyhan ve za'feran gibi bazı çiçeklerle ilgili sahih ve uydurma rivayetler bulunmaktadır. Diğer çiçekler hakkında ise hem Ehl-i sünnet hem de Şîa kaynaklarında birçok rivayet yer almaktadır. Bu haberlerin bir kısmı müşterek olmakla birlikte Şîa'ya ait kaynaklarda daha fazla çiçek adı ve daha çok rivayet mevcuttur. Şîa'ya ait eserlerde bulunan bazı rivayetler aynı zamanda doğrudan Ehl-i beyt'le de irtibatlandırılmıŐtır.

Ehl-i sünnet mevzûât literatüründe az sayıda çiçek adından söz edilirken Tıbb-ı nebevî kaynaklarında ilave bir kısım çiçeklerle ilgili rivayetlere daha rastlanmaktadır. Bunların en erken kaynakları Tıbb-ı nebevî kitaplarıdır. Bu rivayetlerin Şîa'ya ait eserlerden alınmış olma ihtimali güçlüdür. Zira bazıları Şîa literatürdeki rivayetlerle tamamen örtüşmektedir. İbn Sînâ gibi bazı ŐahıŐların kaleme aldıkları tıbbî eserlerde ise bu çiçeklerden oldukça yoğun söz edildiği halde haklarında uydurulmuş olan rivayetlere yer verilmemiştir.

Çiçekler hakkında uydurulan rivayetlerin birkaçı hariç, genelde sadece tek isnadı mevcuttur. Şîa'ya ait literatür ve Ehl-i sünnet'e ait Tıbb-ı nebevî eserlerinde aynı isnadla nakledilen nadir haberlere de rastlanmaktadır. Dikkat çekici bulduğumuz bir sonuç ise hem gül hem de muhtelif çiçekler hakkındaki rivayetler Ehl-i sünnet temel hadis kaynaklarında yer almazken, bu rivayetlerin Şîa temel hadis literatüründe yer almış olmasıdır. Şîa'nın en önemli hadis musanefâtından olan Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinde bu haberlerin birçoğunu görmek mümkündür.

Tamamı için aynı Şeyi söylemek mümkün olmamakla birlikte gülde olduğu gibi diğer çiçeklerle ilgili rivayetlerin de Şîi ŐahıŐlar tarafından uydurulmuş olması güçlü bir ihtimal olarak durmakta-

dır. Bu rivayetlerin birkaçı hariç, Şîa asıllı oldukları hususunda önemli delillerden biri, çiçeklerin isimlerinin (reyhan vb. hariç) Arapça hiçbir temel hadis kaynağında geçmiyor olmasıdır. Söz konusu çiçek isimleri, kaynaklarda Arapçalaşmış isimler olarak tanıtılmaktadır. Bunların bir kısmının Farsçadan geçtiği görülmektedir. Bu nedenle Ehl-i sünnet mevzûât literatürü ile Şîa kaynaklarının karşılaştırmalı tahlillerinin yapılmasına ihtiyaç olduğunu belirtmeliyiz.

Gerek gül gerekse diğer çiçekler hakkında mevzûât literatüründe yer almayan fakat diğer kaynaklarda meselâ Tıbb-ı nebevî ile ilgili eserlerde mevcut olan bazı rivayetlere rastlanmaktadır. Bu durum, uydurma hadisleri bir araya toplamayı hedefleyen musanniflerin konulu veya alfabetik musannefâtının sınırlı sayıda mevzû hadisleri ihtiva ettiğini göstermektedir. Fıkıh, tefsir, siyer vb. alanlardaki birçok uydurma rivayetin de mevzûât eserlerinde bulunmadığı görülecektir. Dolayısıyla, mevzûât alanında daha kapsamlı eserlerin hazırlanmasına ihtiyaç vardır.

328 | db

Gülle ilgili uydurma rivayetlerle diğer çiçekler hakkındaki mevzû hadisler arasında muhteva ve uydurma maksadı açısından ortak yönler görülmekle birlikte birbirinden bağımsız olarak uydurulduğunu söylemek mümkündür. Bunların farklı kişiler tarafından uydurulduğu belirtilmektedir. Fakat söz konusu rivayetleri uydurduğu ileri sürülen kişiler kanaatimizce bunları uyduran şahıslar değil, sadece nakleden kişilerdir. Kimlerin uydurduğunu tespit etmek ise artık adeta imkânsızdır.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed (ö. 1162/1748), *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amma'stehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs* (I-II), Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut 1351/1932.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî (ö. 1014/1605), *el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa*, thk.: Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1405/1985.
- Âsım Efendî, *Kâmûsu'l-muhît Tercümesi* (I-VI), Editör: Mustafa Koç, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, İstanbul 2013.
- Bağdâdî, Muvaffakuddin Abdüllatif (ö. 629/1232), *et-Tıbbü'n-nebevî*, thk.: Yusuf Ali Bedîvî, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1410/1990.
- Bayram, Yavuz, "Burdur'un ve Divanların Gülü", *I. Burdur Sempozyumu, 16-19 Kasım 2005*, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, Burdur 2007, ss. 368-386.

- Bayram, Yavuz, "Çiçeklerle Diğer Bitkilerin Divan Şiirine Yansıma Biçimleri ve Anlam Çerçevesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora Tezi, Samsun, 2001.
- Bayram, Yavuz, "Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 2/4, Fall: 2007, ss. 209-219.
- Çap, Sabri, "Gülün Yaratılışı ve Hz. Peygamber'le İlişkisi Özelinde Uydurma Rivayet Algısı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/1 (2018): 259-297.
- Deylemî, Ebû Şüca' Şireveyh b. Şehrdâr el-Hemedânî (ö. 509/1115), *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb* (I-V), thk.: Said b. Besyûnî Zağlûl, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1406/1986.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî (ö. 430/1038), *et-Tıbbü'n-nebevî* (I-II), thk.: Mustafa Hızır Dönmez, 1. Baskı, Dârü İbn Hazm, yy. 2006.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd* (I-XVI), thk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Baskı, Beyrut 1422/2002.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1404), *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid* (I-X), Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1408/1988.
- Hur el-Âmilî, eş-Şeyh Muhammed b. Hasan (ö. 1104/1693), *Tafsîlü vesâilî'ş-Şia ilâ tahsîli mesâilî'ş-şer'ia* (I-IX?), thk.: Müessesetü' âli'l-beyt li ihyâi't-türâs, 2. Baskı, Kum 1414/1994.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Abdullah el-Cürcânî (ö. 365/975), *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl* (I-VIII), thk.: Süheyl Zekkâr, Yahya Muhtar Ğazzâvî, Dârü'l-fıkr, 3. Baskı, Beyrut 1409/1988.
- İbn Arrâk, Nüreddin Ali b. Muhammed el-Kenânî, (ö. 963/1556), *Tenzîhü'ş-şer'iatil-merfûa anil-ahbârî'ş-şen'iatil-mevzûa* (I-II), thk.: Abdülvehhâb Abdüllatif, Abdullah Muhammed Sıddık el-Ğumârî, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1399/1979.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah (ö. 571/1176), *Târîhu Dımeşk* (I-LXXX), thk.: Amr b. Garâme el-Amravî, Dârü'l-fıkr, Beyrut 1415/1995.
- İbn Başkuvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik el-Hazrecî el-Endelûsî (ö. 578/1182), *el-Âsâru'l-mervîyye fî'l-et'îmeti's-serîyye*, thk.: Muhammed Yâsir eş-Şe'îrî, Advâü's-selef, 1. Baskı, Riyad 2004.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Küfî (ö. 235/849), *Kitâbü'l-musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr* (I-VII), thk.: Kemal Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-rüşd, 1. Baskı, Riyad 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1449), *Lisânü'l-mizân* (I-X), thk.: Abdülfettah Ebû Gudde, Dârü'l-Beşâirî'l-İslâmîyye, 1. Baskı, y.y. 2002.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî (ö. 354/965), *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn* (I-III), thk.: Mahmûd İbrâhîm Zâyd, Dârü'l-va'y, 1. Baskı, Haleb 1396/1976.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî (ö. 751/1350), *et-Tıbbü'n-nebevî*, thk.: Abdülmü'tî Emin Kal'acı, Dârü't-Türâs, 2. Baskı, Kahire 1402/1982.
- İbn Kayyim, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd* (I-V), thk.: Şuayb el-Arnâvut, Abdülkâdir el-Arnâvut, Müessesetü'r-risâle, 27. Baskı, Beyrut 1415/1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed et-Temîmî el-Kureşî (ö. 597/1200), *Garîbü'l-hadis* (I-II), thk.: Abdülmü'tî Emin Kal'acı, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1405/1985.
- İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât* (I-III), thk.: Abdurrahmân Muhammed Osmân, el-Mektebetü's-selefiyye, 1. Baskı, Medine 1386-1388/1966-1968.
- İbnü'l-Hanbelî, Muhammed b. İbrahim el-Halebî (ö. 971/1563), *Sehmü'l-elhâz fî vehmi'l-elfâz*, thk.: Hâtem Salih ed-Dâmin, Âlemü'l-kütüb, 1. Baskı, Beyrut 1407/1987.

- Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* (I-III), el-Mektebetü't-tevfikiyye, Kahire tsz.
- Kettânî, Ali b. Muhammed (ö. 1422/2002) *İnbiâsü'l-İslâm fi'l-Endülüs*, Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1426/2005.
- Kummî, Şeyh Abbas (ö. 1359/1941), *Sefînetü'l-bihâr ve medînetü'l-hikem ve'l-âsâr* (I-IV), thk.: Mecmeu'l-buhûsi'l-islâmiyye, Takdim: Ali Ekber âl-i Horasânî, 3. Baskı, Meşhed 1430/2009.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb er-Râzî (ö. 329/941), *el-Kâfî*, Menşûrâtü'l-fecc, Beyrut 1428/2007.
- Kütüb-i Tis'a* (Concordance'a uyumlu baskılar esas alınmıştır).
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed (ö. 1110/1699), *Bihâru'l-envâr el-Câmia li-dürreri ahbârî'l-eimmeti'l-athâr* (I-CX), Müessesetü'l-Vefâ, 4. Baskı, Beyrut 1404/1984.
- Muhaddis en-Nûrî, el-Hâc el-Mirzâ Hüseyin (ö. 1320/1902), *Müstedrakü'l-vesâil ve müstetbetü'l-mesâil* (I-XVIII), Müessesetü âlî'l-beyt li ihyâ't-türâs, 1. Baskı, Kum 1408/1988.
- Müstağfirî, Ebü'l-Abbas Ca'fer b. Muhammed (ö. 432/1041), *Tıbbü'n-nebî*, el-Mektebetü'l-haydariyye, Necef 1385/1966.
- Nehrevânî, Ebü'l-Ferec el-Muâfâ b. Zekerîyyâ b. Yahyâ el-Cerîrî (ö. 390/1000), *el-Celisü's-sâlihü'l-kâfî ve'l-enisü'n-nâsihu's-şâfî*, thk.: Abdülkerim Sâmî el-Cündî, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1426/2005.
- Nemâzî, Hasan b. Ali (ö. 1405/1985), *Müstedrakü Sefîneti'l-bihâr* (I-X), thk. ve Tash.: Hasan b. Ali en-Nemâzî, Müessesetü'n-neşr el-islâmî, Kum 1419/1998.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân (ö. 902/1496), *el-Mekâsîdü'l-hasene fi beyâni kesrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehirâ*, thk.: Muhammed Osman el-Haşî, Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1. Baskı, Beyrut 1405/1985.
- Süyûtî, Celâlüddîn Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *Husnü'l-muhâdara fi târîhi Mısra ve'l-Kâhira* (I-II), thk.: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dâru ihyâ'l-kütübî'l-Arabiyye, 1. Baskı, Mısır 1387/1967.
- Süyûtî, *el-Le'âli'ü'l-masnûa fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa* (I-II), thk.: Salah b. Muhammed b. Uvayda, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1417/1996.
- Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-lüga ve envâ'ihâ* (I-II), thk.: Fuad Ali Mansur, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1418/1998.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ (Uyûnu'l-ahbâr)* (I-II), İntişârâtü'ş-şerîf er-Rızâ, 1. Baskı, Kum 1378/1958.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-kebîr* (I-XXV), thk.: Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, Dâru ihyâ't-türâs'l-Arabî, 2. Baskı, y.y. 1404/1983.
- Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (I-X), thk.: Tânk b. İvazullah-Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, Dârü'l-harameyn, Kahire 1415/1995.
- Tabersî, Raziyyüddin el-Hasan b. el-Fazl (ö. 548/1154), *Mekârimü'l-ahlâk*, Mektebetü'l-elfeyn, Kuveyt 1407/1987.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö. 279/892), *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye ve'l-hasâilü'l-Mustafaviyye*, thk.: Seyyid b. Abbas el-Celemî, Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1. Baskı, Beyrut 1412/1992.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Mekkî (ö. 323/935), *Kitâbü'd-du'afâ'il-kebîr* (I-IV), thk.: Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Baskı, Beyrut 1404/1984.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Murtezâ el-Hüseynî (ö. 1205/1790), *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (I-XXXX), Dârü'l-hidâye, yy. tsz.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Telhîsu kitâbi'l-Mevzûât*, thk.: Yâsir b. İbrahim b. Muhammed, Mektebetü'r-rüşd, 1. Baskı, Riyad 1419/1998.



EBÛ TÂHİR ES-SİLEFÎ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ (Ö. 576/1180)

Muhammed AKDOĞAN*

Öz

Ebû Tâhir es-Silefî, hadis ilminde İsfahan'da yetişen en önemli şahsiyetlerdendir. O, döneminin meşhur hocalarından eğitim almasının yanısıra, hocası Hâfız Muhammed b. Tâhir el-Makdisî (ö. 507/1113), Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1167), Yahyâ b. Sa'dûn el-Kurtubî (ö. 567/1172), İbn Hayr el-İşbîlî (ö. 575/1179), Meyyânîşî (ö. 581/1185), Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Abdullah er-Ruhâvî (ö. 612/1215), Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221) gibi önemli ilim ve fikir adamlarının yetişmesine katkı sağlamıştır. İsfahan'ın yanında Bağdâd, Vâsıt, Rey, İskederiyye, Kûfe, Dimaşk, Nihâvend gibi daha pek çok İslam beldesine giderek önemli bir birikim elde eden Silefî, özellikle hadis, fıkıh ve kıraat ilminde isminden söz ettirmiş ve pek çok kıymetli eserler yazmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Tâhir es-Silefî, İsfahan, Hadisçilik.



Abû Tâhir al-Sıfî and His Place in The Science of Hadith (ö. 576/1180)

Abstract

Abu Tâhir al-Silefî is the most important personality that Isfahan has trained in the hadith science. Just as the period had been trained by famous chefs, he contributed to the education of important scholars such as his teacher Muhammed b. Tâhir el-Makdisî (ö. 507/1113), Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1167), Yahyâ b. Sa'dûn el-Kurtubî (ö. 567/1172), İbn Hayr el-İşbîlî (ö. 575/1179), Meyyânîşî (ö. 581/1185), Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Abdullah er-Ruhâvî el-Hanbelî (ö. 612/1215), Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221). Alongside of Isfahan, He went to many more Islamic towns like Bağdâd, Vâsıt, Rey, İskederiyye, Kûfe, Dimaşk, Nihâvend and he has achieved a significant accumulation in these centers of science. With this experience, he especially mentioned the name in hadith and fiqh and he wrote many valuable works.

Keywords: Abû Tâhir al-Sıfî, Isfahan, Hadithism.

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Öğretim Üyesi, el-hadimi@hotmail.com

Giriş

İsfahan¹, Hz. Ömer'in hilafeti zamanında h. 23 tarihinde fethe edilmiştir. Bu şehrin yetiştirmiş olduğu hadis, kelam, fıkıh, tasavvuf gibi alanların âlimleri hakkında Türkiye'de hem tez hem de makale olarak çok az ilmî çalışma yapılmıştır.² Dolayısıyla Müslümanlar'ın ilk fetihleri arasında yer alan İsfahan gibi meşhur bir ilim ve medeniyet merkezinin yetiştirmiş olduğu âlimler hakkında çalışma yaparak şehrin hadis ilmindeki önemini ortaya çıkarmayı amaçladık. Bu amaçla **Ebû Tâhir es-Silefi** diye tanınan Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Sâdruddîn/Îmâduddîn el-Cürveânî el-İsfahânî (ö. 576/1180) ve hadis ilmine katkısını bir makale çerçevesinde araştırmaya çalıştık. Ancak Muhammed Mahmud Zeytûn, Hasan Abdülhamîd Sâlih ve Elif Yücel Silefi'yi müstakil eser olarak; Nesîm Hâşimî Ferhad ve Muhammed İdrîs Zübeyr, Claude Gilliot ile Sâhib Ca'fer Ebû Cenâh ise makale çerçevesinde çalışmışlardır. Bu araştırmaların bir kısmında müellifler tarafından hadis ilmindeki konumu hakkında genel olarak bilgi verilmiş ancak hadis eda/tahammül usulü, ravi ve rivayetler hakkında yaptığı açıklamalar ile hadisleri rivayet ve açıklama usulü vb. konular gibi hadis ilminin spesifik konularını incelememişlerdir. Bu sebepten, Silefi ve hadis ilmindeki yeri çalışma alanı olarak seçilmiştir. Makale üç başlık altında ele alınmış olup, ilk başlıkta Silefi'nin yaşadığı dönem hakkında kısa bir malumat verdik, ikincisinde hayatı, üçüncüsünde ise onun hadis ilmindeki konumundan bahsettik. Silefi'nin hadis ilmindeki yerinin tam olarak anlaşılabilmesi için hocaları, talebeleri, ilmî kişiliği, eserleri ve hadisçiliğini araştırdık ve bu mevzular hakkında bilgiler verdik.

334 | db

I. Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış

Kişilerin yaşadıkları zamandan ayrı düşünülemez bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla zamanın insan üzerindeki etkisi yadsınmaz. İsfahan'daki yönetimin, Selçuklular'dan önceki dönemlerde sık sık değişmesi münasebetiyle merkezi otorite yerleşmemiştir. Yönetim boşluğunu fark eden Tuğrul Bey yaklaşık bir sene süren kuşatmanın ardından h. 443/1051 senesinin Muharrem ayında şehri

¹ Çok farklı şekillerde okulup yazılan İsfahan kelimesi için Diyanet İslam Ansiklopedisi'ndeki kullanım esas alınmıştır. Osman G. Özgüdenli, "İsfahan", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXII, 497-504.

² Daha fazla bilgi için bk Muhammed Akdoğan, *Kıvâmu's-Sünne et-Teymî ve Hadis İlmindeki Yeri* (ö. 535/1141), İslâmî Araştırmalar, 2 (2017): s. 185-6.

fethetmiştir.³ Tuğrul Bey'den sonra Büyük Selçuklu tahtına çıkan Alparslan (456-464/1064-1072) ve Melikşah (464-485/1072-1092) dönemlerinde de İsfahan'ın yönetiminde bir boşluk yoktur. Ancak h. 485/1092 senesinde Melikşah'ın aniden ölmesi, devlet yönetiminde bir istikrarsızlık meydana getirmiştir. Melikşah vefatından önce veliyaht olarak oğlu Berkyaruk'u (485-497/1092-1104) vasiyet etmesine rağmen Melikşah'ın eşi Terken Hatun (ö. 487/1094) kendi oğlu Mahmud'un (511-525/1118-1131) sultan olması için oldukça gayret göstermiştir. Bu sebeple iki taraf taht mücadelesine tutuşmuş ve savaş kaçınılmaz bir hale gelmiştir. Neticede iki ordu Burûcird'de karşı karşıya gelmiş ve savaşı Sultan Berkyaruk kazanmıştır. Yapılan anlaşmaya göre İsfahan ve Fars Mahmud'a, diğer şehirler ise Berkyaruk'a bırakılmıştır (h. 485/507). Berkyaruk (ö. 498/1104) döneminde kendisine karşı defalarca isyan girişimi olmuş ve böylelikle devlet otoritesi yerleşmemiştir.⁴ Silefî'nin İsfahan'da bulunduğu zaman diliminde (475-497), şehir ilk olarak Büyük Selçuklular'ın daha sonra ise kısmî olarak Irak Selçuklular'ının egemenliği altına girmiştir.⁵

Silefî, ilk eğitimini İsfahan'da tamamladıktan sonra Berkyaruk döneminde (yani merkezi otorite sarsılınca) İsfahan'dan ayrılarak h. 497/1104'de Bağdâd'a gitmiş ve buradan babasıyla birlikte hac farızası için Hicâz'a gelmiştir. Hac dönüş yolunda birçok ilim muhitine uğrayan Silefî, h. 511/1117'de ilmi canlılık, refah ve sahip olduğu diğer cazip faktörlerin de etkisiyle İskenderiye'ye yerleşmiş ve ilerleyen yıllarda burada evlenmiştir.⁶ Silefî'nin İskenderiye'ye geldiği zaman diliminde, şehir Fâtımîler (909-1171)'in egemenliği altında bulunmaktaydı. Onun burada bulunduğu yıllardaki Fâtımî halifeleri sırasıyla Hâfız-Lidîlallâh (526-544/1132-1149), Zâfir-

³ İzzeddîn İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Kâmil fi't-târîh*, Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (tahk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1987/1407, c. VIII, s. 258, 293.

⁴ Abdülkerim Özaydın, "Berkyaruk", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. V, s. 514-6; Tuba Yüksel, "Selçuklu Başkenti İsfahan (Kuruluşundan Moğol İstilasana Kadar)", yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 7.

⁵ Faruk Sümer, "Selçuklular", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXVI, s. 365-71, 387.

⁶ Hasan Abdülhamîd Sâlih, Hâfız Ebü Tâhir es-Silefî, *el-Mektebetü'l-İslâmî*, Beyrût trs., s. 84-5; Muhammed Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfız es-Silefî eşheru ulemâi'z-zamân*, (İskenderiyye, Müessesetu Şebâbi'l-Câmia, trs., s. 28; Kettânî, Abdülhay b. Abdülkebîr, *Fihrisü'l-fehâris*, İhsân Abbâs (haz.) Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1982/1402, II, 995; Mehmet Efendioğlu, "Silefî", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXVII, s. 198-200..

Bia'dâillâh (544-549/1149-1154), Fâiz-Binasrillâh (549-555/1154-1160) ve Âdîd-Lidînallâh (555-567/1160-1171)'tır.⁷ Ancak bu halifelerin otoriteleri kendi iç çekişmeleri münasebetiyle sadece Kâhire ile sınırlı kalmıştır. Ayrıca bazı Fâtumî halifelerinin Hıristiyanları yönetime getirmeleri de Müslüman halkta rahatsızlık meydana getirmiş ve böylelikle toplum tarafından merkezi otoritenin kabul edilmesini zorlaştırmıştır. Mesela, Hâfız-Lidînillah (526-543/1131-1149) oğlu Hasan'ı öldürttüktan sonra vezirlik makamına Behrâm isimli hıristiyan bir Ermeni'yi getirmiştir. Toplum bu gelişmeden endişe duyarak etkili bir devlet adamı olan Sünnî Rıdvân b. Velahşî'den yardım talep etmişlerdir. O da bu teklif üzerine Kâhire'deki hıristiyanlara karşı mücadeleye başlamıştır. Bunun üzerine Halife Hâfız-Lidînillah kendi geleceğinden endişe ederek onu vezirlik makamına yükseltmiştir. Rıdvân göreve gelir gelmez devlet kademele-
 rindeki hıristiyan etkisini ortadan kaldırmak için oldukça yoğun çalışmış ve bu kapsamda nüfusunun büyük çoğunluğu Sünnî olan İskenderiye'de Mısır'ın bilinen ilk Fâtumî medresesini kurmuştur (532/1138). Rıdvân b. Velahşî'den sonra vezirlik makamının elde edilmesi için komutanlar arasında sürekli çekişmeler yaşanmıştır. Bu çekişmeler sebebiyle devlet zayıflamış ve Haçlılar'ın hedefi haline gelmiştir. Bu mücadeleler devam ederken taraflar arasında anlaşmaya varılmış, vezirlik makamına Selâhaddîn-i Eyyûbî getirilmiştir. Böylelikle Mısır'da Şîî Fâtumî devri kapanmış ve Sünnî Eyyûbîler devri başlamıştır. Eyyûbîler devrinde şehir ilmî açıdan oldukça gelişmiştir.⁸

336 | db

II. Hayatı

Tam adı Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Sâduddîn/İmâduddîn el-Cürveânî el-İsfahânî'dir. Fars asıllı olan dedesi İbrâhîm, Silefe olarak tanınmış ve bu nedenle kendisi de bu isme nisbet edilerek Silefî diye meşhur olmuştur.⁹

⁷ Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtumîler", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XII, s. 232.

⁸ Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtumîler", DİA, c. XII, s. 232, "İskenderiye", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXII, s. 575, Ahmet Güner, "Hâfız-Lidînillah", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XV, s. 109, Murat Öztürk, "Zâfir-Biemrillah", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXIV, s. 69-70, Ramazan Şeşen, "Âdîd-Lidînillah", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. I, s. 374-5; Tuba Yüksel, *Selçuklu Başkenti İsfahan*, s. 8.

⁹ Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî, *el-Ensâb*, Abdullâh Ömer el-Bârûdî (tahk.), Dâru'l-Cinân, Beyrût 1988, c. III, s. 274; İbn Hallikân,

Sünnî ve dindar bir ailenin ferdi olarak h. 475/1082 senesinde İsfahan'da doğmuştur. H. 470/1077, 472/1079, 474/1081, 478/1085 yılında doğduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır.¹⁰ Dedesinin tasavvufla, babasının ise tasavvufun yanında diğer İslâmî ilimlerle de ilgilendiği bilinmektedir. Ancak babası özellikle hadis uleması ile görüşmeye ve onun semâ için rihleler yapmaya büyük önem atfetmiştir.¹¹ İlmî kıymetini bilen babası vesilesiyle erken diyebileceğimiz bir yaşta eğitime başlayan Silefî, Hanbelîler'in reisi Ebu Muhammed Rızkullah b. Abdülvehhab et-Temîmî'den h. 488/1095 yılında ilk hadis dersini almıştır.¹² İsfahan'da Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahmân el-Medînî, Reis diye bilinen Kâsım b. Fazl es-Sekafî, müezzinlerin reisi diye bilinen Ebû Mes'ûd Muhammed, Saîd b. Muhammed el-Cevherî, Fazl b. Alî el-Hanefî, Ahmed b. Abdülğaffâr b. Eşte ve Ebû Mutî Muhammed b. Abdülvâhid el-Medînî es-Sahhâf gibi muhaddislerden hadis rivayetinde bulunmuştur.¹³ Burada ilim tahsil ettiği hoca sayısının 600 civarında olduğu ifade edilmiştir.¹⁴ Bunlardan bazıları hanım hocalar olup şunlardır: Ümmü Sa'd Esmâ bnt. Ahmed b. Abdullah, Emetî'l-Azîz bnt.

Ebu'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefayatu'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zamân*, İhsân Abbâs (tahk.), Dâru Sâdır, Beyrût 1978/1398, c. I, s. 105 No: 44; Zehebî Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Târîhu'l-İslâm*, Ömer Abdüsselâm Tedmurî (tahk.), Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrût 1988, c. XXXX, s. 195-6 No: 194, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Şuayb el-Arnâût ve Ekrem el-Bûşî (tahk.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1982/1402, c. XXI, s. 6 No: 1, *Tezkiratu'l-huffâz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût trs, c. IV, s. 1298 No: 1082; İbn Nâsiruddîn, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, *Tavzîhu'l-müştebih fi esmâ'ir-ruvât*, Muhammed Naîm el-Araksûsî (tahk.) Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1993/1414, V, 132; Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 16-7; Muhammed Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfiz es-Silefî*, s. 23-5.

¹⁰ İbn Hallikân, *el-Vefeyât*, c. I, s. 106 No: 44; Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, c. IV, s. 1303 No: 1082, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 196, 206-7 No: 194, *es-Siyer*, c. XXI, s. 7 No: 1; İbn Tağrîberdî, *en-Nücumu'z-zâhire*, c. VI, s. 79; Sübkî, Abdülvehhâb b. Alî b. Abdülkâfi, *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfattâh Muhammed el-Hulv (tahk.), Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1964/1383, c. VI, s. 33 No: 583; Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 18-25; Muhammed Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfiz es-Silefî*, s. 25-7; Claude Gilliot, "al-Silafî", *Encyclopedia of İslam (New Edition)*, c. IX, s. 607; Mehmet Efendioğlu, "Silefî", c. XXXVII, s. 198.

¹¹ Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 26; Muhammed Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfiz es-Silefî*, s. 28.

¹² Zehebî, *es-Siyer*, c. XXI, s. 8 No: 1; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyye*, c. VI, s. 33 No: 583; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, c. II, s. 995; Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 26; Muhammed Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfiz es-Silefî*, s. 31, 34.

¹³ Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfîî el-Kazvînî, *et-Tedvîn fi ahbâri Kazvîn*, Azîzullah el-Atâridî (tahk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1987/1408, c. II, s. 224; Zehebî, *es-Siyer*, c. XXI, s. 8-9 No: 1, *Tezkiratu'l-huffâz*, c. IV, s. 1298 No: 1082; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyye*, c. VI, s. 33 No: 583.

¹⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 201 No: 194.

Muhammed b. Cüneyd, Sâre uhti Ebî Tâlib el-Kündülânî, Fâtıma bnt. Mâce, Lâmia bnt. Saîd el-Bakkâl.¹⁵

H. 492/1099 senesinde henüz 17 yaşındayken kurduğu ders meclisinde hadis naklinde bulunması ilimdeki konumunu göstermesi bakımından önemlidir.¹⁶ İsfahan'daki ilim tahsilinden sonra yaklaşık on sekiz yıl sürecek ilmî bir yolculuğa çıkmıştır. H. 493/1100 senesinde başladığı rihle faaliyeti çerçevesinde ilk olarak Bağdâd'a gitmiş ve burada Vezîr Nizâmülmülk tarafından kurulan Nizâmiye medresesinde hadis, tefsir, fıkıh, kıraat ve edebiyat eğitimi tahsil etmiştir. Ebu'l-Hattâb Nasr b. Ahmed b. Batar (ö. 494/1101), Ebû Bekr Ahmed b. Alî et-Tureysîsî, Sâbit b. Bündâr, Mübârek b. Abdülcebbâr İbnu't-Tuyûrî (ö. 500/1106) ve diğer hocalarından hadis; Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) ve Yûsuf b. Alî ez-Zencânî ve Ebî Bekr eş-Şâşî (ö. 507/1114)'den Şâfiî fikhî; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî et-Tebrîzî (ö. 502/1109), Ebu'l-Kerem b. Fâhir ve Alî b. Muhammed el-Fâsîhî'den edebiyatı ve Ma'mer b. Ahmed el-Lünbânî'den tasavvuf eğitimi almıştır. Özellikle Bağdâd'da bulunduğu süre zarfında fıkıh ve Arapça'ya yönelmiştir. Bu ilimlere ilave olarak kıraat ilmiyle de yakinen ilgilenen Silefi, bu ilmi Ebu'l-Feth Ahmed b. Muhammed el-Haddâd, Abdullah b. Ahmed el-İsfahanî, Muhammed b. Abdullah el-Vekîl, Ebû Sa'd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Mütarriz, Ebu'l-Kâsım b. Fehhâm, Ebû Tâhir b. Sivâr, Ebû Mansûr el-Hayyât ve Ebu'l-Hattâb Alî b. Aburrahmân b. Cerrâh'tan tahsil etmiştir. Kendisinden ise kıraat ilmini İsâ b. Abdülazîz b. İsâ öğrenmiştir. Ayrıca bunların yanısıra Bağdâd'da sekiz hanım hocadan da hadis işitmiştir. Diğer taraftan Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin hac için Bağdâd'dan ayrılması sebebiyle onunla görüşmemiş ve ilminden faydalanma fırsatını yakalayamamıştır.¹⁷

¹⁵ Zehebî, *es-Siyer*, c. XXI, s. 10 No: 1.

¹⁶ Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, c. IV, s. 1298 No: 1082, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 196-7 No: 194; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyye*, c. VI, s. 33 No: 583; İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Abdülkâdir el-Arnâût ve Mahmûd el-Arnâût (tahk.) Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1986, c. VI, s. 420; Muhammed Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfiz es-Silefi*, s. 33.

¹⁷ İbn Hallikân, *el-Vefeyât*, c. I, s. 105 No: 44; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 198, 201, 203 No: 194, *es-Siyer*, c. XXI, s. 10-1, 22 No: 1, *Tezkiratu'l-huffâz*, c. IV, s. 1298-9 No: 1082; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyye*, c. VI, s. 34, 36 No: 583; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, c. VI, s. 420; İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr, Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed, *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, Gotthelf Bergstraesser (haz.), Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Beyrût 2008, c. I, s. 96 No: 472; Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefi*, s. 96-8; Muhammed Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfiz es-Silefi*, s. 32.

İlmî yolculuğuna ilk olarak Bağdâd'dan başlama sebebi ise döneminin önemli hadis âlimi olarak gördüğü Ebu'l-Hattâb Nasr b. Batar (ö. 494/1101)'dan hadis tahsil etme arzusudur. Ancak yolda kalça kısmında bir yara meydana gelmiş ve bu sebeple İbn Batar (ö. 494/1101)'ın verdiği hadis dersinde yaslanarak oturmak zorunda kalmıştır. Ancak ilim tahsil eden bir talebenin bu şekilde hadis tahsil etmesi hocası tarafından iyi karşılanmamış ve bu münasebetle meclisi terketmek zorunda kalmıştır. Fakat ilerleyen zamanlarda bu hocasından hadis rivayet etme fırsatını tekrar yakalamıştır.¹⁸ H. 497/1104 senesinde hac yolculuğuna çıkmış ve bu ziyareti kapsamında Mekke'de Ebû Şâkir el-Osmânî ile Hüseyin b. Alî et-Taberî'den, Medîne'de Ebu'l-Ferec el-Kazvînî'den istifade ettikten sonra tekrar Bağdâd'a dönmüştür. H. 500 (1106) yılında buradan ayrılarak Basra, Hemedân, Ebher, Vâsıt, Selemâs, Hille, Cerbâzekân, Dînever, Tüster, Kerec, Ahvâz, Tifis, Şehristân, Erdebîl, Âmid, Eşter, Zerend, Mâkisîn, Mısır, Rey, Kazvîn, Merâğ, İskenderiye, Zencân, Kûfe, Şâm, Azerbaycân, Dımaşk, Nihâvend, Sûr gibi beldelere gitmiş ve bu yerlerin âlimlerinden yararlanmıştı. Bu vesileyle pek çok hocadan âlî ve nâzil isnadlı hadis rivayet etme fırsatını yakalamıştır. O, nâzil isnada sahip hadisleri âlî isnadlı elde etmek için de yolculuklar yapmıştır.¹⁹ H. 509 senesinde Dımaşk'a gelerek burada iki sene ikamet eden Silefî, h. 511/1117 yılında bu şehirden ayrılarak İskenderiye'ye yerleşmiş ve ömrünü burada tamamlamıştır.²⁰ Şâfiî mezhebine mensup olan Silefî²¹, İskenderiye'de varlıklı

¹⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 197 No: 194.

¹⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. III, s. 274; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Sikatüddîn Alî b. Hasan b. Hibetullah, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, Muhibbüddîn Ebi Said Ömer b. Garame el-Amri (tahk.), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1997, c. V, s. 208-9 No: 109; İbn Nukta, Ebû Bekr Muînuddîn Muhammed b. Abdülganî b. Ebî Bekr el-Bağdâdî, *Tekmiletü'l-ikmâl*, Abdulkayyûm Abdurabinnebî (tahk.) Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1991, c. III, s. 340 No: 3314; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 197-8 No: 194, es-Siyer, c. XXI, s. 12-6 No: 1, *Tezkiratu'l-huffâz*, c. IV, s. 1299 No: 1082, *el-İber fî haberi men gaber*, Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (tahk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1985/1408, c. III, s. 71; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyye*, c. VI, s. 34-5 No: 583; Dübeysî, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd b. Yahyâ, *Zeylu Târîhi Medîneti's-Selâm*, Beşşâr Avvâd Ma'rûf (tahk.), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 2006/1427, c. II, s. 360; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, c. VI, s. 421; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, c. II, s. 994-5; Muhammed Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfiz es-Silefî*, s. 32-3.

²⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, c. V, s. 208 No: 109; Dübeysî, c. II, s. 360; Zehebî, es-Siyer, c. XXI, s. 16 No: 1, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 198 No: 194; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyye*, c. VI, s. 35 No: 583.

²¹ Zehebî, *el-İber fî haberi men gaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985/1408), c. III, s. 71; İbn Hallikân, *el-Vefeyât*, c. I, s. 105 No: 44.

bir hanım olan muhaddis Ebû Abdullah b. Muhammed b. İsa el-Havlânî'nin kızı Sittü'l-Ehl ile evlenmiştir.²² O, İskenderiye'de altmış küsur yıl kalmış ancak İskenderiye Feneri'ni yoğun çalışma temposu sebebiyle sadece odasından görmekle yetinmiştir.²³ Sehâvî ise Silefi'nin İskenderiye'ye gelmeden önce bu şehrin hadis ve kıraat ilminde yeterince tanınmadığını ancak onun buraya gelişiyle bu iki ilimde bir merkez haline geldiğini ifade ederek önemine vurgu yapmıştır.²⁴ İlme aşırı düşkünlüğü sebebiyle ömründe sadece bir kez gezintiye çıktığı belirtilen Silefi, hayatını tedris, mütalaa ve kitâbete tahsis etmiş kıymetli ilim adamlarındandır.²⁵

Şâfiî vezirlerden Âdil b. Sellâr, h. 546/1151'de İskenderiye'de sonradan Medresetü'l-Âdiliyye veya Medresetü's-Silefiyye adıyla meşhur olan Şâfiîlere ait bir medrese inşa ettirmiş ve başına ilmi yetkinliği sebebiyle Silefi'yi getirmiştir. O, burada ileride muhaddis, fakih, kari, edebiyatçı kimliğini taşıyacak olan pek çok öğrencinin yetişmesini sağlamıştır. Bu medrese, asıl ününü Selâhaddîn-i Eyyûbî döneminde kazanmıştır.²⁶

340 | db

Nakledildiğine göre doksan yaşlarında iken inşad ettiği bir şii-rinde 100 yaşına ulaşmayı murat etmiştir.²⁷ Nitekim Silefi'nin bu isteği yeri gelmiş olmalıki yüz yaşının biraz üzerinde yaklaşık yüz bir yaşında iken h. 576/1180 senesinde vefat etmiştir.²⁸

²² İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, c. V, s. 209 No: 109; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 202 No: 194, *Tezkiratu'l-huffâz*, c. IV, s. 1302 No: 1082; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyye*, c. VI, s. 37 No: 583; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, c. VI, s. 421; Muhammed Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfız es-Silefi*, s. 28.

²³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 201 No: 194.

²⁴ Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefi*, s. 102.

²⁵ Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefi*, s. 114.

²⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, c. V, s. 209 No: 109; İbn Hallikân, *el-Vefeyât*, c. I, s. 105 No: 44; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 202 No: 194, *es-Siyer*, c. XXI, s. 23 No: 1, *Tezkiratu'l-huffâz*, c. IV, s. 1302 No: 1082; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyye*, c. VI, s. 37 No: 583; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, c. VI, s. 421; Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefi*, s. 104-8; Muhammed Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfız es-Silefi*, s. 33; Eymen Fuâd Seyyid, "İskenderiye", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXII, s. 575.

²⁷ Zehebî, *es-Siyer*, c. XXI, s. 8 No: 1.

²⁸ Dübeysî, *Zeylu târîhi medîneti's-Selâm*, c. II, s. 361; İbn Nukta, *Tekmiletü'l-ikmâl*, c. III, s. 340 No: 3314, *Kitâbu't-Takyîd li ma'rifeti'r-Ruvât ve's-sünen ve'l-mesânîd*, *Vizâretu'l-Meârif ve Şuûni's-Sekafiyye*, Hindistan 1983/1403, I, 207; Ebû Şâme el-Makdisî, *Ebu'l-Kâsım Şehâbeddîn Abdurrahmân, Kitâbu'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-devleteyn*, İbrâhîm Şemsuddî (tahk), *Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Beyrût 2002/1422, c. III, s. 36; İbn Hallikân, *el-Vefeyât*, c. I, s. 106 No: 44; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 205 No: 194, *es-Siyer*, c. XXI, s. 39 No: 1, *Tezkiratu'l-huffâz*, c. IV, s. 1303 No: 1082, *el-İber*, c. III, s. 71, *el-Muhtasaru'l-muhtac ileyh min târîhi'l-hâfız Ebû Abdullah Muhammed b.*

III. İlmî Kişiliği

Silefî'nin hadis ilmindeki mevkinin anlaşılması amacıyla hocaları, talebeleri, rihleleri, ilmî kişiliği, eserleri, eser raviliği ve hadis-çiliği hakkında malumat verilecektir.

A. Hocaları

Talebenin yetişmesinde en önemli pay hocalara aittir. Kadîm zamanlarda talebeler, birikimi iyi olan hocaların yanına giderek ilim talep etmişler ve onların tecrübelerinden faydalanma yolunu tercih etmişlerdir. O, birçok ilim merkezine giderek müktesebatını genişletmiştir. Mu'cemu's-Sefer, el-Meşyahatu'l-Bağdâdiyye ve Erbaûne'l-Büldâniyye gibi yazdığı tabakat ve teracim kitaplarından öğrendiğimiz kadarıyla binli rakamlarla ifade edilen hocasının olduğu görülmektedir. Bu hocalardan öne çıkanlar şunlardır: Ebû Abdullah Kâsım b. Fazl (ö. 489/1096), Muhammed b. Abdurrahmân el-Medîni (ö. 489/1096), Kıvâmu's-Sünne İsmâîl b. Muhammed et-Teymî (ö. 535/1140)²⁹, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdül-gaffâr b. Eşte el-İsfahanî (ö. 491/1098), Ebu'l-Hasan Mekkî b. Mansûr el-Kerecî (ö. 491/1098), Ebû Mutîr b. Abdülvâhid el-Medîni (ö. 497/1104), Mübârek b. Abdülcebbâr İbnu't-Tuyûrî (ö. 500/1107), Ebu'l-Feth Ahmed b. Muhammed b. Saîd el-Haddâd (ö. 500/1107), Ebû Sa'd Muhammed b. Muhammed el-Mutarriz (ö. 503/1110), Ebû Zekeriyâ İbn Mende (ö. 512/1118), Muhammed b. Abdülvâhid ed-Dekkâk (ö. 516/1122), Ebû Nasr Hasan b. Muhammed el-Yûnâretî (ö. 528/1134), Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110), Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed eş-Şâsî (ö. 507/1113), Ebu'l-Hattâb Nasr b. Ahmed İbn Batar el-Bağdâdî (ö. 494/1101), Mu'temen es-

Saîd ed-Dübeysî, *Matbatu'l-Mearif*, Bağdâd 1951/1371, c. I, s. 207 No: 411; İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâleddîn Yûsuf b. Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fî mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, Muhammed Hüseyin Şemsüddin (tahk.), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1992/1413, c. VI, s. 79-80; İbn Kunfûz, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hasen b. Ali el-Kunstantîni, *el-Vefeyât*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût 1983/1403, s. 289 No: 576; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, c. I, s. 96 No: 472; İbn Nâsiruddîn, *Tavzîhu'l-Müştebih*, c. V, s. 132; Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Hüs-nü'l-muhâdara fî târîhi Mısır ve'l-Kâhire*, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (tahk.), Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kâhire 1967/1387, c. I, s. 354 No: 66; Kettâni, *Fihrisü'l-fehâris*, c. II, s. 996; Muhammed Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfiz es-Silefî*, s. 25.

²⁹ Hakkında bilgi için bk. Muhammed Akdoğan, *Kıvâmu's-Sünne et-Teymî ve Hadis İlmindeki Yeri*, s. 185-199.

Sâcî (ö. 507/1113), Ebû Âmir Muhammed b. Sa'dûn el-Endelûsî el-Abderî (ö. 524/1130).³⁰

B. Talebeleri

Mevcut kaynaklar incelenmiş ve elde edilen bilgiler çerçevesinde Silefî'nin pek çok öğrencisi olduğu tespit edilmiştir. Ancak, konuyu bağlamından uzaklaştıracağı endişesiyle talebelerin hepsinin burada zikredilmesinden imtina edilmiştir. Bu öğrencilerden bazıları ise şunlardır: hocası Hâfız Muhammed b. Tâhir el-Makdisî (ö. 507/1113), İbn Zafer (ö. 565/1170), Muhammed b. Abdülazîz el-İdrisî (ö. 649/1251), Ebû Hâzim İbn Ebî Ya'lâ, İbn Hayr el-İşbîlî (ö. 575/1179), Meyyânîşî (ö. 581/1185), muhaddis Sa'du'l-Hayr el-Endelûsî (ö. 541/1146), Ebû Alî el-Beredânî, Ebu'l-İz Muhammed b. Alî el-Mulkâbâzî (ö. ?), Alî b. İbrâhîm es-Sarakustî (ö. ?), İbn Mufaddal el-İskenderânî (ö. 611/1214), Alî b. Ebî Bekr el-Herevî (ö. 611/1215), İsâ b. Abdülazîz el-İskenderânî (ö. 629), Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221), Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Abdullah er-Ruhâvî el-Hanbelî (ö. 612), Tayyib b. Muhammed el-Mervezî (ö. ?), Ebû Âmir Muhammed b. Sa'dûn el-Endelûsî el-Abderî (ö. 524/1130), torunu Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Mekkî, Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1166), Yahyâ b. Sa'dûn el-Kurtubî (ö. 567/1172), Hammâd b. Hibetullah el-Harrânî (ö. 598), Hâfız Alî b. Fazl, Hâfız Abdülganî (ö. 600/1203), Ebû Abdullah Muhammed b. Halef İbn Râcih el-Makdisî (ö. 617/1220), Abdülkavî b. Cebbâb (ö. ?), Sâin Hibetullah b. Asâkir (ö. 563).³¹

İcazetle hadis rivayetini destekleyen Silefî, Kâdî İyâz'ın da aralarında bulunduğu kişilere icazet verdiği bilinmektedir.³² Bilindiği kadarıyla kendisi ile aynı zamanı idrak edenlere umumi icazet vermiştir. Bu sebeple, kendisiyle görüşmeyen pek çok kimse, ondan icazetli olduğunu ifade etmiştir.³³

³⁰ Hasan Abdülhamîd Sâlih, *el-Hâfız Ebû Tahir es-Silefî*, s. 224-39.

³¹ Zehebî, *es-Siyer*, c. XXI, s. 17-21 No: 1, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 199-200 No: 194; Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfız Ebû Tahir es-Silefî*, s. 239-52; Mehmet Efendioğlu, "Silefî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXVII, s. 198-200.

³² Zehebî, *es-Siyer*, c. XXI, s. 17 No: 1, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 199 No: 194.

³³ İbn Kunfûz, *el-Vefeyât*, s. 289-90 No: 576; Mehmet Efendioğlu, "Silefî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXVII, s. 199.

C. Hadis Birikimi Hakkında Söylenenler

Silefî'nin, hadis ilminde zamanın yegânesi ve rivayet usullerini en iyi bileni olduğu âlimler tarafından vurgulanmıştır.³⁴ Ebû Sa'd Sem'ânî onu hafız, sika ve mütkın; Dübey'sî hafız, sika, sadık ve mütkın; İbn Nukta hafız, sika ve me'mûn; İbn Nâsıruddîn büyük hâfız ve sika; Kazvî'nî büyük hadis hafızı; Suyûtî ise imâm, hâfız, mütkın ve sebt diye değerlendirmiştir.³⁵

İbn Nâsır ise hadis ilmini öğrenme konusunda onu ateş parçasına benzetmiştir.³⁶ Nitekim yukarıda zikredilen beldele gitmesi bu faaliyetin en büyük delilidir. İbn Hallikân elde ettiği bilgi birikimi sebebiyle olmalığı onu zamanının yegânesi; Sübkî büyük hadis hâfızı ve imamı, hüccet ve sebt olarak değerlendirmiştir.³⁷ Ricâl âlimi Zehebî ise onu hadis hafızı, muhaddis, sika, allâme, hüccetü'r-ruvât ve şeyhulislâm diye nitelendirmiştir.³⁸ Ayrıca o zabtı iyi, müşkil problemler konusunda araştırması fazla, hadis ilminde dönemin otoritesi, tahdîs³⁹ kurallarını en iyi bilen kimse olduğunu belirtmiştir.⁴⁰ Ayrıca bazı Hemedânî hadis âlimlerinin onu hadis hafızlarının en hafızı (الحفاظ احفظ) diye övmeleri bu ilimdeki otoritesinin göstergesidir.⁴¹

D. Hadisçiliği

Bu başlık altında Silefî'nin hadis eda usulü, ravi ve rivayetler hakkında yaptığı açıklamalar ile hadisleri rivayet ve açıklama usulünden bahsedilecektir. Konuların anlaşılması bağlamında bir iki örnek vermekle yetinilecektir.

³⁴ Zehebî, *es-Siyer*, c. XXI, s. 22 No: 1.

³⁵ Dübey'sî, *Zeylu târîhi medîneti's-Selâm*, c. II, s. 360; Kazvî'nî, *et-Tedvîn*, c. II, s. 224; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 202 No: 194; İbn Nukta, *Tekmiletü'l-ikmâl*, c. III, s. 340 No: 3314, *et-Takyîd*, c. I, s. 204 No: 199; İbn Nâsıruddîn, *Tavzîhu'l-müştebih*, c. V, s. 131; Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, c. I, s. 354 No: 66.

³⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 202 No: 194, *es-Siyer*, c. XXI, s. 23 No: 1; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyye*, c. VI, s. 37 No: 583.

³⁷ İbn Hallikân, *el-Vefeyât*, c. I, s. 105 No: 44; Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyye*, c. VI, s. 33 No: 583.

³⁸ Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, c. IV, s. 1298 No: 1082, *Mizânu'l-i'tidâ fi nakdir-ricâl*, Ali Muhammed el-Bicâvî (tahk.), Dârü'l-Ma'rife, Beyrût 1963, c. I, s. 155 No: 610, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 199 No: 194, *el-Muhtasarü'l-muhtâc*, c. I, s. 206-7 No: 411.

³⁹ Genellikle hadis semâ yoluyla rivayet edildiğini gösterir terimdir. Erdinç Ahatlı, "Tahdîs", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXIX, s. 391-2.

⁴⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 201 No: 194, *Tezkiratu'l-huffâz*, c. IV, s. 1301 No: 1082; Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, c. I, s. 354 No: 66.

⁴¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXX, s. 202 No: 194.

Silefi, eserlerinde rivayet ettiği hadislerin ekserisini ‘ahberenâ (أَخْبَرْنَا)⁴² veya ‘ahberanî (أَخْبَرْنِي)⁴³ sigasıyla nakletmiştir. Ancak ‘haddesena (حَدَّثْنَا)⁴⁴, ‘haddesenî (حَدَّثَنِي)⁴⁵, ‘ecâze (إِجَاز)⁴⁶ sigalarıyla da hadis naklinde bulunduğu görülmüştür. Bunlara ilave olarak Cezm⁴⁷ sigasıyla nakilde bulunmuştur.

Sahâbe, tâbiûn, tebeu't-tâbiîn veya diğer tabakalara mensup olan kişilerin sözlerini de zikretmiş, bunları da kimi zaman ‘ahberenâ (أَخْبَرْنَا), kimi zaman da ‘semi'tu (سَمِعْتُ) sigasıyla vermiştir. Bu örnekleri *et-Tuyûriyyât* isimli eserlerinde oldukça çok görebilmekteyiz. Ahberenâ'ya örnek olarak meşhur hadis ve fıkıh âlimi Muhammed İbn Sîrîn'in şu sözünü zikredebiliriz: “Hadîs dindir, dininizi kimden aldığınıza iyi bakın, araştırın. (هَذِهِ الْأَحَادِيثُ دِينٌ فَانظُرُوا عَمَّنْ) (تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ)” Bir diğer örnek ise Abdurrahmân İbn Mehdî'nin şu sözüdür: “Hıfz sakınmaktır. Her duyduğu veya gördüğü şeyi nakleden kimse ilimde önder olamaz. (الْحِفْظُ الْإِتْقَانُ، وَلَا يَكُونُ إِمَامًا مَنْ حَدَّثَ عَنْ كُلِّ مَنْ) (رَأَى، وَلَا يُحَدِّثُ بِكُلِّ مَا سَمِعَ)” Abdullah İbn Mes'ûd'un “Bir topluluğun aklının kavrayamayacağı hadisleri rivayet etmek, onlar için ancak fitne olur. (مَا أَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيثًا لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُهُمْ إِلَّا كَانَ فِتْنَةً عَلَيْهِمْ)” sözünü mevkuf⁴⁸ hadisin örneğini teşkil etmektedir. Tebeu't-tâbiîn sözüne örnek olarak ise Mâlikî mezhebinin kurucusu Mâlik b. Enes'in “Kim Rasûllullah'ın ashabına buğz ederse onun mahşerdeki gölgeden bir nasibi yoktur. (مَنْ يَبْغِضُ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَيْسَ لَهُ فِي الْآلِئِءِ)” sözüdür.⁴⁹

⁴² Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefi, *Mu'cemu's-Sefer*, Abdullah el-Bârûdî (tahk), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1993/1414, s. 13, s. 18-9 No: 20, 22, s. 33 No: 71, s. 42 No: 102, s. 67 No: 184, 98 No: 280, *et-Tuyûriyyât*, Desmân Yahyâ el-Meâlî ve Abbâs Sahr el-Hasan (tahk.), Advâu's-Selef, Riyâd 2004/1425, c. I, s. 5-47 No: 1-30, s. 154-5 No: 116.

⁴³ Silefi, *Mu'cemu's-sefer*, s. 29 No: 59, s. 49 No: 126, s. 109 No: 325, s. 177 No: 562.

⁴⁴ Silefi, *Mu'cemu's-sefer*, s. 85 No: 240, *et-Tuyûriyyât*, II, 464-5 No: 405, c. III, s. 1013-6 No: 946, 948, s. 1053-5 No: 984-6, s. 1068 No: 989, *Meşyehatü Ebî Abdullah er-Râzî*, Hâtim b. Ârif el-Avfî (haz.), Dâru'l-Hicre, Riyâd 1994/1415, s. 221 No: 80.

⁴⁵ Silefi, *Mu'cemu's-sefer*, s. 230 No: 441.

⁴⁶ Silefi, *el-Meşyeha*, s. 284 No: 116.

⁴⁷ Senedi tam olarak zikredilmek istenmeyen bir hadisin sağlam bir isnadı bulunduğunu belirten eda sigasıdır. İsmail L. Çakan, “Cezm”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), VII, 513. Silefi, *Mu'cemu's-sefer*, s. 164 No: 517, s. 189 No: 605.

⁴⁸ Sahâbenin sözü ve fiili anlamında hadis terimidir. Abdullah Aydın, “*Mevkuf*”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), c. XXIX, s. 437-8

⁴⁹ Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. I, s. 75-6 No: 57, s. 76 No: 59, s. 78 No: 61, s. 89 No: 69. Diğer örnekler için bk. Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. I, s. 111-2 No: 87, c. III, s. 867 No: 779, s. 872-3 No: 786-7, s. 881 No: 801, s. 882 No: 803.

Semi'tu sigasıyla nakledilenlere örnek olarak ise şunları verebiliriz: Ahmed b. Hanbel yazı için kullanılan hokkanın önemine işaret etmiş ve bunu 'İslâm'ın ışığı (وَقَدْ أَقْبَلَ أَصْحَابُ) سمعت أحمد بن حنبل يقول - وقد أقبل أصحاب (هذه سُرُجُ الْإِسْلَامِ - يَغْنِي الْمَحَابِرُ الْحَدِيثَ بِأَيْدِيهِمُ الْمَحَابِرُ فَأَوْمَأَ إِلَيْهَا - وَقَالَ: هَذِهِ سُرُجُ الْإِسْلَامِ - يَغْنِي الْمَحَابِرُ)' olarak nitelemiştir.⁵⁰ Bir diğer örnek ise Hâris el-Muhâsibî'den rivayet edilen şu sözdür: "Üç şey vardırki kişiyi itibarlı yapar. Bunlar devamlı surette güler yüzlü olmak, dindarlıkla beraber iyi ahlak sahibi olmak ve güvenilirlikle birlikte iyi kardeşliktir. (سمعت الحارث المحاسبي) يقول: ثلاثة أشتياء عزيزة؛ حسن الوجه مع الصيانة، وحسن الخلق مع الديانة، وحسن الإخاء مع الأمانة"⁵¹ Bir diğer misal ise İbn Şihâb ez-Zührî'den nakledilen uzun süren toplantılarda (meclis) şeytanın da nasibinin olduğunu (سمعت الزهري يقول: إذا طال المجلس كان للشيطان فيه نصيب) zikrettiği kelamıdır.⁵²

Silefî, aynı metne sahip olan hadisin metnini tekrar etmeden 'bi nahvihi (بنحوه)' diyerek nakletmiştir.⁵³

O, birkaç tarikten gelen rivayetlerin senedlerini araya tahvil⁵⁴ işareti koyarak birleştirmiş ve rivayeti böylelikle bir bütün olarak aktarma metodunu tercih etmiştir.⁵⁵

O, bazen rivayet ettiği haber çok uzun olduğunda eserin hacmini artırmamak amacıyla nahvehû (نحوه) veya zekere'l-hadîsu bi tûlih (وذكر الحديث بطوله)⁵⁷ diyerek hadise işaret etmekle yetinmiştir.

⁵⁰ Silefî, *et-Tuyûriyyât*, c. I, s. 129 No: 96.

⁵¹ Silefî, *et-Tuyûriyyât*, c. I, s. 143 No: 107. Diğer örnekler için bk. Silefî, *et-Tuyûriyyât*, c. I, s. 144 No: 109.

⁵² Silefî, *et-Tuyûriyyât*, c. I, s. 150 No: 113.

⁵³ Silefî, *et-Tuyûriyyât*, c. I, s. 208-9 No: 144.

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ، حَدَّثَنَا عُمَانُ بْنُ جَعْفَرٍ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجَوْلَيْقِيُّ بِبَابِ الطَّاقِ - شَيْخُ بَقَّةَ - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِسْحَاقَ الْمَدَائِنِيِّ حَدَّثَنَا أَبُو أَيُّوبَ سَلِيمَانَ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي الْعَشْرَاءِ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: (قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمَا تَكُونُ الذَّكَاةُ إِلَّا فِي اللَّيَّةِ أَوْ الْحَلْقِ؟) قَالَ حَفْصُ بْنُ عُمَرَ: وَوَجَدْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَعْنَتٍ فِي فَحْدِهَا وَقُلْتُ: بِسْمِ اللَّهِ لِأَخْرَافِ عَنَّا) قَالَ الْمَدَائِنِيُّ: وَحَدَّثَنَا بِهِ عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي الْعَشْرَاءِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَهُ، وَلَمْ يُذَكَّرْ فِيهِ بِسْمِ اللَّهِ.

⁵⁴ Tahvil, farklı isnadları bulunan hadisi rivayet ederken birinden diğerine geçmeyi ve bunların ortak ravisinden sonra konulan özel işareti belirten hadis terimidir. Emin Aşıkcutlu, "Tahvil", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXIX, s. 440.

⁵⁵ Silefî, *et-Tuyûriyyât*, c. II, s. 378 No: 326, *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadîs*, Muhammed Saïd İmrân İdrîs (tahk.), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd trs), I, 210.

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ، حَدَّثَنَا جَدِّي، ح: وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَبُو الْحَسَنِ السُّكُونِيُّ، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْمُثَنَّى بِالْمَوْصِلِ قَالَا: حَدَّثَنَا هُدَيْبَةُ بْنُ خَالِدٍ، حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجَرَ عَنِ الشَّرْبِ قَالَمَا).

⁵⁶ Silefî, *et-Tuyûriyyât*, c. II, s. 603-4 No: 531. أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَشِجَاعُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَا: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ عَطِيَّةَ نَحْوَهُ.

⁵⁷ Silefî, *el-Meşyeha*, s. 94 No: 8. أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ السَّرِيِّ النَّيْسَابُورِيُّ بِمِصْرَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَكَرِيَّا بْنِ حَبِيوِيَةَ النَّيْسَابُورِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَحْمَدُ بْنُ شُعَيْبِ النَّسَائِيِّ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى

O, bazen hocasının hadisi ona nerede naklettiği hakkında bilgi vermiştir. Mesela Lâ İlâhe illallah deyinceye kadar insanlarla mücadele edeceğini (لَا أَرَأَى أَهَابِلُ النَّاسِ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَيَا قَالُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) belirten Hz. Peygamber'in bu hadisini hocası Ebu'l-Alâ Ahmed b. İsmâîl et-Tabbâhî'den Ebher'de rivayet ettiğini ifade etmiştir. Bir diğer örnek ise sıla-i rahim yapmanın, iyi ahlak sahibi olmanın ve iyi komşuluk ilişkisinin yaşı uzattığına (صِلَةُ الرَّحِمِ وَحُسْنُ الْخُلُقِ وَحُسْنُ الْجَوَارِ يَغْمِزُنَ الدِّيَارَ وَيَزِدُنَ فِي الْأَعْمَارِ) dair hadisi hocası Ebû Alî Ahmed b. Muhammed el-Muhtâr el-Muaddel'den Vâsıt'ta almıştır.⁵⁸

O, hocalarının kimisinin üstlendikleri görevleri belirtmiştir. Örneğin hocası Ebû Mahled Ahmed b. Muhammed b. Abdülvâhid el-Kazzâzî et-Taberî'nin Sâva kâdîsı olduğuna işaret etmiştir. İlave olarak kimi hocalarının çeşitli özelliklerini de zikretmiştir. Mesela zikri geçen hocasının hilâf ilmini bilmekle birlikte edebiyat ve nahiv ilminde de bilgi sahibi olduğunu belirtmiştir.⁵⁹ Hakkında bilgi verdiği bir diğer hocası Kâdî Ebû Tâhir Ahmed b. Alî eş-Şâbur'un zühd sahibi bir kâdî olduğunu zikretmiştir.⁶⁰ Buna benzer örnekler *Mu'cemu's-Sefer* isimli eserinde sıklıkla karşılaşmaktayız.

Kendi rivayet ettiği hadisin Buhârî veya Müslim tarafından da nakledildiğine işaret etmiştir. Ayrıca bu kişilerin rivayet silsilelerini ve hadisin geçtiği ilgili babı da zikretmiştir. Mesela Ka'b b. Mâlik'in borcunu istediği (أَنَّهُ كَانَ لَهُ مَالٌ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي حَزْرَدٍ الْأَسْلَمِيِّ فَلَقِيَهُ فَلَزِمَهُ) فَتَكَلَّمَا حَتَّى ارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمَا، فَمَرَّ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا كَعْبُ، وَأَشَارَ (بِيَدِهِ يَقُولُ: النِّصْفُ، فَأَخَذَ نِصْفًا مِمَّا كَانَ عَلَيْهِ وَتَرَكَ نِصْفًا) hadis Buhârî'nin, Hz. Peygamber'in kendi atalarından bahsettiği hadis ise Müslim'in rivayet ettiği hadise örnektir.⁶¹

O, âlimlere ait cerh ve ta'dil ifadelerine eserinde yer vermiştir. Mesela İbn Cüreyc'in 'hâtıbu'l-leyl (حَاطِبُ اللَّيْلِ)' ifadesiyle Mâlik b. Enes tarafından cerh edildiğini isnadlı olarak sevketmiştir.⁶² O, bu

حَدَّثَنَا خَالِدٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَاصِمٍ أَنَّهُ سَمِعَ رَرَّ بْنَ حُبَيْشٍ يُحَدِّثُ قَالَ أَتَيْتُ رَجُلًا يُدْعَى صَفْوَانَ بْنَ عَسَّالٍ فَفَعَدْتُ عَلَى بَابِهِ فَخَرَجَ فَقَالَ مَا شَأْنُكَ فَلْتُ أَطْلُبُ الْعِلْمَ قَالَ إِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَصْعُقُ أُنْحَثَهَا لِطَالِبِ الْعِلْمِ رَضِيَ بِمَا يَطْلُبُ وَذَكَرَ الْحَدِيثَ بِطَوِيلِهِ

⁵⁸ Silefi, *Mu'cemu's-sefer*, c. I, s. 13-4 No: 2-3, s. 6, 18-9 No: 22. Diğer örnekler için bk. Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. I, s. 209 No: 145, el-Meşyeha, s. 115 No: 24.

⁵⁹ Silefi, *Mu'cemu's-sefer*, s. 14-5 No: 8, 9.

⁶⁰ Silefi, *Mu'cemu's-sefer*, s. 18 No: 21.

⁶¹ Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. I, s. 53-4 No: 33, s. 68-9 No: 50. Diğer örnekler için bk. Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. I, s. 80 No: 63, c. II, s. 377 No: 324, s. 378-80 No: 326-8, s. 385-7 No: 334-6, s. 397-8 No: 347.

⁶² Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. I, s. 91 No: 71, *el-Meşyeha*, s. 229.

değerlendirmelerin yanında kendisi de raviler hakkında kimi zaman cerh-ta'dîl değerlendirmesinde bulunmuştur. Mesela rivayet ettiği hadisin senedinde bulunan hocası Osmân b. Ca'fer el-Cevâlik'in güvenilir (ثقة) olduğunu belirtmiştir.⁶³ Kimi raviler hakkında ise cerh-ta'dîl bilgisi yanında kişinin lakabı, ismi, künyesi, doğumu, vefatı, hocaları, talebeleri, görevleri, eserleri gibi tanıtıcı bilgileri de zikretmiştir.⁶⁴

O, naklettiği hadis hakkında gerek gördüğünde değerlendirme yapmıştır. Mesela namazda temizliğin önemini vurgulayan hadisi "مَعَاشِرَ النَّاسِ إِذَا صَلَّيْتُمْ خَلْفَ أَيْمَتِكُمْ فَأَحْسِنُوا طُهُورَكُمْ فَإِنَّمَا يَرْتَجِعُ عَلَى الْقَارِئِ قِرَاءَتَهُ" (لِسُوءِ طَهْرِ الْمُصَلِّي) "garîb ve acîb (غَرِيبٌ عَجِيبٌ)" şeklinde nitelendirmiştir. Bir diğer örnek ise cuma günü namaza gelen kimsenin gusül almasını (مَنْ أَتَى الْجُمُعَةَ فَلْيَغْتَسِلِ) emreden hadisle ilgilidir. O, bu hadisin Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Semmâk el-Vâiz'in hadislerinden olmakla birlikte garîb olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵ Ayrıca hadisle ilgili diğer âlimlerin yaptığı değerlendirmelere de yer vermiştir. Mesela amelilerin niyete göre değerlendirileceğini (إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ وَإِنَّمَا لِأَمْرٍ مَا نَوَى) فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَرَوَّجُهَا فَهَجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ ifade eden hadisi Siczî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'nin sahîh ve Abdurrahmân b. Amr el-Evzâî'nin ise garîb hadislerinden sayıldığını belirtmiştir.⁶⁶

Hadisin senedinde meydana gelen teferrüdü ifade etmiş ve teferrüde düşen kimseyi zikretmiştir. Mesela avret bölgesine değen kişinin abdest alması gerektiğini (مَنْ مَسَّ فَرْجَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ) ifade eden hadisin senedinde yer alan Alâ b. Selmân'ın teferrüde düştüğünü beyan etmiştir.⁶⁷ Bazen teferrüdü zikretmekle yetinmemiş, âlimlerin

⁶³ Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. I, s. 208 No: 144, s. 242, Diğer örnekler için bk. Silefi, *el-İrşâd*, c. I-III, s. 194-986.

⁶⁴ Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. II, s. 382 No: 330, *Sualâtu'l-Hâfiz es-Silefi*, Meta' et-Tarâbîşi (tahk.), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1983/1403, s. 44-65. Diğer örnekler için bk. Silefi, *el-Meşyeha*, s. 101, 111, 114, 187, s. 241-2, *el-İrşâd*, c. I-III, s. 195-700.

⁶⁵ Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. I, s. 122-3 No: 92, c. II, s. 381-2 No: 330. Diğer örnekler için bk. Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. III, s. 914 No: 848, s. 916-7 No: 850, s. 920-2 No: 852-3.

⁶⁶ Silefi, *el-Meşyeha*, s. 103 No: 15. Diğer örnekler için bk. Silefi, *el-Meşyeha*, s. 107-8, 175-7 No: 61-2, s. 212-3 No: 76, 227 No: 83, s. 229 No: 84. قَالَ أَبُو نَصْرِ السُّجْرِيُّ هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ مِنْ حَدِيثِ بَحْبُيِّ بْنِ سَعِيدِ الْأَنْصَارِيِّ بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَغَرِيبٌ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمْرٍو الْأَوْزَاعِيِّ

⁶⁷ Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. III, s. 680-1 No: 617. Diğer örnekler için bk. Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. II, s. 383 No: 332, s. 922-3 No: 854, c. III, s. 917 No: 850, *el-Meşyeha*, s. 177 No: 62, *el-İrşâd*, c. I, s. 223.

ilgili hadise olan muhalefetlerini belirtip, onun sened zincirini de vermiştir.⁶⁸

O, bazen rivayet ettiği haber çok uzun olduğunda eserin hacmini artırmamak amacıyla haberin bir bölümünü vermiş, zekere'l-hadîs (ذَكَرَ الْحَدِيثَ) diyerek hadisin geriye kalan kısmına değinmekle yetinmiştir. Enes b. Mâlik Hz. Peygamber'in yanında uzun süre çalıştığını ve bu süre zarfında herhangi bir şekilde onun tarafından tenkit edilmediğini (فَمَا قَالَ لِشَيْءٍ) (عَمِلْتُهُ، لَمْ أَعْمَلْهُ؟ وَلَا لِشَيْءٍ لَمْ أَعْمَلْهُ، لَمْ لَمْ تَعْمَلْهُ؟) ifade ettiği hadis bunun örneğini teşkil etmektedir.⁶⁹

O, aynı metne sahip olmakla birlikte farklı isnadı bulunan hadisin metnini tekrar etmeden 'mislehu' diyerek nakletmiştir. İlmin insanlar arasından âlimlerin ölmesi sebebiyle kaldırılacağı ve bu nedenle cahil kimselerin danışılacak kimselerin olacağını beyan edildiği (إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّىٰ إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوسًا جُهَالًا، فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا، وَأَضَلُّوا) hadis bunun örneğini teşkil etmektedir.⁷⁰

348 | db

O, hadisi rivayet ettikten sonra senedde yer alan âlimlerin konuyla ilgili yaptıkları açıklamaları vermiştir. Mesela Allah'ın insanlara infakta bulunmaları (قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ابْنُ آدَمَ، أَنْفُقُ، أَنْفُقُ عَلَيْكَ) emrettiği hadisi her ne kadar Mâlik b. Enes tarafından rivayet edilmişse de hadisin ravilerinden İbn Ebî Dâvud bunun *el-Muvatta'*da bulunmadığını zikretmiştir.⁷¹

O, hadisin senedinde yer alan bazı ravilerin isimlerine açıklık kazandırmıştır. Mesela ravi İbn Şimâme'nin adının Abdurrahmân olduğuna temas etmiştir.⁷²

O, rivayet ettiği hadisin diğer tarikleri vermiş ve senedlerini zikretmiştir. Hz. Peygamber'in kendisini söylemediği bir sözü ona isnad eden kimsenin yalancı olduğunu (مَنْ رَوَى عَنِّي حَدِيثًا وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ) (كَذِبٌ، فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ) ifade ettiği hadis bu kabildendir.⁷³ O, rivayet etti-

⁶⁸ Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. III, s. 917 No: 850. (وَخَالَفَهُ هِشَامٌ) (تَفَرَّدَ بِهِ عَنْهُ أَبُو عَامِرٍ صَالِحٌ بْنُ رُسْتَمٍ الْخَزَّازُ، وَخَالَفَهُ هِشَامٌ) (قَالَ أَبُو بَنْدَةَ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ، فَقَالَ أَبُو بَنْدَةَ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ، عَنْ أَبِي رِفَاعَةَ، عَنْ أَبِي رِفَاعَةَ، إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: رِفَاعَةَ، وَلَمْ يَقُلْ أَبُو رِفَاعَةَ (نَزِيدٌ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، مِثْلَ ذَلِكَ، إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: رِفَاعَةَ، وَلَمْ يَقُلْ أَبُو رِفَاعَةَ)

⁶⁹ Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. III, s. 789 No: 698.

⁷⁰ Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. III, s. 819 No: 728. Diğer örnekler için bk. Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. III, s. 840 No: 753, s. 848 No: 763, s. 856 No: 773, *el-Meşyeha*, s. 109 No: 18-9.

⁷¹ Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. III, s. 856 No: 773. (قَالَ ابْنُ أَبِي دَاوُدَ: لَيْسَ هَذَا فِي الْمُوطَأِ)

⁷² Silefi, *el-Meşyeha*, s. 227 No: 83.

⁷³ Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. III, s. 915 No: 849.

ği bir hadisin farklı bir tarikine işaret etmiş ve hadisin metniyle ilgili yapılan bazı açıklamalara temas etmiştir.⁷⁴

O, rivayet ettiği hadisleri tahriç etmiş, onun nasıl anlaşılmasına dair izahlarda bulunmuş, anlaşılması zor veya önemli gördüğü bazı lafızları açıklamış ve bunun yanında onu rivayet eden sahabînin terceme-yi halinden kısaca bahsetmiştir. Konu ile ilgili örneklere *el-Erbaûne'l-Büldâniyye* isimli eserinde rastlamaktayız. Konuya örnek olarak Hz. Peygamber'in hac, gazve veya diğer bir sebeple Medîne'den ayrılıp geriye dönerken her yüksek tepede üç kez tekbir aldığı ve Allah'a hamd ettiği (*لِرَبِّنَا حَامِدُونَ، (أَيُّونَ تَأْتِيُونَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَابِدُونَ، لِرَبِّنَا حَامِدُونَ، وَسُوءَ الْمُنْظَرِ فِي الْأَهْلِ وَالْمَالِ)*) hadisini verebiliriz. Bu hadisi, hocası İbn Batar (ö. 494/1101)'dan nakletmiştir. Silefî, hocasının doğum ve vefat tarihini hadisin senesinde zikretmiştir.⁷⁵ Daha sonra bu hadisi tahriç etmiş ve bunun Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edildiğini belirtmiştir. O, hadisin nasıl anlaşılması gerektiğini zikrederek bu sözleri söylemenin müstehab olduğuna dikkat çekmiştir. Bu eserde ilgili hadisle bağlantılı olan bazı kelimelere açıklık getirmiştir. Mesela yukarıda zikri geçen hadisin metninde geçen “âyibûn” kelimesini “râciûn (راجعون)” kelimesiyle açıklayarak anlaşılmasına kolaylık sağlamıştır. Hadisin sahâbe ravisi Câbir b. Abdullah hakkında bilgi vererek Rasulullah'la beraber on dokuz gazveye katıldığı ancak bununla birlikte Bedr ve Uhud savaşlarına iştirak edemediği gibi tarihi önemi haiz bilgileri zikretmiştir.⁷⁶ Bu eserde rivayet ettiği bazı hadislerin Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilen şahitlerini de vermiştir.⁷⁷

O, hadisin muttasıl olarak rivayet edildiğini zannettirecek bir senedle rivayetine açıklık getirmiştir. Hz. Peygamber'in Enfal suresi 66. ayeti okuduğunu (*فَرَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سُورَةِ الْأَنْفَالِ {الآن} (حَقَّقَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا) بِرَفْعِ الضَّادِ مِنْ ضَعْفٍ*) ifade eden hadisin senedindeki inkitaya işaret etmiştir. Hadisin ravilerinden İbnü'l-Müfessir'in naklettiğine göre onun hocası Hârûn b. Mûsâ hadisi

⁷⁴ Silefî, *et-Tuyûriyyât*, c. I, s. 208-9 No: 144.

⁷⁵ Silefî, hocalarının ölüm veya vefat yanında hadisi kimden, nerede ve ne zaman aldığı, önemli bir özelliğini (Taberistân fakihlerinden olduğunu belirttiği gibi) veya hangi isimle ma'rûf olduğunu (Ebû Saîd Abdurrahmân b. Abdülazîz eş-Şâfiî el-Ebherî'nin İbn Madekân diye maruf olduğunu söylediği gibi) zikretmiştir. *el-Erbaûne'l-büldâniyye*, Abdullah Râbih (tahk.), Mektebetü Dâri'l-Beyrûtî, Dimaşk 1992/1412, s. 39-179.

⁷⁶ Silefî, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 46-8.

⁷⁷ Silefî, *el-Erbaûne'l-Büldâniyye*, s. 39-40, 49-50.

naklederken dikkatli olmasını ve senedi zikrederken an Nâfi' an İbn Ömer dememesini bunun yerine an Nâfi' mevlâ Abdullah b. Ömer olarak söylemesine dikkat çekmiştir. Çünkü hadis mürsel⁷⁸ olarak rivayet edilmiştir.⁷⁹

O, hadisin metninde geçen kelimenin doğru yazılışını göstermiştir. Ehl-i kitapla ilgili olarak zikredilen hadiste onların getirmiş oldukları suyla gusledilebileceği ifade edilmiştir. Bu hadisin metninde geçen (فارضوها) kelimesinin bu şekilde nakledilse de doğrusunun (فارشوها) olduğunu zikretmiştir.⁸⁰

Hadisin metinde anlaşılması zor olan kelimelere açıklık getirmiştir. Mesela hadisin metninde geçen (الغيلة) kelimesinin sütanne ile ilişkiye girmek olduğunu zikretmiştir.⁸¹

O, hadiste kastedilen kişinin kim olduğuna işaret etmiştir. Mesela Hz. Peygamber en bilgili âlimin Medîne'de olacağını ifade etmiştir. Silefi hadiste kastedilen âlimin İmâm Mâlik olduğunu beyan etmiştir.⁸²

350 | db

E. Eserleri

1. Yayımlananlar:

1. *Mu'cemu's-sefer*

O, bu eserinde İsfahan ve Bağdâd'da bulunduğu sıralarda kendilerinden istifade ettiği yaklaşık 2000 kadar hocasını tanıtmıştır. Ancak eserin yayımlanan nüshasında 794 hocasının ismi zikredilmiştir. Anlaşılmaktadır ki eserin bir kısmı mefkuttur. Hocalarından rivayet ettiği hadislerle isimlerinin altında yer vermiştir. Hadis naklettiği hocalar arasında sadece muhaddisler bulunmamakta, bilakis fakih, kârî, edebiyatçılar da kendine yer bulmaktadır. Ayrıca Mısır, Şâm, Sicilya, İskenderiye ve Mağribli pek çok kişiyi içermesi eserin

⁷⁸ İsnadında, sahâbî olan râvisi veya diğer râvilerinden biri zikredilmeyen hadisdir. Salahattin Polat, "Mürsel", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXII, s. 52-4.

⁷⁹ Silefi, *el-Meşyeha*, s. 130 No: 31. (قَالَ ابْنُ الْمُفَسَّرِ قَالَ لِي هَارُونَ لَا تَقُلْ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عَمْرِو بْنِ عُمَرَ (إِنَّمَا هُوَ عَنْ) (نَافِعٍ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو هَكَذَا مُرْسَلٌ)

⁸⁰ Silefi, *el-Meşyeha*, s. 133 No: 33.

⁸¹ Silefi, *el-Meşyeha*, s. 293 No: 121.

⁸² Silefi, *el-İrşâd*, c. I, s. 210.

önemini artırmaktadır.⁸³ Nitekim bu özelliğinden olsa gerektir, eser bazı yazarlar tarafından onun en önemli eseri kabul edilmiştir.⁸⁴

2. *et-Tuyûriyyât*

Silefinin, hocası İbnu't-Tuyûrî'nin eserlerinden derlediği eserdir.⁸⁵

3. *Erbaûne'l-büldâniyye*

Silefi, ilmî yolculuklarında elde ettiği hadisleri beldelelere göre tertip etmiş ve kırk ayrı yerdeki kırk hocasından aldığı kırk hadisi bu eserinde toplamıştır.⁸⁶

4. *el-Vecîz fî zikri'l-mücâz*

Silefi bu çalışmasında icâzet, türleri, şartları, lafızları, âlimlerin icazet hakkındaki görüşlerinden, kendisinin icazeti caiz gördüğünü ifade ettikten sonra kendisine icazet veren hocalarının bir listesini vermektedir.⁸⁷

5. *Süalâtü'l-Hâfız es-Silefî li Hâmis el-Havzî an cemaatin min ehli Vâsıt*

Vâsıt'ta yaşayan veya ilim öğrenmek üzere buraya gelen 126 kişiyi muhtevirdir.⁸⁸

6. *el-Mecâlisü'l-Sele mâsiyye*

Eser, Silefi'nin h. 506/1112 senesinde beş celsede Sele mâs'ta imla ettirdiği hadisleri kapsamaktadır.⁸⁹

⁸³ Silefi, *Mu'cemu's-sefer*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1193/1414); Elif Yücel, "Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî ve Hadis Kültüründeki Yeri" yüksek lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 40.

⁸⁴ Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 201; Muhammed Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfız es-Silefî*, s. 44.

⁸⁵ Silefi, *et-Tuyûriyyât*, thk. Desmân Yahyâ el-Meâlî ve Abbâs Sahr el-Hasan, (Riyâd: Advâu's-Selef, 2004/1425), mukaddime, c. I, s. 109; Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 209; Muhammed Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfız es-Silefî*, s. 45.

⁸⁶ Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 195-6; Muhammed Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfız es-Silefî*, s. 45; Elif Yücel, "Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî ve Hadis Kültüründeki Yeri", s. 37; Mehmet Efindioğlu, "es-Silefî", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXVII, s. 199.

⁸⁷ Silefi, *et-Tuyûriyyât*, mukaddime, c. I, s. 103; Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 197-8; Muhammed Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfız es-Silefî*, s. 46; Elif Yücel, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî ve Hadis Kültüründeki Yeri*, s. 38-9.

⁸⁸ Silefi, *et-Tuyûriyyât*, mukaddime, c. I, s. 104; Elif Yücel, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî ve Hadis Kültüründeki Yeri*, s. 34-5; Mehmet Efindioğlu, "es-Silefî", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXVII, s. 199.

7. *Meşyehatü Ebî Abdullah er-Râzî*

Silefi'nin, İbnü'l-Hattâb diye bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed er-Râzî'nin hadis ve kıraat ilminde otorite kırk altı hocasını tanıttığı eseridir.⁹⁰

8. *el-Müntehâb min kitâbi'l-irşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-bilâd li'l-Halîlî*

Ebû Ya'lâ el-Halîlî (ö. 446/1055)'nin *el-İrşâd*'ının özeti niteliğini taşımaktadır. Endülüs'ten Mâverâünnehr'e kadar otuz bir şehirden 933 hadis âlimi tanıtılmıştır.⁹¹

9. *el-Müntekâ min kitâbi mekârimi'l-ahlâk ve meâlîhâ ve mahmûdi tarâikihâ*

Harâitî (ö. 327/939)'nin *Mekârimu'l-Ahlâk* isimli eserinin özeti niteliğindedir.⁹²

10. *Mukaddimetü imlâi'l-istizkâr*

Silefi tarafından İbn Abdilber (ö. 463/1071)'in *el-İstizkâr* isimli eserine giriş mahiyetinde yazılmıştır. Burada o, yazarın ve eserinin öneminden ve bu kitapta takip edilen metod hakkında bilgi vermiştir.⁹³

⁸⁹ Silefi, *et-Tuyûriyyât*, mukaddime, c. I, s. 102; Hasan Abdülhamîd Sâlih, Hâfız Ebû Tâhir es-Silefi, s. 198; Elif Yücel, Hafız Ebû Tâhir es-Silefi ve Hadis Kültüründeki Yeri, s.39.

⁹⁰ Silefi, *Meşyehatü Ebî Abdullah er-Râzî*, nşr. Hâtim b. Ârif el-Avfi (Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1994/1415); *et-Tuyûriyyât*, mukaddime, c. I, s. 106; Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefi*, s. 210-1; Elif Yücel, "Hafız Ebû Tâhir es-Silefi ve Hadis Kültüründeki Yeri", s. 49; Mehmet Efendioğlu, "es-Silefi", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXVII, s. 199.

⁹¹ Silefi, *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadîs*, thk. Muhammed Saîd İmrân İdrîs (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, t.y); Silefi, *et-Tuyûriyyât*, mukaddime, c. I, s. 105-6; Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefi*, s. 205-6; Elif Yücel, "Hafız Ebû Tâhir es-Silefi ve Hadis Kültüründeki Yeri", s. 45-6; Mehmet Efendioğlu, "es-Silefi", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXXVII, 199.

⁹² Silefi, *et-Tuyûriyyât*, mukaddime, c. I, s. 108; Elif Yücel, "Hafız Ebû Tâhir es-Silefi ve Hadis Kültüründeki Yeri", s. 49; Mehmet Efendioğlu, "es-Silefi", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXVII, s. 199.

⁹³ Silefi, *et-Tuyûriyyât*, c. I, s. 102; Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefi*, s. 201-2; Elif Yücel, "Hafız Ebû Tâhir es-Silefi ve Hadis Kültüründeki Yeri", s. 42.

11. Mukaddimetü imlâi meâlimi's-sünen li'l-Hattâbî

Mukaddimede *es-Sünen*'in yazarı Ebû Davud (ö. 275/889) ile şârihi Hattâbî (ö. 388/998)'nin biyografileri ve ilimdeki mevkiilerine temas edilerek eserin öneminden bahsedilmiştir.⁹⁴

12. İntihâbât min müsnedi İbn Zeydân

Abdullah İbn Zeydân'ın *el-Müsned*'inde yer alan 16 hadisi içermektedir.⁹⁵

13. Kasîde fî medhi's-sünne ve't-tibâi akîdeti's-selef

Silefî'nin akidesini ortaya koyan ve akıllı önder edinen Müşebbihe⁹⁶ ve Muattıla⁹⁷ gibi sapık fırkaları eleştiren kasidesidir.⁹⁸

2. Yayınlanmayanlar:

el-Meşyehatü'l-bağdâdiyye, Ahbâru Ebi'l-'Alâ el-Ma'arrî, el-Emâlî'l-hadîsiyye, Terâcimu'l-ebheriyyîn, Tercemetü hayâti Ebi'l-Muzaffer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ebîverdî, Tercemetü hayâti Ebî Nuaym el-İsfahanî, Suâlâtü's-Silefî li'l-Mu'temen es-Sâcî, Suâlâtü's-Silefî li Ebi'l-Ganâim en-Nersî, es-Sefînetu'l-cerâidiyye el-kübrâ, es-Sefînetu'l-cerâidiyye es-Sugrâ, Suâlât li Şücâ' ez-Zühlî, Şartu'l-kirâati 'alâ's-şüyüh⁹⁹, el-Fihrist, Fevâidün hisân, Mu'cemu Isfahân, Mu'cemu'n-nisâ el-İsfahâniyyât, el-Eczâu'l-İrâkiyye, Kitâbu's-şecere fî ahvâlî'r-ricâl, en-Nâsih ve'l-mensûh, Meclisân fî fadli âşûrâ, Erbaüne hadîsen fî hakkî'l-fukârâ, Mukâtebatu's-Silefî meâ'z-Zemahşerî, Hadîsu's-Silefî, Fevâidu Ebî Abdillâh ed-Dîbâcî ve Ebî Ali es-Saffâr, Fevâidu Ebî Saîd el-Bağdâdî 'an şüyühihî, Eczâu Azerbaycan, Teâlîku's-Silefî, Muhtasaru Târihi Buhârî li'l Hafız Guncâr Ebî Abdillâh, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö: 412), el-İmlâât alâ Muvattai Malik, Hadîsu Şu'be an Katâde an Enes, el-

⁹⁴ Silefî, *et-Tuyûriyyât*, c. I, s. 103; Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 202-3; Elif Yücel, "Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî ve Hadis Kültüründeki Yeri", s.42-3.

⁹⁵ Silefî, *et-Tuyûriyyât*, mukaddime, c. I, s. 105; Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 210.

⁹⁶ Yunus Şevki Yavuz, "Müşebbihe", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXII, s. 156-8. "Allah'ın yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzetme sonucunu doğuran inançları benimsemiş gruplara verilen addır."

⁹⁷ Mustafa Sinanoğlu, "Muattıla", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXX, s. 330-1. "Allah'ın zatını sıfatlarından tecrit edenlere verilen isimidir."

⁹⁸ Silefî, *et-Tuyûriyyât*, mukaddime, c. I, s. 105; Mehmet Efendioğlu, "es-Silefî", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXVII, s. 199.

⁹⁹ Silefî, *Şartü'l-kirâe ale's-şüyüh*, Ebû Ubeyde Muhammed b. Ferîd Zeryuh (tahk.), Dârü't-Tevhîd, Riyâd 2008/1429.

Erbaûne'l-vedâniyye, es-Südüsiyyât, es-Silefiyyât, el-Müntekâ mine's-sefîneti'l-Bagdâdiyye, İntihâbu târihi Trablus, Cüz'ün fîhi intihâbuhû alâ Ali el-Beredânî, el-Müntehab min süneni'n-Nesâî, el-Meclisu'llezî emlâhu el-Kâdı Ebû Tahir en-Nihavendî fî Câmiî'l-Basra bi'ntikâi's-Silefî, İntikâu's-Silefî min fevâidi Ma'mer b. Ahmed b. Ziyâd, el-Müntekâ min hadîsi's-Seylakî, İntihâbu alâ Ebi'l-Vefâ Ahmed b. Ubeydullah en-Nehselî, İntihâb alâ'l-Kâdı Ebi'l-Kasım Mahmud b. Yusuf el-Berzendî eş-Şâfiî, İntihâbu alâ Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Selâme er-Ravhânî el-Mukrî, İntihâbu alâ'l-Mübâreke bint. Ebi'l-Hasan el-Hanbelî, İntihâbu alâ Ebi'l-Kasım Meymûn b. Ömer b. Muhammed el-fakîh el-bâbî.¹⁰⁰

F. Eser Raviliği

Muhaddis ulema hadislerin nakli konusunda hoca ve talebenin yüzyüze görüşmesine (lika) büyük önem atfetmişlerdir. Bu sebeple onlar zor ve meşakkatli uzun yolculuklara katlanarak pek çok ilim merkezinde hadis tahsilinde bulunmuşlardır. Muhaddisler hadis naklederken gösterdikleri bu özen ve dikkati, eser intikalinde de ortaya koymuşlardır. Nitekim onlar, eserleri hocalarından hangi yöntemle aldıklarına dair sema kayıtlarına titizlik göstermişlerdir.

H. 5-6/12-13. asırdan itibaren temel kaynakların iki kapak arasına alınması münasebetiyle hadis rivayeti büyük oranda terk edilmiş ve bunun yerini eser rivayeti almıştır. Silefî de bu şekilde hadis, kelâm, fıkıh, kıraat, tefsir, tasavvuf, ahlak, dil-edebiyat alanlarında yazılan eserlerin rivayetinde bulunmuştur. Ancak isnadında yer almadığı eserleri okutmaktan uzak durmuştur. Mesela kendisinden Nesâî'nin *es-Sünen*'i okutması istendiğinde, bu eserin isnadında kendisinin bulunmaması sebebiyle buna yanaşmamıştır.¹⁰¹ Tespit edebildiğimize göre rivayet ettiği eserler ise şunlardır:

¹⁰⁰ Bu eserleri ile diğer eserleri için bk. Silefî, *et-Tuyûriyyât*, mukaddime, c. I, s. 101-36; Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 191-212; Muhammed Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfız es-Silefî*, s. 44; Elif Yücel, "Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî ve Hadis Kültüründeki Yeri", s. 32-52; Mehmet Efendioğlu, "es-Silefî", TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), c. XXXVII, s. 198-200.

¹⁰¹ Hasan Abdülhamîd Sâlih, *Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 103.

Hadis:

1. Ebû Abdurrahmân en-Nesâî (ö. 303/915)'nin *es-Sünen*'i¹⁰²
2. Ebû Abdurrahmân en-Nesâî (ö. 303/915)'nin *ed-Duafâ'sı*¹⁰³
3. Ebû Abdurrahmân en-Nesâî (ö. 303/915)'nin *Müsnedü hadîsi Mâlik*'i¹⁰⁴
4. Ebû Müslim el-Keccî (ö. 292/904)'nin *es-Sünen*'i¹⁰⁵
5. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778)'nin *el-Câmi*'i¹⁰⁶
6. Hammâd b. Seleme (ö. 167/784)'nin *el-Musannefi*'i¹⁰⁷
7. Muhammed b. Yahyâ b. Ebî Ömer (ö. 243/858)'in *el-Îmân*'i¹⁰⁸
8. Lâlekâ'i (ö. 418/1027)'nin *Şerhu's-sünen*'i¹⁰⁹
9. Ebû Bekr el-Âcurrî (ö. 360/970)'nin *Cüz'ün fîhi turuku hadîsi İfk*¹¹⁰
10. Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 275/889)'nin *en-Nâsîh ve'l-mensûh*'u¹¹¹
11. Atâ el-Horâsânî (ö. ?)'nin *en-Nâsîh ve'l-mensûh*'u¹¹²
12. Da'lec b. Ahmed es-Sicistânî (ö.351/962)'nin *el-Müsned*'i¹¹³
13. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî el-Berkanî (ö. 425/1034)'nin *Müsnedü'l-ehâdîs fî'l-müsâfaha'sı*¹¹⁴

¹⁰² İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *el-Mu'cemu'l-müfehres ev tecrîdu esânîdi'l-kütübî'l-meşhûra ve'l-eczâi'l-mensûra*, Muhammed Şekkûr Mahmûd el-Meyâdîni (tahk.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1998-1418, s. 33 No: 5.

¹⁰³ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 174 No: 678.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 348 No: 1500.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 48 No: 33.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 50 No: 38.

¹⁰⁷ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 50 No: 39.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 52 No: 50.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 54 No: 63.

¹¹⁰ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 73 No: 184.

¹¹¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 109 No: 373.

¹¹² İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s.113 No: 401.

¹¹³ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 147 No: 536.

14. Hâris b. Ebî Üsâme (ö. 282/895)'nin *el-Müsned'i*¹¹⁵
15. Muhammed b. Hişâm b. Ebî Habre es-Sedûsî (ö. 251)'nin *el-Müsned'i*¹¹⁶
16. Bâkî b. Mahled el-Endelûsî (ö. 276/889)'nin *el-Müsned'i*¹¹⁷
17. Ebu'l-Kâsım Beğâvî (ö. 317/929)'nin *Mu'cemu's-sahâbe'si*¹¹⁸
18. Ebû Abdullah Muhammed b. Sencer el-Circânî (ö. 258)'in *el-Müsned'i*¹¹⁹
19. Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr' (ö. 292/905)'in *el-Müsned'i*¹²⁰
20. İbn Abdilber (ö. 463/1071)'in *el-İstiâb'i*¹²¹
21. İbn Abdilber (ö. 463/1071)'in *et-Temhîd'i*¹²²
22. İbn Abdilber (ö. 463/1071)'in *el-İstizkâr'i*¹²³
23. Ebû Amr Ahmed b. Hâzım b. Ebî Gazre (ö. 276)'nin *Müs-nedü Ka'b b. Mâlik ve Ebû Eyyûb el-Ensârî'si*¹²⁴
24. Ebû Amr Ahmed b. Hâzım b. Ebî Gazre (ö. 276)'nin *Müs-nedü Ebî Saîd el-Hudrî'si*¹²⁵
25. Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk b. İsmâîl el-Ezdî el-Cehdamî (ö. 282/896) *Cüz'ün min Müsnedi Ebî Hureyre'si*¹²⁶
26. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hüseyin b. Mûsâ el-Huneynî (ö. 277)'nin *el-Müsned'i*¹²⁷

¹¹⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 141 No: 505.

¹¹⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 134 No: 483.

¹¹⁶ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 135 No: 485.

¹¹⁷ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 135 No: 486.

¹¹⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 136 No: 488.

¹¹⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 139 No: 497.

¹²⁰ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 139 No: 498.

¹²¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 140 No: 502.

¹²² İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 165 No: 627.

¹²³ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 165 No: 627.

¹²⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 145 No: 524.

¹²⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 146 No: 530.

¹²⁶ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 145 No: 526.

¹²⁷ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 147 No: 538.

27. Ebü'l-Kāsım Temmâm b. Muhammed b. Abdillâh el-Becelî er-Râzî ed-Dımaşkî (ö. 414/1023)'nin *Müsnedü Ebi'l-Uşr ed-Dârimî'si*¹²⁸
28. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Saîd el-Mervezî el-Kureşî (ö. 292/905)'nin *Müsnedü Âişe'si*¹²⁹
29. Râmehürmüzî (ö. 360/971)'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâfî'si*¹³⁰
30. Ebû Muhammed Abdülganî b. Saîd el-Ezdî (ö. 409/1018)'nin *el-Mübhemâtı*¹³¹
31. Berdîcî (ö. 301/914)'nin *Cüz'ün fıhi el-esmâül-müfrede'si*¹³²
32. Dârekutnî (ö. 385/995)'nin *Cüz'ün fıhi men haddese ve ne-siye*¹³³
33. Dârekutnî (ö. 385/995)'nin *el-İlel'i*¹³⁴
34. Dârekutnî (ö. 385/995)'nin *Cüz'ün fıhi min esileti'l-Berkânî'si*¹³⁵
35. Dârekutnî (ö. 385/995)'nin *Cüz'ün fı'l-ehâdîs elletî hûlife fıhâ Mâlik fı'l-Muvatta'sı*¹³⁶
36. Dârekutnî (ö. 385/995)'nin *el-İhve ve'l-ehâvâtı*¹³⁷
37. Ebü'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî (ö. 507/1113)'nin *Cüz'ün fıhi el-intisâr li-imâmi'l-emsârı*¹³⁸
38. Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm İbn Şâzân el-Bağdâdî el-Cevherî (ö. 286)'nin *el-Müselââtı*¹³⁹

¹²⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 147 No: 539.

¹²⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 148 No: 541.

¹³⁰ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 153 No: 549.

¹³¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 155 No: 559.

¹³² İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 157 No: 575.

¹³³ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 157 No: 577.

¹³⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 159 No: 586.

¹³⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 159 No: 587.

¹³⁶ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 160 No: 593.

¹³⁷ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 177 No: 703.

¹³⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 160 No: 594.

¹³⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 161 No: 599.

39. Ebû Sa'd İsmâîl b. Alî b. el-Hüseyn es-Semmân er-Râzî (ö. 445/1053)'nin *el-Müselâ't*'i¹⁴⁰
40. Ebu'l-Hasan Muhammed b. Nasr el-Lebbân (ö. 467)'in *el-Müselâ't*'i¹⁴¹
41. İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin *Garîbu'l-hadîs*'i¹⁴²
42. İbrâhîm el-Harbî (ö. 285/899)'nin *Garîbu'l-hadîs*'i¹⁴³
43. Ebû Alî İsmâîl b. Kâsım el-Bağdâdî el-Kâlî (ö. 356/967)'nin *el-Emâlî'si*¹⁴⁴
44. Ebû Zekeriyâ İbn Mende (ö. 512/1119)'nin *Cüz'ün fîhi marîfetü men âşe miete ve işrîne mine's-sahâbe'si*¹⁴⁵
45. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in *el-Esmâ ve'l-künâ'sı*¹⁴⁶
46. Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848)'in *es-Süalât*'i¹⁴⁷
47. Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd ed-Dûlâbî (ö. 310/923)'nin *Müsnedü Süfyân es-Sevrî'si*¹⁴⁸
48. İbnu'l-Cârûd (ö. 307/919-20)'un *el-Künâ'sı*¹⁴⁹
49. Ebû Ya'lâ el-Halîlî (ö. 446/1055)'nin *el-İrşâd*'i¹⁵⁰
50. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Ekfânî el-Bağdâdî eş-Şâfiî (ö. 405)'nin *Tesmiyetü men Revâ el-Muvatta an Mâlik*'i¹⁵¹
51. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Ekfânî el-Bağdâdî eş-Şâfiî (ö. 405)'nin *Kitâbu'r-ricâl*'i¹⁵²
52. İbnü'l-Hazzâ (ö. 416/1025)'nin *et-Ta'rîfu b. ricâli'l-Muvatta'sı*¹⁵³

¹⁴⁰ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 161 No: 601.

¹⁴¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 162 No: 606.

¹⁴² İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 163 No: 618.

¹⁴³ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 165 No: 623.

¹⁴⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 413 no: 1900.

¹⁴⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 168 No: 651.

¹⁴⁶ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 172 No: 670.

¹⁴⁷ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 173 No: 673.

¹⁴⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 297 No: 1259.

¹⁴⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 174 No: 682.

¹⁵⁰ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 176 No: 693.

¹⁵¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 399 No: 1761.

¹⁵² İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 399 No: 1762.

53. Hattâbî (ö. 388/998)'nin *Meâlimü's-sünen'i*¹⁵⁴
54. Ukaylî (ö. 322/934)'nin *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn'i*¹⁵⁵
55. Ebü'l-Feth Muhammed b. Hüseyin b. Ahmed el-Ezdî el-Mevsilî (ö. 374/985)'nin *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn'i*¹⁵⁶
56. Niftaveyh Ebü Abdillâh İbrâhîm b. Muhammed b. Arafe b. Süleymân el-Atekî el-Ezdî el-Vâsitî (ö. 323/935)'in *İhtilâfu'l-mesâhi'*¹⁵⁷
57. Ebü Bekr Muhammed b. Süleymân b. Hâris el-Bâğandî (ö. 283)'nin *Cüz'ün fîhi semâniyete Mecâlis ve'l-mesmû' minhu sitte mecâlis'i*¹⁵⁸
58. Ebü Bekr Muhammed b. Süleymân b. Hâris el-Bâğandî'nin (ö. 283) *Cüz'ü*¹⁵⁹
59. Bâkılânî (ö. ?)'nin *Cüz'ü*¹⁶⁰
60. Ebü Ahmed b. Abdullah b. Yûsuf el-Buhârî (ö. ?)'nin *Cüz'ü*¹⁶¹
61. Tenûhî (ö. ?)'nin *Cüz'ü*¹⁶²
62. Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdülazîz İbn Sersâl et-Teymî el-Bağdâdî (ö. 408)'in *Cüz'ü*¹⁶³
63. Ebü Saîd Ahmed b. Hasan b. Ahmed el-Cerbâzâkânî el-Hansârî (ö. 500)'nin *Cüz'ü*¹⁶⁴
64. Ebü Abdullah Muhammed İbnu'r-Rebî' el-Cîzî (ö. 314)'nin *Müsnedü hadîsi İbn Cüreyc'i*¹⁶⁵
65. Ömer b. Muhammed el-Cümahî (ö. ?)'nin *Cüz'ü*¹⁶⁶

¹⁵³ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 399 No: 1763.

¹⁵⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 399 No: 1764.

¹⁵⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 171 No: 661.

¹⁵⁶ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 172 No: 663.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 111 No: 390.

¹⁵⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 238 No: 999.

¹⁵⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 238 No: 1000.

¹⁶⁰ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 238 No: 1001.

¹⁶¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 240 No: 1004.

¹⁶² İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 251 No: 1045.

¹⁶³ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 252 No: 1048.

¹⁶⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 254 No: 1059.

¹⁶⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 256 No: 1066.

66. *Fevâidu Ebî Muhammed Hâcib b. Ahmed et-Tûsî* (ö. 339)¹⁶⁷
67. *Fevâidu Ebî Nasr Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed es-Simsâr el-İsfahanî* (ö. 470)¹⁶⁸
68. Da'lec b. Ahmed (ö. 351/962)'in *en-Nevâdir*'i¹⁶⁹
69. Hâkim (ö. 405/1014)'in *el-Erbaûn*'u¹⁷⁰
70. Ebu'l-Hasan Muhammed b. Abdullah İbn Şenbûye (ö. ?)'nin *el-Erbaûn*'u¹⁷¹
71. Ebu Nasr Muhammed b. Ali b. Ubeydullah b. Ved'an el-ved'aniyye (ö. 494/1100)'nin *el-Erbaûn*'u¹⁷²
72. Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Abenusi (ö. 457)'nin *el-Cüz'ü el-kebîr*'i¹⁷³
73. Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Abenusi (ö. 457)'nin *el-Cüz'ü es-sağîr*¹⁷⁴
74. Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin el-Âcurrî (ö. 360/970) ve Huttalî (ö. ?)'nin *cüzleri*¹⁷⁵
75. Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Alî el-Enmâtî (ö. 280) ve İbrâhîm b. Ahmed b. Hasan el-Kırmîsînî (ö. 358)'nin *cüzleri*¹⁷⁶
76. Ebu'l-Ganâim Muhammed b. Alî el-Kûfî en-Nersî (ö. 508)'nin *Ünsü'l-âkil ve tezkiratu'l-gâfil*'i¹⁷⁷
77. Ebu'l-Ganâim Muhammed b. Alî el-Kûfî en-Nersî (ö. 508)'nin *Avâlî Bağdâd*'i¹⁷⁸

¹⁶⁶ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 259 No: 1080. Diğer okuduğu hadis cüzleri için bk. İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 262, 267, 272, 276, 278, 281, 283-6, 288-9, 294-5, 297, 299-300, 302-3, 305, 307-8, 310-2, 314-320,

¹⁶⁷ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 261 No: 1087.

¹⁶⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 304 No: 1281.

¹⁶⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 119 No: 438.

¹⁷⁰ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 211 No: 911.

¹⁷¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 212 No: 913.

¹⁷² İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 213 No: 916.

¹⁷³ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 222 No: 957.

¹⁷⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 222 No: 958.

¹⁷⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 222 No: 959.

¹⁷⁶ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 230 No: 991.

¹⁷⁷ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 230 No: 992.

¹⁷⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 248 No: 1026.

78. Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed el-İyâdî (ö. 414)'nin *Cüz'ün min Fevâidi'l-İyâdî'si*¹⁷⁹
79. Hanbel b. İshâk b. Hanbel (ö. 273/886)'in *Cüz'ün fîhi Mihnetü Ahmed b. Hanbel'i*¹⁸⁰
80. Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm el-İsmâîlî (ö. 371/982)'nin *el-Mu'cem'i*¹⁸¹

Ahlak:

81. Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk b. İsmâîl el-Ezdî el-Cehdamî (ö. 282/896)'nin *Ahlâku'n-nebî'si*¹⁸²
82. Buhârî (ö. 256/870)'nin *el-Edebü'l-müfred'i*¹⁸³
83. Taberânî (ö. 360/971)'nin *Mekârimu'l-ahlâk'ı*¹⁸⁴
84. Ebû Âsım Huşeyş b. Esrem en-Nesâî (ö. 253)'nin *el-İstikâme ve'r-red ala ehli'l-ehvâ'si*¹⁸⁵

Tefsir-Kıraat:

85. Abd b. Humejd (ö. 249/863-4)'in *et-Tefsîr'i*¹⁸⁶
86. Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 310/923)'nin *et-Tefsîr'i*¹⁸⁷
87. Ebû Alî Hasan b. Muhammed b. Hasan el-Hallâl (ö. ö. 242/856)'in *Cüz'ün fîhi fazl sûreti'l-İhlâs'ı*¹⁸⁸
88. Ebû Bekr Muhammed b. Alî el-Adfavî el-Mısrî (ö. 388)'nin *el-Kırâât'ı*¹⁸⁹
89. Münzir b. Saîd el-Kâdî el-Bellûtî (ö. 355/966)'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*¹⁹⁰

¹⁷⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 237 No: 995.

¹⁸⁰ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 186 No: 763.

¹⁸¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 191 No: 779.

¹⁸² İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 80 No: 210.

¹⁸³ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 84 No: 232.

¹⁸⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 85 No: 236.

¹⁸⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 56 No: 72.

¹⁸⁶ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 108 No: 364.

¹⁸⁷ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s.108 No: 366.

¹⁸⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 111 No: 388.

¹⁸⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 388 No: 1672.

¹⁹⁰ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 392 No: 1699.

90. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî en-Nehhâs (ö. 338/950)'ın *Meâni'l-kur'ân*'i¹⁹¹
91. Muhammed b. Azîz es-Sicistânî el-Azîzî (ö. 330)'nin *Garîbu'l-kur'ân*'i¹⁹²
92. Ebû Tâhir Abdülvâhid b. Muhammed b. Ebî Hişâm el-Bağdâdî (ö. ?)'nin *fi'l-kırââti's-seb'a'sı*¹⁹³

Tarih-Siyer:

93. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî (ö. 207/823)'nin *et-Târîh*'i¹⁹⁴
94. Ebû İsmâîl Muhammed b. Abdullah el-Ezdî (ö. ?)'nin *Fütûhu's-Şâm*'i¹⁹⁵
95. Ebü'l-Hüseyn Abdülbâkî b. Kâni' b. Merzûk el-Ümevî el-Bağdâdî (ö. 351/962)'in *et-Târîh*'i¹⁹⁶
96. Dûlâbî (ö. 310/923)'nin *Târîhu'l-hulefâ'sı*¹⁹⁷
97. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî (ö. 250/864)'nin *Mekke'si*¹⁹⁸
98. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Süleymân el-Buhârî el-Guncâr (ö. 412)'in *Târîhu Buhârâ'sı*¹⁹⁹
99. Ebû Alî Muhammed b. Saîd er-Rakkî (ö. ?)'nin *Târîhu Rakka'sı*²⁰⁰
100. Ebû Alî İbnu's-Sâiğ (ö. ?)'in *Fezâilu'l-İskenderiyye'si*²⁰¹
101. Ebû Alî İbnu's-Sabbâğ (ö. ?)'in *Fezâilu'l-İskederiyye'si*²⁰²
102. Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014)'nin *Es'iletü Mes'ûd es-Siczi'si*²⁰³

¹⁹¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 393 No: 1702.

¹⁹² İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 394 No: 1709.

¹⁹³ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 386 No: 1648.

¹⁹⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 168 No: 652.

¹⁹⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 182 No: 737.

¹⁹⁶ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 173 No: 674.

¹⁹⁷ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 173 No: 675.

¹⁹⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 178 No: 708.

¹⁹⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 180 No: 725.

²⁰⁰ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 181 No: 731.

²⁰¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 181 No: 740.

²⁰² İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 420 No: 1960.

- 103.Ebû Alî Hüseyin b. Muhammed el-Gassânî (ö. 498/1105)'nin *Takyîdu'l-mühmel'i*²⁰⁴
- 104.Ebû Abdullah Muhammed b. Mahled el-Attar (ö. 331/943)'in *Ahbâru's-sıbyân ve ma yestedillu bihi alâ rüş-di'l-gulâm'i*²⁰⁵
- 105.Muhammed b. İshâk el-Müseyyibî (ö. 236/850)'nin *Ma'rifetü eslâfi'n-nebî'si*²⁰⁶
- 106.Ebû Alî Hasan b. Ahmed İbn Şâzân el-Bağdâdî (ö. 425/1034)'nin *Meşyehatu's-suğrâ'si*²⁰⁷
- 107.*Meşyahatu İbnu's-Sibt*²⁰⁸
- 108.Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc (ö. 500/1106)'in *el-Muhtasar fi nezâiri's-süver'i*²⁰⁹
- 109.Ebû Bekr Muhammed b. Velîd et-Turtûşî (ö. 520/1126)'nin *el-Havâdis ve'l-bidâ'i*²¹⁰
- 110.Ebû Muhammed Abdullah b. Ebi'z-Zeyd en-Nefzî (ö. 386/996)'nin *er-Risâle'si*²¹¹
- 111.Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâîl el-Eş'arî (ö. 324/935-6)'nin *Risâletü'l-îmân'i*²¹²
- Edebiyat:**
- 112.Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin *el-Mufassal'i*²¹³
- 113.Ebû Tâhir Abdülvâhid b. Ömer b. Ebî Hişâm el-Bağdâdî (ö. 349)'nin *el-Has alâ ta'lîmi'n-nahv'i*²¹⁴

²⁰³ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 176 No: 693.

²⁰⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 177 No: 702.

²⁰⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 187 No: 765.

²⁰⁶ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 188 No: 775.

²⁰⁷ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 196 No: 802.

²⁰⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 197 No: 808.

²⁰⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 394 No: 1711.

²¹⁰ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 402 No: 1797.

²¹¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s.408 No: 1850.

²¹² İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 408 No: 1862.

²¹³ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 410 No: 1876.

²¹⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 410 No: 1878.

114. Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/900)'in *el-Kâmil'i*²¹⁵

115. İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889)'nin *Edebü'l-kâtib'i*²¹⁶

Ebu'l-Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî (ö. 429/1038)'nin *Fıkhü'l-lüğâ*²¹⁷

Fıkıh:

116. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064)'in *el-Muhallâ'si*²¹⁸

117. Yahyâ b. Âdem el-Kureşî (ö. 203/818)'nin *Kitâbu'l-harâc'i*²¹⁹

Diğer Eserler:

118. Ebû Alî Ahmed b. Muhammed el-Beredânî (ö. 478)'nin *el-Menânât'i*²²⁰

119. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Gâlib el-Huvârizmî el-Berkânî (ö. 425/1034)'nin *el-Lağz'i*²²¹

120. Ebû Muhammed Abdülganî b. Saîd el-Ezdî (ö. 409/1018)'in *Cüz'ün fıhi rübâiyyâtü's-sahâbe'si*²²²

121. Ebu's-Şeyh (ö. 369/979)'in *el-Ezân'i*²²³

122. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Saîd el-Mervezî (ö. 292/905)'nin *el-Cumua'si*²²⁴

123. Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Ezher el-Merendî (ö. ?)'nin *Zikru'l-mevt'i*²²⁵

124. İbn Ebi'd-Dünyâ (ö. 281/894)'nin *Kazâi'l-havâic'i*²²⁶

²¹⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 411 No: 1880.

²¹⁶ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 411 No: 1881.

²¹⁷ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 411 No: 1883.

²¹⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 165 No: 629.

²¹⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 81 No: 212.

²²⁰ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 120 No: 444.

²²¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 120 No: 446.

²²² İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 162 No: 611.

²²³ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 60 No: 103.

²²⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 62 No: 109.

²²⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 64 No: 122.

²²⁶ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 67 No: 139.

125. İbn Ebi'd-Dünyâ (ö. 281/894)'nın *Hüsni'z-zann*'i²²⁷
126. İbn Ebi'd-Dünyâ (ö. 281/894)'nın *el-Uzle'si*²²⁸
127. İbn Ebi'd-Dünyâ (ö. 281/894)'nın *et-Tevekkül'ü*²²⁹
128. İbn Ebi'd-Dünyâ (ö. 281/894)'nın *eş-Şükr'ü*²³⁰
129. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Ca'fer el-Yezdî (ö. ?)'nin *Âriyetü'l-kütüb'ü*²³¹
130. Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm el-Karrâb (429/1038)'in *er-Remy'i*²³²
131. Ebû Saîd Muhammed b. Alî Nakkâş el-İsfahanî (ö. 414)'in *Kazâ ve's-şühûd'u*²³³
132. Muhammed b. Yezîd (ö. ?)'in *er-Ruhbân'i*²³⁴
133. Ebu'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed b. Cüneyd en-Nihâvendî (ö. 297)'in *el-Mesâil'i*²³⁵
134. Ebû Bekr Ahmed b. İshâk İbnü's-Sünnî (ö. 364/975)'nin *Riyâzetü'l-müteabbidîn'i*²³⁶
135. Ebû Bekr Ahmed b. İshâk İbnü's-Sünnî (ö. 364/975)'nin *Amelü'l-yevm ve'l-leyle'si*²³⁷
136. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mesrûk (ö. 298/910-1)'un *el-Kanâa*²³⁸
137. Âdem b. Ebî İyâs el-Askalânî el-Horasânî (ö. 220/835)'nin *es-Sevâb'i*²³⁹
138. Ebû Ahmed el-Mehâmilî (ö. 330/942)'nin *ed-Duâ'sı*²⁴⁰

²²⁷ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 96 No: 300.

²²⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 98 No: 312.

²²⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 100 No: 322.

²³⁰ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 100 No: 325.

²³¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 71 No: 166.

²³² İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 82 No: 216.

²³³ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 83 No: 226.

²³⁴ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 91 No: 269.

²³⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 91 No: 267.

²³⁶ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 92 No: 277.

²³⁷ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 105 No: 351.

²³⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 95 No: 287.

²³⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 101 No: 331.

²⁴⁰ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 103 No: 336.

Sonuç

Silefi İsfahan'da doğmuş ancak neredeyse ilmin bulunduğu her muhite gitmiştir, diyebiliriz. O, kendi şehri İsfahan'da pek çok kıymetli hocadan ilim tahsil ettikten sonra yirmili yaşlarında dönemin ilim merkezi olan Bağdâd Nizâmiye medresesinde eğitimine devam etmiş ve burada bulunduğu süre zarfında hadis yanında özellikle fıkıh ve edebiyata meyletmiştir. Hac niyetiyle Bağdâd'dan ayrılan Silefi, ilim yolculuklarına devam etmiş ve bu kapsamda Hemedân, Ebher, Vâsıt, Selemâs, Dînever, Tüster, Kerec, Ahvâz, Tifis, Şehristân, Erdebîl, Âmid, Mısır, Rey, Kazvîn, İskederiyye, Zencân, Kûfe, Şâm, Azerbaycân, Dımaşk, Nihâvend, Sûr gibi birçok şehre uğrayarak hadis ilmindeki birikimini artırmıştır. O, ilerleyen yıllarda İskenderiye'ye gitmiş ve şehirdeki canlı ilmî ortamı görerek buraya yerleşmiştir. Tespit edilebildiğine göre hadis kitaplarının yanında fıkıh, tefsir, edebiyat alanıyla ilgili 140 civarında eserin nakil silsilesinde yer alan Silefi, elde ettiği birikimlerle çoğu hadisle seksen civarında eser yazmıştır. Yani sadece eserleri nakletmekle yetinmemiş, elde ettiği bilgilerle birçok eser vücuda getirmiştir. Bu eserleri arasında *Mu'cemu's-Sefer* isimli eserinin Mısır, Şâm, Sicilya, İskenderiye ve Mağribli kişilerinde aralarında bulunduğu pek çok kişi hakkında malumat içermesi münasebetiyle oldukça kıymetlidir.

366 | db

Özetle ifâde etmek gerekirse Silefi, hadis, fıkıh ve kıraat âlimi olarak nitelendirebileceğimiz Silefi, hadis ilminde güvenilir bir ravi olarak kabul edilmiştir. Hadisleri genellikle senedli olarak nakleden Silefi'nin, hadis metinleri ve ravileriyle ilgili yeteri kadar malumat vermiştir. Onun, terkedilmeye yüz tutan bir gelenek olan rihle faaliyetini devam ettirmesi ve bu kapsamda Bağdâd, Dımaşk'ında aralarında olduğu birçok beldeye gitmesi, hadis ilmine büyük bir önem verdiğini göstermektedir.

Hadis ilminde zamanın yegânesi ve rivayet usullerini en iyi bileni olduğu zikredilen Silefi'nin, dönemin Fâtimî veziri Âdil b. Sellâr tarafından adına medrese kurulması ilimdeki otoritesinin bir göstergesi olarak kabul edilmelidir.

Kaynakça

- Abdullah Aydın, “*Mevkuf*, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXIX, s. 437-8.
- Abdülkerim Özeydin, “*Berkyaruk*”, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c.V, s. 514-6.
- Ahmet Güner, “*Hâfız-Lidînillâh*”, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XV, s. 109.
- Babanzade Bağdâdî İsmâil Paşa (ö. 1338/1920), *Hediyetü'l-ârifin esmâ'î'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, trs.
- Claude Gilliot, “*al-Silafî*”, Encyclopedie of İslam (New Edition), c. IX, s. 607.
- Dübeyî, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd b. Yahyâ (ö. 637/1239), *Zeylu Târîhi Medîne-ti's-Selâm*, Beşşâr Avvâd Ma'rûf (tahk), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 2006/1427.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebu'l-Kâsım Şehâbeddîn Abdurrahmân, *Kitâbu'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-devleteyn*, İbrâhîm Şemsuddî (tahk), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2002/1422.
- Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefî (ö. 576/1180), *Mu'cemu's-Sefer*, Abdullah el-Bârûdî (tahk), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1993/1414.
- _____, *et-Tuyûriyyât*, Desmân Yahyâ el-Meâlî ve Abbâs Sahr el-Hasan (tahk.), Advâu's-Selef, Riyâd 2004/1425.
- _____, *Meşyehatü Ebî Abdullah er-Râzî*, Hâtîm b. Ârif el-Avfi (haz.), Dâru'l-Hicre, Riyâd 1994/1415.
- _____, *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâ'î'l-hadis*, Muhammed Saîd İmrân İdrîs (tahk.), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd trs.
- _____, *el-Erbaûne'l-büldâniyye*, Abdullah Râbih (tahk.), Mektebetü Dâri'l-Beyrûtî, Dimaşk 1992/1412.
- _____, *Sualâtu'l-Hâfız es-Silefî*, Meta' et-Tarâbîşî (tahk.), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1983/1403.
- _____, *Şartü'l-kirâe ale's-şüyüh*, Ebû Ubeyde Muhammed b. Ferîd Zeryuh (tahk.), Dâru't-Tevhîd, Riyâd 2008/1429.
- Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfî el-Kazvîni (ö. 623/1226), *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*, Azîzullah el-Atâridî (tahk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1987/1408.
- Elif Yücel, “*Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî ve Hadis Kültüründeki Yeri*” yüksek lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Emin Aşıkutlu, “*Tahvîl*”, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXIX, s. 440.
- Erdinç Ahatlı, “*Tahdîs*”, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXIX, s. 391-2.
- Eymen Fuâd Seyyid, “*Fâtümîler*”, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XII, s. 232.
- _____, “*İskenderiye*”, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXII, s. 575.
- Faruk Sümer, “*Selçuklular*”, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXVI, s. 365-71, 387.
- Hasan Abdülhamîd Sâlih, Hâfız Ebû Tâhir es-Silefî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût trs.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Sîkatüddîn Alî b. Hasan b. Hibetullah (ö. 571/1176), *Târîhu Medîneti Dimaşk*, Muhibbüddîn Ebi Saîd Ömer b. Garame el-Amri (tahk.), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1997.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî (ö. 852/1449), *el-Mu'cemu'l-müfehres ev tecridu esânîdi'l-kütübî'l-meşhûra ve'l-eczâ'î'l-mensûra*, Muhammed Şekkûr Mahmûd el-Meyâdîni (tahk.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1998-1418.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefayatu'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zamân*, İhsân Abbâs (tahk.), Dâru Sâdir, Beyrût 1978/1398.
- İbn Kunfûz, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hasen b. Alî el-Kunstantîni (ö. 810/1407), *el-Vefeyât*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût 1983/1403.
- İbn Nâsirüddîn, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah (ö. 842/1438), *Tavzîhu'l-müştebih fî esmâ'î'r-ruvât*, Muhammed Naîm el-Araksûsî (tahk.) Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1993/1414.

- İbn Nukta, Ebû Bekr Mu'nuddîn Muhammed b. Abdülğanî b. Ebî Bekr el-Bağdâdî (ö. 629/1232), *Tekmiletü'l-ikmâl*, Abdulkayyûm Abdurabinnebi (tahk.) Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1991.
- _____, *Kitâbu't-Takyîd li ma'rifeti'r-Ruvât ve's-sünen ve'l-mesânîd*, Vizâretu'l-Meârif ve Şuûni's-Sekafiyye, Hindistan 1983/1403.
- İbn Tağrîberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâleddîn Yûsuf b. Tağrîberdî (ö. 874/1469), *en-Nücûmu'z-zâhire fi mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, Muhammed Hüseyin Şemsüddin (tahk.), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1992/1413.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed (ö. 833/1429), *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, Gotthelf Bergstraesser (haz.), Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Beyrût 2008.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed (ö. 1089/1679) *Şezerâtu'z-zehab fi ahbâri men zehab*, Abdülkâdir el-Arnâût ve Mahmûd el-Arnâût (tahk.) Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1986.
- İsmail L. Çakan, "Cezm", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. VII, s. 513.
- İzzeddîn İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târîh*, Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (tahk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1987/1407.
- Kettânî, Abdülhay b. Abdülkebîr (ö. 1382/1962), *Fihrisü'l-fehâris*, İhsân Abbâs (haz.) Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1982/1402.
- Mehmet Efendioğlu, "Silefî", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXVII, s. 198-200.
- Muhammed Akdoğan, *Kivâmu's-Sünne et-Teymî ve Hadis İlmindeki Yeri (ö. 535/1141)*, İslâmî Araştırmalar, 2 (2017): s. 185-6.
- Muhammed Mahmûd Zeytûn, *el-Hâfız es-Silefî eşheru ulemâi'z-zamân*, (İskenderiyye, Müessesetu Şebâbi'l-Câmia, trs.
- Murat Öztürk, "Zâfir-Biemrillâh", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXIV, s. 69-70.
- Mustafa Sinanoğlu, "Muattıla", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXX, s. 330-1.
- Osman G. Özgüdenli, "İsfahan", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXII, 497-504.
- Salahattin Polat, "Mürsel", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXII, s. 52-4.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî (ö. 562/1167), *el-Ensâb*, Abdullah Ömer el-Bârûdî (tahk.), Dâru'l-Cinân, Beyrût 1988.
- _____, *el-Ensâb*, Şeyh Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (tahk.), Beyrût 1980/1400).
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *Hüsni'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (tahk.), Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kâhire 1967/1387.
- Sübki, Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi (ö. 771/1370), *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfattâh Muhammed el-Hulv (tahk.), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1964/1383.
- Ramazan Şeşen, "Âdid-Lidînillâh", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. I, s. 374-5.
- Tuba Yüksel, "Selçuklu Başkenti İsfahan (Kuruluşundan Moğol İstilasına Kadar)", yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Yunus Şevki Yavuz, "Müşebbihe", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XXXII, s. 156-8.
- Zehebî Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Şuayb el-Arnâût ve Ekrem el-Bûşî (tahk.), Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 1982/1402.
- _____, *Târîhu'l-İslâm*, Ömer Abdüsselâm Tedmurî (tahk.), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1988.
- _____, *Tezkiratu'l-huffâz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût trs.

- _____, *el-İber fî haberi men gaber*, Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (tahk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1985/1408.
- _____, *Mîzânu'l-i'tidâ fî nakdi'r-ricâl*, Ali Muhammed el-Bicâvî (tahk.), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1963.
- _____, *el-Muhtasaru'l-muhtac ileyh min târihi'l-hâfız Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd ed-Dübeysî*, Matbatu'l-Meârif, Bağdâd 1951/1371.



EL-MALATÎ'NİN EHL-İ SÜNNET'İ SAVUNMA VE DİĞER FIRKALARI REDDETME BAĞLAMINDA KULLANDIĞI BAZI RİVAYETLER

Abdurrahman ECE*

Öz

Ehl-i Sünnet'in önemli savunucularından birisi, hicri dördüncü yüzyılda yaşamış olan Ebü'l-Hüseyn el-Malatî'dir. O, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'* adlı eserini bu amaçla kaleme almıştır.

Eserinde Ehl-i Sünnet'in hak, diğer fırkaların ise bâtil olduğunu ayetler yanında birçok rivayetle ortaya koymaya çalışmıştır. Eserin bu alanda yazılmış en eski çalışmalardan biri olması hasebiyle müellifin gerek Ehl-i Sünnet'i savunma gerekse diğer fırkaları eleştirme bağlamında zikrettiği rivayetler kanaatimizce önemlidir. Çalışmada bu rivayetlerden öne çıkanlar ele alınmıştır. Ayrıca bazı fırkaların sahâbe'ye yaklaşımını doğru bulmayan el-Malatî'nin sahâbe hakkındaki görüşü ve bu bağlamda zikrettiği rivayetlere de kısmen değinilmiştir.

Değişik fikir ve düşüncedeki birçok grup ve cemaatin halen var olduğu günümüzde, çalışmanın, ilim ehline rivayetlere daha geniş açıdan bakma ufku kazandıracığı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: el-Malatî, Ehl-i Sünnet, Fırkalar, Rivayet, Sahâbe.



Some Narrations That Al-Malatî Used in The Context of Ahl Al-Sunnah Defense and Rejecting Other Sects

Abstract

One of the most important advocates of the Ahl al-Sunnah was Abu al-Hussein al-Malati, who lived in the fourth century. He has write up his work *al-Tenbîh va'r-Red alâ Ahl al-Ehvâi va'l-Bida'* for this purpose.

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Bölümü, arahman1977@hotmail.com

He tried to reveal with the verses and narrations that the Ahl as-Sunnah was a right and the others were superstition. Some narrations that the author mentions in the context of criticizing the Ahl al-Sunnah and other sects have been addressed in the study because the work is one of the earliest works written in this area. The views of al-Malatî about sahabe in the face of sects and the narrations quoted are partly evaluated. The views of al-Malatî in this respect and some of the accounts mentioned by some of the chiefs who did not find the approach of the sahaba to be correct were partially evaluated.

Today, when there are still many groups and communities in different beliefs and beliefs, we believe that working will give the scientist the horizon of looking at the narrations from a broader perspective.

Keywords: al-Malatî, Ahl al-Sunnah, Sects, Narration, Sahabe.

Giriş

Ebü'l-Hüseyn el-Malatî (ö. 377/987), Ehl-i Sünnet karşısında gördüğü fırkalara reddiye babında *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'*¹ adlı önemli bir eser kaleme almıştır. Onun bu eseri, alanında yazılmış ve günümüze ulaşan en eski eserlerden biridir.

372 | db

el-Malatî, söz konusu eserinde mensubu olduğu Ehl-i Sünnet'i ayet ve hadislerle savunmuş, diğer fırkaların inanç ve düşüncelerini de aynı şekilde ayet ve hadislerle reddetmeye çalışmıştır. Bu anlamda el-Malatî'nin delil olarak zikrettiği rivayetleri sahih ve sağlam kabul ettiği söylenebilir. Zira o, "Yalancılar kahrolsun!"² ayeti yanında çoğu alimin mütevatir veya meşhur kabul ettiği, "Her kim bilerek adıma bir şey uydurursa cehennemdeki yerine hazırlasın"³ rivayetini zikrederek sahih ve doğru bilginin önemine vurgu yapmıştır.⁴

¹ Eser kısaca *et-Tenbîh* diye anılacaktır.

² Zâriyât, 51/10.

³ Rivayetin geçtiği bazı kaynaklar: Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim, *Sahîhü'l-Buhârî*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 1438/2017, İlim, 38; Cenâiz, 33; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhü Müslim*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 1437/2016, Mukaddime, 2, 3, 4, Zühd, 72; Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-u Ebî Dâvud*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 1436/2015, İlim, 4; Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre, *Sünen et-Tirmizî*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 1438/2017, Fiten, 70; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 1438/2017, Mukaddime, 4.

⁴ el-Malatî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'*, tsh. Sven Dederling, el-Ma'hadü'l-İlmânî li'l-Ebhâsi's-Şerkiyye, Beyrut, 1430/2009, s. 9.

Çalışmada el-Malatî'nin Ehl-i Sünnet'i savunup diğer fırkaları eleştirirken zikrettiği bazı rivayetler tahlil edilmeye çalışılmıştır. el-Malatî'nin rivayetleri verirken metinlerini ve bunlardan çıkarılacak mesajları ön plana çıkardığı, kaynakları ve senedleri ise zikretmediği görülmektedir. Bazen hadislerin sahâbî ravisini dahi vermemiştir. Bu nedenle rivayetlerinin kaynakları, sıhhat durumları ve nasıl anlaşıldıkları üzerinde durulması gerektiği kanaatindeyiz.

Ana konuya geçmeden önce el-Malâtî'nin ilmî kişiliğine, özellikle hadisle ilgili yönüne değinmekte fayda olacağı kanaatindeyiz. el-Malatî, fakîh bir alim olmakla beraber hadis ilmiyle uğraşan ve hadis rivayetinde de bulunan bir alimdir.⁵ Eserinde onlarca hadis zikretmesi yanında, isnâd zincirlerinde kendisinin de yer aldığı rivayetlerin olması bu iddiayı doğrulamaktadır. İbn Asâkir (ö. 571/1176), isnâd zincirinde el-Malatî'nin yer aldığı iki rivayete yer vermiştir. Bunlardan biri sahâbenin menâkibi hakkında Hz. Ali'den gelen mevkuf bir rivayet iken⁶ diğeri Şaban ayının ortasındaki gecenin fazileti ile ilgili merfû' ve uzunca bir rivayettir.⁷ Zehebî (ö. 748/1347) ve Sübkî (ö. 771/1370) de onun isnadında yer aldığı Resûlullah'ın (s.a.s.) Ebû Süfyân'ın eşine söylediği, “*Kendine ve çocuğuna yetecek kadar eşinin malından güzellikle alabilirsin*”⁸ rivayetini zikretmiştir.⁹

db | 373

el-Malatî, çalışmamıza konu kıldığımızı *et-Tenbîh* adlı eserinde zaman zaman Muhammed b. 'Ukkâşe el-Kirmânî'den (ö. 241-251/856-866[?]) rivayetler nakletmektedir.¹⁰ Kaynaklara bakıldığında cerh ve ta'dîl âlimlerinin bu kişiyi sika bir ravi olarak kabul etmediği görülmektedir. Hatta onun meşhur bir hadis uydurucusu olduğu söylenmiştir. Misal olarak İbn Hacer (ö. 852/1448) onun için “Abdurrezzâk'tan (ö. 211/826) rivayet eden “kezzâb” birisidir” dedikten sonra şu bilgilere yer verir. Derekutnî (ö. 385/995), onun

⁵ Mevlüt Özler, “Malatî; Hayatı, Eserleri ve İtikâdî İslam Fırkalarına Bakışı”, *Ekev Akademi Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2 (Mayıs 19), 129.

⁶ Rivayet Tabarânî'nin *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'inde de yer almaktadır. İsnadında durumunda ihtilaf edilmiş Hibbân b. Ali isimli râvî vardır. Bkz. el-Heysemî, *Mecmeü'z-Zevâid*, I-X, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1994/1414, IX, 248, no: 14941.

⁷ İbn Asâkir, *Târîhü Medîneti Dimaşk*, LI, 72.

⁸ Buhârî, *Buyû'*, 95, Nefekât, 9, Ahkâm, 14, 28; Ebû Dâvud, *İcâre*, 45, Nesâî, *Âdâbü'l-Kudât*, 31.

⁹ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, XXVI, 616; es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, III, 78.

¹⁰ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 11, 12,

için الحديث يضع “hadis uyduran biridir” demektedir, Ebû İshâk (ö. 329/941) da onun batıl hadisler rivayet ettiğini söylemektedir.¹¹

İbn Hacer, el-Malâtî'nin zikrettiği rivayetleri de verdikten sonra şöyle der: “Hâkim'in (ö. 405/1014), Ebû Hâtım Sehl b. es-Sırrî el-Hâfız'a dayanarak verdiği bilgiye göre Muhammed b. 'Ukkâşe, on binlerce hadis uyduran üç kişiden biridir. Belki de hakkında söylenen olumlu (!) tek şey, uydurmalarını ağlayarak güya iyi niyetle yapmasıdır.”¹² el-Malâtî'nin, alimlerin cerh ettiği böyle birisinin görüşlerine ve rivayetlerine itibar etmesi¹³ isabetli görülmez. Bu durum, ilk etapta onun rivayetlerin sıhhatini çok önem vermediği izlenimi vermektedir. Nitekim eserinin üzerinde yapılan bir çalışmada eserdeki 149 rivayetten üçte birinin zayıf veya mevzu olduğu sonucuna varılmıştır.¹⁴ Bu itibarla eserdeki rivayetlere ihtiyatla yaklaşmak gerektiği inancındayız.

Ayrıca el-Malâtî'nin eserinde zikrettiği hadis metinleri ile kaynaklardaki metinler arasında zaman zaman lafız farklılıklarına rastlanmaktadır. Bu da onun hadisleri gerçek hüviyetleriyle aksettirmede çok başarılı olmadığını gösterir. Çoğu zaman sadece hadis metinlerini verip sathî değerlendirmelerle yetindiği de görülmektedir. Bütün bu durumlar, el-Malâtî'nin uzman bir muhaddis olmadığını gösterse de eserine aldığı onlarca rivayette dayanarak onun hadis birikiminin az olmadığını söyleyebiliriz.

1. Ehl-i Sünnet'i Savunma Bağlamında Zikrettiği Rivayetler

el-Malâtî, *et-Tenbîh adlı eserinde* Ehl-i Sünnet'in kurtuluşa erecek tek hak fırka olduğunu savunmakta ve onun dışındaki fırkaların batıl olduğuna inanmaktadır. O, Cemaat¹⁵ kavramını Ehl-i Sünnet kavramıyla aynı anlamda görür.

¹¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, I-X, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Dârü'l-Beşâir, 2002, VII, 350 vd., no:7175.

¹² İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, I-X, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Dârü'l-Beşâir, 2002, VII, 350 vd., no: 7175.

¹³ el-Malâtî, *et-Tenbîh*, s. 11.

¹⁴ Bkz. Abdurrahman Ece, “*et-Tenbîh ve'r-Red Alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'* Adlı Eserde Yer Alan Hadislerin Kaynakları ve Değerlendirilmesi”, *Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu*, Malatya 17-19 Kasım 2017, (yayınlanmamış bildiri metni).

¹⁵ Cemaat: Ashap, müctehid imamlar veya her devirdeki müslümanların büyük çoğunluğu gibi anlamlara gelen ve Ehl-i Sünnet için kullanılan bir tabir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, X, 525-230.

Erken dönem kaynakları incelendiğinde “Cemaat” ve “Sünnet” ifadelerine rastlansa da Ehl-i Sünnet kavramına rastlanmamaktadır. Ehl-i Sünnet kavramı Müslümanlar arasında muhtelif fırkalar ortaya çıktıktan sonra kullanılmaya başlanmıştır.¹⁶

Durum böyle olsa da el-Malatî, genel anlamda cemaate sarılmayı emreden ve ondan ayrılmayı sakındıran rivayetleri Ehl-i Sünnete sarılma bağlamında anlamakta ve bu çerçevede değerlendirmektedir.

a) Cemaate Sarılmayı Emreden Rivayetler

el-Malatî'nin Ehl-i Sünnet'in hak üzere olan tek fırka olduğunu savunma babında zikrettiği rivayetlerin başında, cemaate sarılmayı teşvik edip ondan ayrılmayı sakındıran rivayetler gelmektedir.

Rivayete göre Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Her kim cemaatten bir karış ayrılırsa, boynundan İslam akdini çıkarmış olur.*”¹⁷

Başka bir rivayette ise şöyle buyurmuştur: “*Allah'ın (kudret) eli cemaat üzerindedir. Cemaatten ayrılan kişi, şeytanla olur, o kişi Allah ve Resulü'ne de karşı gelmiş olur.*”¹⁸

db | 375

el-Malatî'nin Ehl-i Sünnet'i savunma babında naklettiği bu iki rivayet, aslında cemaatin ve cemaatle beraber hareket etmenin önemine dairdir. Birinci rivayet, el-Hâris b. el-Hâris el-Eş'arî'den gelen uzun bir rivayetin bir bölümüdür. Rivayet sahihtir ve Ebû Davud'un *Sünen*'i başta olmak üzere birçok kaynakta geçmektedir.¹⁹

İkinci rivayet ise kaynaklarımızda *يد الله مع الجماعة* “*Allah'ın (kudret) eli cemaatle beraberdir*” şeklinde geçmektedir. Bu rivayet de âlimlere göre sahihtir.²⁰

İslam dininin cemaate ve birlikteliğe önem verdiği bilinen bir hakikattir.²¹ Ancak Resûlullah'ın böylesi rivayetlerde geçen “cemaatten” ne kastettiği âlimler arasında ihtilafıdır. İbn Dakîk el-İd (ö.

¹⁶ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, X, 525.

¹⁷ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 65.

¹⁸ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 65.

¹⁹ Ebû Dâvud, *Sünne*, 30; Tirmizî, *Emsâl*, 3; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 117; Ahmed, *Müsned*, XXXV, 445.

²⁰ Tirmizî, *Fiten*, 7; İbn Hibbân, *Sahîh*, X, 437.

²¹ Buhârî, *Ahkâm*, 4; Tirmizî, *Fiten*, 7; İbn Receb el-Hanbelî, *Fathü'l-Bârî*, Darü İbni'l-Cevzî, Dammam 1422, I, 115..

702/1303), cemaatten maksadın bütün Müslümanlar olduğunu söylemiştir.²² İbn Hacer'e göre rivayetteki cemaatten kasıt أهل الحل والعقد من كل عصر "her dönemdeki danışma meclisi" iken, Kirmânî'ye (ö. 786/1384) göre müçtehitlerin üzerinde icmâ ettiği kimselerdir.²³ el-Mübârekpûrî (1865-1935) ise cemaatten, yönetici emrinde örgütlenmiş yapıyı anlamıştır.²⁴ el-Münâvî'ye (ö. 1031/1622) göre cemaatten maksat sahâbe ve sonrasındaki selef ulemasıdır.²⁵ Ayrıca cemaatten cami cemaatini anlayanlar olduğu gibi²⁶ sofradaki grubu kapsayacak şekilde geniş çerçevede anlayanlar da olmuştur.²⁷ Azîmâbâdî (1857-1911), cemaatten çıkmaktan, yöneticinin ya da üzerinde ittifak edilenin tersine hareket etmeyi anlamıştır.²⁸ Buhârî'de yer alan konu ile ilgili rivayete bakıldığında cemaatten ayrılma, Müslümanların yöneticisine karşı gelmek anlamında anlaşılabilir. Zira Buhârî'de aynı rivayet farklı bir yerde, "Her kim yöneticinin emrinden bir karış dışarı çıkarsa"²⁹ şeklindedir. İbn Abbas'ın rivayet ettiğine göre Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle demiştir: "Kişi yöneticisinden hoşlanmadığı bir şeyle karşılaştığında sabretsin. Zira her kim cemaatten bir karış ayrılırsa mutlaka cahiliye ölümüyle ölür."³⁰ Taberî'nin (ö. 310/923) de bu görüşte olduğu görülür. O, cemaatten ayrılmayı fitne zamanlarında yöneticiye karşı gelmek olarak anlar. Ebâ Mesûd el-Ensârî (ö. 42/662 [?]), cemaate sarılmanın Allah'ın ipine sarılmak olduğunu söylemiştir. Cemaatten maksadın âlimlerin önde gelenleri olduğunu söyleyenler de olmuştur. Mesela Abdullah b. Mübârek'e (ö. 181/797) sorulduğunda Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'den başlayarak isimler saymıştır. Başka bir grup, "Allah Resûlü'nün (s.a.s.) sarılmayı emrettiği cemaatten kasıt, onun yolunu devam ettiren sahâbe cemaatidir" demiştir. İbn Battâl'a (ö. 449/1057) göre Müslümanların bir yöneticisi varsa cemaat onunla beraber olanlardır. Onlardan ayrılmak ve yöneticiye karşı gelmek

²² Bkz. Müslim, Kesâme, 25, 26; Ebû Dâvud, Hudûd, 1; İbn Dakîk el-İd, Tekiyyuddîn, Şerhü'l-Arba'în en-Neveviyye, Müessesetü'r-Reyyân, 1424/2003, s. 65.

²³ İbn Hacer, Fethü'l-Bârî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, XII, 316.

²⁴ el-Mübârekpûrî, Tühfetü'l-Ahvezi, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., VI, 320.

²⁵ el-Münâvî, et-Teysîr, Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfi'i, Riyâd 1988, II, 113.

²⁶ Ahmed, Müsned, XLV, 507, no: 27514; XXXVI, 42, no: 21710.

²⁷ İbn Hacer, Fethü'l-Bârî, IX, 535.

²⁸ el-Azîmâbâdî, Avnü'l-Ma'bûd, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415, XIII, 73.

²⁹ Buhârî, Fiten, 2.

³⁰ Buhârî, Ahkâm, 4.

cemaatten ayrılmak sayılır. Yöneticinin olmadığı ve Müslümanların gruplara ayıldığı zamanlarda hepsinden uzak durmak gerekir.³¹

Görüldüğü gibi “cemaat” kavramı üzerinde sözbirliği yoktur. Bu farklı görüşler, “cemaat” kavramının geniş bir anlam ifade etmesi yanında muhtemelen âlimlerin yaşadıkları dönemlerdeki siyasi ve sosyal şartların etkisiyle hadisleri farklı anlayıp yorumlamalarından kaynaklanmıştır. Biz, cemaat kavramını geniş anlamına hamledip ve dar kılıflı anlamalardan uzak durmanın en doğrusu olduğuna inanıyoruz. Hz. Peygamberin bu kavrama bir sınırlama koymamış olması, bu kavramın inanan bütün ümmeti kapsamamasını gerektirir.

Şâri'in bu konudaki gayesi, “Allah'ın ipine sımsıkı sarılın ve sâkın tefrikaya düşmeyin”,³² “Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanın ve ihtilafa düşenler gibi olmayın. İşte bunlar için büyük bir azap vardır”,³³ “Allah, kendi yolunda birbirine kurşunla kenetlenmiş binalar gibi saflar halinde savaşanları sever”³⁴ gibi ayetlerde açıkça ifade edilmiştir. Ayetlerde birlik ve beraberliğe vurgu yapılırken, parçalanmaya götürecek tehlikesiyle inananların birbiriyle uğraşması yasaklanmıştır. Sakındırma farklı fikir ve düşüncelere değil, inananların birbirini düşman görecektir şekilde parçalara bölünüp ihtilafa düşmelerinedir.

Ayetlerdeki uyarılar bütün inananları kapsadığı gibi “cemaat” tabirinin geçtiği hadisler beraber değerlendirildiğinde bu kavramdan da, İslam dinini kabul eden herkesin yani “Müslüman cemaatinin” kastedildiği anlaşılır.³⁵ İnanmayanlar ise “cemaat” kapsamına dâhil değildir. Kavramı bir grup veya fırkaya tahsis ettiğimizde, her grubun bunu kendisi için anlamak isteyeceği açıktır. Müslüman olduklarını söyleyen kişi ya da grupları, farklı görüş ve düşüncelerinden dolayı cemaat kapsamı dışında tutmak, kanaatimizce ayetlere ve sahih sünnete aykırı olacaktır.

el-Malatî'nin cemaate sarılma bağlamında zikrettiği deliller sahih ve güçlü olsa da kapsamlarını daraltmış gibi görünmesi, hadislerde geçen cemaat kavramını, inanan belirli bir kesime tahsis

³¹ İbn Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2003, X, 34-36.

³² Ali İmrân, 3/103.

³³ Ali İmrân, 3/105.

³⁴ Saf, 61/4.

³⁵ Emîr es-San'ânî, *et-Tenvîr*, Şerhu'l-Câmi's-Sağîr, Mektebetü Dâri's-Selâm, Riyâd, 2011, III, 355.

edilmiş bir kavram gibi sunması isabetli olmamıştır. Kanaatimizce Kur'an ayetleri ve hadislerde ayrılanlara azap vaad edilen cemaatten maksat sahih iman şemsiyesidir. Cemaat, bu şemsiyenin altından olan herkeştir.

b) Bid'atlerden Uzak Durmayı Öğütleyen Rivayetler

el-Malatî'nin Ehl-i Sünnet'i savunma bağlamında zikrettiği rivayetler arasında bidatlerden uzak durmayı ve Sünnet'e sarılmayı emreden rivayetler de öne çıkmaktadır.

Rivayete göre 'İrbâd b. Sâriye (ö. 75/694) (r.a.) şöyle demiştir: Resûlullâh (s.a.s.) bize namaz kıldırdıktan sonra vaaz verdi. Verdiği vaazda şunlar da vardı: *“Sizden her kim benden sonra hayatta kalırsa birçok ihtilaf görecektir. Böyle bir durumda benim Sünnetime ve benden sonraki raşîd ve doğru yoldaki halifelerimin Sünnetine sarılın. Azı dışlarınızla Sünneti sımsıkı tutun. Sonradan ortaya çıkan şeylerden/bidatlerden uzak durun. Zira her bidat dalalettir.”*³⁶

378 | db

Bu rivayette Hz. Peygamber, kendi sünneti yanında raşîd halifelerinin sünnetine de sarılmayı öğütlemektedir. el-Malatî'ye göre Hz. Peygamber'in ve raşîd halifelerin sünnetine muhalif her görüş ve düşünce bidattir ve dalalettir. Hz. Peygamber ve raşîd halifelerin sünnetini takip eden tek fırka ise Ehli-i Sünnet'tir. Diğerleri ehli-bid'at ve delalettir. el-Malatî, bu rivayette geçen raşîd halifelerden ilk dört halifeyi anlamış ve rivayeti bu bağlamda muhaliflerine karşı delil olarak ileri sürmüştür. Bu rivayet, Tirmizî ve Ebû Dâvud'un *Sünen*'leri başta olmak üzere başka kaynaklarda yer alan âlimlerin sahih kabul ettiği bir hadistir.³⁷ Aslında rivayetin hulefâ-yi râşîdînin sünnetiyle ilgili olan kısmından, el-Malatî'nin anladığı gibi sadece ilk dört halifeyi anlamak zor görünmektedir. Zira ifade geneldir ve söylendiği zamanda “halife/halifelik” diye bir idarecilik sistemi henüz yoktur. Bazı âlimler, konuyla ilgili sıhhati tartışmalı bir rivayeti dikkate alarak bu ifadeden “hadisleri nakleden kimsele-ri” anlamışlardır. Taberânî'nin *el-Mü'cemü'l-Evsat*'ında geçen rivayet şöyledir: Resûlullah (s.a.s.), *“Allah, halifelerime rahmetiyle muamele etsin”* dedi. *“Halifelerin kimlerdir Ey Allah'ın Resûlü?”* diye sorulunca, *“Benden sonra gelip hadislerimi ve sünnetimi rivayet edenler ve*

³⁶ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 66.

³⁷ Ebû Dâvud, *Sünne*, 6; Tirmizî, *İlim*, 16; Son dönem âlimlerinden el-Elbânî de rivayeti “sahih” kabul etmiştir.

onu insanlara öğretenlerdir” diye cevap verdi.³⁸ Hz. Peygamber’in zikri geçen hadisi dört raşid halifeyle ilgili bir tavsiye olsaydı, halife seçimlerinde ihtilaf ve belirsizlik ortaya çıkması düşünülemezdi.³⁹

Biz, hadiste geçen raşid halifeler kavramının genel anlamlı ve geniş kapsamlı bir ifade olduğu kanaatindeyiz. Kur’an ve Sahih Sünnet’e uygun olarak Müslümanları idare eden bütün idareciler yanında Hz. Peygamber’in mirasına sahip çıkan, görüşleri farklı olsa da bütün âlimlerin bu kapsama girdiğini düşünüyoruz. Buna göre bu rivayetin, inanan bir kesimin batıl yolda olduğuna delil olarak sunulması isabetli değildir.

İkinci Rivayet:

el-Malatî’nin getirdiği diğer bir rivayete göre Hz. Aişe (r.a.) Resûlullah’ın şöyle buyurduğunu söylemiştir: “Her kim bizim emrimize uygun olmayan bir işte bulunursa, o iş ondan asla kabul olunmaz.”⁴⁰

Rivayet, küçük lafız farklılıkları ile temel hadis kaynaklarında geçmektedir.⁴¹ Hadis sahih ve sâbittir ancak el-Malatî’nin bu rivayete dayanarak adeta Ehl-i Sünnet dışında sonradan ortaya çıkan farklı görüşlerdeki tüm fırkaları bâtil göstermesi isabetli değildir. O, bir yanda büyük günah işleseler dahi tevhîd ehlinden hiç kimsenin tekfir edilemeyeceğini kabul ederken,⁴² diğer yandan farklı fikirdeki fırkaları keskin ve kırıcı bir dille bâtil addetmektedir. Kur’an ve sahih Sünnet’e muhalif görüşler elbette ki bâtildir. Genelleme yaparak grupları bâtil saymak yerine varsa bâtil fikirlerini delillerle ortaya koymanın daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Zira bu rivayet, sonradan ortaya çıkan her fikir ve düşüncenin batıl olduğunu değil, Şâri’in koyduğu temel esaslara ve O’nun emir ve yasaklarına muhalif olanların kabul edilemez olduğunu vurgulamaktadır. Yani İslam’ın ve Müslümanların zararına olan yeni şeyler Sünnet-i Seyyi/Bid’at, Kur’an ve Sünnet’e muhalif olmayıp ümmetin maslahatına uygun olan fikir ve düşünceler ise Sünnet-i Hasene sayılmalıdır.

³⁸ Bkz. el-Heysemî, Nüreddîn, Mecmeü’z-Zevâid, I, 335, no: 522; el-Elbânî, *Silsile el-Ahâdis ed-Da’ife ve’l-Mevdû’a*, II, 247, no: 854, bazı âlimler rivayeti bâtil kabul etmişlerdir.

³⁹ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, X, 525.

⁴⁰ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 66.

⁴¹ Buhârî, Sulh, 5; Müslim, Akdiye, 17; Ebû Dâvud, Sünne, 6; Ahmed, *Müsned*, XL, 507, no: 24450.

⁴² el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 13.

Sünnet-i Hasene olan şeyleri ihyâ etmek övülmüşken Sünnet-i Seyyie olan şeylerin ihyâsı yadırganmıştır.⁴³

c) Ehl-i Kitâb'ın Adetlerine Körü Körüne Tabi Olmayı Yadırgayan Rivayetler

el-Malâtî, Ehl-i Sünnet'i müdafaa ve Ehl-i Bid'at'i eleştiri babında şöyle bir rivayet zikretmiştir: Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivayet edildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: “*And olsun ki sizler sizden öncekilerin sünnetlerine/adetlerine adım adım, arşın arşın, karşı karşı tabi olacaksınız. O kadar ki onlar bir keler deliğine girse-ler siz de gireceksiniz.*” Biz dedik ki “*(Kastettiğiniz kimseler) Yahudi ve Hristiyanlar mıdır?*” Allah Resûlü, “Başka kimler! (Tabi ki onlar)” buyurdu.⁴⁴

Bu rivayet de önceki hadis gibi küçük metin farklılıklarıyla Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri başta olma üzere hadis kaynaklarında geçmektedir.⁴⁵ Buhârî, önemine binaen rivayetin ilk bölümünü bâb başlığı yapmıştır. Rivayet, inananların Allah'ın emir ve yasaklarında muhalefet etmede aşırıya giderek Ehl-i Kitâb'a muvafakat edeceklerini temsili bir sanat ile açıklamaktadır. Başka bir ifadeyle hadiste, Ehl-i Kitâb'a körü körüne tabi olma konusunda tüm ümmete bir uyarıda bulunulmuştur. el-Malâtî'nin takdim ettiği gibi sadece Ehl-i Bid'at olarak görülen fırkalar uyarılmamıştır.

d) Dinde Aşırılığı Yasaklayan Rivayetler

el-Malâtî, Ehl-i Bid'at olarak gördüğü fırkaların, dinde aşırıya kaçtığını, sadece Ehl-i Sünnet'in orta yolda olduğunu iddia ederek şu rivayeti delil olarak zikretmiştir: Rivayete göre Resûlullah (s.a.s.) büyük cemreyi taşıyacağı günün sabahında İbn Abbâs'a dedi ki: “*Bana birkaç çakıl taşı getirir misin?*” İbn Abbâs, ona üç küçük taş getirdi. Allah Resûlü, “*(Şeytan taşlamada atacağınız taşlar) bunlar gibi olsun*” buyurdu ve “*Dini zorlaştırmaktan/şiddetten sakının. Zira sizden öncekiler dini zorlaştırdıkları için helak oldular*” buyurdu.⁴⁶

⁴³ Bkz. Müslim, İlim, 15, Zekât, 69; Tirmizî, İlim, 15; Nesâî, Zekât, 64.

⁴⁴ el-Malâtî, *et-Tenbîh*, s. 67.

⁴⁵ Buhârî, İtisâm, 14; Müslim, İlim, 6; İbn Mâce, Fiten, 17; Ahmed, *Müsned*, XV, 508, no: 9819.

⁴⁶ el-Malâtî, *et-Tenbîh*, s. 67.

Bu rivayet, hadis kaynaklarımızda yer alan sahih bir rivayettir.⁴⁷ Buhârî her ne kadar bu rivayeti *Sahîh*'ine almamışsa da bu anlamda bir bâb başlığı açmış ve altında şartlarına uygun bu anlamdaki başka rivayetler zikretmiştir.⁴⁸

Rivayetin sebab-i vurûdu baştaki kısımdan anlaşılmalıdır. Hz. Peygamber büyük şeytanı (cemre-i 'akabe) taşıyacağı zaman İbn Abbâs'tan çakıl taşları toplayıp getirmesini istemiş, İbn Abbâs da ona parmak uçlarıyla atılabilecek çakıl taşları getirmiştir. Allah Resûlü, bunları eline alıp göstererek "atacağınız taşlar böyle olsun; dinde aşırılıktan kaçın, zira sizden öncekiler dinde aşırıya kaçıklarından dolayı helak oldular" demiştir. Dinde aşırılık, ayetlerle de yasaklanmıştır.⁴⁹ Dolayısıyla hadis bir anlamda ilgili ayetlerin de beyanı niteliğindedir.

Amelî konularda aşırılık yasaklandığı gibi inanç konularında da ilâhî maksada aykırı yorumlar yaparak aşırıya kaçmak yasaklanmıştır. el-Malatî bu rivayet ile Ehl-i Sünnet dışındaki fırkaların özellikle inanç konularında yanlış yorumlara giderek dinde aşırıya düştüklerini söylemeye çalışmıştır. Bazı fırkaların, büyük günah işleyenleri tekfir etmesi gibi inançlar dikkate alınrsa el-Malatî'nin nispeten bu konuda haklı olduğu söylenebilir. Ancak Ehl-i Sünnet'ten saymadıkları fırkalara eleştirel yaklaşımda ifrata kaçan âlimlerin de olduğu malumdur. Bu ifrât nispeten el-Malatî'de de görülmektedir.

db | 381

e) Bâtıl Fırkalardan Uzak Durmayı Tembihleyen Rivayetler

Ehl-i Sünnet dışındaki fırkaların bâtıl olduğunu ve onlardan uzak durmak gerektiğine dair el-Malatî'nin zikrettiği bir rivayet şöyledir: Hz. Ömer, Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu işittim dedi: "*Ehl-i Kader ile oturmayın. Sakın onlarla tartışmaya/konuşmaya girmeyin.*"⁵⁰

Öncelikle bu rivayetin zayıf olduğunu belirtelim. Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde iki yerde geçmektedir. Rivayeti Ebû Hureyre (r.a.), Hz. Ömer'den aktarmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, Hâkim'in *el-Müstedrek*'i, İbn Hibbân'ın *Sahîh*'i ve daha başka kaynaklarda hep aynı isnatla yer almıştır. İsnadında, Hakîm b. Şerîk el-Huzelî

⁴⁷ Nesâî, Menâsik, 217; İbn Mâce, Menâsik, 63; Ahmed, *Müsned*, III, 350; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 465, no: 1711;

⁴⁸ Buhârî, İ'tisâm, 5.

⁴⁹ Bkz. 4 Nisâ, 171; 5 Mâide, 77.

⁵⁰ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 67.

adında meçhul bir râvînin olması rivayeti zayıf duruma düşürmektedir. Bu nedenle el-Elbânî ve el-Arnaût gibi son dönem âlimleri rivayeti zayıf kabul etmişlerdir.⁵¹ Bir an için rivayetin sahih olduğunu varsaydığımızda -zira zayıf hadislerin de Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali vardır- anlamının şu olacağını düşünüyoruz: “(İmanınızda şüpheye ve tereddüde sebep olmaması için) kader konusunda ileri geri konuşanların meclisinde bulunup onları dinlemeyin. Bu konuda onlarla ilk söze başlayan kişiler de siz olmayın.” Rivayeti böyle anladığımızda Resûlullah'ın (s.a.s.) uyarısı, kader konusunda derin bilgiye sahip olamayanlar için olacaktır. Bilginler için bir tehlike söz konusu olmadığından uyarının onları kapsamadığını söyleyebiliriz. Her halükarda rivayetin sonradan ortaya çıkan Kaderiyye, ya da diğer fırkalarla birebir ilişkisi olmadığı kanaatindeyiz. Başka bir ifade ile rivayet, daha çok ilmî birikimi yetersiz genel halk bireylerini kader hakkında ileri-geri konuşanların şerrinden korumaya yönelik bir uyarı niteliğindedir.

382 | db

Görüldüğü gibi el-Malatî'nin Ehl-i Sünnet'i savunma bağlamında zikrettiği rivayetler arasında zayıf rivayetler varsa da çoğunlukla sahih rivayetlerdir. Fakat zikrettiği rivayetler, direkt Ehl-i Sünnet'i savunmakla ilgili hadisler değildir. Daha önce ifade edildiği gibi Ehl-i Sünnet kavramı ile bu kavramın kapsamı Hz. Peygamber'den sonraki dönemde ortaya çıkmıştır.

2. Fırkaların Delilleri Bağlamında Zikrettiği Rivayetler

Bazı fırkaların batıl görüşlerini hadislere dayandırmak istedikleri bilinmektedir. Bunu ya sahih rivayetleri kendi görüşleri doğrultusunda yorumlayıp asıl manalarından ve maksatlarından uzaklaştırarak ya da görüşlerini teyit edecek rivayetler uydurarak yapmışlardır.⁵²

el-Malatî, zaman zaman fırkaların delil olarak kullandıkları rivayetleri zikrederek, onların bunları nasıl yanlış anlayıp kendi görüşleri doğrultusunda te'vîl ettiklerini açıklamaya çalışır. Zikredilen

⁵¹ Ebû Dâvud, Sünne, 17, 18; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 85, no: 285; İbn Hibbân, I, 280; Ahmed, *Müsned*, I, 333, no: 206.

⁵² Abdulfettâh Ebû Gudde, *Lemhâtun min târîh es-Sünne ve 'Ulûmi'l-Hadîs*, Dârü'l-Beşâir, Beyrut, 2008, s. 91 vd.

rivayetler dikkate alındığında Râfızîlerin, en çok hadisleri istismar eden fırka olduğu görülmektedir.⁵³

el-Malatî, Râfızîlerin علي في السحاب “Ali, bulutlardadır” rivayetine dayanarak Hz. Ali'nin bulutlarda olduğuna inandıklarını aktararak şöyle demektedir: “Aslında bu ifade, Resûlullah'ın (s.a.s.) Hz. Ali'ye söylediği bir sözdür ancak, Râfızîler bu sözü yanlış te'vîl etmektedirler. Rivayette geçen “sehâb” ifadesi aslında Ali'nin başında taşıdığı sarığının ismi idi. Bir gün Hz. Ali, başında sarığıyla geldi. Onu gören Allah Resûlü (s.a.s.), “أتاكم علي في السحاب” “Ali sehâbıyla yani sarığıyla geldi” demiştir.”⁵⁴ Hz. Ali'nin sarığının isminin “sehâb” olduğuna dair bir bilgiye rastlamadık. Kanaatimizce el-Malatî, burada zorlama bir teville gitmiştir. Çünkü bu rivayet, hadis kaynaklarında geçmeyen ve sahih olmayan bir rivayettir.⁵⁵ Sahih olmayan bir rivayeti tevil etmeye gerek yoktur.

Râfızîlerin batıl görüşlerini dayandırdıkları bir diğer rivayet, Resûlullah'ın (s.a.s.) Hz. Ali için söylediği “انت مني بمنزلة هارون من موسى” “Benim yanımda senin konumun, Hârûn'un (a.s.) Mûsâ (a.s.) yanındaki konumu gibidir” hadisidir. el-Malatî'nin verdiği bilgiye göre Râfızîlerin sekizinci fırkası, bu hadise dayanarak Hz. Ali'nin, Hz. Muhammed'den (s.a.s) sonraki nebî olduğunu söylerler.⁵⁶ Buhârî, Müslim ve daha birçok kaynakta yer alan bu hadis el-Malatî'nin de dediği gibi Râfızîlerce⁵⁷ bağlamından koparılıp yanlış te'vîl edilmiştir. İşin aslı şudur: Hz. Mûsâ, Rabbinin mikâtına giderken arkasında Hz. Hârûn'u halife bıraktığı gibi Allah Resûlü (s.a.s.) de, Tebûk seferine çıktığında Hz. Ali'yi yerine Medine'de, evine, ailesine ve diğer işlere bakması için halife/emîr bırakmış ve bu sözünü söylemiştir.⁵⁸ Onun bu sözünü farklı yerlere çekip bağ-

⁵³ Rafiziler hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, “Râfızîler”, *DİA*, İstanbul 2007, cilt: 34, sayfa: 396-397.

⁵⁴ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 15.

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye fî'l-Ahâdisi'l-Vâhiye*, I-II, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1403, I, 223, no: 349.

⁵⁶ el-Malatî, *et-Tenbîh* s. 18.

⁵⁷ el-Malatî, Râfızîler için burada “câhiller” ifadesini kullanmaktadır. Bkz., *et-Tenbîh* s. 18.

⁵⁸ Buhârî, *Fedâil*, 9, Mağâzî, 74; Müslim *Fedâil*, 30; İbn Mâce, *Mukaddime*, 11, (Fadlu Ali b. Ebî Tâlib), no:115.

lamından uzak teviller vermenin, el-Malatî'nin dediği gibi doğru olmadığı açıktır.⁵⁹

Ayrıca Allah Resûlü, aynı sözünün devamında, ayete muvafık olarak⁶⁰ “*Benden sonra artık hiçbir nebî yoktur*” buyurmuştur.⁶¹ Oysa bu kısım kimi fırkalarca görmezden gelinmiştir. Bu kısmını dikkate alan Rafizîlerin isnâ aşeriyye fırkası ise Hz. Ali’yi nebî değil imam olarak kabul etmişlerdir. Bu te’vîlin de hadisin bağlamından uzak olduğu açıktır. el-Malatî’ye göre Resûlullah’ın Hz. Ali’yi imam atadığına dair Râfizîlilerin dayanak gösterdiği diğer bir rivayet, من كنت مولاة فعلي مولاة “*Ben kimin mevlâsı (dostu) isem Ali de onun mevlâsıdır*” hadisidir. Bu rivayet de, Tirmizî’nin *Câmi’î* başta olmak üzere İbn Mâce’nin *Sünen’i*, Hâkim’in *Müstedrek’i*, Nesâî’nin *Sünen’i*, İbn Hibbân’ın *Sahîh’i* ve başka kaynaklarda geçmektedir. Tirmizî rivayet için “hasen, sahîh” derken el-Elbânî sahîh demiştir.⁶² Dolayısıyla hadisin en azında hasen olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki ne önceki rivayetten ne de bu rivayetten Hz. Ali’nin imamlığına dair anlam çıkarmak kanaatimizce mümkün değildir. Hz. Peygamber (s.a.s.) birçok sahâbîye zaman zaman sevgisini farklı ifadelerle göstermiştir. Bu sözleriyle de Hz. Ali’ye iltifatta bulunmuş ve ona olan sevgisini tezahür ettirmiştir. Bu da gayet tabii bir şeydir. Ayrıca hiçbir âlim Resûl-i Ekrem’in bu sözünü, Şiilerin anladığı gibi Hz. Ali’nin imâmeti ve hilâfeti için bir delil olarak değerlendirmemiştir. Resûl-i Ekrem’in hadislerinde geçen “mevlâ” ve “velî” kelimeleri “halife” veya “imam” anlamında değil hep “dost, efendi, arkadaş” manalarında kullanılmıştır.⁶³ Bütün bu açıklamalar yanında rivayetin Râfizilerce uydurulduğunu söyleyenlerin olduğunu da eklemekte fayda vardır.⁶⁴ Özellikle ilk halifenin tayininde sahâbîlerin böyle bir hadisi gündeme getirip Hz. Ali’nin halife olması gerektiğini dile getirme-

⁵⁹ Hadislerde bağlamın önemi hakkında geniş bilgi için bkz. Nurullah Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam*, Kitabı Yayınları, İstanbul 2015.

⁶⁰ Ahzâb, 33/40.

⁶¹ Buhârî, Mağâzî, 74; Müslim Fedâil, 30.

⁶² Tirmizî, Menâkıb, 20; İbn Mâce, Mukaddime, 11, (Fadlu Ali b. Ebî Tâlib), no:121; İbn Hibbân, *Sahîh*, XV, 375, no:6931; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 109; Nesâî, *Sünenü’l-kübrâ*, V, 45, 131-136.

⁶³ Ethem Ruhi Fiğlalı, “Gadir-i Hum”, *DİA*, Ankara 1996, XIII, 279; Abdurrahman Ece, *Câbir b. Abdullah ve Hadis Tarihindeki Yeri*, Basılmamış Doktora tezi, Bayburt Üniversitesi, 2016, s. 368.

⁶⁴ Muhammed Cemal Sofuoğlu, “el-Hadîsu ‘inde’ş-Şîati’l-İmâmiyye”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1993, s. 288 vd; Abdullah Ünalın, İmamet Teorisinin Referanslarında Ehl-i Sünnet ve Şî’a’ya Göre Hadis, s. 103, 440 nolu dip not.

miş olmaları iki durumdan birini doğrulamaktadır. Ya bu rivayeti uydurma kabul edenlerin dediği gibi, gerçekte Hz. Peygamber böyle bir sözü söylememiştir. Ya da bunu söylemiş ancak hiçbir sahâbî, Rafizîlerin iddia ettiği gibi, bu hadisten Hz. Ali'nin imameti gibi bir anlam çıkarmamıştır. Doğru olanın ikincisi olduğuna inanıyoruz.

Râfizîlerin istismar ettiği bir diğer rivayet “*Ben ilmin şehriyim Ali ise bu şehrin kapısıdır*” rivayetidir.⁶⁵ Alî el-Kârî'nin verdiği bilgilere göre bu rivayeti, Tirmizî *Câmi*'inde zikretmiş ve rivayet için “*منكر*” demiştir. Aynı şekilde Buhârî de “*كذب لا اصل له*” mevzu'dur ve aslı yoktur” demiştir. Ebû Hâtım ve Yahyâ b. Sa'îd de aynı şeyleri söylemişlerdir. İbnü'l-Cevzî, rivayeti *Mevzuât*'ında zikretmiş, Zehebî ve diğer âlimler de ona muvafakat etmişlerdir.⁶⁶ Eş-Şevkânî de *Mevzuât*'ına almış ve daha detaylı açıklamalar vermiştir.⁶⁷ El-Elbânî de rivayeti mevzu kabul etmiştir.⁶⁸ Daha önce ifade ettiğimiz gibi fırkalar inanç ve düşüncelerini naslara dayandırmak için ne yazık ki bazen hadis uydurma yoluna başvurmuşlardır.⁶⁹ Bu rivayet de kanaatimizce bu bağlamda uydurulmuştur. Hz. Ali'nin faziletine dair Râfizîler tarafından daha birçok rivayet uydurulduğu iddia edilmiştir.⁷⁰ el-Malatî'nin bu rivayeti zikrederken sıhhati hakkında değerlendirme yapması beklenirdi. Ancak o sadece rivayeti vermekle yetinmiştir.

el-Malatî, Resûlullâh'ın (s.a.s.) Hz. Ali'ye, “*Benim Kur'an'ın inmesi üzerine savaştığım gibi sen de onun te'vîli üzerine savaşacaksın*” dediğini ve Rafizîlerin bunu Ali'nin imameti için delil aldıklarını zikreder.⁷¹ Yaptığımız araştırmada bu rivayet Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ile Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde *إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ عَلَى تَأْوِيلِهِ كَمَا قَاتَلْتُ* “*Benim Onun (Kur'an'ın) inmesi üzerine savaştığım gibi siz-*

⁶⁵ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 20.

⁶⁶ Alî el-Kârî, Nûreddîn b. Ali b. Muhammed, *el-Esrârü'l-Marfû'a*, thk. Muhammed b. Lütî es-Sabbâğ, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1406/1986, s. 118.

⁶⁷ eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, (I-II İki cüz bir arada), Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, Mekke el-Mükerreme, t.y., s. 440, no: 1089-1090.

⁶⁸ el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn, *Silsile el-Ahâdis ed-Da'îfe ve'l-Mevdû'a*, I-XIV, Mektebetü'l-Me'arif, Riyâd 1421/2000, VI, 518 vd., no: 2955.

⁶⁹ Geniş bilgi için bkz. Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler*, İfav, İstanbul 2009; Abdulfettah Ebu Gudde, *Mevzu Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

⁷⁰ Alî el-Kârî, *el-Esrârü'l-Marfû'a*, s. 477; Örnek bazı rivayetler ve geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Ece, *Câbir b. Abdullah ve Hadis Tarihindeki Yeri*, Basılmamış doktora tezi, Bayburt 2016, s. 290-92, ayrıca tezin üçüncü bölümüne bakılabilir.

⁷¹ el-Malatî, *et-Tenbîh* s. 20, Rivayetin Arapça metni şöyledir: *تقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله*

den de onun tevili üzerine savaşılanlar olacaktır” şeklinde yer almaktadır.⁷² Hâkim’e göre rivayet, Buhârî ve Müslim’in şartlarına göre sahihtir. El-Elbânî de rivayetin geçtiği kaynakları zikrettikten sonra, “rivayetin sahih olduğunda şüphe yoktur” demiştir.⁷³ Allah Resûlü’nün (s.a.s.) Hz. Ali’yi kast ettiği her ne kadar rivayetin siyâkından anlaşılrsa da hitap, direk ona değil sahâbe grubuna söylenmiştir. Hitap ile direkt Hz. Ali kastedilse bile buradan onun imame-tine dair bir işaret bulmak zordur. Rivayeti, “Benim inen Kur’an’ı insanlara kabul ettirmek için mücadele verdiğim gibi, sizde de onu yanlış yorumlayanlara karşı mücadele edecekler olacaktır” şeklinde anlamak mümkünse de biz, rivayetin daha detaylı bir araştırmaya ihtiyacının olduğu kanaatindeyiz.

el-Malatî’nin zikrettiği bazı rivayetler de, Zeydiyye’nin dördün-cü fırkası olarak kabul ettiği Bağdat Mutezilesi hakkındadır.⁷⁴ O, bu fırkanın, haklarında hadis vârid olduğu için Ezvâc-ı Tâhirât ile Aşere-i Mübeşşere’ye söz etmediklerini, lakin diğer sahâbileri, özellikle Ali’ye karşı Muâviye yanında yer alan sahâbileri eleştirdiklerini söyler.⁷⁵ Zikrettiğine göre delil olarak kullandıkları birinci rivayet, عَشْرَةٌ فِي الْجَنَّةِ “On kişi cennettedir...” diye başlayan hadistir. Bu rivayet Ebû Dâvud ve Tirmizî’nin *Sünen*’leri, İbn Hibbân’ın *Sahîh*’i gibi birçok kaynakta yer almaktadır.⁷⁶ İkinci rivayet, “Dünyadaki eşlerim var ya! Onlar, ahirette de eşlerimdir” rivayetidir.⁷⁷ Bu lafızla bir rivayete rastlamadığını ifade eden İbn Hacer, Resûlullah’ın dünyadaki eşlerinin ahirette de eşleri olacağına başka rivayetlerden anlaşıldığını söylemiştir.⁷⁸ Hâkim’in *Müstedrek*’inde bu ifadelerle benzer “isnadı sahihtir” dediği bir rivayet olsa da⁷⁹ kaynaklarda el-Malatî’nin zikrettiği aynı ifadelerle bir rivayete rastlanmamıştır.

⁷² Hâkim, *Müstedrek*, III, 123; İbn Hibbân, *Sahîh*, XV, 385; Ahmed, *Müsned*, XVII, 391; Heysemî, *Mecemü’z-Zevâid*, V, 338.

⁷³ el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn, *Silsile el-Ahâdis es-Sahîha*, I-IX, Mektebetü’l-Me’arif, Riyâd 1415/1995, V, 639 vd., no: 2487.

⁷⁴ Mu’tezile hakkında geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, “Mu’tezile”, *DİA*, İstanbul 2006, cilt: 31, sayfa: 391-401; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Otto Yayınları, İstanbul 2012; Zeydiyye hakkında geniş bilgi için bkz. Yusuf Gökalp, “Zeydiyye”, *DİA*, İstanbul 2013, cilt: 44, sayfa: 328-331.

⁷⁵ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 28.

⁷⁶ Ebû Dâvud, *Sünne*, 9; Tirmizî, *Menâkıb*, 26; İbn Hibbân, *Sahîh*, XV, 454, el-Elbânî’ye göre de sahihtir.

⁷⁷ Arapça metni şöyledir: أزواجي في الدنيا هن أزواجي في الآخرة

⁷⁸ İbn Hacer, *Telhîsü’l-Habîr*, Dârü’l-Mişkât, Kurtuba, 1416/1995, I-IV, III, 279, no:1554.

⁷⁹ Hâkim, *Müstedrek*, III, 137, no:4667; Detaylı bilgi için bkz. İbn el-Mülakkîn, *el-Bedrü’l-Münîr*, I-IV, Dârü’l-Hicre, Riyad, 1425/2004, III, 457.

Dolayısıyla onun bazı fırkaların görüşlerini açıklama bağlamında zikrettiği rivayetlerin yetersiz ve bir kısmı da sıhhati sabit olmayan hatta 387evzu' olan rivayetler olduğu söylenebilir.

Gündemde oldukça yer etmiş bir önemli fırka da hiç şüphesiz ki Mürcie'dir.⁸⁰ el-Malatî, Mürcie'nin “ ‘Allah'tan başka ilâh yoktur diyen (inanan) kimse, zina da işlese, hırsızlık da yapsa, insan da öldürse yine cennete girer”⁸¹ hadisini kendi görüşlerine delil göstererek, her türlü büyük günahı işleyen, farzları yerine getirmeyen ve fuhuşa bulaşan kimselerin –tevbelerini geciktirseler bile- bu fiillerinin imana zarar vermeyeceğini savunduğunu zikreder.⁸² Aslında delil getirilen rivayet, aynı lafızlarla olmasa da farklı lafızlarla sahihtir ve kaynaklarımızda yer almaktadır. Sahih rivayetlerde el-Malatî'nin verdiği rivayetin sonunda yer alan وقتل “insan da öldürse ifadesinin yer almadığını belirtmekte fayda vardır.

Sahîhayn'de geçen rivayetin metni şöyledir: Ebû Zer'in rivayet ettiğine göre Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: “*Lâ ilâhe illallah deyip bu durum üzere ölen herkes cennete girer.*” Ben dedim ki; “*Zina yapıp, hırsızlık da mı etse?*” Dedi ki “*Zina yapıp hırsızlık da etse.*” Resûlullâh (s.a.s.) üç defa bu ifadeyi tekrar etti ve dördüncüsünde “*Ebû Zer istemese de*” buyurdu.⁸³ el-Malatî'nin, rivayetlerin lafızlarını olduğu gibi rivayet etmede tam başarılı olmadığı bu ve daha önceki rivayetlerden anlaşılmaktadır. Fakat onun bu rivayeti delil alıp, her türlü günahı işlemeye adeta izin veren bir anlayışla anlayan Mürcie'yi eleştirmesi kanaatimizce yerindedir. Zira bu rivayette günahların imana zarar vermeyeceği anlamının çıkmayacağını düşünürüz. Burada ifade edilmek istenen şey Allah'ın günahkâr kullarına olan rahmet, mağfiret ve affının genişliğidir. Yani günahkârları ümitsizlikten korumaktır. Gerek ayetlerde gerekse hadislerde Allah'ın isterse bütün günahları bağışlayabileceği ifade edilmekle beraber, işlenen günahların kalbe zarar verdikleri de ayrıca açıkça ifade edilmiştir.⁸⁴ Her işlenen günahın kalbe kara bir leke

⁸⁰ Mürcie hakkında geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, “Mürcie”, *DİA*, İstanbul 2006, cilt: 32, sayfa: 41-45

⁸¹ Arapça metni: من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى و سرق وقتل

⁸² el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 35.

⁸³ Buhârî, *Libâs*, 23; Buhârî, *İmân*, 154; Ahmed, *Müsned*, XXXV, 370, no:21466; Rivayetler arasındaki farklılıkları bir arada görmek için bkz. İbnü'l-Esir, *Câmi'ü'l-Usûl*, I-XII, Mektebe Dârü'l-Beyân, byy, 1392/1972, IX, 363, no:7007.

⁸⁴ Bkz. 39 Zümer, 53; 83 Mutaffifin, 14; Tirmizî, *Tefsîr*, Mutaffifin, no: 3334; Tirmizî, *Sıfatü'l-Kiyâme*, no: 2495.

gibi düştüğüne dair sahih hadisler vârid olmuştur.⁸⁵ Söz konusu hadis, zerre kadar da olsa yapılan hayır ve şerrin ortaya çıkarılacağını ve karşılığının verileceğini, asla kimseye haksızlık edilmeyeceğini bildiren Allah'ın ayetlerinin bir anlamda beyanıdır.⁸⁶ “İmanla ölen kişinin imanının eninde sonunda kendisine fayda vereceği” ayette belirtildiği⁸⁷ gibi müjdesi de bu hadiste dile getirilmiştir. Ayrıca burada olduğu gibi aynı konudaki hadisler bir bütün olarak bir arada değerlendirilmediği takdirde yanlış sonuçlara varılabileceği açıktır.⁸⁸ Ayet ve hadisler beraber değerlendirilmediği zaman yanlış anlama ve isabetli olmayan neticelere varılacağı görülmektedir.

Görüldüğü gibi fırkaların bazı bâtıl inanç ve fikirleri delillerinin sahih ve sağlam olmamasından değil, yanlış anlayıp tevil etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu durum nasları doğru anlamının ne kadar önemli olduğunu da ortaya koymaktadır. Öyleyse naslarla amel etmeden önce detaylı bir araştırma yapılmalı, en isabetli anlam ve tevil bulunmaya çalışılmalıdır. Literal anlamaların zaman zaman sıkıntılar getirebileceği unutulmamalıdır.

388 | db

3. Fırkaları Eleştirme Bağlamında Zikrettiği Rivayetler

el-Malatî, bazen el-Ğâlûn, bazen eş-Şurât dediği Hâricilerin “hilâfet” hakkındaki görüşlerinin yanlış olduğuna dair Hz. Ali'ye atfettiği mevkuf bir rivayeti zikretmiştir. İsnadını vermediği bu rivayetin içeriğine göre Hz. Ali, “Fetih Suresi 16. Ayetinin ilk iki halifenin hilafetine delalet ettiğini ve Allah'ın, bu ayet ile ilk iki halifeye savaşlarında onlara itaat etmeği gerekli kıldığını” söylemektedir.⁸⁹ Böyle bir rivayetin Hz. Ali'den geldiğine dair bir bilgiye rastlamadık ancak söz konusu ayeti aynı bağlamda te'vîl eden birçok âlimin olduğu söylenebilir.⁹⁰

⁸⁵ Mâlik, *Muvatta*, II, 990, no: 1794; Tirmizî, *Tefsîr*, Mutaffifin, no: 3334; İbn Mâce, *Zühd*, 29; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 5.

⁸⁶ Enbiyâ, 21/47; Kehf, 18/49;

⁸⁷ Bkz. Enbiyâ, 21/47.

⁸⁸ Geniş bilgi için bkz. Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, İFAV, İstanbul 2011.

⁸⁹ el-Malatî, *a.g.e.*, s. 2-3.

⁹⁰ Misal olarak bkz. İbn Asâkir, *Târîh*, XXX, 296; el-Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebûbekir, *Târîhu Medineti's-Selâm/Târîhu Bağdâd*, I-XVIII, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2001, VIII, 387, no:3871. Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, İsrâf: Muhammed Ğassân, *Vizâretü'l-Avkâf*, Katar 1434/2013, s.148.

el-Malatî, ez-Zenâdika'nın (zındıkların),⁹¹ "kişinin, haramdan da olsa kendisine yetecek kadar yiyeceği sahibinden izinsiz alması caizdir" iddiasında olduklarını zikretmiştir. O, bu iddiayı doğru bulmamaktadır. Zira rivayete göre Abdullah b. Ömer, Resûlullâh'ın "Zengin ve sağlıklı/gücü kuvveti yerinde olan kimselere sadaka helal değildir" buyurmuştur.⁹² Kanaatimizce el-Malatî bu görüşünde haklıdır. Delil olarak zikrettiği hadis de sahihtir ve birçok kaynakta yer almaktadır.⁹³

el-Malatî, bir sınıf Zenâdika'nın, mallarından harcadıkları için zenginleri Allah katında fakirlerden üstün saydığını bunun ise yanlış olduğunu şu rivayetle savunur: "*Muhacirlerden fakir olanlar, kıyamet gününde zenginleri kırk sene geçerler.*"⁹⁴ Bu rivayet de Müslim'in *Sahîh*'inde ve birçok kaynakta yer alan sahih ve merfû' bir hadistir.⁹⁵

Allah'ın dostluğunu kazanan kimselere her türlü günahı serbest sayan "Rûhâniye" sınıfına karşı, delil olarak "Kıyamet gününde insanlar, şefaata etmesi için Hz. İbrahim'e geldiklerinde onun *وإني قد كنت* "Ben üç zelle"⁹⁶ işledim. (Onun için buna ehil değilim)" dediğini anlatan merfû' hadisi zikreder.⁹⁷ Bu rivayet de Buhârî başta olmak üzere hadis kaynaklarında geçen sahih bir hadistir.⁹⁸

el-Malatî, Cehmiyye'nin⁹⁹ bir kolu olan Muattıla¹⁰⁰ fırkasına karşı da şu rivayetleri delil getirir:

⁹¹ Zındık: Âlemin kadîm olduğunu ileri süren, Allah'ı yahut Allah'ın birliğini ve âhireti inkâr ettiği halde inanmış gibi görünen kimseleri ifade eden bir terim. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Zındık", *DİA*, İstanbul 2013, cilt: 44, sayfa: 390-391.

⁹² el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 74.

⁹³ Tirmizî, *Zekât*, 23; Ebû Dâvud, *Zekât*, 23-24; Nesâî, *Zekât*, 90; el-Elbânî, "sahihtir" demiştir.

⁹⁴ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 75.

⁹⁵ Müslim, *Zühd*, 37; İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 453; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XII, 23, el-Elbânî'ye göre sahihtir.

⁹⁶ Zelle: Mükellefin bir kastı olmadan yaptığı yanlış veya işlediği günah anlamında terim. Bkz. *DİA*, İstanbul 2013, cilt: 44, sayfa: 223-225.

⁹⁷ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 74.

⁹⁸ Buhârî, *Tefsîr*, *Sûre el-İsrâ*; Müslim, *Îmân*, 327; Tirmizî, *Sıfatü'l-Kıyâme*, 10.

⁹⁹ Cehmiyye: Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) itikadî görüşlerinden oluşan mezhebe ve bu mezhebi benimseyenlere verilen ad. Geniş bilgi için bkz. Şerafettin Gölçük, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, cilt: 7, sayfa: 234-236.

¹⁰⁰ Muattıla: Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit edenlere verilen isim. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Muattıla", *DİA*, İstanbul, 2005, cilt: 30, sayfa: 330-331.

Ebû Hüreyre, Resûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu söyledi: "İnsanlar size her şeyi soracak. Öyle ki sonunda, var olan şeyleri Allah yarattı, peki Allah'ı kim yarattı diye soracaklar. Siz şöyle deyin: Allah, her şeyin yaratıcısıdır. O, ezeli ve ebedi olandır."¹⁰¹

İbn Abbas'tan gelen rivayete göre, "Bir adam Allah Resûlü'ne şöyle dedi: "Ey Allah'ın Resûlü, içime bazen öyle şeyler düşüyor ki, bir güvercin olmam, içimdekileri dışarıya vurmaktan bana daha sevimli geliyor." Allah Resûlü, "Onun işini vesveseye çeviren Allah'a hamdolsun" buyurdu.¹⁰²

Yaptığımız araştırmada birinci rivayetin Ebû Hüreyre ile Enes b. Malik'ten geldiği ve birinci bölümün küçük metin farklılıklarıyla da olsa *Sahihayn* başta olmak üzere birçok hadis kaynağında yer aldığı tespit edilmiştir.¹⁰³ İkinci bölüme ise rastlamadık.¹⁰⁴ İbn Abbâs'tan gelen ikinci rivayet, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, İbn Hibbân'ın *Sahih*'i ve başka kaynaklarda yer almaktadır.¹⁰⁵ Âlimlerin görüşüne göre ikisinin de sahih olduğu anlaşılmaktadır.

390 | db

Ayrıca el-Malatî, Cehmiyye'nin Arşı, Kürsüyü, Mizânı Allah'ın Semâda olduğunu, Allah'ın vecih, sem', basar, yed sahibi olduğunu, Allah'ın dünya semasına nüzulünü, Ru'yetüllâhı, Allah'ın hicâba büründüğünü, Allah'ın kelâm sıfatını, dolayısıyla Allah'ın Hz. Mûsa ile olan kelâmını, hafaza meleklerini, kabir azabı ile kabir meleklerini, şefaati, sırat köprüsünden geçmeyi, cennet ve cehennem şu an var olduğunu, var olduklarında da ebediliklerini inkâr ettiğini ve daha başka yanlış görüşlerinin olduğunu zikretmiştir.¹⁰⁶ Cehmiyye'nin bu görüşlerinde yanıldığını getirdiği ayet ve hadislerle ispatlamaya çalışır.

el-Malatî, Cehmiyye yanında, Hâriciler, Zenâdika, Kaderiyye, Mürcie, Râfıza ve Haruriyye ve bunların alt gruplarını da tenkid ederek rivayetlerle eleştirilerini temellendirmeye çalışır. O'nun ese-

¹⁰¹ el-Malatî, *a.g.e.*, s. 96.

¹⁰² el-Malatî, *a.g.e.*, s. 96.

¹⁰³ Buhârî, *İtisâm*, 3; Müslim, *İmân*, 217; Ebû Dâvud, *Sünne*, 19; İbn Hibbân, *Sahih*, XV, 117; Ahmed, *Müsned*, XIII, 524; Rivayet, el-Elbânî ile Şu'ayb el-Arnaût'a göre de sahihtir.

¹⁰⁴ Rivayetin, "Siz şöyle deyin: Allah, her şeyin yaratıcısıdır. O, ezeli ve ebedi olandır" kısmına rastlamadık.

¹⁰⁵ Ahmed, *Müsned*, V, 248; İbn Hibbân, *Sahih*, I, 360; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, X, 338.

¹⁰⁶ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 85-110.

rinde zikrettiği bütün rivayetleri tek tek burada zikredip değerlendirmek çalışmamızın sınırlarını aşacağından yukarıda verdiğimiz rivayetlerle iktifâ edilecektir. Ancak günümüzde de zamana zaman tartışma konusu yapılan Sahâbe'yi ta'n edenlere karşı O'nun görüşlerini fırkalara yaptığı tenkitlerini vermekte yarar olacağı kanaatindeyiz.

4. el-Malatî'nin Sahâbe'yi Ta'n Eden Fırkalara Karşı Görüşü

el-Malatî'ye göre sahâbeyi tekfir etmek apaçık küfürdür. Selmân, Ammâr, Mikdâd ve Ebû Zer (r.anhum) dışında kalan tüm sahâbîleri tekfir edenlerin (Şî'a)¹⁰⁷ ilmî hiç bir dayanağı yoktur. Onlar sadece hevâlarına uymaktadır.¹⁰⁸ Zira ayetlerle sabittir ki bütün peygamberler, Allah için nasihatte bulunmak için gönderilmiştir. Sahih ve meşhur olan "انما الدين النصيحة"¹⁰⁹ hadisi¹⁰⁹ de bu hususu desteklemektedir. Bunun en güzel örneğini Resûlullah (s.a.s.) ve O'nun ashâbı vermiştir.¹¹⁰ Dolayısıyla ashâbı ta'n etmek doğru değildir.

el-Malatî, Hariciler veya başka fırkaların sahâbeyi tekfir etmesini çok yanlış görür. Ona göre her hangi bir sahâbî hakkında nahoş sözler sarf etmek dahi uygun değildir. Zira onlar Kur'an ve Sünnet ile övülmüş insanlardır.¹¹¹ Sahâbe hakkında kötü konuşanlar, genellikle onların İslam için serdengeçti olma hallerini ve onlar hakkında varid olan ayet ve hadislerdeki övgüleri bilmeyenlerdir. Böyle bir hataya düşmemek için İslam'ın ilk ve en kutlu nesli olma şerefini ilde eden sahâbeyi iyi okuyup tanımak gerektiği açıktır.

Sahâbî mefhumu altına kimlerin dâhil olduğunu el-Malatî her ne kadar açıkça belirtmese de tamamının faziletçe aynı olmadıklarını özellikle vurgular. Buna göre Ehl-i Sünnet âlimleri gibi o da Resûlullah'tan (s.a.s.) sonra insanların en faziletlisinin Hz. Ebû

¹⁰⁷ Hariciler kendi görüşlerini ve inançlarını benimsemedikleri için sahâbîler dahil müslümanların çoğunun kafir olduğu görüşündedir. Şî'a da birkaç sahâbî dışında, tüm sahâbîlerin irtidâd ettiğini söylemiştir. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *DİA*, XXXV, 496-497.

¹⁰⁸ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 10, 20.

¹⁰⁹ Buhârî, *İmân*, 40; Müslim, *İmân*, 95; Nesâî, *Bî'a*, 31; Ebû Dâvud, *Edeb*, 67; İbn Hibbân, *Sahîh*, X, 435; Ahmed, *Müsned*, V, 318, XIII, 335.

¹¹⁰ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 68-69.

¹¹¹ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 3-8.

Bekir, sonra Hz. Ömer, sonra Hz. Osman ve sonra da Hz. Ali olduğunu savunur.¹¹²

el-Malatî, doğru yolun sahâbenin ve onları takip eden çoğunluğun yolu olduğu kanaatindedir. Gayrısının sözüne kulak verip selefe ve sevâd-ı a'zam'a muhalefet etmek, doğru yolu terk etmek anlamına gelir. Zira Allah Teâlâ ayeti kerimede, "İşte bu, benim dos-doğru yolumdur. Artık ona uyun ve başka yollara uymayın"¹¹³ buyurmuştur. Öyleyse Resûlullah'tan başlayarak kıyamete kadar devam edecek olan tek doğru yol budur.

Sahâbe, Kur'an ve Sünnet'in ilk muhatapları, ilk uygulayıcıları ve ilk taşıyıcı neslidir. Onlara en yüce makamı kazandıran şey, Resûlullah'ın yanında yer almaları, ona her türlü desteği vermeleri, Kur'an ve Sünnet davasını yüklenmeleridir. Bu elbette ki kolay olmamıştır. el-Malatî, Hz. Peygamber ve ashâbının İslamiyet'i yayma uğruna çektikleri sıkıntılarını anlatıldığı, Bey'atürrıdvân hadisesi ile ilgili uzunca bir rivayete yer verdikten sonra¹¹⁴ şöyle der: "Bu dinin başlangıcının nasıl meşakkatli olduğu, Resûlullah'ın, kendi kavminin cahillerinden neler çektiği, ona inananların nasıl güçlü ve saygın bir kalbe sahip olduğu, hiç kimsenin onları haktan döndüremediği, onların hiçbir şeyi Allah'ın rızasına tercih etmediği, onların ne zorluklara katlandığı bilinsin diye bu ve benzeri rivayetleri zikrettim." O, sahâbenin faziletinin farkında olmayanlara şöyle demektedir: "Ey (onların aleyhinde) boşa kürek sallayan kişi, kendine bak bir de şu öncü (السابقون) olan inananlara? Senin amelin nerde, onlarınki nerde?... Onlar herkesten önce İslam'ı kabul ederek, canlarını ve her şeylerini Allah için ortaya koydular ve böylece en büyük şerefe nail oldular. Allah, Peygamberini onlarla destekledi, dinini onlarla açığa çıkardı. Onlarla hakkı duyurdu, doğruluğu onlarla izhâr etti. Allah'ı azıcık tanıyan biri, onları ta'n etmeye cesaret edebilir mi? Ya da Müslüman olduğunu iddia eden biri, onlar hakkında kötü söz söyleyebilir mi?" Daha sonra el-Malatî, bu söylediklerini teyîd mahiyetinde Kur'an'dan ayetler¹¹⁵ zikreder ve sahâbe hakkında ileri-geri konuşanlara şöyle seslenir: "Sen ve senin dönemindeki insanlar nerde

¹¹² el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 12, 34.

¹¹³ En'âm, 6/153.

¹¹⁴ el-Malatî, *et-Tenbîh* s. 3-8. Söz konusu rivayet muhtasar ve mutavval olarak farklı kaynaklarda sahih ve hasen isnatlarla yer almıştır. Bkz. Buhârî, Şurû, 15, Ahmed, *Müsned*, XXXI, 212-225, no: 18910.

¹¹⁵ Haşir, 59/8-10.

onlar nerde? Senin, onların bazı hallerine ulaşman, hatta onlardan birinin bir avucuna hatta yarım avucuna ulaşman ne mümkün!¹¹⁶ Sen ki tüm işlerinde fasit aklına, yanlış fikrine müracaat edip, “Falan kişi (sahâbî), niçin şöyle yaptı/oldu? niye böyle yaptı/oldu? deyip (onları ta'n ediyorsun)...” el-Malatî, Sahâbenin, İslam'ın ilk yıllarında dinleri uğruna çektikleri sıkıntıları anlatan rivayetleri zaman zaman zikretmekte, bunlarla onların ne kadar samimi ve fedakâr olduklarını anlatmaya çalışmaktadır.¹¹⁷

el-Malatî, her fırsatta sahâbeyi övmeye ve savunmaya devam eder.¹¹⁸ O şöyle der: “Allah, Kur'an-ı Kerim'de sahâbeyi “Sıddıklar” diye nitelendirdiğinden,¹¹⁹ onlara dil uzatılmamalıdır.¹²⁰ Akl-ı selîm ile hareket edenler onlara asla kötü söz söylemezler.” el-Malatî, Resûlullah'ın (s.a.s.) *من سب أصحابي، فعليه لعنة الله* “Her kim ashâbıma söverse Allah'ın laneti onun üzerine olsun.”¹²¹ hadisini aktardıktan sonra “Sahâbeyi kötöleyenler, Resûlullah'ın lanetine uğramaktan sakınsınlar” demektedir. Başka bir yerde kaynak ve isnadını zikretmeden Resûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu aktarır: “İnsanlar çoğalacak, ashâbım ise azalacaktır. Ashâbıma sövmeyin. Onlara sövenlere Allah lanet etsin.”¹²² Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'i ile Darekutnî'nin *Sünen*'inde geçen bu rivayetin isnadı oldukça zayıftır.¹²³ Bu rivayetler yanında Ömer b. Abdulaziz'in, Hz. Osman hakkında kötü konuşan birisini duyduğunda ona otuz sopa vurduğuna dair bir rivayete de yer vermektedir. Haklarında kötü konuşmak şöyle dursun, Al-

¹¹⁶ Başka bir yerde Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde geçen bu anlamdaki sahih rivayeti zikreder. Bkz. el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 122; Ebû Dâvud, *Sünne*, 11.

¹¹⁷ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 68-69.

¹¹⁸ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 28, Zikrettiği bazı ayetler: Tevbe, 9/100; Mâide, 5/54; Nûr, 24/55.

¹¹⁹ Tevbe, 9/119.

¹²⁰ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 12.

¹²¹ Bu rivayetin sıhhat derecesi hasen ve zayıf arasında değişmektedir. el-Elbânî, bütün tarifleriyle birlikte değerlendirildiğinde rivayetin en az ifadeyle hasen olduğunu söylemektedir. Bkz. el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn, *Silsile el-Ahâdis es-Sahîha*, I-IX, Mektebetü'l-Me'arif, Riyâd 1415/1995, V, 446, no: 2340; el-Bezzâr, *el-Behrü'z-Zehâr/Müsned el-Bezzâr*, thk. Adil b. Sa'd, Mektebe el-'Ulûm ve'l-hikem, el-Medîne el-Münevvere, 1424/2003, XII, 155, no:5753; Taberânî, *el-Mü'cemü'l-Kebîr*, I-VII, thk. Hamdî Abdülmecîd, Mektebe İbn Teymiyye, Kahire t.y., XII, 142, no:12709; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed 'Avvâme, Dârü'l-Kible, Beyrut 1427/2006, XV, 309, no: 33086.

¹²² el-Malatî, *et-Tenbîh*, s.122.

¹²³ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IV, 133, no: 2184; Taberânî, *el-Mü'cemü'l-Evsat*, II, 47; el-Heysemî, *Mecmeü'z-Zevâid*, IX, 746; el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn, *Silsile el-Ahâdis ed-Da'îfa*, VII, 145.

lah'ın, bizden, onlar için dua etmemizi istediğini¹²⁴ aktarır.¹²⁵ Bütün bunları el-Malatî, sahâbîler hakkında ne derece hassas olduğunu ortaya koymak için aktarmıştır.¹²⁶

Sahâbe nesli, Kur'an ve Sünnet'in ağır yükünü sırtlayan ve sonrakilere aktaran ilk nesil olması hasebiyle elbette her türlü övgüye layıktır. Bu nesli savunmanın İslam'ı savunmakla aynı anlama geldiğini düşünüyoruz. el-Malatî'nin bu konudaki görüşleri kanaatimizce yerinde ve isabetli görüşlerdir. Ancak her konuda olduğu gibi haklı durumdayken haksız duruma düşmemek için bu konuda da zayıf rivayetlere sarılmaktan ve ifrâta düşmekten kaçınmak gerektiği ortadadır.

Sonuç ve Değerlendirme

el-Malatî, cemaate sarılmayı emredip tefrikaya düşmeyi yasaklayan rivayetleri Ehl-i Sünnet'i savunma bağlamında zikretmiş ve Ehl-i Sünnet'in tek hak fırka olduğuna delil getirmiştir. Ehl-i Sünnetten farklı düşünen fırkaları da naklettiği rivayetlerle eleştirmiş ve batıl olduklarını ortaya koymaya çalışmıştır.

394 | db

el-Malatî'nin Ehl-i Sünnet'i savunma bağlamında zikrettiği rivayetler, diğer fırkaların delilleri bağlamında zikrettiklerinden nispeten daha sahih görülseler de hiçbirinde Ehl-i Sünnet kavramının yer almayan olması bunları daha farklı anlamının mümkün olduğunu göstermektedir. O, rivayetlerdeki "cemaat" kavramından Ehl-i Sünnet'i anlayarak tahlillerde bulunmuştur. Hâlbuki ümmet kavramı gibi cemaat kavramı da kapsamı geniş bir ifadedir. el-Malatî'nin bu kavram altına sadece Ehl-i Sünnet dediği fırkayı dâhil etmesi, anlam kapsamını daralttığı için isabetli görülmemektedir. Bunun yanında Ehl-i Sünnet karşısında tenkit ettiği fırkaların delilleri bağlamında zikrettiği rivayetlerden bunların, sahih, zayıf hatta mevzû' demeden görüşlerine muvafık buldukları her rivayeti kullandıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla fırkaların fikir ve düşünceleri tasvip edilmeden önce delillerinin sıhhati, detaylı bir şekilde araştırılmalıdır.

Fırkaların bazı sahih hadisleri sahih anlamlarından uzaklaştırarak ön kabulleri doğrultusunda yorumladıkları görülmektedir. Ehl-i

¹²⁴ 59 Haşr Sûresi 10.

¹²⁵ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 64.

¹²⁶ el-Malatî, *et-Tenbîh*, s.122.

Sünnet'ten biri olarak el-Malatî'nin de zaman zaman bu hataya düştüğü, ön yargılarla ve sıhhat tespiti yapmadan bazı rivayetlere yaklaştığı hatta bazı rivayetlere bağlamlarından uzak teviller verdiği söylenebilir.

Fikir ve görüşlerin, sıhhat tenkidi yapılmış sağlam delillere dayandırılması, hadisler anlaşılırken önyargılardan ve taassuptan uzak olunması, verilen tevillerin bağlamlarına uygun olması gerektiği sonucuna varılmıştır. Ayrıca bütün insanlara uyarıcı ve müjdeleyici olarak gönderilen Hz. Peygamber'in hadislerini dar bir çerçevede anlayıp bir gruba has kılmanın isabetli olmayacağı, herkesi kuşatan uyarıcı ve müjdeleyici yorumların verilmesinin daha doğru olacağı kanaatine varılmıştır.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, *Musannef*, thk. Habîbüllâh el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403.
'Abd b. Hümejd, *el-Muntahab min Müsned 'Abd b. Hümejd*, thk. Mustafa el-'Adevî, Dâru Belensiyye, 2002.
- Agitoğlu, Nurullah, *Hadis ve Bağlam*, Kitabı Yayınları, İstanbul 2015.
- Alî el-Kârî, Nüreddîn b. Ali b. Muhammed, *el-Esrârü'l-Marfû'a*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1406/1986.
- el-Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, Meclis Dâiretü'l-Me'ârif, Haydârabâd 1344.
- el-Bezzâr, *el-Behri'z-Zehhâr/Müsned el-Bezzâr*, thk. Adil b. Sa'd, Mektebe el-'Ulûm ve'l-Hikem, el-Medîne el-Münevvere 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahîm, *Sahîhü'l-Buhârî*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 1438/2017.
-, *et-Târîhü'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- Coşkun, Selçuk, *Hadise Bütüncül Bakış*, İFAV, İstanbul 2011.
- Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *DİA*, İstanbul 2006, cilt: 31, sayfa: 391-401.
- Ece, Abdurrahman, *Câbir b. Abdullah ve Hadis Tarihindeki Yeri*, Basılmamış doktora tezi, Bayburt 2016.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-u Ebî Dâvud*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 1436/2015.
- Ebû Gudde, Abdulfettâh, *Lemehâtun min târîh es-Sünne ve 'Ulûmi'l-Hadîs*, Dâru'l-Beşâir, Beyrut 2008.
- Ebû Ya'lâ, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn, Beyrut 1408/1988.
- Ebû Şeyh el-İsbahânî, *el-'Azame*, I-V, thk. El-Mubârekfûrî, Dâru'l-Âsime, Riyâd 1408.
- Ebî 'Avvâne, Yakûb b. İshâk, *Müsned*, I-V, thk. Eymen b. Ârif, Dâru'l-Me'rife, Beyrut 1419/1998.
- Ece, Abdurrahman, "et-Tenbîh ve'r-Red Alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida' Adlı Eserde Yer Alan Hadislerin Kaynakları ve Değerlendirilmesi", Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyum, Malatya 17-19 Kasım 2017, (yayınlanmamış bildiri metni).
- Efendioğlu, Mehmet, "Sahâbe", *DİA*, İstanbul 2008, cilt: 35, 496-497.
- el-Elbânî, Muhammed Nasıruddîn, *Silsile el-Ahâdîs ed-Da'îfe ve'l-Mevdû'a*, Mektebetü'l-Me'arif, Riyâd 1421/2000.
-, *Silsile el-Ahâdîs es-Sahîha*, I-IX, Mektebetü'l-Me'arif, Riyâd 1415/1995.

-, *Sahîh el-Câmi' es-Sağîr ve Ziyâdetuh*, (iki cüz bir arada), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1988/1408.
-, *İrvâü'l-Ğalîl*, I-IX, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1405/1985.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Gadir-i Hum", *DİA*, Ankara 1996, XIII, 279.
- Gökalp, Yusuf, "Zeydiyye", *DİA*, İstanbul 2013, cilt: 44, sayfa: 328-331.
- Gölcük, Şerafettin, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, cilt: 7, sayfa: 234-236.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebûbekir, *Târîhu Medîneti's-Selâm/Târîhu Bağdâd*, I-XVIII, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, byy. 1422/2001.
- Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, I-IV, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ty.
- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Otto Yayınları, İstanbul 2012.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, *Hadis Tedkikleri*, Otto Yayınları, Ankara 2009.
- Hatipoğlu, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- el-Heysemî, Nûreddîn, *Mecmeü'z-Zevâid*, I-X, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1994/1414.
- el-İrâkî, Ebû'l-Fadl, *el-Muğni 'an hamli'l-esfâr*, I-II, thk. Eşref Abdülmaksûd, Mektebe Taberiyye, Riyad 1415/1995.
- 'İtr, Nûreddîn, *Menhecü'n-Nakd 'inde'l-Muhaddisîn*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk 2015.
- İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, I-LXXX, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1418/1997.
- İbn 'Adiy, *el-Kâmil fi'd-Du'afâ*, I-VII, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1985/1405.
- İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye*, I-II, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- İbn Dakik el-İd, Tekiyyuddîn, *Şerhü'l-Arba'în en-Neveviyye*, Müessesetü'r-Reyyân, byy. 1424/2003.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed 'Avvâme, Dârü'l-Kible, Beyrut 1427/2006.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekir b. Ebî Âsım Ahmed b. Amr, *Kitâbü's-Sünne*, I-II, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1400/1980.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, I-X, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Dârü'l-Beşâir, byy. 2002.
- İbn Hacer, *Telhîsü'l-Habîr*, Dârü'l-Mişkât, Kurtuba 1416/1995.
- İbn Huzeyme, *Sahîh*, I-IV, thk. Mustafa el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1400/1980.
- İbn Hibbân, *Sahîh*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993.
- İbnü'l-Esir, *Câmi'ü'l-Usûl*, I-XII, Mektebe Dârü'l-Beyân, byy. 1392/1972.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *İctimâü'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye*, thk. Beşîr, Muhammed 'Uyûn, Mektebetü Dârü'l-Beyân, Dımaşk 1421/2000.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 1438/2017.
- İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Medîneti Dımaşk*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1406/1986.
- İbn el-Mülakkîn, *el-Bedrü'l-Münîr*, I-IV, Dârü'l-Hicre, Riyad 1425/2004.
- İbn Mülakkîn, *Tezkiretü'l-Muhtâc*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- İshâk b. Râhûye, İshâk b. İbrâhîm, *Müsned*, I-V, thk. Abdülğaffûr b. Abdülhak el-Belûşî, Mektebetü'l-İmân, el-Medînetü'l-Münevvere 1412/1991.
- Kutlu, Sönmez, "Mürchie", *DİA*, İstanbul 2006, cilt: 32, sayfa: 41-45.
- el-Malatî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman, tsh. Sven Dederling, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, el-Ma'hadü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şerkiyye, Beyrut 1430/2009.
- el-Mubârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Öz, Mustafa, "Râfiziler", *DİA*, İstanbul 2007, cilt: 34, sayfa: 396-397.
-, "Zındık", *DİA*, İstanbul 2013, cilt: 44, sayfa: 390-391.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhü Müslim*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 1437/2016.
- Sinanoglu, Mustafa, "Muattıla", *DİA*, İstanbul 2005, cilt: 30, sayfa: 330-331.

- es-Sübkî, Tacüddîn Ebü Nasr Abdulvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, I-X, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî- Abdulfettâh Muhammed el-Huluv, byy. 1384/1965.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a*, (I-II İki cüz bir arada), Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, Mekke el-Mükerreme ty.
- et-Teyâlîsî, Süleymân b. Dâvûd, *Müsnedü Ebî Dâvud et-Teyâlîsî*, I-IV, thk. Muhammed b. Abdülmühsin, Dâr Hecer, 1420/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünen et-Tirmizî*, Müessesetü'r-Risâle Nâşîrûn, Beyrut 1438/2017.
- Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler*, İfav, İstanbul 2009.
- Kutlu, Sönmez, "mürchie", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 41-45.
- Muhammed Sâlim Muhaysin, *Mu'cemü Huffâzi'l-Kur'an 'Abre't-Târîh*, I-II, Dârü'l-Cil, Beyrut 1412/1992.
- Öz, Mustafa - Avni İlhan, "Malatî, Ebü'l-Hüseyn", *DİA*, İstanbul 2009, XXVII, 467-468.
- Özler, Mevlüt, "Malatî; Hayatı, Eserleri ve İtikâdî İslam Firkalarına Bakışı", *Ekev Akademi Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2 (Mayıs 19).
- Sadreddîn, el-İsbahânî, *et-Tuyûriyât*, I-IV, Mektebetü's-Selef, Riyâd 1425/2004.
- Sofuoğlu, Muhammed Cemal, "el-Hadîsu 'İnde's-Şî'ati'l-İmâmiyye", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1993.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, İşrâf: Muhammed Gâssân, Vizâretü'l-Avkâf, Katar 1434/2013.
- eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihel*, Müessesetü'r-Risâle, (Mukaddime), Beyrut 2015.
- Şemsuddîn İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, I-III, nşr. G.Bergstraesser, Mısır 1352/1933.
- Taberânî, *el-Mü'cemü'l-Kebîr*, I-VII, thk. Hamdî Abdülmecîd, Mektebe İbn Teymiyye, Kahire t.y.
- Ünalın, Abdullah, *İmamet Teorininin Referanslarında Ehl-i Sünnet ve Şî'a'ya Göre Hadis*, Elips Kitap, Ankara 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, İstanbul 1994, X, 525-230.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebü Abdillâh, *Târîhü'l-İslâm*, I-LIII, thk., Ömer Abdusselâm Tedmûrî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1409/1989.
-, *el-Kâşif*, Dârü'l-Kible, Cidde, ty.
- Zirikî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, (I-VIII), Dârü'l-İlmi li'l-Melâiyîn, Beyrut 2002.



ARAP DİLİNDE BAĞDAŞIKLIK

Yaşar DAŞKIRAN*

Öz

Bağdaşıklık kavramını ilk kez ortaya atan Halliday ve Hassan'dır. Metin dilbilimin en önemli konularından biri olan bağdaşıklık, metindeki küçük dilsel birimler arasındaki ilişkileri kapsamaktadır. Kurallı cümleler, yapısı sağlam metnin en önemli dayanağıdır. Makalede metin dilbilim çerçevesinde metin bütünlüğünü sağlayan dil unsurları ve anlam ilişkileri ele alınmaktadır. Metin dilbilim adlandırma olarak yeni olmasına rağmen Arapça klasik dönem kaynaklarında bu alanın temel ilkelerine vurgu yapan bilgiler vardır. Özellikle Kur'an bütünlüğü çerçevesinde ortaya konan görüşlerin bağdaşıklık ilkeleriyle örtüştüğü görülür. Çalışmada, Arapçada bağdaşıklık unsurları örneklerle açıklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Metindilbilim, Bağdaşıklık, Tutarlılık, Gönderim, Hazif.



Cohesion in Arabic Language

Abstract

The concept of cohesion is a term that is introduced by Halliday and Rukayya Hassan. Cohesion, one of the most important subjects of text linguistics, involves the relations among the small linguistic units in the text. The normative sentences are the most important bearing of the structure. In the article, the elements of language which provide the text integrity in the context of text linguistics and semantic relations are discussed. Despite being new as a text linguistics nomenclature, it is pointed out that in Arabic sources there is information that emphasizes the basic principles of this field. In particular, it is emphasized that the views put forth in the framework of the Qur'anic unity overlap with the principles of cohesion. In the study, elements of cohesion in Arabic were listed and tried to be explained with examples.

Keywords: Arabic language, Text linguistics, Cohesion, Coherence, Reference, Ellipsis.

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, ydaskiran@hotmail.com

Metin (texte-fransızca) sözcüğü, latince *textus*'tur. Dokuma (النسيج) anlamındadır. Metni oluşturan sözcükler arasındaki sağlam ilişkiyi ifade eder.

Latince *textus* sözcüğünden türeyen *text* (metin) sözcüğünü dokuma anlamına gelen (*textile*) sözcüğüyle ilişkilidir. Anlamsal bütünlük oluşturan metin unsurları ipliğin dokuma sonucu aldığı ürüne benzetilir. Metin, iletişimsel bir olgu olup, ilgi bağı, bağdaşıklık, amaçlılık, kabul edilebilirlik, bilgilendirme, bağlamsallık ve metinsellik ölçütlerinin birlikteliğinden teşekkül eder. Metinden söz etmek, söz dokusuna işaret ederken sözün dokusu bağdaşıklığı çağrıştırır.¹ Metnin bağdaşıklığı anlam ve şekil yönüyle gerçekleşir. Bağdaşıklık, dil sisteminde gramer yapılarıyla dilsel unsurlar arasındaki ilişkiyi ifade eder. Bağdaşıklığın en önemli unsurlarından biri gramer kurallarıdır.² Cümle bütünlüğünde sözcükler arası irtibatın esaslarını gramer belirlerken, metin bütünlüğünde bunu sağlayan bağdaşıklık unsurlarıdır. Dil unsurları arasındaki sebep sonuç, parça bütün, tamamlayıcılık gibi düşünceler dil çalışmalarının esasını teşkil eder. “Bir dili bilmek o dilde bildirişim durumuna uygun anlaşılabilir, iyi kurgulanmış metinler üretme ya da üretilmiş metinleri anlayabilme becerisine sahip olmak demektir. Zira insanlararası iletişim belirli bir bildirişim durumunda, bağlamın gerektirdiği farklı dilsel yapılar kullanılarak oluşturulan metinler aracılığıyla gerçekleştirilir. Bu anlamda dil kullanımının nihai çıktısı metin üretimi ve üretilen metinlerin anlamlandırılıp yorumlanmasıdır.”³ Metni oluşturan cümleler arasındaki ilişkinin önemi metinbilimin temel ilkelere biridir. Ahenkli bir dilsel yapının kurulmasından metin yazarının metinselliği sağlayan unsurlardan yararlanması gerekir. Sözcüklerin birlikteliğinden oluşan metin kalitesini sağlayan önemli dil unsurları bağdaşıklık terimi altında ifade edilmektedir.

Metinsellik ölçütlerini ilk kez ortaya koyan Robert-Alain de Beaugrande metnin birbirine dilbilgisel olarak bağlı birlikler ve birbirleriyle tutarlı kavramlardan oluştuğunu belirtir ve yedi temel ölçüt olarak tutarlılık, bağdaşıklık, amaca uygunluk, kabul edilirlilik, du-

¹ Miftâh, İbn ‘Arûs, *el-Ettisâk ve'l-İnsicâm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dimeşk: Dâru'l-‘Arab, 2018), 216.

² Raşid, Salih, *Te'silu'n-Nazariyyati'l-Lisâniyyeti'l-Hadîse fi't-Turâsi'l-Lugavî 'inde'l-'Arab* (Rabat: Dâru'l-Eman, 2015), 339.

³ Kurtul, Kamil. “Metindilbilimin Çeviri Öğretimine Yansımaları”, *Dil Dergisi*, Sayı:163, Ocak-Şubat-Mart, 2014, s.21

ruma uygunluk, metinlerarasılık (*intertextuality* / التناص) ve bilgiselliği sıralar. Bu yoruma göre, metin, metinselliğin bu yedi standart ölçütünü içeren iletişimsel bir oluşumdur. Bu standartlardan herhangi birinin yeterince karşılanamaması durumunda metin sorunlu biçimde oluşturulur, dolayısıyla da amaçlanan iletişimsel işlev gerçekleştirilemez. De Beaugrande ve Wolfgang Dressler bu ölçütlerin bir metnin tanımlayıcı özelliklerini vurgulamak için olduğu kadar, çeşitli metin türlerinin ayırt edici özelliklerini ortaya koymak için de kullanılacakları görüşündedir. Değinilen metinsellik ölçütlerinden tutarlılık (coherence) ve bağdaşıklık (cohesion) metin-içi düzlemde dilbilgisel ve sözcüksel ilişkileri kapsadıklarından, metin odaklı ölçütler olarak kabul edilirler. Metnin iletişimsel işlevini sağlayan diğer ölçütler ise bağlama dair metin-dışı öğelerle ilgilidirler.⁴

Metin dil bilimi (text linguistics/ علم النص), bir metni yapısal ve anlamsal bütünlükleri açısından değerlendirerek ve bu değerlendirme sonucunda metni oluşturan temel unsurları anlamaya yönelik yeni bir yaklaşımdır. Anlam bilimi ve belagat, anlamın gücüne yönelirken metin dil bilimi, bu anlam öbeklerinin birbirleriyle olan bağlantılarını ve ilgisini ortaya koymaktadır.⁵

Bağdaşıklık

Metin dil bilimi, günümüzde metin çözümlemesinde en çok kullanılan yöntemlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Metni, metin olma ölçütlerinden belki de en önemlileri olan bağdaşıklık ve tutarlılık bakımlarından değerlendirerek yapısal olarak çözümleme bir yöntem olarak gelişmektedir. Buna ilaveten metni kendi içerisinde yapılarına ayırır, böylece metin, yapısal olarak çözümlendikten sonra açıklama ve yorumlamaya elverişli bir hâle getirilmiş olur.⁶ Bağdaşıklık, bir yazının metin olmasını sağlayan metin içi ilişkileri kuran dille ilgili özelliklerin tümünü belirtir. Bu özellikler metin düzeyinde farklı biçimlerde görülebilir. Yerine göre bir ortak göndergedir, eylem zamanları arasındaki uyuşma ya da adilla yapılan artgönderimdir. Bunlara başkaları da eklenebilir. Sözbilimsel artgönderimler, bağıntılayanlar, önvarsayımlar, adlaştırma durumu

⁴ Kurtul, Metindilbilimin Çeviri Öğretimine Yansımaları, 25.

⁵ Karadeniz, Abdulkerim, Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Metin Dil Bilimi Temelli Metin Çözümlemesinin Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma ve Tutarlı Metin Oluşturma Becerilerine Etkisi, Cilt 11, Sayı 1, Nisan 2015, s.3.

⁶ Karadeniz, s.3.

gibi.⁷ Bağdaşıklık, metin dilbilim çerçevesinde ortaya çıkan terimlerden biridir. Terim, metni oluşturan unsurlar arasındaki ilişkiler açısından doğan birimler arasındaki kaynaşmayı, ilgiyi ifade eder. Bağdaşıklığın başlangıç noktası cümledir.

Arapçada bağdaşıklık teriminin karşılığı olarak daha çok *it-tasâk*, *sebk* terimleri kullanılır. Şekil ve muhteva birliğini ifade etmesi bakımından bazen التماسك (et-temâsuk) terimi tercih edilir.⁸ İttisâk kelimesi, Arapça و / س / ق kökünden türer. وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ وَالْقَمَرِ. إذا اتَّسَقَ geceye içinde topladıklarına ve dolunay halindeki aya (andol-sun) (84.İnşikâk: 17-18) ayetinde, fiil sülasi mezid kalıpta geçer. Ayın bedir (dolunay) hali için اتَّسَقَ الْقَمَرُ ifadesi kullanılır.⁹ و-س-ق kökünden türeyen sözcükler toplanmak, düzen, bütünlük ve tamlık anlamlarını içerir.

Metnin anlamsal bütünlüğünü sağlayan bağdaşıklığın dilsel öğeleri vardır. Bu öğeler hem metin içindeki bölümlerin kendi içinde ve hem de diğer bölümler içinde mantıksal bir uyum sağlarlar. Bu öğeler bağdaşıklık kavramını ilk ortaya atan Halliday ve Hassan (1976) *Cohesion in English* eserinde 5 başlıkta ele alınır. Bunlar: 1- Gönderim 2- Eksilteli anlatım 3- Değiştirim 4- Bağlama öğeleri 5- Kelime bağdaşıklığı şeklindedir.

Gönderim (Reference / الإحالة)

Gönderim, metindeki sözcükler, olaylar ve varlıklar arasındaki ilişkidir (de Beaugrande, 1988: 20). Gönderim unsuru gramer kitaplarında ele alınmakla beraber gramercilerin zamir ve işlevleri konusunda verdikleri bilgiler cümle düzeyinde sınırlı kalmış olup metin bütünlüğü kapsamında yetersiz kalır. Gönderim, anlamsal bir ilişki olup gramer kuralları çerçevesinin dışına çıkar.

Gönderim, bir metindeki sözcükler, nesnelere, olaylar ve durumlar arasındaki ilişkidir.¹⁰ Gönderim, metinde bir kavram, varlık veya durumu ifade eden bir söz, bir kez söylendikten sonra aynı cümlede veya yakınındaki bir başka cümlede bu sözün aynen söylenmesi

⁷ Günay, Doğan, *Metin Bilgisi* (İstanbul: Multilingual, 2003), s.57.

⁸ Bişrî, Hamdî el-Bustânî, "Vese Abdulganî el-Muhtâr, fi Mefhûmi'n-Nassi ve Meâ'yîr Nassiyeti'l-Kur'âni'l-Kerîm," *Mecelletü Ebhâsi Külliyyeti't-Terbiyyeti'l-Esâsiyye*, 11/1, 2011, s.184.

⁹ İbn Manzur, Ebu'l-Fazl, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut:Dâru Sadr, t.y.), X/:379.

¹⁰ De Beaugrande, *en-Nass ve'l-Hitâb ve'l-İcrâ* (çev. Temmam Hassan) (Kahire:'Âlemu'l-Kutub, 1998), 172.

yerine, onu karşılayan bir başka kelimenin, kelime grubunun veya ekin kullanılması ile oluşur. Gönderim ögeleri, metinde yüklendikleri anlamı tek başına yansıtamazlar. Metindeki gerçek anlamlarını başka bir ögeyle kurdukları gönderim ilişkisi ile kazanırlar. Gönderim, ifadenin gereksiz yere uzamasını engeller ve böylece daha anlaşılır olmasını sağlar.¹¹ Metinsel ve bağlamsal olarak gerçekleşen gönderim unsurları metin bütünlüğünü ve sürekliliğini sağlayan önemli unsurlardan biridir. Metin içinde gönderim metin öncesine ve sonrasına olarak iki şekilde gerçekleşir.

Metin dışı gönderim, anlamsal olarak birbirine bağlı ögelerden gönderimin karşılığı olan unsur, metin içerisinde ifade edilmez. قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (1) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (2) وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّعْوِ مُعْرِضُونَ (3) *Namazlarını haşyet duygusuyla eda eden, faydasız şeylerden uzak duran ve zekatlarını hakkıyla veren müminler mutlaka kurtulmuştur* (23.Müminûn:1-3) ayetinde, merkezi sözcük olan مؤمنون sözcüğünden sonra ona işaret eden çoğul zamiri olan *vâv* gelir. Ayette, bağlamdan zât-i ilahiyeye bir gönderim olduğu anlaşılır. Metin dışı gönderim doğrudan olmasa da dolaylı olarak metin bütünlüğüne katkı sağlar.

Gönderim Türleri

Arapçada gönderim şu yollarla yapılmaktadır: 1.Zamirler (şahıs zamirleri, dönüşlülük zamirleri, işaret zamirleri, ilgi zamirleri), 2. İşaret sıfatları, 3. Karşılaştırma gönderimi.¹²

Zamirler (Pronouns/ الضمائر)

Önemli dil unsurları arasında yer alan zamirler metinsel bağdaşıklık ve tutarlılık olgusunun gerçekleşmesinde önemli bir etkidir. Arapça gramer kitaplarında ayrıntılı olarak ele alınan zamirler, metinsel bütünlük yönüyle bakıldığında en çok kullanılan unsurlar arasında yer aldığı görülür. Metin içinde geçen zamir bir sözcüğe, ibareye işaret ettiği gibi bir veya daha fazla cümlenin yerini alabilir.¹³ Gönderimdeki şekli açısından zamirler gizli, açık zamir olarak taksim edilirken bir sözcüğe bitişiklik yönüyle muttasıl ve munfasıl;

¹¹ Coşkun, E, *İlköğretim Öğrencilerinin Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık* (Ankara: Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2005), s.54.

¹² Hattâbî, Muhammed, *Lisâniyyâtü'n-Nas* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfi el-'Arabî, 1991), 17.

¹³ Fakî, Subhî İbrahim, *İlmu'l-Lugati'l-Nassî beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk, Dirâse 'ala's-Suveri'l-Mekkîyye* (Kahire: Dâr Kibâ', 2000), I:137.

anlamı yönüyle birinci şahıs ve ikinci şahıs zamirleri; cinsiyet yönüyle müzekker ve müennes olarak taksim edilir. *وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى* (36.Yasin: 20) ayetinde *يَسْعَى* fiilindeki gizli zamir cümleyi önceki cümleye bağlar. Açık ve kapalı zamirler isimler arasında bağlantı sağlayan anlam karineleri arasında yer alır.¹⁴ Nahivciler, zamirle kapalılık arasında bir bağ kurarlar.¹⁵ Sibeveyhi (180/796) yazarın / konuşmacının, muhatabın kendisinin neden ve kimden bahsettiğini bildiği sonucuna bağlı olarak adıl kullanıldığını ifade etmektedir. Başka bir deyişle gönderim tarafların bildiği ve üzerinde uzlaşmanın olduğu düşünülen isme, nesneye ve olaya yönelik gerçekleşmektedir.¹⁶

Zamirin, daha önce geçen bir isimle erillik ve sayı açısından uyumlu olması gerekir. *وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَآدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى* (11.Hûd: 42), *Adem Rabbine âsi oldu ve doğru yoldan saptı* (20.Taha: 121) ayetlerinde, ikinci şahıs zamiri olan *هـ* zamiri *أدَمَ* ve *نوح* isimleriyle uyumludur. Yine *وَلَقَدْ مَتَنَّا عَلَىٰ مُوسَىٰ وَهَارُونَ (114) وَتَجْنَّبَاهُمَا وَقَوْمَهُمَا مِنَ الْكُرْبِ الْعَظِيمِ (115) وَنَصَرْنَا هُمَا فَكَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ (116) وَأَتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ (117) وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (118) وَتَرَكْنَا عَلَيْهِمَا فِي الْأَخْرَبِ (119) سَلَامًا عَلَىٰ مُوسَىٰ وَهَارُونَ (120) إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (121) إِنَّهُمَا* *And olsun ki, biz Mûsa'ya ve Hârun'a lütuflarda bulduk. Onları ve kavimlerini büyük sıkıntılardan kurtardık. Üstelik onlara yardım ettik de üstün gelen kendileri oldular. Onlara apaçık kitabı verdik ve onları doğru yola eriştirdik. Sonrakiler arasında da onlara iyi bir ün bıraktık* (37.Saffat: 114-121) ayetlerinde zamirin sağladığı bütünlük dikkat çeker.

İşaret Zamirleri (Demonstrative / الإحالة الإشارية)

Canlı veya cansız herhangi bir ismi işaret yoluyla ifade eden zamirlerdir. Başlıca işaret zamirleri “Şu, bu, o, şunlar, onlar, bunlar, öteki, beriki, şura, ora, bura v.b.” (هذا – هذه – ذلك) şeklindedir. *Dün gece opera binasına gittik. Bu bir aydan beri ilk çıkışımızdı.* Cümlede geçen *bu* zamiri, birinci cümlenin (دَهَبْنَا إِلَى دَارِ الْأَوْبَرِ اللَّيْلَةَ الْمَاضِيَةَ) yerini tutar. Metin bütünlüğü ve akıcılık açısından işaret zamirleri önemli görev-

¹⁴ Hamide, Mustafa, *Nizamu'r-İrtibât ve'r-Rabt fi Terkibi'l-Cümleti'l-'Arabiyye* (Beyrut: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1997), s.196.

¹⁵ Sibeveyhi, 'Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb* (th. Abdu's-Selam Muhammed Harun) (Kahire:vMektebetu'l-Hancı, 2004), II:79.

¹⁶ Karataş, Yusuf, “Metin Bağdaşıklığı Açısından Arapçada Gönderim Olgusu”, *Usûl*, 9 (2008/1), 206.

ler üstlenir. *Bunlar gaybe ait haberlerdir. Biz bunu sana vahyedyoruz* (12.Yûsuf: 12) ayetinde işaret zamiri (ذلك) anlatılan Yusuf kıssasına işaret eder.

İşaret zamirleri, zaman, mekân, uzaklık, yakınlık ifadesine göre tasnif edilir. Tekil işaret zamirleri kapsamının genişliği açısından diğerlerinden farklıdır. Bu zamirler bir veya daha fazla cümleye işaret edebilir. *Elif-lam-ra. İşte bunlar apaçık kitabın ayetleridir* (12.Yusuf: 1) ayetinde, كذلك bütün Kur'an'a işaret eder. *Böylece Yusuf'a yer yüzünde bir güç verdik* (12. Yusuf: 21) ayetinde de Yusuf kıssasının tamamına gönderimde bulunur.

وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ (9) الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (10) وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ نُخْرِجُونَ (11) وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا (12) *Allah'a and olsun ki, onlara: yerleri ve gökleri kim yarattı diye sorsan elbette: "Onları, her şeye galip, her şeyi bilen Allah yarattı derler. O yeri sizin için beşik kıldı ve doğru gidesiniz diye onda yollar ve geçitler var etti. O gökten suyu bir ölçüye göre indirmiştir. Bu su ile ölü bir memlekete can verdik. İşte siz de böyle diriltilip çıkarılacaksınız. O bütün çift ve çeşitleri yaratmış, denizde gemilerden, karada hayvanlardan binekler var etmiştir* (43. Zuhruf: 9-12) ayetlerinde ismi mevsulle ayetler arasında bir süreklilik ve akıcılık sağlandığı görülür.

Karşılaştırma (Comparative Rerefence / الإحالة المقارنة)

İki ya da daha çok dil ve dil biriminin karşılaştırılmasına dayanan durum ve özelliktir (İmer,2013: 170). Arapçada مثل، شبه، أفضل، gibi kalıplarla iki şey arasında karşılaştırma yoluyla gerçekleşir. Karşılaştırma ifade eden dil unsurları da zamirler gibi metin bütünlüğü açısından önemlidir. *وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ مِنْهُ حَبًّا مَاتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ* *Gökten su indiren O'dur. İşte her şeyin bitkisini onunla çıkardık. Şöyle ki; ondan ilk önce yeşil bir filiz çıkardık. Ondandan birbiriyle benzeşen ve benzeşmeyen başak ve salkı gibi taneler, hurma tomurcundan sarkmış salkımlar, üzüm bağları, zeytin ve nar bahçeleri çıkarırız* (6.En'âm: 99) ayetinde benzerlik anlamındaki (تشابه) sözcüğü önceki metne gönderimde bulunur. Ayetteki benzerlik tarafının

şekil ve tat yönüyle olmasında yorum farkı olsa da ayette yer alan her iki sözcüğün metin bütünlüğüne sağladığı katkı görülmektedir.

Eksiltili Anlatım (Ellipsis / الحذف)

Cürcânî (471/1078), Arap dilinde hazfin öneminden bahsederken şöyle der; “Bu nükteli, olağanüstü ve sihre benzer bir konudur. Çünkü burada bir kelimenin zikredilmemesinin (hazfedilmesinin/sözden düşürülmesinin) bazen zikredilmesinden daha fasih olduğunu; bir şeyi söyleyip susmanın, maksadı daha iyi ifade ettiğini, konuşulmadığında daha çok şey söylendiğini, açıklama yapılmadığında daha çok şey ortaya konduğunu görürsün.”¹⁷ Cürcânî, bu ifadesiyle, Arap dilinde çok kullanılan bu üslubün önemine ve zorluğuna işaret eder. Hazif, şâirin vurgulamak istediği bazı anlamları açıklığa kavuşturmak için kullandığı edebi bir üsluptür. Bazen bağlam, konuşanı bazı unsurları eksiltmesine sevk edebilir. Hazif cümlelerin anlamında bir karışıklık olmaması halinde kullanılan bir yöntemdir. Dilciler, hazifle zikir (ziyâde) konusunu birlikte ele almışlardır. Cümlede hazfedilen unsurun gösteren lafzî ve manevî karinelere vardır. قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ . قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ *Firavun, Alemlerin Rabbi de nedir? dedi. Musa: O göklerin ve yerin ve her ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbi'dir. Eğer gerçekten inanıyorsanız bu böyledir* (26.Şuara: 23-24) ayetinde, isnâdın bir tarafı olan haber zikredilmiş, mübteda hazfedilmiştir. Cümle bu haliyle anlaşılacaktır. Ziyade veya zikir kavramının karşıtı olan hazf mana ilgili bir durumdur. Hazfedilen öge belirlenirken, nahiv, sarf ve anlam ilkeleri zihindeki yerini korur. Bunların yanında metin bütünlüğü ve bağlam hazfedilen ögenin belirlenmesinde önemlidir.

Sibeveyhi, hazfi “söz genişlemesi” ve “söz daralması” olarak niteler. Kur’an-ı Kerim’de bunun örnekleri çoktur. *وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا* *Bulduğumuz kent halkına ve aralarında olduğumuz kervana sor* (12. Yusuf: 82) ayetinde *أهل القرية* demektir. *بل مكر الليل* *gece ve gündüzün tuzakları* (34. Sebe: 33) ayetinde *مكرم في الليل* *demektir. ولكن البر من آمن بالله* *Allah’a iman edenlerin iyiliği* (2. Bakara: 177) ayetinde *ولكن البر بر من آمن بالله* *kastedilmektedir. وَمَنْ لَمْ يَنْعِقْ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءَ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ* *İnkâr edenleri imana çağırın (peygamber) ile inkâr edenlerin durumu, ba-*

¹⁷ Cürcânî, Abdülkâhir, *Delâilü'l-İcâz Sözdizimi ve Anlambilim* (Çev. Osman Güman). (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 134

ğırıp çağırmadan başka bir şey duymayan hayvanlara seslenen (çoban) ile hayvanların durumu gibidir (2. Bakara: 171) ayetinde yine çağırılana değil çağırana üzerinden benzetme yapılmıştır.¹⁸ Örneklerde, Sîbeveyhi'nin yorumlarına dayanak olan karineler vardır. Hazifte, lafzın anlamını dikkate alarak bir yorumlama söz konusudur. Hazifte iki unsurdan bahsedilir; birincisi söylenmeyen (غير المنطوق) ikincisi, söylenen (المنطوق). Yusuf suresindeki ayette, söylenmeyen واسأل أهل القرية, söylenen ise واسأل القرية'dir. Birincisi ikincisiyle tamamlanır. Birincisi söylenmemiş olmasına rağmen, sözün bağlamı o anlamı vermektedir.

Nahivciler, anlama dayanarak hazfedilen ögeyi takdir ederler. İbn Yaîş (643/1245) hazif konusunda genel bir kaideyi şöyle izah eder: Mübteda ve haberin birlikte kullanımından cümlenin anlamı tamamlanır. Mübteda anlamın kalkış noktası, haber onun vardığı yerdir. Ancak lafzî veya manevî bir karineden dolayı bunlardan birisinin hazfedilmesi anlamı olumsuz etkilemez. Lafız zikredilmeden anlam anlaşıldığı durumlarda, lafzın hazfine izin verilir.¹⁹ İbn Yaîş'in zirkettiği ilke, bütün gramer unsurları için geçerlidir. Onun işaret ettiği şey yukarıda belirttiğimiz, cümlede söylenen ve söylenmeyen terimlerine benzemektedir. Konuşan, eksiltili yapıyla maksadı ifade ettiğine inanıyorsa, eksik bırakılan sözcüğü veya sözcükleri zikretmekte muhayyerdir.²⁰

Eksiltili yapılarda sözcüklerin oynadığı rolü gözden kaçırmamak gerekir. Sözcüklerin birlikte oluşturdukları gramatikal ilişkiler eksiltili yapıyı tespite yardımcı olan lafzî veya manevî karine olarak kabul edilir. Örneğin, زَجَّجَ (kaşlarını) *inceltti* kelimesinin anlamı gözle birlikte kullanılması mümkün olmadığı için زَجَّجَتْ الفتاة عينيها *genç kız gözlerini inceltti* şeklinde söylenmez. Bu anlamdan hareketle, nahivciler şâirin şu beytinde عيون kelimesini الحواجب kelimesine atfedilmesini uygun görmemişlerdir.

إذا ما الغانيات برزن يوما وزجَّجْنَ الحواجب والعينا

Güzel kızlar bir gün dışarı çıktıklarında kaşlarını incelttiler ve gözlerine sürme çektiler.

¹⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I:212- 213.

¹⁹ İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî* (hz. Emîl Bedî Ya'kûb) (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), I:94.

²⁰ Umûş, Hulûd, *el-Hitâbu'l-Kur'ânî Dirâset fi'l-Alâka beyne'n-Nassi ve's-Siyâk Misle min Sureti'l-Bakara* ('Amman: 'Alemlu'l-Kutubi'l-Hadîs, 2008), 351.

Matuf ile matuf aleyh arasında olması gereken uyum yukarıdaki beyitte yoktur.²¹ İnceltme anlamına gelen زجج fiili ile birlikte gözler ve kaşlar arasında atıf söz konusu olmayınca vâv, maiyyet vâvı olmaktan çıkar. Bundan dolayı nahivciler, العيون kelimesinden önce hazfedilen bir fiilin (كحلن) olduğuna hükmetmişlerdir. Böylece cümlenin takdiri وزججن الحواجب وكحلن العيونا kaşlarını incelttiler ve gözlerini sürme çektiler şeklinde olur.

Şu ayette sözcüklerin delaleti atfın varlığına engel teşkil eder; وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ Onlardan (muhacirlerden) önce o yurda (Medine'ye) yerleşmiş ve imanlarında samimi olanlar, hicret edenleri severler (59. Haşr: 9). تبوؤوا kelimesiyle تبوؤوا kelimesinin birlikte kullanılması mümkün olmadığından dilteler, burada mahzup bir fiilin (أخلصوا أو ألفوا) olduğunu düşündüler. Bazı Türkçe meallerde bu fark gözetilmeden çeviri yapıldığı dikkatler kaçmamaktadır.

Bu bağlamda Chomksy tarafından geliştirilen üretici dönüşümsel dilbilime değinmekte fayda vardır. Üretici dönüşümsel dilbilime göre, her cümlenin bir derin yapısı (deep structure/ البنية العميقة) bir de yüzeysel yapısı (surface structure/ البنية السطحية) vardır. Bu durum metnin çözümünde ortaya çıkar.²² Söz konusu dilbilim anlayışının yaygın kabul görmesiyle beraber, gramer ve sözcük unsurlarını ayrı düşünmek, dil gerçeklerine ve anadil konuşucularının dil yetisine uygun olmadığı kanaati yaygındır.²³ Cümleye, ses ve anlam arasında köprü görevi yükleyen bu değerlendirme, bütün dillerin ortak bir hedefi olduğu, bu maksadı ifade yolunun farklılığı üzerinde durur.²⁴ Bütün dillerin ham maddesi aynı unsurlardan oluşur. Bunlar edat, sözcük ve cümledir. Descartes doğrultusunda, dillerin yalnızca yüzeysel yapıda birbirinden ayrıldığı öne süren Chomsky, dile getirilen düşüncelerin evrenselliğini, bu nedenle de çevirinin olanaklılığını savunur. Chomsky'nin doğal dillerdeki tümeller ve insanoğlundaki doğuştan nitelikli dil yetisine ilişkin düşünceleri dilbilimci ve

²¹ Eşmûnî, Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik (thk. Muhammed Muhyiddin Abulhamid) (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyye, 1955), III:120.

²² İbrahim Subhî el-Fakî, İlmü'l-Lugati'l-'Nassî beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk, Dirâse 'ala's-Suveri'l-Mekkiyye (Kahire, Dâr Kibâ, 2000), 98.

²³ Zekeriyya, Michel, el-Elsüniyyetü't-Tevlidiyye ve't-Tahviliyye 'İnde'l-'Arab ve Kavâ'idü'l-Lugati'l-'Arabiyye (Beyrut: el-Müessesetü'l-Cami'yyetü li'Dirâsâti ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1986), 17.

²⁴ 'Abduttevvâb, Ramazan, el-Medhal ilâ 'İlmi'l-Luga ve Menâhici'l-Bahsi'l-Lugavî (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1997), 187.

ruhbilimcilerin günümüzde uzun uzun tartıştıkları ve yoğun biçimde inceledikleri konulardır.²⁵ Temel cümlede (kernel sentence) yapılan bir takım değişiklikler sonucunda elde edilen cümleler (non-kernel sentence) Chomsky'nin bu teorisinin özeti.

Değiştirim (substitution/ الاستبدال)

Karşıtlığı göstermek amacıyla aynı dizide yer alan öğelerden birinin yerine bir başkasını koyma işlemidir (İmer, 2013: 83). Değiştirme veya değiştirim şeklinde kullanılabilir. Değiştirim, isme dayalı değiştirim, fiile dayalı değiştirim ve cümleye dayalı değiştirim olmak üzere üç şekilde görülür.²⁶ Değiştirim, metinde üretkenliği sağlayan önemli etkenlerden biridir.

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الَّذِينَ تَقَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأَى
 (Bedir'de savaş için العَيْنِ وَاللَّهِ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ
 birbiriyle karşılaşan) iki grupta, sizin için ibret vardır: onlardan bir grup Allah yolunda savaşanlar, diğeri de inkarcılar idi ki bu Allah yolunda savaşan Müslümanlar bizzat gözleriyle kendilerini onların iki misli görüyorlardı. Allah dilediğini yardımıyla destekler Şüphesiz bunda, hakikat gözü açık olanlar için bir ibret vardır. (3. Ali İmran: 13) ayetinde فِئَةً kelimesi أُخْرَى sözcüğüyle değiştirilmiştir. وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنِي وَثَلَاثَ وَرَبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا نُفْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنِي وَثَلَاثَ وَرَبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا
 Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helal olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikahlayın... (4.Nisâ: 3) ayetinde واحدة sözcüğü ayet bütünlüğüne katkı sağlar.

db | 409

Fiil değişikliği yaparak da metne süreklilik ve bütünlük kazandırılır. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْفُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ (60.Mümtehine: 1) ayetinde يفعل fiili اتخذوا fiilinin yerini alır. Metin içinde sonra gelen sözcüğün öncekiyle alakası metinde devamlılık ve bütünlük yönlerine katkı sağlar.

Metinde sürekliliği sağlamanın bir yolu da sözcük tekrarıdır. فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ (4) أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ (5) رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (6) رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ (7) لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ

²⁵ Vardar, Berke, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi* (İstanbul: Multilingual, 1999), 27.

²⁶ Hattâbî, *Lisâniyyâtu'n-Nas*, 20.

(8) وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ (44. Duhan: 4-8) ayetlerinde altı çizili sözcüklerin tekrar ettiği görülür.

Bağlama Ögeleri (Conjunction / الترابط)

Aralarında anlam ilgisi bulunan farklı cümleleri ya da kavramları birbirine bağlayarak tek bir yargı haline getiren sözcük ya da sözcük gruplarıdır. Bu sözcükler cümleleri birbirine sebep, amaç, destekleme, açıklama, örnekleme, özetleme vb. anlamlarla birbirine bağlar. Kendisinden sonra gelen cümle ile önceki cümle arasında bağdaşıklık ilişkisinin kurulmasını sağlayan bağlama ögeleri; sözcük, cümle veya daha büyük yapıları birbirine bağlayarak metni oluşturan cümleler arasından ilişkiyi sağlamlaştırır.²⁷

Bağlama unsurları konusunda nahiv kitaplarında, sayıları bir elin parmaklarını geçmeyen edatların dışında fazla bir bilgi bulunmaz. Atif edatı olan vâv'ın (و) izafet, fâ'nın (ف) ve sümme (ثُمَّ) ter-tib/sıralama, bel (بَلْ) edatının istidrak ifade etmesi üzerinde durulur. Dilbilimin verileri ışığında konuya bakıldığında, özellikle bağdaşıklık ve tutarlılık açısından sayılan edatların yetersizliği ortadadır. Dil yapıları incelendiğinde, Arapçada cümleler arasındaki bağlantıyı sağlayan başka unsurların varlığı dikkat çeker. Bağlam araçları cümleler arası bağlantının önemli unsuru olduğu dikkate alındığında her dilde yeterli sayıda bu türden yapıların olması doğaldır. Tablo halinde verilen dil yapıları konuyu açıklayıcı bir örnek teşkil edecektir.²⁸

410 | db

Bağlam Unsurları	Anlamı
و- من جديد- أيضا - كذلك- إضافة إلى ذلك- غير أن - حتى	الإضافة
بادئ ذي بدء- ثم - أخيرا - في النهاية- ابتداء - أولا - ثانيا- ... أ، ب، ج.	المقدار
زد على ذلك - من جهة أخرى- مع ذلك - علاوة على ذلك	التعدي
لأن - ذلك أن - أي - بعبارة أخرى - يعنى.	التفسير
مثلا - من بين - خاصة - بصفة خاصة	التمثيل
هكذا - كذلك- أكثر من-أقل من - بدل من - أو (بالأحرى)	المقارنة
غير أن - لكن - في المقابل - على العكس من ذلك - وخلافا لذلك - من جهة أخرى- إلا أن - بيد أن - في حين أن	التقابل ولاستدراك
لذلك - إذن - هكذا - في الواقع	السببية
باختصار - إجمالا - أخيرا	التحصيل
أولا - بعد ذلك- ثم - في الوقت نفسه - فيما بعد - آنذاك	الزمنية

²⁷ Hattâbi, *Lisâniyyâtü'n-Nas*, 23.

²⁸ Miftah, *el-Ettisâk ve'l-İnsicâm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 124.

Bağlama ögelerinin birçok işlevi vardır. Bazı bağlama ögeleri bir işlev üstlenirken bazı ögeler birden fazla işlev üstlenebilirler. فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (12.Yusuf: 31) ayetinde لَمَّا edatı, ayeti sebep ifade eden (سَمِعَتْ) ile sonucu (أَرْسَلَتْ) birbirine bağlamıştır.

Sözcükler ve cümleler arasında bağlama işlevini sağlayan atıf edatları, dil ögeleri arasındaki irtibatın göstergesidir. Arapçada و، أم، الفاء، ثم، أم gibi atıf edatları dışından لام التعليل، لكن، لأن، لام التعليل gibi atıf edatları dışında üstlenen edatlar vardır. Söz konusu edatlar metinde bütünlüğü sağlayan halkalar gibidir. Atıfla matuf arasındaki ilişkinin anlamsal yönü vardır. Atıf edatı anlamını cümledeki yerinden kazanır.²⁹ Her bir atıf harfiyle ilgili Kur'an-ı Kerim'de çok sayıda ayet vardır.

Kelime Bağdaşıklığı (Lexical Cohesion / الاتساق المعجمي)

Metinde bağdaşıklık ilişkisi kurma yollarından biri de kelime bağdaşıklığıdır. Kelime bağdaşıklığı, kelime hazinesinin seçimi ile gerçekleştirildiğini söyler. Kelime bağdaşıklığı üzerinde duran Doğan Aksan şu bilgilere yer verir: “Göstergeler dilde birbirleriyle sıkı ilişkiler içinde ve bu ilişkilerine dayanarak belli kavramların, düşüncelerin aktarılmasını üstlenmektedir. Biz –ister tamlama isterse bir tümce biçiminde – birden çok birimin bir araya gelmesine bağdaştırma adını vermek istiyoruz: *Aasma köprü, çatlak tabak, kavun dilimi, duvarın boyası ya da Havalar ısınıyor, Elektrikçi ütüyü onardı* bağdaştırmalarını buna örnek gösterebiliriz. Alışılmış ve alışılmamış bağdaştırma olarak tanımlanan iki türlü bağdaştırma vardır.

Alışılmış bağdaştırmalar, dilde yaygın olan ve kullanıldığında yadırganmayan kullanımları gösterir: *Genç adam, körpe salatalık, çizgili defter, kırık testi ...* gibi. Bunların yanı sıra *Çocuk dersini çalıştı, Vapur limana haftada iki kez uğrar, Radyocu radyoyu onardı* tümcelerinde yine alışılmış bağdaştırmalar bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunları duyduğumuz zaman, zihnimize çözümlemekte bir güçlük çekmeyiz.

Yukarıdaki tamlama ve tümcelerde yer alan ögelerden birer tanesini değiştirelim. Örneğin *genç kıskançlık, körpe kimya, çizgili*

²⁹ Fakî, 'İlmu'l-Lugati'l-Nassî beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk, Dirâse 'ala's-Suveri'l-Mekkiyye, 249.

umut ya da *Tren dersini çalıştı, Vapur bu limana haftada iki kez sararır, Radyocu domatesi onardı* biçimlerinde kullanalım. Bu tamlama ve tümceler, duyduğumuz ilk anda bizi irkilten, “Acaba yanlış mı anladım” gibi bir düşünceye yönelten bağdaştırmalardır ki, kimi zaman bize komik de gelebilir. İşte bu yadırgama, bağdaştırılan öğelerin anlam açısından birbirleriyle uyuşmamalarından doğar; yeni ve birbirleriyle bağdaştırılamayacak kavramların bir arada kullanılmalarından ileri gelir”.³⁰

Bağdaşıklık ilişkisini, sözcüğün tekrarı, eş ya da yakın anlamlı sözcük kullanma, sözcüğün üst anlamlısını kullanma ve genel anlamlı kelime kullanımı olarak kısımlara ayrılır. Halliday ve Hasan şu örneği verir:³¹

I turned to the ascent of the peak. The ascent / The climb / The task / The thing / It is perfectly easy.

Dağın zirvesine tırmandım. Bu çıkış / tırmanış / görev gerçekten kolaydı.

412 | db

Yukarıdaki örneğin Arapça karşılığı:

تَوَجَّهْتُ لَصُعُودِ الْقِمَّةِ. الصُّعُودِ / التَّسْلُقِ / الْمَهْمَةِ / الشَّيْءِ / هُوَ سَهْلٌ جَدًّا

Kur’an-ı Kerim’de kelime ve cümle tekrarı şeklinde gerçekleşen bağdaşıklık örnekleri çoktur. Rahman suresi’nde *فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ* ayeti, 31 defa tekrar eder. Bu ayetin yanında surede harf, sözcük tekrarları da vardır.

Kelime bağdaşıklığının bir diğer şekli de eşdizimsel ifadelerdir. Eşdizim terimi İngilizcede *collocation* terimiyle ifade edilirken Arapçada ilgili terimin karşılığın noktasında bir birlik olmamakla beraber daha çok *مصاحبة* ve *تلازم* terimleri kullanılmaktadır. Musahabe kelimesinin, eşlik etmek, birbirini gerektirmek anlamları vardır. Terimsel olarak eşdizim, dilde farklı bağlamlarda sürekli birlikte kullanılan iki veya daha fazla kelimedenden oluşan daimi birlikteliktir. Genellikle isim sıfat (*ثقة عمياء* – blind confidence – aşırı güven), fiil isim (*سيفاً* – draw a sword – kılıç çekti), tamlama (*هجرة العقول* – brain drain – beyin göçü) gibi yapılarda gelir.

³⁰ Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 202-203.

³¹ Halliday and Hassan, *Cohesion in English*, 279.

Eşdizimlerde sözcüklerin birlikteliği kadar dizilişleri de önemlidir. Öyle ki sözcüklerin dizilişi bozulduğunda anadil kullanıcısına doğal gelmeyecektir. Türkçede *gece gündüz çalışıyorum* cümlesindeki “gece gündüz”, Arapçada *ليلا ونهارا*, İngilizcede “day and night” şeklinde kullanılmaktadır. Gramer dışında sözcüğü tanımayı ve tanımlamayı sağlayan eşdizim yapıları Arapçada isim+fiil, fiil+fiil, fiil+isim, isim+isim, isim+sıfat, fiil+ilgeç, fiil+zarf, isim+ilgeç+isim, sıfat+zarf, girişik tamlama ve cümle gibi çeşitli dilbilgisel konumlarda kullanılabilir. Günümüzde dil çalışmalarında önemli bir yer tutan eşdizim konusu, Arap dilciler arasında da güncelliğini korumaktadır.

Karine Teorisi

Şimdiye kadar metin bütünlüğü sağlayan, gönderim, eksiltili yapılar, kelime bağdaşıklığı, değiştirim gibi unsurlar üzerinde duruldu. Gramerin metin bütünlüğüne katkısı ise kısaca gramer öğeleri arasında ilişkiden yola çıkarak tahlil edilecektir. Yakın dönemde Arapçada cümle öğeleri arasındaki ilişkiye dayanan karineler teorisini geliştiren Temmam Hassan (2011)'dir³². Karine sözcüğü, قى – رى – نى – kökünden türemiş olup, daha çok iki şey arasındaki irtibat, bağ, ilişki anlamlarına gelir³³. İki şeyi bir birine bağlamak iliştiirmek karine sözcüğünün kök anlamları arasında yer alır.³⁴ İbn Fâris (395/1004), kelimenin kök harflerini zikrederek, bir şeyi diğerine katmak, bir araya getirmek anlamlarına geldiğini söyler.³⁵ Seâ'libî (429/108) de benzer anlamı vurgulayarak, karinenin bir anlamının da iki deveyi birbirine bağlayan bağ olduğunu açıklar.³⁶ Zemahşeri (538/1143), meslek birliği, düşünce yakınlığı anlamında kullanır.³⁷ Kalam ilminde, maksadı işaret eden şey olarak tanımlanır.³⁸ Maksadı gösteren alâmet bazen lafzî, bazen de hâlî'dir.³⁹ Terim anlamı

³² Temmam Hassan, *el-Lugatu'l-'Arabiyye Mebnâhâ ve Ma'nâhâ* adlı eserinde, Arapça dil yapısını i'râb olgusu dışında karinelerle açıklar. *تضافر الفرائن* (karineler dayanışması) bağlamında klasik yaklaşımın dışında yeni bir bakış açısı getirdiğini iddia eder.

³³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. İbrahim es-Samarrâî (Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1981), IV: 141.

³⁴ Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tacu'l-Luga ve Sihâhi'l-'Arabiyye*, thk. Şihabuddin Ebû Amr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), قى mad.

³⁵ İbn Faris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga* (Beyrut: Dâru'l-Cil, t.y.), V: 76.

³⁶ Sealibi, İsmail, *Fıkhul-Luga ve Esrâru'l-'Arabiyye* (Sayda : el-Mektebetu'l-Asriyye, 1999), 60.

³⁷ Zemahşerî, Ebu'l-Kasım, *Esâsu'l-Belâga* (Beyrut: Dâru't-Tenviri'l-Arabi, 1984), 405.

³⁸ Cürçânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 181.

³⁹ Tehanevî, *Keşşâfu Istilahati'l-Funûn* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), III:575.

sözcüklerin cümle içerisinde veya bağlamda aralarında ilişkiyi ifade eder. Sözcüklerin bir araya gelirken aralarında bu bağı sağlayan lafzî veya manevî bir ilişkiden söz edilir. Dilcilerin üzerinde durduğu isnad, eşdizim, geçişlilik ilişkisi gibi durumlardan bahsedilir.

Meşhur dilcilerin eserlerinde gramer konularının yorumunda karine üzerinde durulmuştur. Örneğin İbn Hişam (761/1360), ضرب عيسى موسى örneğinde olduğu gibi her iki sözcüğünde fâil olma olasılığını dikkate alarak meful'un failden sonra gelmesi gerektiğini söylemiştir. Aynı şekilde أرضعت الصغرى الكبرى, أكل الكمثرى موسى, ضربت أكل الكمثرى موسى örneklerinde anlam karinesinden dolayı meful'un failden önce gelmesi gerektiğinin üzerinde durmuştur.⁴⁰ ترغبون أن تتكوهن (4. Nisa:127) ayetinde harfi cerin hafzedilmesi yine bir karineye bağlıdır.⁴¹ Suyûti (911/1505), قالوا لو شاء ربنا لأنزل ملائكة (41. Fussilet:14) ayetinde hafz edilen kelimenin zikredilmesiyle anlamın siyaktan dolayı قالوا لو شاء ربنا إرسال الرسل لأنزل ملائكة şeklinde olduğunu ifade etmiştir.⁴² كلاً إذا بلغت التراقي. ayetini yorumlarken el-Kisâi (189/805), الروح kelimesi failinin ayetin siyakından hareketle بلغت olarak yorumlar.⁴³ Yukarıda verilen örneklerden anlaşıldığı gibi karine terimi nahiv kültüründe kullanılan bir kavramdır. Dilciler cümle yapısında kelimeler arasındaki bağlantıyı izah ederken bu terimi çokça kullanmışlardır. Kârine mecazla ilişkili bir belagat terimi olmakla beraber, birçok ilim dalında önemli bir yere sahiptir.

Metin bağdaşık tümce dizilişleridir ya da metin, birden çok tümceciğin kendi içinde bir bağıntısı ve ilişkisi ile oluşmuştur. Bu durumda bağıntı, tümcelerin art ada gelmesini ve metin çizgiselliğini belirtir. Her dilin kendine özgü bir sözdizimi ve tümceler arası ya da sözcükler arası düzenleniş biçimi vardır.⁴⁴

Bağlam

Dilbilimin önemle üzerinde durduğu konulardan biri olan bağlam cümlelerin anlamı etkiler. ضرب محمد عليا Muhammed Ali'yi dövdi cümlesi, gramer ait bir konuyu açıklamada kullanıldığında sıradan bir cümledir. Ancak cümleye, olayın gerçekleşmesinde rol alan isim-

⁴⁰ İbn Hişam, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sada* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, t.y.), 186.

⁴¹ İbn Hişam, *Mugni'l-lebib an Kutubi'l-e'Arîb* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1985), 887.

⁴² Suyûti, Celaluddin, *Hem'u'l-Hevâm'i fî Şerhi'l-Cevâm'i* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), II:13.

⁴³ Suyûti, *Hem'u'l-Hevâm'i fî Şerhi'l-Cevâm'i*, 2: 255.

⁴⁴ Günay, *Metin Bilgisi*, 60.

ler üzerinden bakılırsa daha fazla bilgi elde edilir. Eğer fâil olan *Muhammed* sözcüğü, güçlü bir şahıs, mefûl olan *Ali* sözcüğü küçük bir çocuk olduğu bilirse cümleyi anlamak daha kolay olur. Bir gramer kitabında, metin bütünlüğüne dikkat etmeden cümlenin öğelerini fâillik, mefulluk gibi yönleriyle tahlil etmesi sadece gramatikal bir incelemeden ibarettir. Böyle bir tahlilde bile bazı öğelerin belirlenmesinde bağlama ihtiyaç duyulur. Durum karinesi olarak bilinen, bu karinenin birçok unsuru vardır. Konuşan açısından bakıldığında, erkek- kadın, küçük- büyük, fert – toplum, uyruk, din, dış görünüş gibi unsurlar sayılabilir. Muhatabla ilgili olarak konuşana yakınlığı, dostluğu, düşmanlığı, konuşanı tanıma derecesi, toplumsal, siyasal ve ekonomik konumu sayabileceğimiz unsurlardan bazılarıdır. Sözün konusu, söylendiği zaman ve mekân, sözün söylenme gerekçesi gibi diğer unsurlarda anlam açısından önemli unsurlar arasında yer alır. Sîbeveyhi'nin konuya bakışı, modern dönemdeki dil görüşleriyle örtüşmektedir. O, muhatabın durumundan hareketle cümle yapısında meydana gelen bazı değişmelerden bahseder. Okuyucu, Sîbeveyhi'nin birçok yerde, konuşana, muhataba, sözün söylendiği zaman ve mekâna işaret ettiğini gözlemler. O, sözün çoğrafyası kabul edilen ilişkilere bir bütün olarak bakar.

Sözün doğruluk ölçüsünde bağlam ana etkenlerden biridir. Bağlamdan hareketle aynı söz doğru ve yanlış kabul edilebilir. Dil içi öğeler kadar dil dışı etkenlerde dilde bir değer ölçüsüdür. Psikolojik durum, sosyo-kültürel etkenler, eğitim geçmişi gibi unsurları dil dışı etkenler arasında sayılabilir. Dil içi bağlam, bir ögenin öncesinde veya sonrasında geçen dil unsurlarından hareketle anlamı belirlemeye katkı sağlar. Örneğin *Allah'ın emri* (kıyamet) gelecektir. Onda acele etmesinler (16. Nahl: 1) ayetinde karineden hareketle fiilin zamanı maziden muzariye dönüşür. *أمر الله* ifadesi, kıyamet günü anlamına gelir. Fiil, kıyametin gerçekleşmesine vurgu ve yakın olduğunu belirtmek için mazi kalıpta gelmiştir. Vuku bulması kesin olan şeyler için mazi sigası kullanıldığına işaret eder. *سَابِرًا سَابِرًا سَابِرًا* *sabırsızlanma, sana yardım kesinlikle gelecektir* cümlesi böyledir.⁴⁵ Bu tür kullanımların Arap dil geleneğinde ve Kur'an-ı Kerim'de örnekleri çoktur. Bunu gösteren fâilin anlamıdır. Bu ayetteki *أمر الله* ifadesinin anlamı aşağıdaki ayetlerdeki ile aynı değildir:

⁴⁵ Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), IX: 174.

altında şu bilgilere yer verir: el-Müstakîmu'l-hasen, el-muhâl, el-müstakîmu'l-kezip, el-müstakîmu'l-kabîh ve el-muhâlu'l-kezip. el-Müstakîmu'l- hasen için, أتيتك أمس 'dün geldim', سأتيك غدا 'yarın geleceğim'; Sözüün öncesinin sonrasıyla çeliştiği muhallik için, أتيتك غد 'yarın geldim' ve سأتيك أمس 'dün geleceğim'; el-Müstakim el-kezip için, حملت الجبل 'dağı taşıdım', شربت ماء البحر 'denizin suyunu içtim'; Sözdiziminde sözcüklerin kurlsız dizimi olan el-müstakîm el-kabîh için, قد كي يأتيك زيد (doğrusu: قد رأيت زيدا) ve كي يأتيك زيد (doğrusu: كي يأتيك زيد) örneklerini verir. el-Muhâlu'l-Kezip için ise سوف أشرب ماء البحر أمس 'dün denizin suyunu içecektim' örneğini verir.⁴⁸ Müstakim terimi, anlam ve gramer yönüyle cümlelerin tam olmasını ifade eder.

Belagat alanındaki eserleri incelendiğinde, bağdaşıklık konusunu kısa veya uzun metinlerdeki bütünlüğü sağlayan unsurları ele aldıkları görülür. Özellikle nazm teorisini geliştiren Cürçânî, Kur'an'ın icazını bütünlük anlayışıyla değerlendirir. Kur'an bağlamında, sureler arasındaki bütünlüğün önemini fark eden Suyûtî, konunun önemini şöyle ifade eder: "Bütünlük konusu, tefsir âlimleri tarafından fark edilen çok önemli bir bilgi alanıdır. Konuyu en iyi idrak edenlerden Fahrüddin er-Râzî ayetler arasındaki bütünlük ve ilginin Kur'an'ın güzelliklerinden olduğuna işaret eder.⁴⁹ Kur'anı Kerim'de sure bütünlüğünü gösteren hususlardan biri de surelerin başlangıçlarının konuyla uyumlu olmasıdır. İsrâ suresinin teşbih ayetiyle başlaması, Kehf suresini hamd ayetiyle başlaması söz konusu uyumun örnekleri arasında verilebilir. Yine tefsir âlimeleri, Fatiha suresi'nin Kur'an'ın bir özeti olduğuna işaret ederler.

Sonuç

Metin bütünlüğünü sağlayan unsurlar, içerik ve şekil yönüyle metnin tamamlayıcı öğeleridir. Genel dilbilimin bir alt dalı olarak gelişen metin dilbilimin ortaya çıkmasıyla dil araştırmalarının seyriinde büyük bir değişim yaşanır. Bu değişim cümle araştırmalarının ötesinde metin incelemesini kapsar. Metin dilbilimin en önemli konusu olan metin bütünlüğü, metnin bütün bir yapı olarak ortaya çıkmasını sağlayan dil unsurlarına ve dil dışı etkenlere dayanır. Bunlardan gönderim birinci sırada yer alır. Yine dil ekonomisi olarak nitelenen değiştirim unsuru da metinde sürekliliği sağlayan

⁴⁸ Sibeveyhi, *el-Kitab*, I: 25-26.

⁴⁹ Suyûtî, *Mu'teraku'l-Akrân fi 'İcâzi'l-Kur'ân* (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî), Kahire: Dâru'l-Fikr, 1973), I: 54.

önemli bir etkidir. Sözcüklerin birlikte kullanımının ifade eden kelime bağdaşıklığının metin bütünlüğüne önemli bir etkisi vardır. Tekrar eden sözcükler ise metnin ana düşüncesinin ipuçlarını verir. Arapçada hazf olarak adlandırılan eksilteli cümleler, metin bütünlüğünün bir başka göstergesidir. Okuyucu/ dinleyici, metindeki boşlukları cümleler arasındaki anlam ilişkisine dayanarak tamamlar. Bağdaşıklık unsurları metin kritiğinin ilkelerini ortaya koymasından dil çalışmalarında gün geçtikçe önem kazanmaktadır. Örneklerle açıklanan bağdaşıklık unsurları, eğitim öğretim sürecinde ana dil ve yabancı dil eğitimine olumlu katkılar sağlayacaktır.

Klasik Arap dil geleneğinde, metin dilbiliminin getirdiği yeniliklere işaret eden bilgiler olmakla beraber bunların dağınık bir şekilde yer aldığı görülür. Özellikle Kur'an ilimleri ve belagat çalışmaları, onların bu konuda öncü olduklarını gösterir. Ayetler arasında irtibatı, sure ve Kur'an bütünlüğünü ele alan çok sayıda çalışma vardır. Kur'an, şiir ve hibabet alanında yapılan çalışmalar konuyla ilgili önemli bilgileri muhteva eder. Belagat çalışmalarına, bu yönden bakıldığında metni anlamaya dönük çabaların bir yansıması olduğu anlaşılır.

Kaynakça

- 'Abbâs 'Ali. el-Evsî, *el-İhâle fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Ammân: Dâru'r-Ridvan li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2014.
- Abduttevvâb, Ramazan. *el-Medhal ilâ 'İlmi'l-Luga ve Menâhici'l-Bahsi'l-Lugavî*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1997.
- Ahmed, el-Matlûb. *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâgiyyi Belâgiyye ve Tatavvurûhâ*. Beyrut: Mektebetu Lübnan Nâşîrûn, 2008.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Bişrî, Hamdî el-Bustânî, Vese Abdulganî el-Muhtâr. *fi Mefhûmi'n-Nassi ve Meâ'yîr Nassiyeti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mecelletü Ebhâsi Külliyyeti't-Terbiyyeti'l-Esâsiyye, 11/1, 2011, ss.174-196.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tacu'l-Luga ve Sihâhi'lSihâhu'l-'Arabiyye*, th. Şihabuddin Ebû Amr Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Coşkun, E. *İlköğretim Öğrencilerinin Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık*. Ankara: Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2005.
- Cürcânî, Abdülkâhîr. *Delâilü'l-İcâz Sözdizimi ve Anlambilim* (Çev. Osman Güman). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- De Beaugrande. *en-Nass ve'l-Hitâb ve'l-İcrâ* (çev. Temmam Hassan). Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 1998.
- Eşmûnî. *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik* (th. Muhammed Muhyiddin Abulhamid). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyye, 1955.
- Fakî, Subhî İbrahim. *İlmu'l-Lugati'l-Nassî beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk, Dirâse 'ala's-Suveri'l-Mekkiyye*, Kahire: Dâr Kibâ', 2000.

- Günay, Doğan. *Metin Bilgisi*. İstanbul: Multilingual, 2003.
- Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l- 'Ayn* (th. İbrahim es-Samarrâi). Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1981.
- Halil, İbrahim Mahmud. *fî Lisâniyyât Nahvu'n-Nas*. Amman: Dâru'l-Mesire, 2009.
- Halliday and R. Hassan. *Cohesion in English*. London: Longman, 1976.
- Hamide, Mustafa. *Nizamu'r-İrtibât ve'r-Rabt fî Terkîbi'l-Cümleti'l-'Arabîyye*. Beyrut: Mek-tebetu Lübnan Nâşîrîn, 1997.
- Hassan, Temmam. *el-Lugatu'l-'Arabîyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Mağrib: Dârus's-Sekâfe, 1994.
- Hattâbî, Muhammed. *Lisâniyyâtu'n-Nas*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfi el-'Arabî, 1991.
- İbn 'Arûs, Miftah. *el-Ettisâk ve'l-İnsicâm fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dimeşk: Dâru'l-'Ârab, 2018.
- İbn Faris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga*. Beyrut: Dâru'l-Cil, t.y.
- İbn Hişam, *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sada*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, t.y.
- İbn Hişam, *Mugni'l-lebib an Kutubi'l-e'ArîbE'Arîb*. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl. *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sadr, t.y.
- İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî* (hz. Emîl Bedî' Ya'kûb). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İmer, Kamile. *Dilbilim Sözlüğü*, İstanbul: Boğaziçi üniversitesi Yayınevi, , 2013.
- İsmail Sealibi, *Fıkhu'l-Luga ve Esrârû'l-'Arabîyye*. Sayda: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1999.
- Karadeniz, Abdulkerimi, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, "Metin Dilbilimi Temelli Metin Çözümlemesinde Bağdaşıklık Araçlarını Kullanma ve Tutarlı Metin Oluşturma Becerilerine Etkisi" Cilt 11, Nisan 2015, ss.1-17.
- Karataş, Yusuf. "Metin Bağdaşıklığı Açısından Arapçada Gönderim Olgusu", *Usûl*, 9 (2008/1), ss.201-2016.
- Kurtul, Kamil. "Metindilbilimin Çeviri Öğretimine Yansımaları", *Dil Dergisi*, Sayı:163, Ocak-Şubat-Mart, 2014, ss.19-35
- Raşid, Huda Salih. *Te'silu'n-Nazariyyâti'l-Lisâniyyeti'l-Hadîse fî't-Turâsi'l-Lugavî 'inde'l-'Arab*.Rabat: Dâru'l-Eman, 2015.
- Raşid, Salih, *Te'silu'n-Nazariyyâti'l-Lisâniyyeti'l-Hadîse fî't-Turâsi'l-Lugavî 'inde'l-'Arab*. Rabat: Dâru'l-Eman, 2015.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Sibeveyhi, 'Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb* (tah. Abdu's-Selam Muhammed Harun). Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 2004.
- Suyûtî, Celaleddin. *Tenâsuki'd-Dürer fî Tenâsubi's-Süver* (tah. Abdulkadir Ahmed 'Ata). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Suyûtî, Celâluddîn. *Hem'u'l-Hevâm'i fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Suyûtî, Celâluddîn. *Mu'teraku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân* (nşr. Ali Muhammed en-Nel-Becâvî). Kahire: Dâru'l-Fikr, 1973.
- Tehanevî, Hâmid. *Keşşâfu Istilahati'l-Funûn*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Umûş, Hulûd. *el-Hitâbu'l-Kur'ânî Dirâset fî'l-'Alâka beyne'n-Nassi ve's-*. 'Amman: 'Alemlu'l-Kutubi'l-Hadîs, 2008.
- Vardar, Berke. *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*. İstanbul: Multilingual, 1999.
- Zekeriyya, Michel. *el-Elsüniyyetü't-Tevlîdiyye ve't-Tahvîliyye 'Inde'l-'Arab ve Kavâ'idu'l-Lugati'l-'Arabîyye*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Cami'yyetü li'Dirâsâti ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1986.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım. *Esâsu'l-Belâga*. Beyrut: Dâru't-Tenviri'l-Arabi, 1984.
- De Beaugrande, Robert. *en-Nassu ve'l-Hitâbu ve'l-İcra'Robert* (çev. Temmâm Hassân). Kahire: 'Alemlu'l-Kutub, 1988.



KLASİK ARAP EDEBİYATINDA “LAHN” KONULU RİVAYETLER

Mehmet Nafi ARSLAN*

Öz

Arap edebiyatı kaynaklarında konuşma ve yazı dilinde düşülen hatalar ile ilgili bir çok kısa hikaye yer almaktadır. Bu hikayelerde dili yanlış kullananlar sıradan kişiler olabildiği gibi bazen halife, yönetici, islamî ilimlerde öne çıkmış bir âlim veya filoloji sahasının üstadları da olabilmektedir. Söz konusu hatalar günlük konuşmalarda meydana gelebildiği gibi, bazen bir ayeti okurken ya da resmi bir yazıyı yazarken de meydana gelebilmiştir. Dil hatasına neden olan kişilerin karşılaştıkları tepkiler de farklılık göstermektedir. Sözelimi bazıları küçümsenip azarlanırken kimileri de fiziki cezalara maruz kalmışlardır. Çalışmamızda klasik Arap dili kaynaklarında yer alan bu tür hikayeler incelenerek eski Arap toplumunun dile karşı olan tutumları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap edebiyatı, Lahn, Nahiv, Rivayet.



Narratives About Language Mistakes in Classical Arabic Literature

Abstract

There are a lot of short stories about the language mistakes people make when using the language in the Arabic language resources. Those who misuse the language in these stories may sometimes be caliphs, rulers, scholars who are prominent in Islamic sciences, ordinary people, as well as leading scholars of the field of philology. Such mistakes can come to the foreground in daily conversations, sometimes they can come to the occasion while reading a verse or writing a formal writing. The reactions of the people who caused the language error also differ. While some of them have been scorned and scolded, others have been subjected to physical punishment. In this study, we tried to reveal the position of the language in the Arabic language by examining these types of narratives in the classical Arabic language sources.

Keywords: Arabic literature, Language mistakes, Arabic grammar, Narrative.

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça Mütercim Ter-cümanlık Bölümü, m.nafiarslan@hotmail.com

Giriş

Lahn kelimesinin lügat anlamına bakıldığında oldukça farklı anlamlarda kullanıldığı görülür. İfade ettiği anlamlardan bazıları, “Nefesi alçaltıp yükseltmek, imalı konuşmak, meyletmek, lehçe, şive, zeka, anlamak, sözün mana ve muhtevası, üslubu, söyleniş tarzı ve dili hatalı kullanmak” gibi anlamlardır.¹ Bu kelime Kurân-ı Kerîm’in, وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ “ve herhalde sen onları lakırdılarının üslubundan tanırsın.”² ayetinde konuşma üslubu, tarzı anlamında kullanılmıştır. لَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ اللَّحْنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ “Belki sizlerden biri diğerinden daha zeki, ince kavrayışlı olabilir.”³ hadisinde ise zeki olmak anlamında kullanılmıştır.⁴ Kelimenin anlam zenginliği bazı durumlarda yanlış anlamalara da mahal vermiştir. Örneğin, Muaviye (ö. 60/680) ile ilgili anlatılan şu hikayede kelimenin ifade etmek istediği anlamın dışında bir anlamın anlaşıldığı konu edilmektedir:

“Zikredildiğine göre bir gün Muaviye yanındakilere şöyle sorar: “Ebû Ziyâd nasıl birisidir?” Onlar da، ظريفٌ عَلَى أَنَّهُ يَلْحَنُ “Lahn yapmasına rağmen zeki birisidir.” diye cevap verirler. Muaviye bu cevap üzerine, “O halde bu durum onun daha zeki olduğunu göstermez mi?” diye sorar. Halbuki oradakiler يَلْحَنُ kelimesi ile “dilde hata etmeyi” kastetmişlerdi. Muaviye ise kelimenin “zeki olmak” anlamında kullanıldığını düşünmüştü.”⁵

Lahn kelimesinin farklı anlamlarından kastedilmeyeni anlama ile ilgili daha çarpıcı örnekler de bulunmaktadır. Zira Arap edebiyatının en büyük nesir yazarlarından Câhîz (ö. 255/869)’in bu kelimeyi kast edilenden farklı bir anlamıyla anladığı ve ünlü eseri *el-Beyân ve’t-Tebyîn*’de bu yanlış anlamıyla okuyuculara arz ettiği zikredilmektedir. Söz konusu hadise ve Câhîz’in yanlışını bizzat itiraf etmesi kaynaklarda şöyle yer almaktadır:

¹ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu’l-Luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*, tahk. Ahmed ‘Abdulgafûr ‘Attâr, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1987, VI, 2193-2194; İbn Manzûr Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî, *Lisânu’l-Arab*, nşr. Dâru Sâdır, Beyrut 1414, XIII, 379-381.

² Muhammed, (47), 30.

³ Buhârî, “Kitâbu’l-Hiyel”, 9 (6967).

⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, tahk. Muhammed ‘Avd, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 2001, V, 41; Muhammed b. Hasan İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü’l-Hamdûniyye*, tahk. İhsân Abbâs-Bekr Abbâs, Dâr-u Sâdır, Beyrut 1996, VII, 271.

⁵ Ebu’l-Kasım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *Rebî’u’l-Ebrâr ve Nusûsu’l-Ahbâr*, tahk. Abdülemîr Mihnâ, Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbû’ât, Beyrut 1992, II, 182.

"el-Beyân ve't-Teyîn'de Câhiz, يستحسن من النساء اللحن "Kadınların dilde hata yapmaları güzel görülür." der ve sözüne delil olarak Mâlik b. Esmâ b. Hârice'nin bir cariyeyi vassfettiği şu beytine yer verir:

منطقُ صائبٌ و تلحنُ أحياناً وخيرُ الحديث ما كان لحناً

(Onun) konuşması doğru bir konuşmadır. Bazen sözünü lahn ile (herkesin anlayamayacağı şekilde) söylemektedir ki sözün en iyisi bu özelliği taşıyandır."

Ali b. Müncim, Câhiz'e, "Şair bu beytiyle cariyeyi –dili yanlış kullanmakla değil- zekilikle vassfetmektedir. Cariyenin derdini açık bir şekilde ifade etmek yerine bunu tevriye ile yaptığını belirtmektedir. Senin gibi fazilet ve ilim sahibi bir insan nasıl bunu fark etmez de böyle bir hataya düşer?" diye sorduğunu ve onun da bu hatasını kabul ve itiraf ederek, "Bu yanlış daha sonra fark ettim." dediğini ifade eder. İbn Müncim, "Peki eserindeki bu hatayı niye düzeltmiyorsun?" diye sorduğunda ise Câhiz: "Kervanlar alıp götürdükten sonra onu nasıl düzeltebilirim ki?" cevabını verir.⁶

Birçok farklı anlama gelen lahn kelimesi, zaman içerisinde "Dilde hata yapmak" anlamıyla daha çok kullanılmaya başlanmıştır.⁷ Ancak bu kavramı şâz, garîb, ve zaif gibi kavramlardan ayırtmak gerekir. Şâz genel kabule ve kurala aykırı olmak anlamına gelirken kelimelerin kullanım sıklığı, işlekliliği ve kullanım değerlerini gösteren garîb, zaîf, münker, redî, mezmûm, hûşî, nevâdir, şevârid ve metrûk gibi kavramlar kaybolmuş, kaybolmaya yüz tutmuş ya da kusurlu kelimeleri ifade eder.⁸ Bu tür kelimeleri konuşma veya yazı dilinde kullanmak her ne kadar konuşma kusuru, fesaheti bozan durumlar olarak kabul edilse de lahn olgusu içerisinde değerlendirilmez. Bu çerçevede Kur'an kıraatine ilişkin lehçe kullanımına dair örnekler de lahn olarak kabul edilemez.⁹ Ancak şunu belirtelim ki bu araştırmanın konusu lahn olarak kabul edile-

⁶ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*, VII, 271.

⁷ Şahabettin Ergüven, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2007, c.VI, sayı: 11, s. 160.

⁸ Soner Gündüzöz, "Şâz", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 384.

⁹ Soner Gündüzöz, "Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları Ve Kur'an'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (I)", *Nüsha*, İstanbul 2002, Sayı: 6, s. 77.

bilecek ya da edilemeyecek kullanımları tespitten ziyade klasik Arap edebiyatı kaynaklarında doğrudan lahn olarak değerlendirilen ve bu kapsamda yer verilen rivayetleri tespit edip incelemektir.

Lahn ile ilgili rivayetlere geçmeden önce Arapların dili doğru kullanmaya verdikleri önem üzerinde durmak gerekir. İleride görüleceği üzere, dilin yanlış kullanımı ile ilgili nakledilen rivayetlerde yanlışın neden olan kişilere bazen öyle tepki ve cezalar verilmiştir ki, Arapların dil ile ilgili düşünceleri anlaşılmadan bunlara anlam vermek mümkün olmayacaktır.

A- Araplarda Dilin Doğru Kullanılmasına Verilen Önem

Esasında bütün toplumlar dillerini sever ve dilin doğru kullanılmasına az ya da çok önem verir. Ancak kadim Arap toplumunda bu önemin olağanüstü boyutlara vardığı görülmektedir. Zira Cahiliye dönemi Araplarında dili iyi kullanan şairlerin toplumun en saygın bireyleri olarak görülmeleri, şairi bulunmayan kabilelerin kınanmaları bunu en açık delilidir. Aynı toplumun yeni doğan çocuklarını bozulmamış bir dil öğrensinler diye köylere, çölde yaşayan yabancı ailelere bırakmaları da dil ile ilgili aşırı hassasiyetlerinin göstergesidir. Yine bu hassasiyetin bir sonucu olarak bazı Arapların başka yerlere göç etmekten kaçındıkları ifade edilir. Hatta Ukvetân isimli Arap kabilesinin, dilleri bozulmasın diye yurtlarından ayrılmadıkları gibi, sırf bu gerekçeyle yabancı bir misafiri üç gecedan fazla yanlarında barındırmadıkları da kaynaklarda zikredilen bilgiler arasındadır.¹⁰

Dilin önemine ait fikirler muallaka şairlerinin beyitlerinde de dile getirilmiştir. Zuheyr b. Ebî Sulmâ muallakasının son beytinde insanın dil ve kalpten ibaret olduğunu, gerisinin et ve kemikten öteye gitmediğini şöyle dile getirmektedir:

وَكَاَنَّ تَرَى مِنْ صَامِتٍ لَكَ مُعْجَبٍ زِيَادَتُهُ أَوْ نَقْصُهُ فِي التَّكَلُّمِ

Sustukları müddetçe beğendiğin nice kişiler var ki, eksiklik veya üstünlükleri konuşunca belli olur.

¹⁰ ez-Zebidî, Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, tahk. Komisyon, Dârü'l-Hidâye, tsz., VIII, 405; Abdülhamit eş-Şelekânî, *el-A'râbu'r-Ruvât*, el-Münşeatü'l-'Amme li'n-neşri ve't-Tevzî'i ve'l-İ'lân, Trablus 1982, s. 153-154; Kenan Demirayak-Selami Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, Erzurum 2001, s. 8.

لِسَانُ الْفَقِي نَصْفٌ وَنِصْفٌ فَوَادُهُ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا صُورَةُ اللَّحْمِ وَالذَّمُّ

*Gencin yarısı dili, diğer yarısı ise kalbidir, geriye kalan et ve kemikten başka bir şey değildir.*¹¹

Hız. Peygamber (s.a.v), dil ve edebiyat yönünden ileri düzeyde bulunan Arap toplumunda yetişmiş ve üstün bir dil kabiliyetine sahip olmuştur. Hadislerinde dili doğru kullanmanın önemine işaret ettiği gibi dili yanlış kullananları da uyarmıştır. Örneğin, “*Ben Arapların en fasihiyim. Kureyş Kabilesi’ne mensubum ve dilim Benû Sa’d İbn Bekr kabilesinin dilidir?*”¹² sözüyle dil özelliklerini öne çıkararak dilin önemine dikkat çekmektedir. Aynı zamanda dilini düzeltmek için çabalayan kişiye dua etmiş ve bir hadiste “*Dilini düzelten kimseye Allah rahmet etsin.*”¹³ ifadeleriyle dili düzgün kullanmanın önemini belirtmiştir. Huzurunda hatalı konuşan bir kişi için yanındakilere, “*Kardeşinizi irşâd edin.*”¹⁴ hitabı da dilin doğru kullanılması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁵

Dilin doğru kullanılması gerektiği ile ilgili bedevi Arapların çok hassas oldukları ile ilgili çok çeşitli rivayetlere rastlamak mümkündür. Örneğin çarşıya giden bir bedevi, tüccarların gramer kuralına uymayan bozuk konuşmalarına şahit olunca şöyle der: “*Sübhanallah! Dilde lahn yaptıkları halde kazanıyorlar. Biz ise lahn yapmadığımız halde kazanamıyoruz.*”¹⁶ Bedevî Arabın bu sözü, üzerinde düşünülmesi gereken bir noktadır. Zira bir kişinin hem hatalı bir dil

¹¹ Ebû Osman ‘Amr b. Bahr el-Câhız, *er-Resâilu’l-Edebiyye*, nşr. Dâru Mektebet-i Hilâl, Beyrut 1423, s. 314.

¹² ez-Zemaşerî, *Rebî’u’l-Ebrâr*, V, 201; Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî el-Husrî, *Zehrü’l-Âdâb ve Semerü’l-Elbâb*, Daru’l-Ceyl Beyrut, tsz., I, 59.

¹³ Müttâkî el-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl* “Kitâbu’l-İlm min Kısmi’l-Ef’âl”, 1 (29344); Ebû’l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasais*, nşr. el-Hey’etu’l-Mısriyyeti’l-âmmeh li’l-kitâb, III, 249; Câhiz, *er-Resâilu’l-Edebiyye*, nşr. Dâru Mektebeti’l-Hilâl, Beyrut 1423, s. 313-314; Ebû İshak İbrâhîm b. Ebi’l-Hasan el-Bûnisî, *Kenzu’l-Kuttâb ve Muntahaba’l-Âdâb*, tahk. Hayât Kâre, el-Mecma’u’s-Sekâfi, Abu Dabi 2004, I, 87.

¹⁴ Muhammed b. Abdullah en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek*, “Kitâbu’t-Tefsîr”, 41 (3643); İbn Cinnî, *el-Hasais*, II, 10; III, 249; Said el-Efgânî, *Min Târihi’n-Nahv*, nşr. Mektebetü’l-Fellâh, s. 8; Ahmet Karadavut, “Arap Dilinde Lahnın Doğuşu”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 1997, sayı: 7, s. 330; Ergüven, *Arap Dilinde Lahn’ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri*, s. 156.

¹⁵ Soner Gündüzöz, “Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine” *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 1997, sayı: 9, s. 283-284; Selman Yeşil, *Harîrî’nin Lahn Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2017, s. 33.

¹⁶ Ebu Muhammed b. Abdillâh b. Müslim b. Kuteybe, *‘Uyûnu’l-Ahbâr*, Daru’l-Kitâbi’l-Arabi Beyrut 1925, II, 159.

ile konuşup hem de kazanç elde etmesini onun akli almıyor ve buna şaşkınlığını gizleyemiyor. O halde onun hayatında dil, hayatî bir öneme sahiptir ve bir kişi dili doğru kullanamıyorsa kazanç elde etmesi garip bir durumdur.

Hatalı konuşmanın garipsendiği bir başka anekdotta ise bir Arab'ın şöyle dediğine şahit olmaktadır: “*Ben Ebû Muhâcir'i salih insanlardan biliyordum. Ama bir de baktım lahn yapıyor!*”¹⁷ Bu cümleden, bedevinin doğru konuşmayı vazgeçilemez bir özellik olarak gördüğü ve bunu beceremeyen kişilerin salih olamayacağını düşündüğü anlaşılmaktadır.

Dilin düzgün kullanılmasını her şeyin üstünde tutan Araplar, dilin hatalı olarak kullanıldığı örneklerle karşılaştıklarında çok ilginç tepkiler vermişlerdir. Bu tepkilerden biri, hatalı konuşanı hizmetçi kızlara benzetmektir. Bununla ilgili bir anekdot kaynaklarda şöyle geçmektedir:

“Halid b. Safvan (ö. 133/750), Bilal b. Ebî Bürde (ö. 126/744) ile konuşurken sürekli olarak dil yanlışları yapıyordu. Bunun üzerine İbn Bürde ona şöyle çıkıştı: “*Hizmetçi kızlar gibi dili yanlış kullanarak mı halifeler hakkında benimle konuşuyorsun?*”¹⁸

Yukarıdaki anekdotta Halid b. Safvan'ın konuşmasının içeriğine kaynaklarda söz edilmese de muhatabı tarafından ona verilen cevapta halifeler hakkında konuştukları anlaşılmaktadır. Konumuz açısından burada dikkatimizi çeken iki nokta vardır: Birincisi hatalı konuşmanın hizmetçi kızlara yakıştırılmış olması, ikincisi ise, halifeler hakkında konuşulurken dilde hata yapmanın daha da tuhaf karşılanmış olmasıdır. Dilin yanlış kullanılmasına tepki gösteren İbn Bürde, özellikle halifeler hakkında konuşurken dili kullanmaya daha fazla önem gösterilmesi gerektiğini muhatabına aktarmıştır.

Dilin doğru kullanılmasına büyük önem veren Araplar, kusursuz bir dil kullanımı ile karşı karşıya kaldıklarında ise kendilerinden geçercesine sevinmişlerdir. Emevi halifesi Ömer b. Abdilaziz (ö. 101/720) bir adamın ihtiyacını dile getirirken kusursuz bir dil kullanması üzerine mest olmuş, “*Vallahi bu helal olan sihirdendir.*”

¹⁷ Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn el-Âbî, *Nesru'd-Dur fi'l-Muhâdarât*, tahk. Hâlid Abdülğani Mahfûz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, V, 183.

¹⁸ ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-Ebrâr*, II, 37; el-Âbî, *Nesri'd-Dür*, V, 181-182.

diyerek hayretini gizleyememiştir. Dilin hatalı olarak kullanıldığına şahit olduklarında ise, rahatsız olmuşlardır. Örneğin, Mesleme b. Abdilmelik (ö. 121/739 [?]) “Bir kişi benden bir ihtiyacını gidermemi istediğinde ihtiyacını gidermeye meylederim. İhtiyacını dile getirirken dil hataları yaptığında ise hemen ona sırtımı dönmek isterim.” der. Yine Mesleme’nin, “Birinin bana taş yedirmesi, lahn işittirmesinden daha iyidir.” sözü de dili doğru kullanmanın Arap toplumunda büyük bir öneme sahip olduğunu göstermektedir.¹⁹

İslâmi dönemden önceki devirlerde başlamak üzere dil ile ilgili olağanüstü bir hassasiyetlerinin olduğu anlaşılan Arapların, İslamiyet’ten sonra hicrî ikinci asırdan itibaren gramer kurallarının derlenip nahiv ilminin ortaya çıkmasından sonra hatalı konuşan kişilere nahiv ilmini öğrenmeleri gerektiği ile ilgili tavsiyelerde bulunmuşlardır. Klasik Arap edebiyatı kaynaklarında bu konuda mensur ve manzum birçok örneğe rastlamak mümkündür. Konuyla ilgili manzum örneklerden biri şöyledir:²⁰

النَّحْوُ يَسْتُطُّ مِنْ لِسَانِ الْأَلْكَنِ وَالْمَرْءُ تُكْرِمُهُ إِذَا لَمْ يَلْحَنِ

Nahiv, yabancı bir kişinin dilini düzeltir. Kişi konuşmasında hata yapmadığında kendisine saygı gösterilir.

وَالنَّحْوُ مِثْلُ الْمِلْحِ إِنْ أَلْقَيْتَهُ فِي كُلِّ ضِدِّ مِنْ طَعَامِكَ يَحْسُنُ

Nahiv, yemeğinin tatsız bölgesine attığında onu iyileştire tuz gibidir.

فَإِذَا أَرَدْتَ مِنَ الْعُلُومِ أَجْلَهَا فَأَجْلِهَا مِنْهَا مُقِيمُ الْأَلْسِنِ

İlimlerin en kıymetlisini istersen, en kıymetlisi dili düzeltendir.

لَحْنُ الشَّرِيفِ يَحْطُهُ عَنْ قَدْرِهِ وَتَرَاهُ يَسْقُطُ مِنْ لِحَاظِ الْأَعْيُنِ

Şan ve şeref sahibi biri hatalı konuştuğunda değeri azalır ve insanların gözünden düşer

وَتَرَى الدَّنَى إِذَا تَكَلَّمَ مُعْرَبًا نَالَ النَّبَاهَةَ بِاللِّسَانِ الْأَلْسِنِ

Sıradan bir kişi ise, kendini güzel ifade ederse şeref elde eder.

¹⁹ Câhiz, *er-Resâiulu'l-Edebiyye*, s. 313-314; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, VII, 269.

²⁰ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, 2/158.

Câhiz'in *el-Beyân*'ında naklettiğine göre Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), "فإنه جمالٌ للوضع وتركه هجنةٌ للشَّرِيفِ" "*Nahiv ilmi, değeri düşük olan bir kişiyi değerli, değerli olan bir kişiyi ise daha değerli kılar.*" derken Hz. Ömer de dil yanlışlarının çoğaldığı dönemde, "*Sünnet ve ferâizi öğrendiğiniz gibi nahvi öğreniniz.*" demiştir.²¹

İbn Kuteybe'nin İbn Şübrüme (ö. 144/761)'den naklettiği aşağıdaki rivayette de saygınlığın elde edilmesi iyi bir Arapçanın öğrenilmesine bağlanmaktadır:

"Gözüne küçük görüldüğün bir kişinin gözünde büyümek istersen, gözünde büyüttüğün bir kişinin küçülmesini istersen Arapçayı öğren. Zira onu öğrenmek mantık üzerine yürümeni ve sultana yakın olmanı sağlar. İlimdeki nahiv, tenceredeki tuza, kokudaki miske benzer. Gramer kaidelerine uymak, kelamın süsüdür."²²

Yukarıdaki iyi bir dile sahip olmak için nahiv öğrenmek gerektiği ile ilgili nasihatlerin bir yansıması olarak, konuşmasında dil hatası yapan bazı meşhur âlimlerin bundan kurtulmak için nahiv ilmine yöneldikleri, hayat hikayelerini ele alan tabakât ve terâcim kitaplarında ifade edilmiştir. Bu âlimlerden bazılarının konuşma hatası nedeniyle başladıkları nahiv ilminin aynı zamanda üstadı haline geldikleri de aynı tabakat kitaplarında belirtilmektedir. Bu konuda ilk akla gelen isim, hiç şüphesiz nahiv ilmi ile adı neredeyse özdeşleşen büyük üstad Sîbeveyhi'dir. O, Hammâd b. Selem'e (ö. 167/784) okuduğu hadisin bir kelimesinde yaptığı i'rab yanlışından duyduğu üzüntü nedeniyle nahiv öğrenmeye karar vermiş ve on beş yıl kadar Halîl b. Ahmed'in yanında devam ettiği tahsil sonucunda nahiv, sarf, fonetik ve lügat konularında büyük bir üstat olmuştur.²³

Dili doğru kullanma konusundaki aşırı hassasiyet, yanlış kullanımların dikkat çekmesine, tepki almasına neden olmuş ve bu tür olaylar kaydedilerek edebiyat kaynaklarında yerini almıştır. Hatalı konuşmalara o kadar dikkat edilmiş ve kaydedilmişti ki, konuşmasında hiçbir zaman hatasına rastlanmayan, her zaman dili iyi kullanan kişiler de dikkatlerden kaçmamış ve bunlar da kaydedilmiştir.

²¹ Câhiz *el-Beyân ve't-Tebyîn*, tahk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, II, 219.

²² İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, II, 157.

²³ Hasan b. Abdullah es-Sîrâfî, *Ahbâru'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn*, tahk. Taha Muhammed ez-Zeynî vd., nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966, s. 35; M. Reşit Özbek, "Sîbeveyhi", *DİA*, XXXVII, 130.

Örneğin Câhiz, dilde hatasına rastlanmayan iki âlimi şu şekilde kaydetmektedir:

“Hâlid b. Hâris ve Bişr b. Mufaddal’a gelince onlar derin bilgi sahibiydiler ve dili yanlış kullandıkları vaki değildi. Aynı şekilde, Ebû Zeyd en-Nahvî ile Ebû Sâid el-Mu’allim dilinde asla lahna rastlanmayan, hatta dilleri fasih bedevi Arapların diline benzeyen kişilerdendi.”²⁴

Konuşmasında hiç lahna rastlanmayan kişilerden bazıları dikkati çekip kayda geçtikleri gibi, hiç lahn yapmayıp tek lahnına rastlanan kişiler de kaydedilmiştir. Örneğin, İbn Hamdûn, Yezîd b. el-Muhalleb’den şöyle söz etmektedir:

“Yezîd b. el-Muhalleb düzgün ve edebî konuşan biriydi. Herhangi bir lafızda hata yaptığına rastlanmamışken sonraları bir kelime hata yaptığı görülmüştür. Şöyle ki bir gün minberde konuşurken, Abdulhamîd b. Abdurrahman b. Zeyd b. Hattâb için وهذه الضبعة العرجاء “*Bu topal sırtlan.*” demiş ve lahna neden olmuştu. Çünkü müennesler için الضَّبْعُ, müzekkerler için الضَّبْعَان kullanılır.”²⁵

db | 429

Yukarıda ayrıntılı olarak izah edildiği üzere Arap toplumunda dil ve dili doğru kullanma konusunda büyük bir titizlik sonucunda dilbilimciler, dilde hata yapmayı adeta büyük günahlardan biri sayıp âlimlerin, kâtiplerin ve şairlerin yaptıkları basit hataları dahi tespit ediyorlar ve aleyhlerine kaydediyorlardı.²⁶ Bu nedenle klasik Arap dili ve edebiyatı kitaplarında bu tür hatalardan söz eden birçok rivayet bize intikal etmiştir.

B-Lahn Konuları

Arap Edebiyat kaynaklarında dili yanlış kullanma ile ilgili hikayeleri üç başlık altında toplamak mümkündür:

- 1- Günlük konuşmalarda yapılan lahn.
- 2- Kur’ân tilavetinde yapılan lahn.
- 3-Yazışmalarda yapılan lahn.

²⁴ Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II, 221.

²⁵ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü’l-Hamdûniyye*, VII, 270.

²⁶ Ergüven, *Arap Dilinde Lahn’ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri*, s. 166.

1- Günlük konuşmalarda yapılan lahn

Gramer hatası olarak lahnın Cahiliye devrinde tanınmadığı, Arapların kapalı bir toplumda yaşamaları sonucu başka bir dille konuşan insanlarla çok fazla karşılaşmamalarının da etkisiyle dili düzgün kullandıkları bilinmektedir. Zamanla Arapların yabancı milletlerle bir arada yaşamaları ile birlikte dilde gramer yanlışlarının arttığı da bir vakıdır. Arap olmayanlar (mevâli) Arapça konuşma becerisini sonradan edindikleri için i'râb gibi kendine has bir sistemi olan Arapçayı düzgün konuşmakta zorlanıyorlardı. Bu zorluğu aşmanın tek yolu nahiv ilmini öğrenmektir. Dolayısıyla nahiv ilmi kuralları ile ortaya çıktıktan sonra onunla en çok meşgul olup ilerleyenlerin Arap olmayanlar olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada aşağıdaki anekdot bize çok şey ifade etmektedir:

“eş-Şa'bî bir gün mevâlden bazı kimselerin nahiv ilmi üzerinde çalıştıklarını görünce onlara şöyle der: Onu (Arapçayı) her ne kadar ıslah etseniz de ilk bozanlar sizlersiniz.”²⁷

430 | db

eş-Şa'bî (ö. 104/722), Arap dilindeki bozulmanın baş müsebbibi olarak mevâliyi görmektedir. Onun bu ifadeleri, lahnın cahiliye ve İslam'ın ilk devrinde yaygın olmayıp fetihler sayesinde Arapların diğer milletlerle kaynaşmaları sonucu Arapçayı yeni konuşmaya başlayan milletler ile yaygınlaştığını doğrulamaktadır. Arap dili edebiyatının kayıt altına aldığı lahn ile ilgili rivayetlere bakıldığında örneklerin büyük çoğunluğunun İslam'ın Arap yarımadasının dışına çıktığı dönemlere ait olduğu görülür.

Mevâliyi dili bozmakla suçlayan eş-Şa'bî'nin lahna neden olan kişilere yönelttiği eleştiriler de kaynaklarda yer alır. Dili doğru kullanmak konusunda hassas biri olduğu anlaşılan eş-Şa'bî'nin lahna yönelik bir başka tepkisi şöyledir:

“eş-Şa'bî adamın birine, “Kimlerdensin?” diye sormuş, adam da, “مَنْ بَنُو عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ” cevabını vermişti. Ancak بنو kelimesini başındaki harf-i cerden dolayı mecrûr yapması gerektiği halde merfû yapmış, dolayısıyla lahna sebep olmuştu. Bunun üzerine Şa'bî, “Eğer sen gerçekten Benû Abdullah'tan olsaydın من بني عبد الله derdin.” şeklinde cevap vermek suretiyle dilde yaptığı hataya karşı onu uyarmış-

²⁷ Ahmed b. Muhammed b. Abdî'râbbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, Müfîd Ferîd Kamiha, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983, II, 307; el-Âbî, *Nesrû'd-Dür*, V, 182.

tır.”²⁸ Bu rivayette Şa‘bî Benû Abdullah’ın lahn yapan bir kabile olmadığını da vurgulamak istemiştir. Zira lahn yaptığı için rivayetteki kişiye “onlardan değilsin” şeklinde bir tepki göstermiştir.

Yukarıdaki rivayet, günlük konuşmalarda yapılan dil hatasına güzel bir örnektir. Bu örnekteki hata, cümlenin anlamında bir bozulmaya neden olmadığı için muhatap tarafından yanlış anlaşılma ihtimali de çok azdır. Ancak klasik edebiyat kaynaklarının naklettiği bu tür örneklerin çoğunda lahn, cümlenin anlamında da bozulmalara neden olmakta ve muhatabın kast edilmeyen bir manayı anlamasına neden olmaktadır. Zürrumme (ö. 117/735) ile ilgili nakledilen aşağıdaki anekdotta bir gramer hatasının nasıl bir anlam bozukluğuna yol açtığı açık bir şekilde görülmektedir:

“Zürrumme, adamın birinin, “على فلان لعنة الله” dediğini duyar ve bunun üzerine şöyle der: “Bir defa lanet etmeyi yetersiz gördüğü için iki defa lanet etti.” Zürrumme’nin böyle demesinin sebebi, adamın لعنة الله kelimesini merfû yapacağı yerde mansûb yapmasıydı. Mansûb olunca Zürrumme adamın tesniyeyi kasederek, لعنتنا الله dediğini sanmıştı.”²⁹

db | 431

İrabin anlama doğrudan etkisi olduğu durumlarda, i‘râbı yanlış takdir etmek çoğu zaman yukarıdaki örneğe benzer bir yanlış anlamayı beraberinde getirebilir. Bir bedevi ile ilgili anlatılan aşağıdaki alıntıda da benzer bir durum görülmektedir:

“Adamın biri bedeviye, كَيْفَ أَهْلِكَ؟ diye sorar. Bedevi bu soruya, صلبا “asılarak” cevabını verir. Aslında adam bedeviye ailesinin durumunu sormuştu ancak soruyu كَيْفَ أَهْلِكَ şeklinde أَهْلٌ kelimesine merfû yaparak telaffuz edeceği yerde أَهْلِكَ şeklinde mecrûr yapmıştı. Bu durumda anlam tabii ki bedevinin anladığı gibi “Nasıl öleceğim?” şeklinde olmaktadır.”³⁰

Nahiv tarihini ele alan kaynakların hemen hepsinde, yer alan aşağıdaki hadisede de günlük konuşmalarda yapılan gramer hataları

²⁸ ez-Zemahşerî, *Rebî‘u’l-Ebrâr*, II, 36.

²⁹ el-Âbî, *Nesrî‘d-Dür*, V, 177. Mehmet Nafi Arslan, “Nevâdir Kültüründe Nahivciler”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, Yıl:2017, Sy. V, s. 2902.

³⁰ İbn Kuteybe, *Uyûnu’l-Ahbâr*, II, 173; el-Âbî, *Nesrî‘d-Dür*, V, 179.

rının konuşmanın seyrini hiç istenmeyen bir mecraya doğru sürükleyebileceğini göstermektedir:

“Bir gece Ebü'l-Esved ed-Düeli (ö. 69/689)'nin kızı ona “gökyüzü ne kadar da güzel!” anlamını ifade etmek isteyerek, مَا أَجْمَلُ السَّمَاءِ؟ der. Ancak kurduğu cümlenin anlamı i'râb gereği “gökyüzünün neyi güzel?” şeklinde olmaktadır. Bu nedenle babası kızına, نَجُومُهَا “yıldızları” şeklinde cevap verir. Babasının verdiği cevaba bir anlam veremeyen kızı, “Ben soru sormadım. (Gökyüzünün güzelliği karşısındaki) şaşkınlığımı ifade ettim.” der. Babası ona, “O halde cümle ni مَا أَجْمَلُ السَّمَاءِ şeklinde söylemen gerekirdi.” diyerek hatasını düzeltir.”³¹

Yukarıda yer verdiğimiz örneklerde günlük konuşmalarda yapılan dil yanlışları ve bunlar sonucu yaşanan yanlış anlaşılmalara görülmektedir. Bu ve benzer nedenlerle Arap toplumunda konuşmada lahn yapmak ayıp karşılanıyor, lahn yapanlar yeriliyordu. Örneğin, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)'den nakledilen aşağıdaki rivayette lahn yapan kişinin çok ince bir şekilde yerildiğine şahit oluyoruz:

432 | db

“Adamın biri Hasan-ı Basrî'ye, “Bu adam, annesini Nabatlı bir adamla evlendirdi.” der. Bunun üzerine adam, يَا أَبَا سَعِيدٍ هَذَا مُحْرَمٌ diyebileceği yerde يَا أَبَا سَعِيدٍ هَذَا مُحْرَمٌ diyerek hem i'râb hatası yapar hem de yanlış kelime kullanır. Hasan adamın dili yanlış kullanmasına şahit olduktan sonra şöyle der: “Annesini evlendiren kişinin dilinin işte böyle olmasını isterdim!”³²

Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) ile konuşan bir adamın konuşmasında sürekli yanlış yapması üzerine İbn Abbas'ın verdiği tepki çok daha ilginçtir. Konu ile ilgili aktarılan hikaye şöyledir:

“Bir adam Abdullah b. Abbas ile konuşurken birçok dil yanlışlığı yapar. İbn Abbas onu belli bir süre dinledikten sonra bir kölesini çağırarak onu azad eder. Adam İbn Abbas'a “Sana köle azad ettiren bu şükürün sebebi nedir?” diye sorar. İbn Abbas, “Yüce Allah'ın beni, senin gibi yaratmadığının şükürüdür.” diye cevap verir.”³³

³¹ Gündüzöz, *Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine*, s. 288.

³² el-Âbî, *Nesrû'd-Dür*, V, 179.

³³ Zemahşerî, *Reb'ul-Ebrâr*, II, 132.

Lahn yapan kişiler halk nezdindeki saygınlıklarını yitiriyorlardı. Daha önce imrenilerek bakılan bazı şahıslar ise lahn yaptıklarında bu onların gözden düşmelerine neden oluyordu:

“Abdumelik b. Mervan (ö.85/704), bazı dostları ile satranç oynuyordu. Şam halkından ileri gelenlerden biri onunla görüşmek için izin istedi. Halife ziyaretçisi gelmeden önce satrancın derhal kaldırılmasını istedi. Fakat ziyaretçinin lahn yaptığını duyunca: “*Lahn yapan saygıya layık değildir.*” diyerek oyunu tekrar başlatır.”³⁴

Ziyâd b. Ebîh (ö.53/673)’ten nakledilen aşağıdaki meşhur rivayette ise, konuşmada lahn yapmanın şahsiyeti zedelediği açıkça vurgulanmıştır:

“Ziyâd b. Ebîh’e, miras davası için birkaç kişi müracaat eder. İçlerinden biri Ziyâd b. Ebîh’e hitaben şöyle der: *إِنَّ أبونا مات، وإن أختنا وثبت على مال أبانا فأكله* “*Babamız öldü. Kardeşlerimizden biri mirasına çullanıp onu yedi.*” Birçok grammer hatası içeren bu cümle üzerine Ziyad, “*Şahsiyetinizden kaybetmiş olduğunuz, malî kaybınızdan çok daha fazla olmuş.*” karşılığında bulunur. Orada bulunun kadı ise daha da sinirlenerek şöyle der: “*Allah babana rahmet etmesin! Kardeşinin de canı çıksın! Kalk git buradan!*”³⁵

db | 433

Bazı yüksek makam sahiplerinin konuşmalarında lahna sebep olmaları nedeniyle saygınlıklarını yitirdikleri de ifade edilmektedir. Örneğin Harun Reşid ile ilgili rivayet edilen aşağıda hadisede halifenin lahn yaparak nasıl gözden düştüğü anlatılmaktadır:

“Ebû Revâha el-Bâhîlî’nin naklettiğine göre Said b. Sâlim şöyle demiştir: “Halife’nin huzuruna çıktım. Heybetinden çok etkilendim, heyecanlandım. Fakat konuşurken lahn yapınca gözümden düştü.”³⁶

Aşağıdaki rivayet de kahramanlar farklı olsa da yukarıdaki ile aynı mesajı içermektedir:

³⁴ Mustafa Sâdık er-Râfi’î, *Târihu Âdâbi’l-‘Arab*, nşr. Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, tsz., I, 155; Karadavut, *Arap Dilinde Lahnin Doğuşu*, s. 330.

³⁵ Câhiz *el-Beyân ve’r-Tebyîn*, II, 152.

³⁶ Ali b. Muhammed b. el-Abbas Ebu Hayyan et-Tevhidi, *el-Basâir ve’z-Zehâir*, tahk. Veddâd el-Kâdî, Dâru Sâdir, Beyrut 1408/1988, VI, 187; el-Âbî, *Nesrû’d-Dür*, V, 178-179.

“Muhammed b. el-Kâsım’ın anlattığına göre el-Asma’î şöyle demiştir: “Medine’de Malik b. Enes’in yanına gittim. Hiçbir âlimin heybeti beni onunki kadar etkilememişti. Ancak konuşurken lahn yaparak şöyle dedi: مطرنا البارحة مطراً وأبي مطراً” “Dün gece öyle bir yağmura tutulduk ki...”³⁷ Bu nedenle gözümde eski heybetinden eser kalmadı. Ona şöyle dedim: “İlimde çok ileri bir mertebeye ulaştın. Dilini de ıslah etseydin ya!” Cevap olarak bana şöyle dedi: “Rebî’a b. Abdirrahman’ı duysaydın ne derdin acaba!” Ben de (merak edip) Rebî’a’ya “Ne olmuş sana?” diye sorunca, ³⁸بَخَيْرًا بِخَيْرًا “İyi, iyi” cevabını verdi.”³⁹

Lahnı verme ile ilgili bazı rivayetler aynı zamanda Arap mizahının renkli örneklerini oluşturmaktadır. Örneğin aşağıdaki anekdotta, hastalığın sebebi sürekli olarak lahn iştimize bağlanarak mizahi bir atmosfer oluşturulmuştur:

“Kûfe’nin ileri gelen bazı şahsiyetleri İbn Ebî Leyâ’yı ziyaret eder. (Evde) Onun çok lahn yapan bir kardeşi olduğunu görürler ve onun şu cümlesinde birçok lahnına şahit olurlar: يا أخي افتح عينك حرك شفتاك كلم أبي عيسى Bunun üzerine İbn Ebi’l-Hay şöyle der: “Sanırım kardeşinin hastalığının sebebi, sürekli olarak senin bu lahnuna maruz kalmasıdır.”⁴⁰

Lahn yapan kişilerin maruz kaldıkları tepkiler nedeniyledir ki, bazı rivayetlerde kişilerin bu duruma düşmemek için başvurdukları bazı taktikler de konu edinilmiştir. Bu taktiklerden biri kelimelerin son harekesini meczûm yapmaktır. Örneğin, Câhiz *el-Beyân*’ının lahn bölümünde şöyle der:

“Mehdî b. Hüleyl (Tüm kelimelerin son harfinin harekesini meczûm yaparak) حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ حَسَّانٍ diyordu. Zira kendisi nahvi bilmediğinden (lahna düşmemek için) selameti vakıfta buluyordu.”⁴¹

³⁷ Cümleinin sonundaki مطراً kelimesinin muzafu’n-ileyh olarak mecrûr olması gerekirdi.

³⁸ Harf-i cer nedeniyle بِخَيْرٍ şeklinde söylenmesi gerekirdi.

³⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Edebü’l-Küttâb*, nşr. Muhammed Behcet el-Eserî, Kahire 1341, s. 133.

⁴⁰ es-Sûlî, *Edebü’l-Küttâb*, s. 132.

⁴¹ Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II, 221.

Bazı âlimlerin lahna verdikleri tepkiler, nahiv ilminin diğer islami ilimleri öğrenmenin ön koşulu olduğunu düşündüklerini ihsas ettirmektedir. Örneğin, el-A'meş hadis öğrenmek için gelen bazı kişilerin, hadisten önce i'râbı öğrenmeleri gerektiğini şöyle dile getirmektedir:

"Birkaç kişi hadis öğrenme isteğiyle el-A'meş'in meclisine dahil olmak istediler. A'meş onlara، ما اليوم؟ "Hangi gün?" diye sorar. Onların içinden bir adam، الاثنين şeklinde cevap verir. el-A'meş bunun üzerine، "Önce i'râba uygun konuşmayı öğrenin de sonra hadis talep edin." diyerek hadisi öğrenmeden önce i'râbı bilmek gerektiğini vurgular."⁴²

Lahn ile ilgili rivayetlerin bazılarında, dini ilimlerin zirve isimlerine de lahn isnad edildiği görülür. Örneğin Ebû Hanife'nin konuşurken lahn yaptığı ifade edilerek şu örneğe yer verilmektedir:⁴³

"Bir adam Ebû Hanife'ye şöyle sorar: "Bir kayayı eline alıp birinin kafasına vurarak onu öldüren kişi hakkında ne dersin? Onu cezalandırır mısın?" Ebû Hanife adama şöyle cevap verir: لا، ولو ضربه بأبا قُبَيْسٍ. "Hayır. Velev ki adamı Ebû Kubeys ile vursa da ceza gerekmez."⁴⁴

Bu konuşmada lahn konusu بأبا قُبَيْسٍ kelimesindedir. Zira harf-i cerden dolayı kelimenin بأبي قُبَيْسٍ olması gerektiği düşünülmektedir. Edebiyat kaynaklarında konumuz açısından Ebû Hanife ile ilgili şu rivayet de yer alır:

"Ebû 'Amr, Ebû Hanife'nin fıkıh hakkında sohbet ederken lahn yaptığına şahit olur. Ebû Hanife'nin sözlerini beğenir ancak yaptığı lahn hoşuna gitmez ve şöyle der: "Ne güzel bir konuşma! Bir de dil açısından doğru olsa!" Sonra da Ebû Hanife'ye dönerek şöyle der: "Dilini düzeltmeye bütün insanlardan daha çok muhtaçsın."⁴⁵

Bazı kaynaklarda Ebû Hanife'nin lahn yaptığı لحن şeklinde mübalağa sigasıyla ifade edilmiş olsa da kaynaklarda yukarıdaki iki örnekten başka bir rivayete rastlanmamıştır. İkinci örnekte Ebû

⁴² ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-Ebrâr*, II, 33.

⁴³ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, II, 310.

⁴⁴ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, II, 311

⁴⁵ el-Âbî, *Nesrû'd-Dür*, V, 182.

‘Amr’a nisbetle onun konuşmada lahn yaptığı ifade edilmiş ancak hangi kelimelerde nasıl lahn yapıldığına değinilmemiştir. Birinci örnekte بأبا فُبَيْس şeklinde lahna konu olan kelimeye gelince, güçlü delillere dayanan görüşlere göre bu kelimeye lahn yoktur. Zira أبا فُبَيْس kelimesi dağın özel ismi olup künye değildir. Dolayısıyla başına gelen harf-i cer nedeniyle yâ ile mecrûr olması gerekmez. Fesâhette şüphe bulunmayan İbn Abbâs tarafından da Kelimenin bu şekilde okunduğu rivayet edilmiştir. Ayrıca Hâris b. Ka’b lehçesine dayandırılarak da بأبا فُبَيْس kelimesinde lahn olmadığı söylenmiştir. Zira bu lehçeye göre tesniye kelimelerin nasb ve cer durumunda i’râb durumları aynıdır.⁴⁶ Bu lehçenin sahih olduğunu belirten el-‘Aynî de imamın cümlesinin doğru olduğunu bazılarının cehalet ve taassuplarından dolayı ona lahn isnat ettiklerini ifade eder.⁴⁷

Yukarıdaki yer verilen gerekçelerin her ikisine göre بأبا فُبَيْس kelimesinde lahn olmadığı ortaya çıkmaktadır. Kelimenin dağın özel ismi olmasından dolayı bu şekilde i’râb edildiğini ifade eden ilk görüş, daha çok tercih edilmiştir.⁴⁸ Dolayısıyla Ebû Hanife’nin kesin olarak lahn yaptığı somut bir örneğe sahip olmadığını söyleyebiliriz.

Hanbeli mezhebi imamlarından eş-Şîracî’nin lahn yaptığı hakkında da şöyle bir anekdot aktarılır:

“eş-Şîracî Hanbeli mezhebi imamlarındandı. Gittiği mes-citte bir cenaze olduğunu görür. Orada gördüğü geçimsiz bir nahivciye مَنِ الْمُنُوفِيَّ “Ölen kim?” diye sormak isterken bunu مَنِ الْمُنُوفِيَّ؟ “Öldüren kimdir?” diye sorar. Nahivci bu soruya “Allah” diye cevap verir. eş-Şîracî onun yakasından tutarak “Zındık” diye bağırır ve onu dönemin emniyet birimine şikayet eder.”⁴⁹

Kaynaklarda lahn ile ilgili olarak zikredilen ancak bunların lahn değil, kekemelik, anadil farklı olduğu için bazı harfleri söyleyeme vb. durumlardan kaynaklı olduğunu düşündüğümüz bazı rivayetler de nakledilmektedir. Kaynaklarda lahn ile ilgili olarak yer verilen şu anekdot gibi:

⁴⁶ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, VII, 266.

⁴⁷ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-‘Aynî, *el-Makâsîdu'n-Nahviyye fî Şerhi Şevâhidi Şurûhi'l-Elfiyye*, thk. Ali Muhammed Fâhir vd., Dâru's-Selâm, Kahire 2010, I, 194.

⁴⁸ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, VII, 266.

⁴⁹ el-Âbî, *Nesrû'd-Dür*, V, 182; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, IX, 449.

"Basra'lı birinin ظمياء isimli bir cariyesi vardı. Ancak Basra'lı, bu cariyeyle sürekli ضمياء diyerek çağırırdı. İbnü'l-Mukaffa (ö.142/759) bunu duyunca kendisine, ismi doğru telaffuz etmesini söyler. Ancak iki veya üç defa telaffuz edişinde yine de yanlış yapar ve her defasında İbnü'l-Mukaffa kendisini uyarır. Sonunda adam sinirlenerek: "Cariye benim değil mi? İstediyim gibi çağırırım. Sana ne?" cevabını verir.⁵⁰

Bu hikayedeki kişinin, cariyesinin ismini doğru söyleyememesi bir lahn eseri değil de ظ Harfini telaffuz edememesinden kaynaklanmış görünmektedir. Şu hikayede de benzer bir durum açıkça görülmektedir.⁵¹

"Ziyâd en-Nabatî, nahivci olmakla birlikte cimri ve dili düzgün kullanamayan birisidir. Kölesine gelmesi için seslenir ancak kölesi onu duymaz ancak üçüncü seslenişinde cevap alınca ona şöyle der: "فَمِنْ لَدُنْ دَاوُتْكَ إِلَى أَنْ قُلْتَ لَبِّي" "Aslında şöyle demek istiyordu: مِنْ لَدُنْ دَعْوَتِكَ إِلَى أَنْ أُجِيبْتَنِي مَا كُنْتَ تَصْنَعُ. Deminden beri seni çağırıyorum. Ne yapıyordun?"⁵²

db | 437

Hikayede düzgün konuşmadığı söylenen kişi Nabatlı olup yabancıdır. Dolayısıyla onun 'ayn harflerini telaffuz edememesi, 'ayn yerine hemze harfini telaffuz etmesi söz konusudur. Aşağıdaki olayda da mevâli den olan kahramanın ح ve ع harflerini söyleyememesi görülmektedir.⁵³

Ziyâd'ın kölesi bir gün Ziyâd'a "أهدوا لنا حمار وحش" "Bize bir yaban eşiği hediye ettiler." demek isterken "أهدوا لنا همار وهش" der. Ziyâd, "Ne biçim konuşuyorsun sen? Yazıklar olsun!" deyince köle, hatasını عيرا (Merkeplerin hem yabani hem de evcil olanları için kullanılır) demek suretiyle değiştirmek isteyerek, "أهدوا إلينا أيرأ" "Bize bir eyr (müstehcen) hediye ettiler." der. Bunun üzerine Ziyâd, "Birincisi daha iyiydi." karşılığında bulunur.⁵⁴

Yusuf b. Halid es-Semtî (ö.190/806), 'Amr b. 'Ubeyd'e şöyle bir soru sorar: "ما تقول في نجاجة دُبحت من قفاها؟" "Boynundan kesilen bir

⁵⁰ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 211.

⁵¹ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 213.

⁵² Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 147.

⁵³ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 213

⁵⁴ Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâtü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, nşr. Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire 1423, III, 382.

tavuk konusunda ne dersin?” Amr ona, “Düzgün söyle” der. es-Semtî bu defa من فقاؤها der. ‘Amr onu tekrar uyarır. es-Semtî, bu defa da من فقاؤها der. Artık sabrı tükenen ‘Amr, “Amr, “من فقاها” deyiver de kurtul” cevabını verir.⁵⁵

Yukarıdaki anekdotta geçen es-Semtî lahn konulu rivayetlerde adı sık geçen kahramanlardan biri gibi görünmektedir. Onun أشدُّ هذا أحمرُّ من (Şu, şundan daha kırmızıdır) demek isterken, حتى يشجُّه لا هذا dediği, yine حتى يشجُّه لا demek isterken fiilin hareketini yanlış telaffuz ederek حتى يشجُّه لا, dediği rivayet edilmektedir.⁵⁶

1- Kur’ân Tilavetinde Yapılan Lahn

Klasik Arap edebiyatında lahn ile ilgili olarak yer verilen rivayetlerin bazıları Kur’ân ayetlerini lahn yaparak okuma ile ilgilidir. Bu konuda gelen meşhur rivayetlerden biri şöyledir:

“Hz. Ömer zamanında bir Bedevî, sahabeye gelerek Kur’ân öğrenmek istediğini belirtmiş, bunun üzerine sahabeden biri, kendisine Tevbe Suresi’ni öğretmiş, ancak surenin, إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ “Allah ve Resûlü müşriklerden uzaktır.”⁵⁷ ayetine gelince رَسُولٌ kelimesini mecrûr okumuş dolayısıyla ayetin anlamı, “(hâşâ) Allah müşriklerden beri olduğu gibi Hz. Muhammed (s.a.v)’den de beridir” haline gelmiştir. Bunu duyan Bedevî: “Allah gerçekten Resulünden beri midir? Eğer Allah, Resulünden beraat etmişse, ben haydi haydi beraat ederim” der. Bu haber Hz. Ömer’e ulaştınca, bedevîyi çağırıp ona ayetin doğrusunu öğretir.”⁵⁸

Şu hikayede de lahn ile okunan bir ayetin nasıl bir anlam değişikliğine yol açtığı anlatılmaktadır:

“Bir imamın وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا “İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan erkeklerle, kadınlarınızı evlendirmeyin.”⁵⁹ ayetini وَلَا تَنْكِحُوا şeklinde⁶⁰ okuduğunu bedevinin biri işitince, “Sübhanallah! Bu iş İslam’dan önce kötü bir şeydi. İslam’dan sonra nasıl olabilir ki?” der. Ona

⁵⁵ Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II, 212.

⁵⁶ Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II, 146.

⁵⁷ Tevbe, 9/3.

⁵⁸ el-Efgâni, *Min Târîhi’n-Nahv*, s. 9.

⁵⁹ Bakara, 2/221.

⁶⁰ Bu durumda, “Ey Erkekler! İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan erkeklerle evlenmeyin” şeklinde yanlış bir anlam ortaya çıkmaktadır.

ayette lahn yapıldığı, fiilin *وَلَا تُنْكِحُوا* şeklinde olması gerektiği ifade edilince bedevi sinirlenerek şöyle der: "Allah onun belasını versin! Bir daha onu imam yapmayın. Allah'ın haram kıldıklarını helal kılıyor."⁶¹

Yukarıdaki rivayet Câhiz tarafından, başka bir ayette yapılan lahn ile birlikte Sâbiku'l-A'mâ'ya nisbet edilerek şöyle aktarılmaktadır:

"Sâbiku'l-A'mâ, *هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ*, "O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır."⁶² ayetinde geçen *الْمُصَوِّرُ* (şekil veren) kelimesini *الْمُصَوَّرُ* (şekil verilen) şeklinde ism-i meful olarak okur. Bunun üzerine İbn Câbân, onunla karşılaştığında şöyle der: "Kendisizle Allah'a ortak koştuğun harfin suçu neydi?" Aynı kişi, *وَلَا تُنْكِحُوا* ayetini *وَلَا تُنْكِحُوا* şeklinde okur. Bunun üzerine İbn Câbân, "İman etseler de onlarla evlenmeyiz." der.⁶³

Lahn özellikle Kur'ân ayetleri söz konusu olduğunda daha büyük bir kusur sayılmıştır. Zira burada ilahî kelamın anlam değişmesine maruz kalması söz konusudur. Bu nedenle ayetlerde yapılan lahn ile ilgili bize gelen bazı rivayetlerde lahn yapan kişinin lahnını inkar ettiği ve farklı i'râb vecihleriyle (gramatik yorumlarla) okumasının doğru olduğunu ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. Örneğin, aşağıdaki anekdot bu açıdan oldukça çarpıcıdır:

"Basra emiri, *إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ*, "Allah ve melekeleri seni selâmlıyor" ayetinde geçen *مَلَائِكَتَهُ* kelimesini mansûb okuyacağı yerde merfû okuyordu. Kendisine lahn yaptığı bildirilince (o bunu kabul etmeyip) nahivcileri çağırarak onlara, "(okuyuşumun nahiv açısından doğru olduğuna dair) bir açıklama bulun." emrini verir. Nahivciler, "Kelimeyi *مَلَائِكَتَهُ*'nin konumuna atfederiz. Zira bu kelime mübteda ve haberin başına geldiğinden konumuna atfedilince merfû olması gerekir." diyerek nahiv açısından oldukça zorlama bir yorumda bulundular. Onların bu yorumu Emir'in hoşuna gider. Sırf, "Emir hata yaptı." demesinler diye okuyuşunda ısrar eder."⁶⁴

⁶¹ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, II, 160.

⁶² Haşr, 59/24.

⁶³ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 219; el-Âbî, *Nesrü'd-Dür*, V, 181.

⁶⁴ Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *Emâli'z-Zeccâcî*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Beyrut 1407/1987, s. 226.

Aynı rivayet *Nesru'd-Dür* adlı eserde şu şekilde nakledilmektedir: “Muhammed b. Süleyman el-Hâşimî hutbede *إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ* ayetindeki *وَمَلَائِكَتَهُ* kelimesini merfû olarak okuyordu. Lahn yaptığı söylenince, “*Ona bir irâb vechi bulun.*” diyerek yanlış yaptığını kabul etmedi.”⁶⁵

Rivayetin bir başka versiyonu ise oldukça değişiktir. Aşağıdaki varyantında Emir in dediğini yapmayı okuyuşun yanlış olduğunu cesaretle emire söyleyen bir nahivciden söz edilmekte ve bir emirin değil peş peşe gelen iki emirin aynı ayeti yanlış okuduğu anlatılmaktadır. Buna göre hadiseyi yaşayan el-Ahfeş'tir ve durumu şöyle aktarmaktadır:

“Basra Emiri *إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ* ayetinde *وَمَلَائِكَتَهُ* kelimesini merfû okuyordu. Yanına giderek bu yanlış konusunda kendisini uyardım ve ona nasihatte bulundum. “*Emirlerinize lahn mı nispet ediyorsunuz?*” diyerek beni tehdit etti. Daha sonra bu emir görevden ayrıldı ve yerine Muhammed b. Süleyman el-Hâşimî geçti. Ancak o da diğerinden öğrenmiş gibi *وَمَلَائِكَتَهُ* kelimesini merfû okuyordu. İçimden, “*Bu emir Hâşimî'dir. Ona nasihatte bulunmak vaciptir.*” dedim. Ancak onun da ilk emirin verdiği tepkiyi vermesinden korktum. Bütün cesaretimi toplayarak yanına gittim. Onu odasında kardeşi ve hizmetçileriyle birlikte buldum. Kardeşi ve hizmetçilerinin çıkmasını sağlayarak onunla baş başa konuştum ve dedim ki: “*Allah emiri ıslah etsin! Siz ehl-i beytsiniz. Risâlet ve fesâhetin kaynağı siz iken إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ* ayetindeki *وَمَلَائِكَتَهُ* kelimesini merfû okuyorsunuz. *Bu okuyuş yanlıştır ve hiçbir vechi/yorumu yoktur.*” Bunun üzerine emir, “*Allah razı olsun. Yanlışımın farkına vardım ve öğüdümü aldım.*” diyerek bana teşekkür etti. Oradan ayrılmış ve tam merdivenin yarısına varmış bulunduğum sırada biri arkamdan seslenerek durmamı istedi. Kardeşinin, emiri bana karşı kıskırtmış olmasından korktum. (Ancak korktuğum olmadı aksine) arkamdan seslenen kişi, emirin bana bir katur, bir köle, 10.000 dirhem ve bir sandık elbise hediye ettiğini söylüyordu. (Hediyelerimle birlikte) büyük bir sevinçle oradan ayrıldım.”⁶⁶

⁶⁵ el-Âbî, *Nesru'd-Dür*, V, 182.

⁶⁶ ez-Zeccâcî, *Emâli'z-Zeccâcî*, s. 226-227; Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*, tahk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1818/1997, X, 316-317.

Yukarıdaki rivayetlerin birbiriyle çeliştiği görülmektedir. Zira bazı rivayetlere göre el-Hâişimî yanlış okuduğunu kabul etmemiş ve ısrarla hatalı okuyuşunu sürdürmüştür. Son rivayette ise yanlış okuduğunu kabul ederek hatasını düzeltmiştir. Ancak bu son rivayette çelişkinin nereden kaynaklandığına dair işaretler de vardır. Bu rivayete göre ayeti yanlış okuyup yanlışında ısrar eden aynı emir değil başka biridir.

Zikredilen örneklerden Arap toplumunda hoş karşılanmayan ve müsamaha gösterilmeyen lahnın yöneticilere asla yakıştırılmadığı ve onlar tarafından yapınca daha çok ayıp sayıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum yöneticiler üzerinde büyük bir tedirginlik ve korkuya neden olmuş gibi görünmektedir. Bu korku halife Abdülmelik b. Mervân (ö. 85/704)'ın "kürsülere çıkmam ve orada lahn yapma endişesi beni ihtiyarlattı."⁶⁷ sözünde açıkça ortaya çıkmaktadır. Ayetler ile ilgili lahn, daha büyük bir kusur sayıldığı için olmalı, bu konuda gelen rivayetlerin çoğunda lahna neden olan kişiler lahn ettiklerini kabul etmeyip onları yorumlama yoluna gitmek istemişlerdir. Lahn ile ilgili nakillerde ismi sürekli olarak karşımıza çıkan Haccâc ile ilgili bu konuda gelen rivayetlerde de lahn yapma endişesi ve lahnı bertaraf etme çabası göze çarpmaktadır. Fasih konuşan ve belâğatı çok seven Haccâc'ın, lahn yapmaktan çok korktuğu nakledilen rivayetlerden hissedilmektedir. Bir ayeti okurken yaptığı lahnı henüz okuma esnasında fark etmesi üzerine bunu bertaraf etmek için Kur'ân'da bir harfi hafifletmeyi dahi göze aldığını gösteren şöyle bir rivayet nakledilmektedir:

"Haccâc 'Âdiyât suresini okurken, surenin sonundaki ayeti *أَنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ* şeklinde *أَنَّ*'nin hemzesini meftûh olarak okur. Devamında gelen *لَخَبِيرٌ* kelimesinin başında yer alan lam harfini fark edince, bu harften önce gelen *ئِ*'nin hemzesinin mutlaka meksûr okumak gerektiğini anlar. Bu durumdan kurtulmak için, söz konusu kelimenin başındaki lam harfini hafifleterek ayeti, *أَنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ* şeklinde okur."⁶⁸

Haccâc'ın yukarıdaki hatası, onu bir şekilde bertaraf etme çabasına rağmen gözlerden kaçmamış ve bu hatasıyla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Rivayette Haccâc'ın bizzat kendisinin lahn yaptığını

⁶⁷ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, II, 308; Muhammed en-Nüveyrî, *Nihayetü'l-Ereb fi fînûni'l-Edeb*, nşr. Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki't-Târihiyye, Kahire, 1423, II, 25.

⁶⁸ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, II, 160.

fark ettiğini ve bunu düzeltmek için girişimde bulunduğunu görmekteyiz. Ancak öyle anlaşılmaktadır ki, yaptığı dil yanlışının fark edilip edilmediğini merak etmekte ve fark edildiği yönünde bir kaygı taşımaktadır. Zira kendisi bir gün Yahya b. Ya‘mer’e (ö. 129/747) “Benim hiç dilde yanlış yaptığıma şahit oldun mu?” şeklinde bir soru yöneltmiş İbn Ya‘mer bu soruya başta cevap vermek istememiş ancak Haccâc ısrar edince de, “Evet, إِنَّ okuman gereken yerde أَنْ okuyorsun.” şeklinde cevap vermiştir.⁶⁹

Görünüşe göre Haccâc, lahn yapmamak için olağanüstü bir çaba göstermekte ve bu konuda sürekli bir endişe taşımaktadır. Zira o bir başka rivayette yine İbn Ya‘mer’e, “Beni hiç hatalı konuşurken duyuyor musun?” şeklinde bir soru yönelterek güvenilir bir dilciden hata yapmadığını duyma ihtiyacı hissetmiş ve böylece endişesinden kurtulmak istemiştir. Ancak lahn yapmama konusundaki aşırı hassasiyetine rağmen bunu başaramadığını aynı rivayetin devamından anlamaktayız. Çünkü Yahya b. Ya‘mer bu soruya, “Emir insanların en fasih konuşanıdır.” şeklinde kaçamak bir cevap vermekte, ısrarlar karşısında ise Haccâc’ın dil hatasını yüzüne söylemektedir. Rivayetin devamı şöyledir:

Haccâc: “Tekrar soruyorum. Beni lahn yaparken duyuyor musun?” diye ısrar edince, İbn Ya‘mer şöyle der: “Bir harfte hata ediyorsunuz.” Haccâc : “Nerede?” deyince, İbn Ya‘mer: “Kur’ân’da” cevabını verir, Haccac: “Bu ona karşı saygısızlık olur. O hata nedir?” diye sorunca İbn Ya‘mer: “Siz (Tevbe Sûresi 24. ayetini) şöyle okuyorsunuz:

قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

Halbuki أَحَبُّ olarak okuduğunuz kelimeyi, أَحَبُّ şeklinde mansûb okumanız gerekir” cevabını verir. Muhtemelen Haccâc, ayet uzun olduğu için كَانَ ile başladığını unutmuştu. Bunun üzerine şöyle der: “Doğru söylüyormuşsun, benim dilde hata yaptığımı hiç duymamışsın.”⁷⁰

⁶⁹ Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire 1994, I, 222.

⁷⁰ Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Ebâr, *İ'tâbü'l-Küttâb*, tahk. Sâlih el-Eşter, Matbû'âtu Mecma'i'l-Luğati'l-'Arabiyye, Dimaşk 1961, s. 54-55; el-Efğânî, *Min Târihi'n-Nahv*, s. 12; Ergüven, *Arap Dilinde Lahnun Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri*, s. 170-171.

Bu örnekte Haccâc'ın lahn yaptığı halde kabul etmediği görülmektedir. Zira cevabından “*bunu başka bir yerde söylediğini duymayayım*” şeklinde bir tehdit anlamı çıkmaktadır. Nitekim Arap edebiyatçıları onun yaptığı dil hatalarını gizlemede kararlı olduğunu ve yanlışını yakalayan kişileri kendisinden uzaklaştırdığını ifade etmektedir. Örneğimizde yer verilen yanlışını kendisine söyleyen İbn Ya'mer'i de Horasan'a sürmüştür.⁷¹ Lahn konusundan söz eden kaynaklarda onun *إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ* “*Şüphesiz ki biz suçlulardan intikam alıcımız.*”⁷² ayetini de *إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمِينَ* şeklinde lahn ile okuduğu kayıtlıdır.⁷³

2- Yazışmalarda Yapılan Lahn

Konuşmanın gramer kurallarına uygun olması gerektiği konusunda gösterilen hassasiyet yazıda daha fazla gösterilmiş, yazıda lahn yapılmasına asla müsamaha gösterilmemiştir. Bu anlayış, klasik Arap edebiyatında yer alan şu söz ile bir ilke haline getirilmiş gibidir: *اللحن في الكتاب، أقبیح منه في الخطاب* “*Yazıda yapılan lahn, konuşmada yapılan lahndan daha çirkindir.*”⁷⁴ Konuşmada bazı gerekçelerle lahnın makul karşılanmasına karşılık yazıda lahn yapmanın kesinlikle uygun olamayacağı şu sözde ifadesini bulmuştur: *وأكثر العلماء يلحن في كلامه لئلا ينسب إلى النقل والبعض، فأما في الكتاب وإنشاد الشعر فإن ذلك قبيح غير جائز* “*Konuşmalarının ağır ve bıktırıcı olmaması için âlimlerin çoğu konuşmalarında lahn yapmışlardır. Kitâbet ve şiir inşâdında ise bu çirkin olup kesinlikle caiz değildir.*”⁷⁵

Yukarıda ifade edilen hassasiyetin bir sonucu olarak devlet teşkilatları arasındaki yazışmaları icra eden kâtiplerin Arapça'yı çok iyi kullanmaları, en küçük bir dil hatasına meydan vermemeleri gerekiyordu. Öyle ki yazışmalarda lahna neden olanlar konuşmada lahna yer verenlere göre çok daha ağır bir şekilde cezalandırılıyordu. Örneğin, yazıda yapılan ilk lahn olarak gösterilen aşağıdaki olayda lahna neden olan katibin kırbaç cezası aldığı zikredilmektedir:

“Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den (ö. 44/665) bir mektup almıştı. Mekup *مِنْ أَبِي مُوسَى* şeklinde bir gramer hatası ile başlıyordu. Çünkü *أبو* kelimesinin merfû değil,

⁷¹ el-Efğânî, *Min Târihi'n-Nahv*, s. 12.

⁷² Secde, 32/22.

⁷³ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*, VII, 269; Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 218; el-Âbî, *Nesrü'd-Dür*, V, 182.

⁷⁴ es-Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, s. 130.

⁷⁵ es-Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, s. 130.

harf-i cerden dolayı mecrûr yazılması gerekiyordu. Bun üzerine Hz. Ömer, el-Eş'arî'den ceza olarak katibin kamçılanmasını istedi.⁷⁶

Kitabette lahn yapanlara en ağır cezaları veren örnekler Haccâc'dan gelmiştir. Nakledildiğine göre Haccâc bir katibin yazısında lahn görünce parmağının kesilmesini emretmiştir.⁷⁷ Bu tür rivayetlere bakıldığında Ömer b. Abdilaziz'in de yazışmalarda lahna karşı sert cezalara başvurduğu anlaşılmaktadır. Onun lahna karşı tepkisini gösteren rivayetlerden biri şöyledir:

“Ömer b. Abdilaziz'in görevlilerinden biri ona bir mektup yazar. Mektupta lahn yapıldığını gören halife, görevlinin kendisine getirilmesini ister ve onun kırbaçlanmasını emreder.”⁷⁸

İshak b. İbrahim, katibi Meymûn b. İbrahim'e bir mektup yazdırır. Mektup Me'mûna gönderilecektir. Me'mûn mektupta وهذا المال مالا cümlesini görünce parmağının kesilmesini emretmiştir.⁷⁷ Bu tür rivayetlere bakıldığında Ömer b. Abdilaziz'in de yazışmalarda lahna karşı sert cezalara başvurduğu anlaşılmaktadır. Onun lahna karşı tepkisini gösteren rivayetlerden biri şöyledir:

“Ömer b. Abdilaziz'in görevlilerinden biri ona bir mektup yazar. Mektupta lahn yapıldığını gören halife, görevlinin kendisine getirilmesini ister ve onun kırbaçlanmasını emreder.”⁷⁸

İshak b. İbrahim, katibi Meymûn b. İbrahim'e bir mektup yazdırır. Mektup Me'mûna gönderilecektir. Me'mûn mektupta وهذا المال مالا cümlesini görünce parmağının kesilmesini emretmiştir.⁷⁷ Bu tür rivayetlere bakıldığında Ömer b. Abdilaziz'in de yazışmalarda lahna karşı sert cezalara başvurduğu anlaşılmaktadır. Onun lahna karşı tepkisini gösteren rivayetlerden biri şöyledir:

“Ömer b. Abdilaziz'in görevlilerinden biri ona bir mektup yazar. Mektupta lahn yapıldığını gören halife, görevlinin kendisine getirilmesini ister ve onun kırbaçlanmasını emreder.”⁷⁸

İshak b. İbrahim, katibi Meymûn b. İbrahim'e bir mektup yazdırır. Mektup Me'mûna gönderilecektir. Me'mûn mektupta وهذا المال مالا cümlesini görünce parmağının kesilmesini emretmiştir.⁷⁷ Bu tür rivayetlere bakıldığında Ömer b. Abdilaziz'in de yazışmalarda lahna karşı sert cezalara başvurduğu anlaşılmaktadır. Onun lahna karşı tepkisini gösteren rivayetlerden biri şöyledir:

“Ömer b. Abdilaziz'in görevlilerinden biri ona bir mektup yazar. Mektupta lahn yapıldığını gören halife, görevlinin kendisine getirilmesini ister ve onun kırbaçlanmasını emreder.”⁷⁸

444 | db

Sonuç

Cahiliye toplumundan başlamak üzere klasik Arap edebiyatı kaynaklarında dili doğru kullanmaya önem verildiğini gösteren örnekler yer almaktadır. Dili yanlış kullanmaya ait örneklerin ise Cahiliye döneminden sonra zuhur ettiği görülmektedir. Bu durum, Arapların o dönemde kapalı bir toplum olarak yabancı dillerin etki-

⁷⁶ ez-Zemaşşerî, *Reb'û'l-Ebrâr*, II, 26; Karadavut, *Arap Dilinde Lahnın Doğuşu*, s. 331-332; Ergüven, *Arap Dilinde Lahnın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri*, s. 162.

⁷⁷ ez-Zemaşşerî, *Reb'û'l-Ebrâr*, II, 33.

⁷⁸ ez-Zemaşşerî, *Reb'û'l-Ebrâr*, II, 33.

⁷⁹ es-Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, s. 129.

sinden uzak bulunmalarına bağlanır. Bununla birlikte Cahiliye döneminde yazı yaygın olarak kullanılmadığından edebî ürünler asırlarca sözlü rivayet biçiminde aktarılmıştır. Dolayısıyla o dönemde dili yanlış kullanma ile ilgili örnekler var ise de muhtemelen günümüze ulaşmadan unutulmuş ve kaybolmuştur. Sonraki dönemlerde lahn ile ilgili birçok rivayet günümüze ulaşmıştır.

Arap edebiyatçıları dilde yapılan hataları kayıt altına alarak eserlerine almışlardır. Bu hatalar, birçok edebiyat eserinde dağınık konu başlıkları altında bulunabileceği gibi, bazen de müstakil bir bölüm olarak da yerini almıştır. Edebiyat eserlerinin lahn bölümlerinde dilde yapılan hatalar ile ilgili rivayetler bir araya getirilmiştir. Lahn ile ilgili rivayetlere bakıldığında bunların günlük konuşmalarda, Kur'ân ayetlerini okumada ve yazıda olmak üzere üç mecrada gerçekleştiği tespit edilmiştir. Rivayetlerin içeriğine bakıldığında lahn yapmanın asla kabul edilmediği, lahn yapan kişilerin azarlandığı, gözden düştüğü ya da cezalandırıldığı görülmektedir.

Lahn ile ilgili rivayetlerde, mütekellimin lahn yapınca muhatabın da sözü yanlış anladığı sürekli olarak vurgulanmıştır. Bu tür rivayetlerin önemsenip kayıt altına alınmış olmasının nedenini de bu husus oluşturmuş olmalıdır. Günlük konuşmalarda lahn nedeni ile doğan yanlış anlaşılmalara kimi zaman büyük tartışmalara neden olurken kimi zaman da mizahî durumların yaşanmasına sebep olmuş ve edebiyat malzemesi olarak kaynaklarda yerini almıştır. Kur'ân ayetleri ile ilgili rivayetlerde ise lahnın Allah kelamında anlamı nasıl ters yüz edebileceğine dikkat çekilmiştir.

Kaynakça

- Âbî, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn, *Nesru'd-Dur fi'l-Muhâdarât*, thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Arslan, Mehmet Nafi, "Nevâdir Kültüründe Nahivciler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, Yıl:2017, sayı. V.
- 'Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *el-Makâsîdu'n-Nahviyye fi Şerhi Şevâhidi Şurûhi'l-Elfiyye*, thk. Ali Muhammed Fâhir vd., Dâru's-Selâm, Kahire 2010.
- Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hânci, Kahire 1818/1997.
- Bûnisî, Ebû İshak İbrâhim b. Ebi'l-Hasan *Kenzu'l-Kuttâb ve Muntahaba'l-Âdâb*, thk. Hayât Kâre, el-Mecma'u's-Sekâfi, Abu Dabi 2004.
- Câhiz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, *er-Resâilu'l-Edebîyye*, nşr. Dâru Mektebet-i Hilâl, Beyrut 1423.
- _____, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hânci, Kahire.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr, Dâru'l-'İlm li'l-Melâ'în, Beyrut 1987.
- Demirayak, Kenan; Selami Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, Erzurum 2001.
- Ebu Hayyân et-Tevhidi, Ali b. Muhammed b. el-Abbas, *el-Basâir ve'z-Zehâir*, thk. Veddâd el-Kâdî, Dâru Sâdır, Beyrut 1408/1988.
- Efgânî, Said, *Min Târihi'n-Nahv*, nşr. Mektebetü'l-Fellâh.
- Ergüven, Şahabettin, *Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri*, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.VI, sayı: XI, 2007/1, (ss. 155-183).
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed 'Avd, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut 2001.
- Gündüzöz, Soner, "Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine" *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 1997, sayı: 9.
- _____, *Şâz*, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı, XXXVIII, İstanbul 2010.
- _____, "Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları Ve Kur'an'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (I)", *Nüşa*, İstanbul 2002, Sayı: 6.
- el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik el-Müttâkî, *Kenzü'l-'Ummâl fi Süneni'l-Akvâli ve'l-Ef'âl*, "Kitâbu'l-'İlm", 1 (29344), thk. Bekrî Hayyânî-Safvet es-Saka, Müessesetü'r-Risâle, 1981,
- Husrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî, *Zehri'l-Âdâb ve Semerü'l-Elbâb*, Daru'l-Ceyl Beyrut, tsz.
- İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-'İkdü'l-Ferîd*, Müfid Ferîd Kamiha, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osâmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasais*, el-Hey'etu'l-Misriyyeti'l-'âmme li'l-kitâb, tsz.
- İbn Hamdûn, Muhammed b. Hasan, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, thk. İhsân Abbâs-Bekr Abbâs, Dâr-u Sâdır, Beyrut 1996.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed b. Abdillâh b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Daru'l-Kitabi'l-'Arabî, Beyrut 1925.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî, *Lisânu'l-'Arab*, nşr. Dâru Sâdır, Beyrut 1414.
- İbnü'l-Ebâr, Muhammed b. Abdillâh *İ'tâbü'l-Küttâb*, thk. Sâlih el-Eşter, Matbû'atu Mecma'i'l-Lluğati'l-'Arabiyye, Dimaşk 1961.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire 1994.
- Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdullâh, el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn, thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdilvehhâb, *Nihâtü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, nşr. Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire 1423.
- Nüveyrî, Muhammed, *Nihayetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, nşr. Dâru'l-Kütübî ve'l-Vesâiki'l-Târiyye, Kahire, 1423.
- Özbalıççı, M. Reşit, "Sibeveyhi", *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009.
- Râfî'î, Mustafa Sâdık, *Târihu Âdâbi'l-'Arab*, nşr. Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, tsz.
- Sîrâfî, Hasan b. Abdullâh, *Ahbâru'n-Nahviyyine'l-Basriyyîn*, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî vd., nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ, *Edebü'l-Küttâb*, nşr. Muhammed Behcet el-Eserî, Kahire 1341.
- Şelekânî, Abdülhamit, *el-A'râbu'r-Ruvât*, el-Münşetü'l-'Amme li'n-neşri ve't-Tevzî'i ve'l-İlân, Trablus 1982.
- Yeşil, Selman, *Harîri'nin Lahn Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2017.
- Zebidî, Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon, Dâru'l-Hidâye, tsz.,

Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk, *Emâli'z-Zeccâcî*, nşr. Abdüsselâm M. Hârun, Beyrut 1407/1987.
Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer, *Rebî'u'l-Ebrâr ve Nusûsu'L-Ahbâr*, thk. *Abdalemîr Mihnâ*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut 1992.



DİN-SAĞLIK İLİŞKİSİ: KANIT, TEORİ VE GELECEĞE YÖNELİK ÖNERİLER*

Christopher G. ELLİSON / Jefferey S. LEVİN
Çev.: Fatma BALCI ARVAS**

Öz

Bizim *din-sağlık ilişkisi* şeklinde tanımladığımız konu üzerine yapılan çalışmaların sayısı ve niteliği son yıllarda belirgin bir şekilde artmaktadır. Din ile ruh sağlığı ve fiziksel sağlık arasındaki kompleks ilişkilere yönelen bu ilgi, sosyoloji, psikoloji, sağlık davranışı¹, sağlık eğitimi, psikiyatri, gerontoloji (yaşlılık bilimi) ve epidemiyoloji² gibi bir çok alandaki etkin ve yenilikçi araştırma programları tarafından körüklenmektedir. Bu makalenin üç temel amacı vardır: (1) dini faktörler ile hem ruh sağlığı hem de fiziksel sağlık konuları üzerine yapılan tıbbi ve epidemiyolojik çalışmalarını kısaca gözden geçirmek; (2) sağlık göstergeleri konusunda yapılan güncel sosyal ve davranışsal araştırmalara yol gösteren (bir konu olarak) yaşam stresi paradigmasının merkezi yapıları ve dini faktörler arasındaki ilişkilere özel bir dikkat vermek suretiyle, dinin sağlık üzerindeki etkilerini en elverişli şekilde açıklayan mekanizmaları tanımlamak; (3) din ve sağlık üzerinde yapılan daha önceki çalışmaların sınırlılıklarına ve ümit verici yeni araştırma yönelimlerine işaret ederek bir eleştiri sunmak.



The Religion-Health Connection: Evidence, Theory, and Future Directions

Abstract

The volume and quality of research on what we term the religion-health connection have increased markedly in recent years. This interest in the complex relationships between religion and mental and physical health is being fueled by energetic and innovative research programs in several fields, including sociology, psychology, health behavior and health education, psychiatry, gerontology, and social epidemiology. This article has three main objectives: (1) to briefly review the medical and epidemiologic research on religious factors and both physical health and mental health; (2) to identify the most promising explanatory mechanisms for religious effects on health, giving particular attention to the relati-

* Ellison, C. G., & Levin, J. S., "The Religion-Health Connection: Evidence, Theory, and Future Directions", *Health Education & Behavior*, Vol. 25 (6): 700-720 (December 1998).

** Dr., Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Bursa, fatmabalcı55@hotmail.com

¹ Sağlık Davranışları (Health Behaviors): Sağlık kazanmaya ve sağlığı korumaya yönelik davranışlardır. (Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat yay., Ankara 2003, s.647)

² Hastalıkları toplum içindeki dağılımıyla ve bu dağılımın çeşitli etkenlerle (yaş, cinsiyet, meslek, ekonomik durum, vs.) ilişkilerini inceleyen tıp dalı. (Selçuk Budak, a.g.e, s. 264)

onships between religious factors and the central constructs of the life stress paradigm, which guides most current social and behavioral research on health outcomes; and (3) to critique previous work on religion and health, pointing out limitations and promising new research directions.

Din-sağlık ilişkisi konusu üzerindeki ilgi, son yıllarda fiili göstergelerle birlikte belirgin bir şekilde artmaktadır. On yıl önce ve hatta daha ziyade son zamanlarda, dinin ruh sağlığı ve fiziksel sağlık göstergeleri üzerine etki edebileceği fikri, kuşku ile ve hatta birçok tıp alanı araştırmacısı tarafından husumet ile karşılandı. Bu fikir kamuoyunda üfürükçü ve sahte hekim çağrışımları uyandırdı. Fakat yine de bu konu gittikçe artan bir şekilde zihinlere “takıldı”. Chopra,¹ Dossey,² ve Benson³ gibi doktorlar, halk muhatapları için maneviyat, iyilik hali ve iyileşme konularında çok satan ürünler ortaya koydular; TV ve radyoda konuşma programlarını süslediler; cazip ücretlerle konferans çevrelerinde boy gösterdiler. Time dergisinin son sayısında yer alan duanın iyileştirici gücü konusundaki giriş makalesinin gösterdiği gibi, bu konular medyanın dikkatini çekmekte ve halkın da hoşuna gitmektedir.

450 | db

Akademik çevrelerde bu ilgi, sosyoloji, psikoloji, sağlık davranışı, sağlık eğitimi, psikiyatri, gerontoloji ve sosyal epidemiyoloji gibi birçok alandaki etkin ve yenilikçi araştırma programları tarafından körüklenmektedir. Bazı araştırmacılar bu alanda uzmanlaşırken, din-sağlık ilişkisi üzerinde yapılan çalışmaların kalitesi hızlı bir şekilde yükselmektedir. Şimdilerde ise konu, sağlık araştırmalarındaki diğer alanlarda elde edilen başarıların ilklerine imza atmış kişiler olarak bilinen ünlü bilim adamları ile irtibatlı hale gelmiştir. Üstelik din ve sağlık arasındaki ilişkileri keşfeden çalışmalar, *American Journal of Public Health*, *the American Journal of Psychiatry*, *the Journal of American Medical Association*, *the Journal of Gerontology*, *the Journal of Psychomatic Medicine* ile birlikte, din sosyolojisi ve medikal sosyoloji ile ilişkili önemli dergiler gibi üst sıralarda yer alan sağlık dergilerinde görülmektedir. Bu tarz çalışmalarını paraya çevirme fırsatları da hızlı bir şekilde artmaktadır. Federal ajanslar arasında National Institute on Aging (NIA), R01 araştırma ücreti ve genç bilim adamlarına verilen R29 İlk Ödül ücreti örneklerinde olduğu gibi, din ve sağlık konusuna odaklanan birçok yarışmanın finansmanını karşılamaktadır. Templeton Foundation ve Fetzer Institute'nin de içinde bulunduğu kuruluşlar da bu alandaki çalışmaların finansmanını karşılamaktadırlar. Bu tarz gelişmeler, din ve

sağlık ilişkisinin, yakın gelecekte dinamik bir çalışma alanı olarak kalabileceğini göstermektedir.

Bizim çalışmamız birkaç hedefe sahiptir: (1) dini faktörler ile hem ruh sağlığı hem de fiziksel sağlık konuları üzerine yapılan tıbbi ve epidemiyolojik çalışmaları kısaca gözden geçirmek; (2) sağlık göstergeleri konusundaki güncel sosyal araştırmalar ve davranışsal çalışmalara yol gösteren (bir konu olarak) yaşam stresi paradigmasının merkezi yapıları ve dini faktörler arasındaki ilişkilere özel bir dikkat vermek suretiyle, dinin sağlık üzerindeki etkilerini en elverişli şekilde açıklayan mekanizmaları tanımlamak; (3) din ve sağlık üzerinde yapılan önceki çalışmaların sınırlılıklarına ve ümit verici yeni araştırma yönelimlerine işaret ederek bir eleştiri sunmak.

Deneysel Araştırmalar

Fiziksel Sağlık, Hastalık ve Ölüm

Dini bağlılık ve sağlık göstergelerini ilişkilendiren deneysel deliller ne kadar güçlüdür? 1980'lerin sonlarında konuyu yeniden değerlendiren bir dizi makale, dinin hastalık ve ölüme kadar olan etkisi ile ilgili delilleri özetlemiştir.⁵⁻¹⁰ Bu değerlendirmeler, 1800'lü yıllara kadar uzanan, bir veya daha fazla dini belirti ile fiziksel sağlık göstergelerini içeren yüzlerce çalışmayı kullandı. Bunları birbirleri ile karşılaştırdıktan sonra, hastalık ve ölüm oranlarının dinler ve dini unvanlar ile değiştiğine yönelik deliller sundular. Ayrıca bundan daha az fakat bir dereceye kadar uygun olmak suretiyle, yüksek dini bağlılık seviyelerinin daha iyi sağlık göstergeleri ile orta ölçüde ilişkili olduğuna yönelik deliller sundular. Bu bulgular, kadın ve erkek örneklemeler ile çok sayıda ırksal ve etnik gruptan alınan örneklemelerde, çeşitli dinlerden insanların oluşturduğu örneklemelerde (Hıristiyan ve Hıristiyan olmayan gruplar ile Batı'da ikamet eden ve Batı'da ikamet etmeyen), çeşitli yaşam döngüsü seviyelerindeki bireyler ve farklı sosyal sınıflara sahip insanların oluşturduğu örneklemelerde ortaya çıktı. Epidemiyolojistlerin söylemiyle din, hastalıklar karşısında insanlara küçük ama önemli bir önleyici etken sunan koruyucu bir faktör yerine geçmektedir.

Bu alanda en iyi bilinen çalışmalardan bazıları, hastalık ve ölüm konusunda mezhepsel farklılıklara (örn. Mormonlar, Adventistler ve diğer mezhep guruplarını içeren karşılaştırmalara) odaklanırken, literatürün önemli bir bölümü de genel olarak dini bağlılığın diğer yönlerinin (örn. katılım sıklığı ve öznel dindarlık) sağlık göstergeleri üzerinde geniş çapta istenen etkilerinin olması için

nelerin öne çıktığını ifade etmiştir. Çalışmanın bu bölümünde incelenen hastalıklar arasında kalp hastalıkları, hipertansiyon ve dolaşım ile ilgili diğer hastalıklar, çarpıntı, kanser (çeşitli konumlarda), sindirim sistemi, ilaveten sağlıkla ilgili her şey, fiziksel hastalıklar ve kendi belirttikleri semptomlar vardır. Her bir sağlık göstergesi üzerine yapılan çalışmaların ve dinle ilgili kullanılan ölçeklerin değişmesine rağmen, bu değerlendirmelerde özetlenen birçok çalışma, dini bağlılığın sağlık üzerindeki önemli etkilerini istatistiksel olarak gösterme eğilimi içerisindedir.⁶

Alanda son dönemlerde artan yazılar, geçmişte yürütülen düşük değerlerdeki tanımlayıcı epidemiyolojik tetkiklerin analiz özellikleri yerine, daha özenli metotları ve daha ayrıntılı istatistiksel kontrolleri kullanarak olası verileri veya panel verileri analiz etmiştir. Az sayıdaki yeni çalışma örnekleri,

(1) Oxman ve meslektaşları¹¹ tarafından, hastalar arasında isteğe bağlı açık kalp ameliyatı geçiren hastalar arasında yapılan, dindar hastalarla karşılaştırıldığında dini inançlarından huzur bulmayan ve güç almayan hastaların 6 ay içerisinde ölme riskinin önemli ölçüde daha yüksek olduğunu rapor eden bir çalışmayı,

(2) Strawbridge ve meslektaşları¹² tarafından Alameda Ülkesi (Kaliforniya) toplu konut sakinleri arasında yapılan, dini katılımın, sosyal bağları geliştirmesi ve sağlıkla ilgili davranışların önemini artırması sebebiyle 28 yıl içerisindeki ölüm riski oranını azalttığını gösteren bir çalışmayı,

(3) Hummer ve arkadaşları¹³ tarafından ABD'deki geniş yetişkin örnekleminde yapılan, dini katılımın 8 yıl içerisindeki ölüm riski oranı üzerindeki güçlü etkisini gösteren yeni bir çalışmayı,

(4) Idler ve Kasl'ın¹⁴ New Haven (Connecticut)'daki toplu konut yetişkinlerinin ölüm zamanlarını geciktirebildikleri yolunda delil bulan analizini içermektedir. Bu çalışmalarda sosyal bağlar, sağlık davranışları ve sosyodemografik değişkenlerin istatistiksel açıdan kontrol edilmesine rağmen, dini bağlılığın sağlığa faydalı etkilerinde bir netlik söz konusudur.

Ruh Sağlığı ve Psikolojik İyi Olma Hali

Dini bağlılık ve ruh sağlığı arasındaki ilişki ile ilgili büyük bir tartışma alanı vardır. Kimi psikologlar ve psikiyatrlar (örn. Jung, Frankl, Maslow, Fromm gibi) yıllar boyu bu ilişkiyi olumlu anlamda güçlendirdiler. Onların teorileri genellikle daha eleştirel değerlendirmelerin, özellikle kendi dönemlerindeki septiklerin değerlendir-

melerinin gölgesinde kalmıştır.^{15,16} Çalışmaların önemli bir bölümü, dini bağlılığın çeşitli yönleri ile geniş çaptaki ruh sağlığı göstergeleri - kişilik değişkenleri, sıkıntı/üzüntü sonuçları, semptom sonuçları (örn. depresyon ve kaygı), çeşitli psikiyatrik hastalıkların klinik veya sahte teşhisleri (örn. major depresif krizler, kapsamlı kaygı bozuklukları) - arasındaki ilişkiyi keşfetmiştir. İddialarını özellikle dinin patolojik etkilerinin anekdotlar halindeki sonuçlarında temellendiren eleştirilenlerin iddialarının aksine, yıllar boyunca ortaya konan araştırmaların sistematik değerlendirmeleri, sürekli olarak dini bağlılığın arzu edilen ruh sağlığı sonuçları ile ilişkili olduğunu bildirmiştir.¹⁷⁻²⁰ Muhtemelen alanın en kapsamlı eleştirisi, 1989 yılı boyunca yayınlanan ve yazarlarının benzer sonuçlara ulaştığı 200 adet psikiyatrik ve psikolojik çalışmanın analizidir.²¹ Kadınlar ve erkeklerde, tamamen farklı yaş gruplarından insanlarda (örn. ergen, kolej öğrencileri, yaşlılar ve genel olarak ABD popülasyonunu temsil eden örneklemeler), çeşitli ırk ve etnik gruplarda (örn. Afrikalı Amerikalılar, Latinler) ve çeşitli sosyoekonomik sınıflar ile farklı coğrafi alanlarda da fiziksel sağlıkla beraber dinin ruh sağlığına faydaları konusunda bir miktar delil mevcuttur.

Son zamanlara kadar küçük ve evreni temsil etmeyen örneklemeler, kesitsel veriler ve uygun istatistiksel kontrollerden yoksunluk gibi, din ve ruh sağlığı konusundaki çalışmaların örneklem ve analizle ilgili sınırlılıkları vardı. Fakat bu metodolojik problemlerin üstesinden gelen son dönemlerdeki birçok çalışma, dini bağlılığın boyutlarının, tek boyutlu ruh sağlığı sonuçlarını elinde tuttuğunu bildirmiştir. Bu yeni nesil boylamsal çalışma örnekleri, (1) Meksikalı Amerikalılar üzerinde üç nesil boyunca devam etmesi beklenen ve dini katılımın depresyonu azalttığını gösteren Levin ve meslektaşları²² tarafından yapılan çalışmayı, (2) dini törenlere haftada birden daha fazla katılan ve günlük yaşamlarında büyük ölçüde kendilerini dinin rehberliğini kabul eden kimseler olarak tanımlayan Afrikalı Amerikalıların, psikolojik sıkıntı ve major depresif bozukluğun azalması ile (yaşamlarından) daha çok lezzet aldıklarını gösteren ve üç yıl devam etmesi beklenen Ellison ve meslektaşlarının²³ çalışmalarını içermektedir.

Yaşlılara özel bir ilginin olduğu bir araştırma, dini bağlılık ile psikolojik iyi olma hali görünümüleri (yaşam doyumu, mutluluk ve ilişkili kavramlar gibi) arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Birçok çalışmanın (fakat tamamı değil) kesitsel veriler üzerine temellenmesine rağmen, deliller açık bir şekilde dinin faydalarını göster-

mektedir.^{24,25} Buradaki en güçlü delil, dini katılımın psikolojik iyi olma hali ile pozitif bir ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir. Gerçekten de bu, çalışma yapanların hemen hemen müttefik olduğu bir sonuçtur. Göze çarpan birçok analiz de, kişisel dindarlık, dini bağlılık (dua etme sıklığı, Tanrı'ya yakınlık hissetmek gibi) ve şahsi dini kimliğin iyi olma hali ile ilişkili olduğunu rapor etmektedir.^{26,27} Diğer birçok analiz, dinin anlam, amaç ve belirliliği ilham eden iyi olma hali göstergeleri ile pozitif olarak ilişkili olduğunu rapor etmektedir.²⁸ Az miktardaki çalışmalar ise muhafazakâr bir kiliseye üye olmanın (Babtistler ve mezhepsiz olan karizmatikler gibi), ortalamada diğerlerine göre yaşam doyumundan daha büyük bir lezzet aldıklarını rapor etmektedir.²⁸ Her ne kadar dini değişkenlerin toplumun diğer kesimlerinden ziyade yaşlılarda ve Afrikalı Amerikalılarda psikolojik iyi olma hali ile daha yakından ilişkili olduğuna yönelik bazı deliller mevcutsa da, daha önce gözden geçirilen çalışmalarda olduğu gibi dinin görünen faydaları, erkeklerden kadınlara, çeşitli sosyoekonomik kategorilerden ve sosyal bölgelerden insanlara kadar uzanmaktadır.^{28,29}

Açıklayıcı Mekanizmalar

Son yıllardan itibaren araştırmacılar, dini uygulamaların ve dindar olmanın sağlıkla ilişkili etkilerini gösteren özelliklerini, işlevlerini, ifadelerini veya tezahürlerini tespit etmeye çalışmaktadır.³⁰ Birçok araştırmacı, dinden bağımsız bir şekilde sağlıkla ilişkili olduğu bilinen ya da sağlıkla ilişkili olduğuna inanılan belirli biyodavranışsal veya psiko-sosyal yapılarla ilişkili olabilecek dini ifade ve tanımların özel tip ve şekillerini sunmaktadır.^{7, 31-33} Bu görüşlere binaen biz, dini bağlılık tezahürlerinin olumlu sağlık göstergelerine götürebileceğine yönelik çokça uygun açıklayıcı mekanizmanın taslağını çizmekteyiz. Bu mekanizmalar, sağlık eğitiminde, teoride ve pratikte oldukça fazla rastlanan çeşitli davranışsal ve psiko-sosyal yapıları kuşatmaktadır. Bunlar, (1) bireysel yaşam stili ve sağlıklı davranış kurallarını, (2) sosyal kaynakların (örn. sosyal bağlar, resmi ve gayri resmi sosyal destek) teminini, (3) olumlu benlik algısını (örn. benlik saygısı, kişilik hâkimiyeti duyguları) yükseltmeyi, (4) özel başa çıkma kaynakları (örn. strese özellikle bilişsel ve davranışsal karşı çıkma) sağlamayı, (5) diğer olumlu duyguları (örn. aşk, affetme) meydana getirmeyi, (6) sağlam inançları artırmayı ve (7) iyileştirici biyoenerjinin varlığı gibi diğer mekanizmaları içermektedir. Buradaki odak noktası dini bağlılığın olumlu sonuçları ortaya çıkardığı ve olumsuz sonuçları azalttığına

yönelik olsa da, belli durumlarda açık bir şekilde dini bağlılık istenmeyen sonuçlara da sahip olabilmektedir. Makale içerisinde daha sonra bu konuya yeniden döneceğiz.

Sağlık Davranışları ve Kişisel Yaşam Tarzı

Dini bağlılık, özellikle de dini cemaatlere katılmak, hastalık riskini azaltmak yoluyla sağlıkla ilişkili davranışları düzenleyerek, ruhsal ve fiziksel iyi olma halini yükseltebilmektedir. Bu ise, (1) sağlık problemi riskini artıran belli davranışların önüne geçmeyi, (2) olumlu ve düşük stresli bir yaşam tarzını tercih etmeye teşviki içermektedir. Belki de bunun en iyi örneği, dini bağlılığın bazı yönleri (örn. muhafazakâr mezhep gruplarına, özellikle Mormonlar ve Adventistlere katılmak ve üye olmak) ile alkol, sigara ve madde kullanımı ve suç arasındaki ters ilişkiyi belgeleyen çok sayıda çalışmadır.^{34,35} Sonuçta bu dini gruplarda, kanser gibi kronik hastalıklar önemli ölçüde düşük bir oranda görülmektedir.³⁶ Benzer dini faktörler, tehlikeli cinsel davranışlar (örn. evlilik öncesi cinsel münasebet ve rastgele cinsel ilişki kurma) ile negatif yönde bir ilişki içerisindedir. Bir takım dini gruplar da (örn. Adventistler) et ve baharatlı yemeklerden kaçınma gibi sağlığa yararlı perhiz uygulamalarını teşvik etmektedir.⁹

Fakat dini bağlılığın bireysel yaşam tarzı üzerindeki potansiyel etkisi, bu bilinen bağlantıları belirli sağlık davranışları ile daha da öteye taşıyabilir.³³ Bazı gözlemler, çok çeşitli dini grupların ölçülülüğü teşvik etmeye ve “uç” ya da riskli davranışlara karşı çıkmaya eğilimli olduğunu iddia etmektedir.³⁷ Üstelik birçok dini cemaat, çeşitli sapkın ve gayrimeşru davranış şekillerine karşı caydırıcı ahlaki ve etik telkinlere sahiptir. Delillerin kompleks olmasına rağmen, çok sayıda çalışma dini bağlılık ile (genel olarak) suç ve çocuk suçu oranlarındaki düşüş arasında ilişki kurmaktadır.^{38,39} Birçok dini grup da, aile ile ilgili, evlilik ve çocuk yetiştirmeyi de içine alan ahlaki rehberlik ve pratik öğütler sağlamaktadır. Böylece örneğin deneysel çalışmalar, dini bağlılık ile –dini katılım ve homogami evliliği³ - evlilik kalitesinin daha da artması arasında ve de dini bağlılık ile ailevi çatışmalar ve evliliğin yıkılması riskinin azaltılması arasında ilişki kurmaktadır.^{40,41} Böylece, evlilik alanı ve aile yaşamı içerisinde dini bağlılık, sağlığı ve iyi olma halini şu iki yolla geliştirebilmektedir: (1) stres ve problem riskini azaltarak, (2) karı koca

³ Homogami: Irk/etnik, dini köken, yaş, eğitim, sosyal sınıf vb gibi kendine benzer özelliklere sahip kişilerle evlenme. (Selçuk Budak, a.g.e, sf.367)

ve diğer aile üyeleri arasındaki (aşağıdaki sosyal bütünleşme ve sosyal destek tartışmalarına bakın) destekleyici samimi ilişkiye erişme imkânını artırarak. Üstelik dini cemaatler, stresli olay ve durumların riskini azaltmaya yönelik değerler oluşturmaya ve diğer alanlardaki (örn. iş ve finansal tutumlar, kişisel tutumlar gibi) davranışlara biçim vermeye de yardımcı olur.

Dini bağlılık sağlık davranışlarını ve yaşam tarzını birçok şekilde etkileyebilir.^{38,42} Birincisi, bireyler güçlü dini-ahlaki normları içselleştirebilirler; içselleştirilen dini normların bozulma ihtimali, günahkârlık ve utanma duygusunu hatta kutsal bir ceza (“cehennem ateşi”) korkusunu beraberinde getirebilir. İkincisi, dini cemaatlerin üyeleri dini normlara itaat edebilirler, çünkü onlar utanç tehdidinden ve bazen resmi (örn. rahip tarafından azarlanma gibi) fakat daha fazla gayri resmi (örn. dedikodu, alay etme, diğer takipçiler tarafından dışlanma gibi) sosyal yaptırımlardan endişe ederler. Üçüncüsü, dindar kişiler referans aldıkları dini grup üyeleri –yani benzemeye değer olarak gördükleri kişiler- ile kendilerini uyumlu hale getirmek için yaşam tarzlarını değiştirebilirler.³⁴ Bazı durumlarda dini faaliyetler ve dini bağlar, sapkın davranışlar veya sağlıklı bir yaşam tarzına maruz kalma durumunu kolayca azaltabilir. Diğer araştırmacılar, yaşam tarzlarındaki dini değişkenlerin tercih mekanizmalarını yansıttığını gözlemlemişlerdir: Dini bir cemaate bağlanmış birçok kişi, riskten uzak, sosyal kontrolün veya çekirdek ailelerin rahatlığı içerisinde bir yaşam tarzına önceden hazırlanmış olabilmekte, olumlu sağlık davranışlarını artırmış görünebilmektedirler.

456 | db

Sosyal Bütünleşme ve Sosyal Destek

Kapsamlı bir araştırma, çeşitli sosyal kaynakların ruh sağlığı ve fiziksel sağlık göstergeleri üzerinde olumlu etkilerinin olduğunu belgelemektedir. Bu araştırma daha öncekilerde de olduğu gibi sosyal bütünleşmeyi -bağlanma ölçüsü, bütünleşme yoğunluğu, nesnel destek (örn. resmi veya gayri resmi kaynaklardan elde edilen yasal veya kabul görmüş bir destek) ve öznel destek (beklenen destekten memnun olma) olarak- ayırmaktadır.^{43,44} Bu konuyu direk inceleyen az sayıda çalışma olmasına ve delillerin de bir bakıma karmaşık olmasına rağmen, genel anlamda şu ileri sürülmektedir ki, dini bağlılık ve sağlık göstergeleri arasındaki ilişkiyi gözlemleyen çalışmalardan bir kısmı, dini cemaatlerin sosyal bağları ve sosyal desteği sağlamada rolü olduğu şeklinde sonuçlanmıştır.^{12,31,45}

Hem teori hem de deneysel delil, dini hizmetlere düzenli katılanların (1) üyeler arasındaki sosyal bağlardan daha büyük ve daha yoğun bir haz aldıklarını, (2) daha az katılanlara oranla daha sık ve daha çeşitli bir şekilde eşya, hizmet ve bilgi alış verişi yaptıklarını ileri sürmektedir.^{46,47} Arkadaşlık, ortak değerleri, ilgi alanlarını ve aktiviteleri paylaşan insanlar arasında daha kolay gelişmektedir. Dini hizmetler ve bununla ilgili olarak gelişen faaliyetler de, ortak bir inanca bağlı olan ve büyük ölçüde aynı sosyal ve politik değerlere sahip insanları bir araya getirmeye yardım eder. Bu şekilde cemaatler, birbirinden uzak diğer bireylerle geliştirilebilecek olan dünyevi ortamdaki arkadaşlıkların oluşması için verimli bir zemin sunmuş olur.

Ayrıca dini cemaatler çoğunlukla çeşitli sosyal destek türleri, maddi veya aracı yardımlar (örn. eşya ve hizmet yardımı gibi) ve sosyo-duygusal yardım (örn. arkadaşlık) için de bir kanal vazifesi görmektedir. Gerçekten de, özellikle daha az şanslı olanlara yönelik merhamet ve şefkat, birçok büyük dini gelenekte teolojik bir zorunluluktur. Yardım etme davranışı da birçok dini cemaatte ana söylem ve gerekçedir. Destek sağlamanın önemli bir yolu, cemaatle ilgili programlar, üyeler ve özel ihtiyaçları olan üye dışındaki insanlar için hizmetler ve yoksullara uygulanan tıbbi yardımlardır. Birçok kilise ve sinagoglar hiç değilse bu tipte birkaç programa sahip olmakla birlikte, resmi programlar Afrikalı Amerikalılar ve diğer azınlık toplulukları için sayıca daha fazla ve daha önemlidir. Oldukça yaygın girişimler ve kiliselerdeki rahiplik müessesesi, yoksulluğun etkilerini gidermeye, aile ve gençlerin ihtiyaçlarına cevap vermeye çalışır. Alanda artan bir literatür, geniş çapta sağlık, bilgi ve hizmeti (örn. yüksek tansiyonu düzenlemek, kilo kontrolünü sağlamak, perhiz uygulamalarını geliştirmek, HIV/AIDS hastaları ve onların bakıcılarının ihtiyaçlarına cevap vermek için bireylere yardım etme programları gibi) yaygınlaştırmaya yönelik kilise merkezli çabaların önemini belgelemektedir.⁵⁰⁻⁵² Birçok birey, resmi programlara ek olarak kişisel, ailevi ve manevi konularda dini öğütlerden ve danışmanlıktan faydalanmaktadır.⁵³⁻⁵⁵

Kilise üyeleri gayri resmi desteğin değerli bir kaynağı olarak hizmet edebilir.^{46,56,57} Dindaşlar arasındaki bu değiş-tokuş, para, eşya, hizmet (örn. yiyecek ve ulaşım sağlama vb.) gibi maddi yardım ve bilgi alış-verişini (örneğin yardımın diğer kaynakları hakkındaki bilgi) içerebilir. Kilise üyeleri, güven verici olma ve arkadaşlık ile moral vermek suretiyle, ayrıca ev hastalarını ziyaret, yoksul-

ları teselli etmek ve diğer şekillerde de takipçilerine gayri resmi sosyo-duygusal destek sağlayabilir. Bunlara ek olarak az sayıda çalışma, manevi desteğin (örn. dini düşünce ve görüşleri paylaşma, başkaları için dua etme) önemini de tartışmaktadır.^{57,58} Bir bakıma şaşırtıcı bir biçimde bugüne kadar sadece az sayıda çalışma, cemaat ağları yoluyla sağlanmış desteğin farklı türlerini rakamlarla belirtmeye ve çözmeye teşebbüs etmiştir. Üstelik bazı çalışmalar, gönüllü katılma ve başkalarını destekleme tecrübelerinin, alıcılara olduğu kadar desteği sunanlara da fayda sağladığını ileri sürmektedir. Birçok dini cemaat, gayri resmi destek sağlama yolunda bir teşvike gayret gösterirse, bu durum bireylerin ruh sağlığı ve fiziksel sağlığını/iyi olma halini yükselten bir başka yol olabilecektir.

Sosyal bütünleşme ve yasal destek, sağlık göstergeleri üzerinde açık bir etkiye sahipken, desteğin öznel olarak algılanma biçimleri (örn. destekleyici ilişkilerden memnuniyet duyma ve desteğin ihtiyaç duyulduğunda sağlanacağı ümidi) bilhassa ruh sağlığı, fiziksel sağlık ve ölüm riski oranlarının önemli göstergelerinden olabilmektedir.^{43,44} Kilise ve sinagoglar, hatta küçük gruplar, bireyleri üyelerine karşı sevgi, ilgi, değer verme ve bütünleşme duygularına götüren toplum bilincini beslemek suretiyle, desteğin bahsi geçen algılanma biçimlerine yol açar ve bunları geliştirir.^{46,59} Bunun sebeplerinden biri, destekleyici ilişkilerin, benzer özellikler, tecrübeler ve değerlerde olan insanları ihtiva ettiğinde, çoğunlukla en faydalı yöntem olmasıdır. Daha evvel bahsettiğimiz üzere, dini gruplar genellikle bu boyutların çoğu veya hepsinde nispeten homojendir. Üstelik cemaat, destek kafilesinin gelişimi ve bireylerin yaşam seyri içerisinde sahip oldukları destekleyici bağların bir araya toplanması için bir bağlam sunmaktadır. Diğerlerine destek sağlayan bireylerin, “itibarları” ve fedakârlıkları ile karşılıklı ilişkileri paylaşmaları sebebiyle ve gerektiğinde gelecekte de değer verilmeye uygun görülmelerinden ötürü içleri rahattır.

İlaveten bazıları, dini kanallar yoluyla sunulmuş sosyal desteğin, diğer yollarla yani dindışı yollarla sağlanan sosyal destekten farklı olduğunu düşünmektedir.³³ Hem desteği sunan, hem de alanların stresle ilgili, hatta (1) yardım davranışları için uygun motivasyonlar, (2) stres ve destekleyici davranışlar arasındaki “uygunluk” ve (3) diğer kilit konular hakkındaki genel inançlarda aynı izahı paylaştıklarında, destek girişimlerinin başarılı olması daha muhtemeldir.⁶⁰ Dini cemaatler içerisinde paylaşılan değerler, ortak bir hitabın yanı sıra, insanın üzüntü, uyum ve desteğine ilişkin paylaşı-

lan bir dizi anlam için de temel oluşturabilir.^{33,58} Dindaşlar “anamlı bir iş” (örn. umuda giden yoldaki belirsizlik ve tehdit duygusunu azaltmak suretiyle, kendi yaşam tecrübelerini geniş bir anlam çerçevesi içerisinde bir yere yerleştirmede onlara yardım etme) konusunda arkadaşlarını destekleyebilirler. Böylece dini bağlılık, kişilere sunulmuş olan sosyal kaynakları hem niceliksel hem de niteliksel olarak artırabilir. Bugüne kadar, hiç değilse birkaç araştırmada dini desteğin kendine özel karakteri keşfedilmiş, veya dini destek ile diğer seküler kaynaklardan elde edilen faydaların karşılaştırması yapılmıştır. Bununla birlikte bu konuya teorik ve pratik bir önemiyetin verilmesi, gelecek çalışmalar için anahtar niteliğinde bir öncelik olabilir.

Benlik Saygısı ve Kişisel Yeterlilik

Dini bağlılığın çeşitli yönleri, benlik saygısını, içsel ahlaki benlik değerini, yeterlilik hissini, işler üzerindeki kontrol ve idare edebilirlik ferasetini artırmak suretiyle sağlık göstergelerini daha iyi seviyeye yükseltebilir. Kendilik algısıyla ilgili bu iki önemli boyut, sağlıkla ilgili davranışları, inançları, tutumları ve böylece sağlığa faydalı olan örüntüleri etkileyebilir. Üstelik bunlar geniş çapta ruh sağlığı ve fiziksel sağlık göstergeleri ile de direkt olarak ilişkilidir.^{61,62} Daha önce belirttiğimiz üzere önemli bir tartışma, dindarlık ve benlik algısı üzerinde dönmektedir. Uzun zamandır bazı davranış bilimciler, genellikle sistematik olmayan açıklamalara dayanmasına rağmen dindarlığın belli yönlerinin -özellikle ilk günah ve kutsal kudret inancının- benlik saygısı ve kişisel hâkimiyet duygusunu düşürdüğünü ileri sürmüşlerdir.^{15,16} Bu sınırlı iddiada da bir gerçeklik payı vardır. Bununla birlikte araştırmacılar dini bağlılığın çeşitli yönleri -bilhassa dini katılım ve özel dindarlık- ile benlik saygısı ve bazı durumlarda da kişisel yeterlilik arasındaki pozitif ilişkileri belgelemişlerdir.^{18,19} Bu çalışmalar güçlü bir kesitsel veriye dayanmakla sınırlıdır. Buna rağmen, yeni çalışmalar dini bağlılığın çeşitli işlevsel boyutları ile farklı örneklem ve popülasyonlara dayanmaktadır: Ergenler, üniversite öğrencileri, ABD yetişkinleri, Afrikalı Amerikan yetişkinleri ve her yaşta Afrikalı Amerikalılar.⁶⁶

Dini bağlılık, kendilik algısının önemli boyutlarını nasıl yükseltmektedir? Alandaki en son literatürde birçok ilginç hipotez ortaya çıkmıştır. Özetle, adanma faaliyetleri (örn. dua ve kutsala dair çalışmalar), diğer manevi faaliyetler ve onları takip etme vasıtası ile bireyler, toplumdaki müşahhas ötekilerle ilişkilerini geliştirmesi ile aynı biçimde, “kutsal öteki” ile de kişisel ilişkiler inşa edebilirler.

^{26,33} Bireyler dini metin ve medyada betimlenen figürleri tanımlayarak, kendi yaşam şartlarını kutsal kitaptaki figürlerin durumları açısından açıklamaya gidebilir ve kendi durumlarını “Tanrı-Rolü” cihetinden yorumlamaya başlayabilir (örn. kutsal öteki, insanla ilişkisi bağlamında ne bekleyebilir). Böylece bireyler, her koşulda diğer insanları seven ve onlarla ilgilenen, teselli ve yardım arayışına cevap verebilen güçlü bir kutsal öteki ile yakın ilişkiler geliştirmek suretiyle, benlik değeri duygusunu ve benlik kontrolünü elde edebilirler. Onlar, her şeyi bilen ve her şeye kadir olan ilah (örn. “Tanrı’nın yardımı ile her şey mümkündür”) ile bağlılıkları dolayısıyla kendi işleri üzerinde temsili (dışarıdan) bir kontrolün olduğu hisinden hoşnutluk duyabilirler.⁶⁷

Daha önce tartışılan sosyal desteğin öznel bir uzantısı olarak bazı dini cemaatler içerisinde oluşan arkadaşlıkların niteliği, olumlu kendilik algısına katkıda bulunabilir.^{64,66,68} Kiliseye devamlı gidenler için, aynı arka plana sahip olanlar arasından kafa dengi olarak gördükleri kişiler ile düzenli bir etkileşim içerisinde olma, temel kişilik rollerini, ulaşılmak istenen rolleri (örn. “iyi” aile, eş ve Hıristiyan tanımlamaları) ve sorumlulukla ilgili rolleri destekleyebilir. Bireyler, kişisel olay veya toplumsal meselelere verdikleri tepkiler gibi yaşam tarzları ve değer yargıları da makul ve uygunsuz kabul görebilirler.⁶⁶ Daha fazla genelleştirmek gerekirse, kiliseler dindarlar tarafından kıymet verilen üyeler ile kişilerarası bir bağlantı sağlayabilir. Bu şekilde kendilerini maddi, eğitimle ya da işle ilgili başarıların veya fiziksel sağlık ve görünüşün merkezde olmadığı ayırt edici kıstaslarla ilişkili görebilir.^{66,69} Bu kıstaslar (1) onların fitri bakımdan eşsizlikleri ve birey olarak değerli oldukları, (2) sosyallikleri ve başkalarına yardımları, (3) hikmet ve erdem gibi manevi niteliklerini içerebilir.

Başa Çıkma Kaynakları ve Davranışları

Lazarus ve Launier’e göre⁷⁰ başa çıkma, “çevresel ve içsel arzuları, onlar arasındaki çelişkileri kontrol etmek (yani üstesinden gelmek, tolere etmek, azaltmak ve en aza indirmek) için hem eylem odaklı hem de içte bulunan, bireyin gücünü aşan ve onu zorlayan ruhsal bir çaba” ya işaret eder (s.288). Başa çıkmayla ilgilenen araştırmacıların dinin rolünü yıllardır görmezden gelmesine rağmen, dini bilgi ve davranışların stres verici olay ve durumlar ile ilgili etkili kaynaklar önerebildiğine dair destekleyici kanıtlar bulunmaktadır.⁷¹ Stresle başa çıkma, sırasıyla hem hastalıklara karşı koruyucu,

hem de hastalıktan iyileşmeyi hızlandırıcı güçlü bir faktör olarak görünür.

Dini başa çıkma özellikle belli sosyal gruplar (örn., Afrikalı Amerikalılar, yaşlılar, kadınlar) üzerinde popüler ve görüldüğü kadarıyla da etkilidir.⁷² Buna ilave olarak, bilhassa ciddi sağlık problemleri (hem akut hem de kronik) ve yakın ölümleriyle alakalı, özellikle de dua, meditasyon ve kutsalla ilgili diğer meşguliyetler etrafında dönen dini bilgi ve davranışlar önemli görülmektedir.^{69,71,73} Sağlık sorunları ve ölüm, (1) açık ve memnun edici dünyevi izahlardan yoksun olan, (2) varlığın (ya da gerçekten tehlikeye girmiş bir yaşamın) temel dayanaklarına meydan okudukları için “sınır tecrübeler” oluşturabilen, (3) dünyanın adil olduğu ve insanların “hak ettikleri şeye eriştikleri” (ani ve zorlu ölümler, beklenmedik kazalar) şeklindeki sağduyu nosyonunu baltalayabilen, (4) faydacı problem çözme çabaları yerine duyguları da yönetmeyi gerektirebilen olay ve durumlardır.^{33,71}

Dini başa çıkma konusu ile ilgili artan araştırmaların basit özetlere meydan okumasının rağmen, bu çalışmalarda birçok genelleştirmeler de mümkündür.⁷¹ Dini bilgi ve pratiklerin, çeşitli yöntemler vasıtasıyla, stresle başa çıkmada yardımcı olabildiğine inanılmaktadır. Dua ve diğer ruhsal dini başa çıkma çabaları, önceden yapılan tahminleri ve dindar bireylerin potansiyel olarak problemlerinin anlamını, manevi gelişim ve eğitim için bir fırsat olarak ya da şahsi kimliğin temel yönlerini sorgulamak yerine daha geniş bir kutsal planın parçası olarak yeniden değerlendirilmesine sevk etmek suretiyle değiştirebilir.⁷⁴ Diğer dini başa çıkma biçimleri, patolojik sonuçlara katkıda bulunuyor gibi görünmektedir. Buna rağmen dini başa çıkmanın belli “biçimleri” (örn. kutsal öteki ile fark edilen bir işbirliği içerisinde olma), zorlukları idare edebilme yeteneğine duyulan güveni yükselterek ve arzu edilen sağlık göstergeleri ortaya çıkararak, kontrol duygularını destekliyor görünmektedir.^{75,76} Bazı çalışmalara göre din, bireylerin benlik kavramını düzenlemelerine yardım edebilir, ki böylece fiziksel güçsüzlükler ve diğer problemler, şahsi kimlik üzerinde daha az tehdit oluşturur.⁶⁹ Özel dini aktiviteler yoluyla huzur ve teselli edinmekle birlikte bireyler, yukarıda tartışıldığı gibi, duygularını idare etme (ve problemleri çözme) konusunda da pastoral danışma, resmi kilise programları ve kilisenin sponsor ettiği küçük gruplar yoluyla yardım alırlar.

Olumlu Duygular

Dini olarak ortaya çıkan duygular, sağlık durumları ile ilgili diğer uygun bağlantıları sağlayabilir. Dini pratikler -özellikle ya yalnız ya da toplu olarak yapılan dua ve ibadetler- psikonevroimmunolojik (psychoneuroimmunological) veya nevroendokrin (neuroendocrine) yollarla, fizyolojik değişkenleri etkileyebilen bazı duyguların tecrübe edilmesi ve bunların ifadesine yol açabilir. Dini bağlılık, affetme⁷⁷, memnuniyet, sevgi gibi olumlu duyguların yanı sıra suçluluk duygusu ve korku gibi olumsuz duygulara da yol açabilmektedir. Araştırmacılar, duyguların çeşitli fizyolojik sistemlerde karşılık bulabildiğine yönelik, karmaşık olaylar dizisi yoluyla kanıt aramaya devam ediyorlar.^{78,79} Sistematik çalışmaların az sayıda olmasına rağmen, kendinden geçmeye yönelik ibadet merasimleri düzenleyen cemaatlerin, olumsuz duygulardan kurtulmayı ve katılımcılar arasında teşvik edici bir arınmayı sağlayarak olumlu duygulara yol açabildiği ileri sürülmektedir.^{80,81} İlk kanıtlar, din ve psikofizyolojik mekanizmalar arasındaki oldukça farklı bir bağlantı içerisinde, özel dini motivasyonun hakiki dindarlığın “içine çekme” kavramıyla olumlu yönde ilişkisi olduğunu öne sürmektedir. Bu da başa çıkma yeteneği olarak “kendini teskin etme” ile paralel bir bağ ve farklı bir bilinç düzeyine erişme yeteneği konusunda da aracı görevi görür.

462 | db

Sağlık ile İlgili İnançlar

Katılımcılar içerisindeki dini olarak daha fazla adanmış toplum veya gruplarda, yukarıda bahsi geçen yollardan herhangi birinin bir etki icra edip edemeyeceği, basit bir ifadeyle dini pratiklerin sağlığa yararlı olduğuna inanma ve bunu ümit etme, ya da Tanrı'nın takva, adanma, uyma, itaat ifadelerini sağlıkla ve iyi olma hali ile ödüllendireceğini bekleme, olumlu sağlık göstergelerinin açıklamasını yapmak için yeterli olabilir. Öğrenilmiş iyimserlik, “olumlu sanrılar (positive illusions)”⁸³, umut ve iyimserlik⁸⁴ gibi yapılar, sağlık durumları üzerindeki olumlu zihni tutumlara dair psikolojik arabuluculuğa açıklama getirmek için önerilmiştir. Koenig⁸⁵ özellikle daha yaşlı yetişkinler için dini inancın, iyi olma halini yükselten hem duygusal hem de gerçek araçları sunan umut hissini nasıl sağladığını tartışmaktadır. Dossey, daha klinik bir durumda, hastaların ve onların doktorlarının bilişsel beklentilerinin, hastalığın sonuçlarını tahmin etmeyi, terapötik faydayı, tedavi süresini ve klinik tedavinin bitim noktasını (örn. iyileşme veya ölüm) nasıl etkileyebildiğini açıklamaktadır. Bir diğer ifadeyle, en azından sağlık durumu

ortaya çıktığında⁸⁶ “kendi gerçeğimizi biz oluştururuz” şeklindeki popüler görüş, kısmen deneysel bir doğrulamaya sahip olabilir.

Öngörülen İlave Mekanizmalar

Sonunda dua ve iyileşmeye dair artan deneysel araştırma ve yarı deneysel çalışmalar, din-sağlık ilişkisi için bütünlük hatırına bahsedilmeyi hak eden sosyo-medikal araştırmaların güncel kavramsal ve yöntemsel sınırlarının ötesine uzanabilecek birkaç ilave olası mekanizma veya yollar önermektedir. 150’den fazla çalışma, çoğu çeşitli türlerin rastgele seçilmiş kontrol edilen denemeleri (RCTs), duanın ve diğer ruhsal iyileşme biçimlerinin etkisi, enerji ile iyileşme, iyileştirici dokunma ve insanlarla sınırlı olmayan bir çeşit biyolojik sistemler üzerinde inceleme yaptı.⁸⁷ Bunlar arasında dikkate değer olan Byrd’nin⁸⁸ hastanede yatan kalp hastaları için yaptığı meşhur uzaktan çift kör dua RCT’sidir. Bu çalışmada, kendilerine dua edilmiş hastaların hastane süreci, çeşitli parametrelere göre (idrâr söktürücü kullanımı, antibiyotik kullanımı, kalp ve akciğer krizleri, zatürre gibi) kendilerine dua edilmemiş hastalara nazaran daha iyi geçmiştir. Bu gibi bulgular için, ne yukarıda tartışılan davranışsal ve psikososyal yapılar ne de faydalı bir plasebo (ilaçmış gibi verilen fonksiyonsuz madde) etkisinin mümkünlüğü, makul açıklamalar sunar gibi görünmemektedir. Hafif biyoenerji operasyonu, morfogenetik alanlar, psişik etkiler, lokal olmayan bilinçlilik ile “kutsal” veya doğaüstü etkileri içeren dua ve iyileşme konularındaki bulguları açıklamak için daha sıra dışı olan çeşitli hipotezler önerilmektedir.^{89,90} Ruhsallık, sağlık ve iyileşmeye ilişkili olan bu konular üzerindeki söylev, bütünlüğü ve alternatif tıp alanındaki konferans ve yayınların belirgin bir özelliği olmaya başlıyor.

db | 463

Buradan Bir Yol

Dinin Kavramsallaştırılması ve Ölçülmesi

Din ve sağlık arasındaki hipotezi kurulmuş ilişkiler yeniden gözden geçirildikten sonra, deneysel araştırmaların (özellikle medikal ve epidemiyolojik araştırma gelenekleri) bazı sınırlıkları daha aşikâr hale gelmektedir. Başlıca problem alanlarından biri, din, dindarlık ve dini bağlılığın kavramsallaştırılması ve ölçülmesidir.^{91,92} Bunlar, 35 yıldan fazla zamandan beri sosyoloji ve psikolojide önemli konular olmuştur.⁹³ Her iki disiplindeki araştırmacılar da dini, davranışlar, tutumlar, inançlar, tecrübeler, değerler vb. den oluşan insan yaşamının karmaşık ve çok boyutlu bir alanı olarak kabul ettiler. Bununla birlikte, klinik tıp, epidemiyoloji, sağlık dav-

ranışları ve sağlık eğitimi, ya da gerontoloji üzerine çalışan çok az miktardaki sağlık araştırmacıları bu gelişmelerden istifade etmişlerdir. Onların din üzerine yapılan sosyal-bilimsel araştırmalara olan yabancılıklarına ek olarak, hem (örn. dinin boyutları veya izah tiplerinin geniş bir alanını kapsayan) geçerliliği olan muhtevaya, hem de aynı zamanda, epidemiyolojik ve klinik araştırmalarla bağdaştırılabilen ve geçerlilikleri orta derecede kabul edilmiş kısa araştırma formlarını içeren az sayıdaki güvenilir araçlara yabancı olmaları da, onlara engel teşkil etmiştir. Üstelik az sayıda araştırmacı, dini bağlılığın kavramsallaştırılması ve ölçülmesi ile ilgili yeni avantajlara dair, dinin sağlıkla teorik olarak yakın ilişkili boyutlarını (örn. dini destek, başa çıkma ve anlam) ifade etmiştir.

Dini bağlılığın davranışsal ve işlevsel yönlerini ayırmanın çok önemli olduğuna inanıyoruz. Çünkü en fazla epidemiyolojik olan veri grupları, ağırlıklı olarak birçok araştırma raporunun odağı olan dinin davranışsal göstergelerini (örn. dini katılımın sıklığı, dua, medya harcamalarını) içermektedir. Yine de, örneğin biz dini katılımın “etkileri” olarak görünen şeyin ne olduğunu bulursak, bu modellerle ilgili bize çok sayıda makul fakat farklı açıklamalar kalmış olur. Yani, dini faaliyetlere daha fazla katılanlar, yukarıda ele alınan mekanizmaların çoğu veya hepsi hatta başka mekanizmalar da sebebiyle daha sağlıklı olabilirler. Onlar, olumlu sağlık davranışları ve düşük stresli bir yaşam tarzından, daha geniş sosyal bağlardan, kilise dayanaklı destek ağlarından yüksek benlik saygısı ve kendine güvenden, etkileyici başa çıkma stratejilerinden olumlu duygulardan, sağlıkla ilgili inançlardan vb. faydalanabilirler. Fakat dinin bu işlevlerinin direk olarak ölçülmünün az olmasından dolayı, genellikle geniş bir biçimde gözlemlenmiş dini katılımın sağlık üzerindeki faydalı etkilerine açıklama getirebilecek bu mekanizmaları görme imkânı yoktur.

Veri sınırlılıklarına dair bu problemler sadece din-sağlık ilişkisi konusundaki bilgimizi kısıtlamakla kalmaz, aynı zamanda bu konuyla ilgili düşüncelerimizi de güçsüzleştirir. Açıkçası, mevcut ikincil veri analizleri sadece ulaşılabılır olan dini göstergelerle devam edebilir; dolayısıyla bunlar hipotezlerin yapılarını ve bulgulara dair tartışmaları etkiler. Davranışla ilgili dini göstergelerin sağlık göstergelerinin öngörücüsü olarak oluşturulmasıyla birlikte, araştırmacılar din-sağlık ilişkisinin boyutlarını daha kesin bir biçimde belirleyebilen birçok zengin işlevsel konuyu hariç tutarak, kendi araçları

içinde sadece “denenmiş-ve-doğru” dini göstergeleri içermesi için çoğunlukla yeni veriler oluşturmayı planlarlar.

Bahsi geçen şey bizim farkına vardığımızdan daha fazla olabilir. Çünkü dini davranışlarla ilgili yaygın bir şekilde kullanılan ölçekler, dinin gerçek anlamda ruh sağlığı ve fiziksel sağlığı etkilemesi yoluyla mekanizmalara hafifçe dokunur ya da hiç dokunmaz, böylece dinin sağlık göstergeleri üzerindeki etkisi daha önce belirttiğimiz gibi bir dereceye kadar karmaşık kalır. Genellikle bu çalışmalarda dini katılım sıklığının ve diğer davranışsal ölçümlerin orta düzey etkileri varken, bizim de din ve sağlıkla direk ilişkili en yakın (işlevsel) mekanizmaların ölçülmesiyle öğrenebileceğimiz faraziye-ler vardır. Gerçek bir tehlike ise, sağlık göstergeleri ile ilgili dini katılım ve mezhepsel etkileri tespit edemeyen araştırmacıların, hatalı bir biçimde, daha sonraki araştırmalar için bereketli bir saha olan dinin bütün alanlarını reddetme konusunda akıllarını çelebilmesidir.

Bu ilgiler, bizim uygun işlevsel göstergeleri geliştirmek ve onaylamak için hızlı bir biçimde hareket etmemizi ve bu ölçümlerin mümkün olduğunca epidemiyolojik ve klinik çalışmaları içermesini gerektirebilir. Allah’tan ki, şu an bu konu tanınıyor ve hem genel hem özel kaynaklardan, bilhassa NIA ve Fetzer Institute’den para yardımı sağlayabiliyor. Onlar işbirliği içerisinde, ruh sağlığı ve fiziksel sağlıkla en fazla ilişkili olan dini bağlılığın boyutlarını kullanmak için, hem uzun hem kısa formda standart bir anket geliştirme işiyle görevlendirilmiş çeşitli akademik disiplinlerde çalışanların oluşturduğu bir grup topladılar. Bu araştırma aracı, kiliseye dayanan destek maddesini, dini başa çıkma (Pargament⁷¹ ve arkadaşlarının geliştirdikleri büyük maddelere dayanır) ve diğer işlevsel ve davranışsal dini maddeleri içermektedir. Bu takımın (anketin) kısa formu NIA ve Fetzer ve bir de 1998’deki Uluslararası Fikir Araştırma Merkezinin Genel Sosyal Anketi tarafından yayılmaktadır.⁹⁴

Alternatif Teorik Modellerin Test Edilmesi

Din-sağlık ilişkisi ile ilgili genel bir araştırma yaklaşımı, sağlık sonuçlarının “belirlenmiş” sosyodemografik, biyolojik, psikososyal ve/veya diğer göstergelerini içeren çok boyutlu bir modelde, bir veya daha fazla dini göstergesi de ihtiva etmelidir. Böylece, yapılacak yeni ilavelerin bu modelin öngörücü gücünü yükseltip yükseltmeyeceğini tespit edilebilir. Şayet böyle olmazsa, onlar sonraki analizlerden düşürülebilir. Problem şudur: Birçok çalışmada dini göstergeler sadece davranışsaldır (örn. dini katılım sıklığı) ve sağlık

göstergeleri üzerindeki diğer etkiler dolaylı olabilir. Örneğin, yukarıda belirttiğimiz gibi dini katılım, sosyal destek sağlama, benlik saygısını güçlendirme, başa çıkma yanıtları oluşturma, olumlu sağlık davranışlarını cesaretlendirme veya sağlıkla ilgili inançları yükseltme yoluyla faydalı sağlık sonuçlarına sahip olabilir. Şayet araştırmacılar yalnızca temel etkilere odaklanır ve söz konusu kompleks ilişkileri tespit etmeyi ihmal ederse, hatalı bir şekilde “din”in sağlık üzerinde küçük bir etkisinin olduğu veya etkisinin olmadığı şeklinde bir sonuca ulaşmaya doğru çekilebilirler. Ve hatta bazı değişkenlerin eklenmesi istatistiksel modellerin uygunluğu ve öngörücü gücünü geliştirdiğinde, sadece direk etkiler üzerine odaklanan araştırmacılar halen daha, dini bağlılığın sağlık ve iyi olma hali üzerindeki toplam etkisini ciddi anlamda küçümseyebilirler.

Din-sağlık ilişkilerini inceleyen bütüncül bir yaklaşım, dini bağlılığın çeşitli boyutlarının sağlık göstergeleri üzerindeki farklı direk ve dolaylı etkilerini tespit eder. Dini bağlılığın hem davranışsal hem de işlevsel boyutlarının tatmin edici bir ölçümü yaygın bir biçimde erişilebilir hale geldiğinde (şu anda olmadığı gibi) bu ilişkiler, hiyerarşik olarak düzenlenmiş regresyon modelleri, analitik teknikler veya belki de hepsinin en iyisi, dini değişkenlerin toplam ve dolaylı etkilerinin resmi analizleri ile birlikte yapısal denge modelleri aracılığıyla tahmin edilebilecektir. Bu ise, araştırmacıların teorik olarak temellendirilmiş alternatif modelleri test etmesine izin verecektir. Önerilen modellerin aşağıda yer alan listesi açıktır fakat kesin olarak detaylı değildir.

1. Koruma: Bu modelde katılım ve dua gibi dini davranışlar ilk olarak dolaylı bir biçimde ve yaşam tarzı seçimleri ile sağlık davranışlarını yönlendirmek suretiyle sağlığa fayda sağlar. Dini bağlılığın davranışsal ve işlevsel yönleri, sağlık göstergeleri üzerinde direk faydalı etkilere sahipken, bu model, büyük faydaların strese maruz kalma ve stres riskinin azalması ile sonuçlanacağını öngörmektedir. Örneğin, diğer faydalı yaşam tarzı seçimleri, aile problemleri, finansal ve yasal zorluklar ile fiziksel sağlık ve ruh sağlığını aşındırabilecek diğer stres verici faktörlerin riskini azaltabilirken, olumlu sağlık davranışları da (örn. sigara veya alkolün kötüye kullanımından kaçınma gibi) bazı tip sağlık problemleri riskini azaltabilir.

2. Strese Neden Olan Durumlara Tepki: Bu modelde, strese neden olan durumlar (örn. ölüm nedeniyle kayıp, aile problemleri hatta temelde yer alan sağlık problemleri) bireylerin dini davranışlarındaki sıklığın artmasına sebep olmaktadır, yani kiliseye gitme,

dua etme veya dini metinleri okuma daha önce yaptıklarından daha sık gerçekleşmektedir. Sıkıntılı süreçler, bireyleri kilise üyelerinden gelecek sosyal desteği harekete geçirmeye ve başa çıkma yöntemi olarak dini inanca dayanmaya yönlendirerek, dini bağlılığın işlevsel yönlerini etkileyebilir. Dinin davranışsal ve işlevsel yönleri birlikte ele alındığında, bunlar sağlık göstergeleri üzerinde olumlu bir etkiye sahip olurlar. Bu, Strese Neden Olan Durumlara Tepki modeli, dini başa çıkma konusunda yazılan argümanlara ve niteliksel bulgulara uygundur.

3. Strese Neden Olan Durumların Etkileri: Strese Neden Olan Durumlara Tepki modelinin aksine Strese Neden Olan Durumların Etkileri modeli, strese neden olan durumların (örn. evlilikle ilgili sıkıntılar, iş kaybı veya sağlık problemleri) bazı dini aktivitelere yönelik cesareti kırdığını ya da bu aktiviteleri önlediğini varsaymaktadır. Bu yıkıcı etki kısmen dini katılımı içerebilir, fakat aynı zamanda özel dini davranış ve dini kimliği de etkileyebilir. Dolayısıyla dindarlıkta düşüş meydana getiren stres verici bu durumlar, kilise üyelerinden destek sağlamayı daha zor hale getirmekte ve farklı koşullarda yararlı sağlık sonuçları ortaya çıkarabilecek diğer dini fonksiyonlara da zarar vermektedir.

4. Arabulucu/Moderatör: Bu model, strese neden olan durumlar, dindarlık ve sağlık arasındaki muhtemel ve etkileşimli ilişkileri göstermektedir. Dini bağlılığın davranışsal ve işlevsel yönlerinin direk bir etkisi varsayılmaz. Daha ziyade bu model, işlevsel yönlere işaret eden göstergelerin (örn. destek, başa çıkma, anlam gibi), esas olarak strese neden olan durumların zararlı etkilerini azaltmak suretiyle birey sağlığına faydalı olacağını varsaymaktadır. Bu modele göre, yüksek seviyede stresle karşılaşan kişiler için dini destek, başa çıkma ve belki diğer boyutların en büyük sağlık getirisi, bunların artırılmasıdır. Daha önce belirttiğimiz gibi, herhangi birisi bu modelin diğer strese neden olan durumlardan daha fazla belli tipte stres verici olay ve durumların (örn. ölüm nedeniyle yaşanan kayıp, sağlık problemleri) içeriği ile ilişkili olmasından kuşkulanabilir. Din, stressiz bireyler arasında daha az olumlu sonuçlara sahip olabilir.

5. Telafi Etme veya Dengeleme Etkileri: Biraz önce tanımlanmış olan arabulucu modelin aksine dengeleme modeli, sağlık göstergelerinden bağımsız olarak dini davranışların ve belki de sağlıkla ilişkili dini fonksiyonların (örn. destek ve anlam) da faydalı etkilere sahip olabileceğini varsaymaktadır. Onların faydalarının stres seviyelerine uygun olduğu ve yararlı etkilerinin, en azından strese ne-

den olan durumların zararlı sonuçlarını telafi ettiği varsayılmaktadır.

Tabii ki bu modellerden herhangi birinin veya hepsinin kesin bir şekilde test edilmesi, yüksek nitelikli panel ve olası verileri gerektirmektedir. Bu şekilde yapılacak deneysel değerlendirmeler, diğer ölçülmemiş değişkenler ya da seçim mekanizmaları sebebiyle, (1) sosyal kategoriler (örn. sosyal sınıf, yaş ve doğduğu toplum) içerisinde yer alan dindar bireylerin farklı mekânlardan olması, (2) tespit edilmemiş sağlık seçimleri veya (3) dinin sağlık üzerindeki görünür etkilerinin suni olabilme ihtimalini de ciddiye almalıdırlar.

Dinin Olumsuz Etkilerini Keşfetme

Bu alternatif modeller listesi, din ve sağlığın ilişkili olabileceğine yönelik olası yolları tüketmemektedir. Beş modelin her biri, dinin büyük bir oranda olumlu etkilere sahip olduğu, yani dini katılım, tecrübe, inanç ve değerlerin sağlık göstergeleri üzerinde büyük oranda faydalı etkilere sahip olduğu şeklindeki yukarıdaki varsayımı desteklemiştir. Fakat daha önce belirttiğimiz gibi, bazı disiplinlerde (örn. psikoloji) tam olarak karşıt görüşler de varsayılmıştır. Üstelik dinle ilişkili epidemiyolojik bulgular, bazı çevrelerde önemli ölçüde yanlış yorumlanmıştır. İstatistiksel olarak anlamlı popülasyon seviyelerinin koruyucu etkileri, (1) dinin herkesin sağlığına fayda vereceği, (2) insanların sağlığını en üst seviyeye çıkaracağı, (3) dinin sağlık üzerinde zararlı ve önemsiz etkiler ortaya koyacağına dair çok az bir kanıtın olduğu veya (4) dinin sağlık için iyi olduğunu ve net bir şekilde insanlara faydalı olduğunu kesin olarak bildiğimiz anlamlarına gelmemektedir. Var olan bulgular basit bir biçimde bize, dindar olarak tanımlanan bazı toplumsal gruplardaki hastalık ve ölüm oranlarının, “diğer herkes”ten ya da dindar olmayan veya az dindar olan insanların oluşturduğu gruplardan ortalama olarak daha düşük olduğunu söylemektedir. Bu, sebeplere dayanan hastalıklar da dâhil, hastalıktan korumaya yönelik olası bir çıkarımda bulunan, kendi sınırlarında potansiyel olarak önemli bir bulgudur. Yine de ileri düzeydeki yorumların, sağlık ve iyileşme konusunda Tanrı'nın yeri, iman ve maneviyat hakkındaki gerçekçi olmayan faraziyeleri elemek konusunda cesareti kırılmış olabilir.³⁰

Birinci aşamada, tıbbi ve sosyal bilimlerde bir şüphecilik ve düşmanlığın olması, araştırmacıların niçin özellikle olumlu dini etkilere odaklandıklarını anlamayı kolaylaştırır. Bununla birlikte araştırmacılar şimdi zorluklarla ve üç misli bir görevle yüz yüze gelmiştir: (1) din adına amigoluk yapıyor gibi görünmekten kaçınmaktır;

ki bu sebeple bizler mezhebe bağlı olmayan bir kesime yönelik araştırma ve bulgularımızı tasarlamaya dikkat etmeliyiz; (2) girişimin bilimsel güvenilirliğini tehdit etmek suretiyle popüler medyanın tepkileri çarpıtın ve bilimsel araştırmaların sonuçlarını abartan sonuçlarına karşın saygıdeğer düzelticileri öne sürmek³⁰; (3) bazıları dini inanç ve pratiklerin belli göstergelerinin zararlı etkilerine yer verdikleri (açık bir şekilde rapor ettikleri) için, dinin çok yönlü rolüne dair dengeli bir açıklama yapmaya gayret etmek.

Bu tarz gelecek vadeden araştırma örnekleri, araştırma literatüründe hala mevcuttur. Örneğin, Pargament ve öğrencileri,^{75,76} oldukça olumlu sonuçlar ortaya çıkaran bazı başa çıkma tarzları (örn. kutsal öteki ile işbirliği içerisinde başa çıkma) tanımlarken, diğer başa çıkma tarzlarının da (örn. pasif bir biçimde sorumluluğu terk ederek sorunun çözümü için tamamıyla kutsal müdahaleye bağlı olmak) sağlıkla ilişkili patolojik sonuçlar ortaya çıkardığını buldular.⁷¹ Uyumsuz başa çıkma yanıtları (örn. özel stresli durumların nitelik ve gereksinimleri ile yetersiz bir biçimde eşleşen yanıtlar) kısmen yıkıcı olabilir. Pargament ve arkadaşları⁹⁵, “haklı öfke” ve kutsal intikam ile kutsal terk edilme duygusu için dualara odaklanan diğer verimsiz ve zarar verici dini başa çıkma yanıtlarını da belgelediler.

Bazı bulgular, Ortodoks Hıristiyan dininin geniş psikolojik eleştirileri ile uyumludur. Eleştirilenlerin temel şikâyetleri arasında, ilk günaha ve her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir ilaha inanmanın benlik saygısını aşındırabileceği, dikkati verimli problem çözme ve duyguları yönetmekten başka bir yöne çevirebileceği iddiası bulunmaktadır. Benzer bir temayı da dinlersek, Watson ve arkadaşları⁶³ üniversite öğrencileri örneklemini üzerindeki çalışmada, ilk günaha inanmanın benlik saygısı ile ters yönlü ilişkili olduğu, fakat bu sonuçların kutsal nezaket ve affetmeye duyulan inanç (ya da idrak) tarafından dengelendiği verileri analiz ettiler. Aynı şekilde, diğer dini dünya görüşleri de özel kişilik tarzları ve davranış örnekleri ile uyum içerisinde olabilir, bunun ise dinden bağımsız bir biçimde sağlığa etki ettiği bilinmektedir.⁹⁶ Örneğin, bazı gözlemciler Weber’in “Protestan ahlakı” ve A Tipi davranışın tanımındaki benzerliklere işaret ederler.⁹⁷

Daha önce öne sürdüğümüz gibi, dini cemaatler içerisindeki sosyal baskı, sağlıksız bir yaşam tarzına maruz kalma riskini azaltabilir. Bununla birlikte, bu sosyal normlar ve baskıların, bazı strese neden olan durumlar meydana geldiğinde (örneğin olay ve durum-

ların sorumluluğunu, bağlam ve diğer faktörlerin etkileşimindense bireylerin sorunlu karakterine atfederek onları “günah” olarak ifade etmek), onların olumsuz sonuçlarını artırabilmesi de mümkündür.³³ Özellikle bu şekilde ifade edilmiş sonuçlar, (1) suçluluk ve utanma duygusunu artırarak, yeterlilik, kendine güven ve iyimserlik duygularını aşındırarak, bireylerin dikkatini daha üretici başa çıkma yöntemlerinden başka tarafa çekerek (örn. aşırı endişe yoluyla) ve (2) toplumsal desteğin geri çekilmesini öngörerek ya da kapalı bir biçimde buna göz yumarak, sağlığı olumsuz bir şekilde etkileyebilir.^{98,99}

Daha az etkili olan bir biçimde dini cemaatler, desteğin olduğu kadar stresin de kaynağı olabilirler. Bazı dini gruplar, zaman, enerji, para ve diğer değerli kaynaklarla birlikte potansiyel olarak daha yüksek maliyetli aile, iş ve diğer boş zaman aktivitelerinden önemli bir yatırım yapılmasını isteyen “muhteris kurumlar”dır. Cemaatle ilgili çatışmalar (örn. rahipler, mali durum, ilkeler, teolojik konular veya aynı dinden olan bireyler arasındaki tartışmalara arabuluculuk girişimleri) onlara zarar verebilir.¹⁰⁰ Üstelik, seçilen umutlar ve idealize edilen aile yaşamı, maneviyat, ahlaki ve etik değerler nosyonuna uygun yaşama isteği ile birlikte, bazı cemaatler arasındaki dedikodular, peşin hükümlü tutumlar, bazı bireyler için strese neden olabilir. Bu ihtimaller, gerontoloji literatüründe yer alan olumsuz destek ve olumsuz etkileşim konusundaki yeni tartışmalarla iyice birleştirilmiştir.^{100,102} Dini bağlılığın potansiyel olarak arzu edilmeyen bu ve benzeri sonuçları, gelecekteki incelemeleri açık bir şekilde hak etmiştir.¹⁰³

Sosyodemografik Alt Grup Değişkenleri

Şimdi din ve sağlık araştırmalarında sıklıkla ihmal edilen bir diğer konuya geçelim: bağlantılı veya etkileşim içerisinde olan ilişkiler olasılığına. Daha önce farklı popülasyon örneklerinde dinin faydalarına dair kanıtların bulunduğunu not etmemize rağmen, bu durum, söz konusu etkilerin bütün sosyal gruplarda eşit olduğu anlamına gelmez. Din, farklı popülasyonlar için (örn. cinsiyet, ırk/etnik uzantılar, sosyal sınıflar, yaş grupları arasında) sağlık göstergelerinin biçimlendirilmesinde farklı bir şekilde “iş görebilir”.

Literatürde hala az sayıda anlamlı rastlantısal model örnekleri bulunmaktadır. Araştırmadaki sonuçlara ve örnekleme bağlı olarak din, Afrikalı Amerikalılarda, yakın yaşlardaki beyazlardan daha fazla veya daha az önemli olabilir. Afrikalı Amerikan toplumu içerisinde din, Güneyli olmayanlardan ziyade Güneyliler için sağlıklı

ilgili sonuçların zayıf bir göstergesi de olabilir.^{29,104,105} Afrikalı Amerikalıların özellikle de siyah Güneylilerin, diğer bireylere oranla daha yüksek bir dini bağlılığa (özellikle kilise katılımı) sahip olmasına rağmen ya da bunun nedeniyle, durum bu şekildedir. Bu kısmen metodolojik bir ikilemdir: Bağımsız değişkenler alanı sınırlandırıldığında ve kabaca kategorize edildiğinde (örn. katılım sıklığı), daha da fazlası dindar popülasyon da bağımsız değişkenlerdeki bir ayrılma ile sınırlandırıldığında, dinin “etkilerinin” farkına varmak zordur. Güneyde ikamet eden yaşlılar (hem beyaz hem siyah) gibi diğer toplumlarda da bunun bir problem olabileceğini kaydetmiştik. Fakat bu müstakil bir problemdir, çünkü dini katılımı ilişkili olan kültürel anlamlar, bu toplumlar arasında değişiklik gösterebilir. Örneğin, dini bağlılık -özellikle de kilise katılımı- Afrikalı Amerikalıların, özellikle de kırsal Güney’in yaşamı ile derin bir şekilde bütünleşmiştir.¹⁰⁴ Gerçekten de, kilise katılımı bazı Afrikalı Amerikan örneklerinde neredeyse yaygın hale gelmiştir ve katılımın ne kadar sıklıkta olacağına dair kararlar ise sosyal beklentilerden, toplumsal ortamdan ve aynı zamanda kişisel dini motivasyonlardan etkilenebilir.

Ruh sağlığı göstergeleri ile ilgili modellerde dinin “etkilerini” saptamada ara sıra meydana gelen başarısızlık, bu bölgedeki Afrikalı Amerikalıların bireysel veya toplumsal yaşamlarında, kiliselerin önemli olmadığı anlamına gelir mi? Kesinlikle hayır. Fakat bu durum, cemaatsel bağlanmanın modellerine dair “doğru” dağılımı yakalamayı ve sağlık ile iyi olma hali için en iyi belirteç olan cemaat yaşantılarının özelliklerini belirlemeyi amaç edinmiş alternatif ölçüm şekillerinin lehine olabilir. Açıkçası, dini katılımın çeşitli tarzları ile ilişkili olan ve halk dindarlığı alanında bireylerin kararlarına rehberlik eden normlardaki kültürel farklılıkların, diğer faktörlerle birlikte dikkate alınması gerekir.

Son dönemde dinin sağlık üzerindeki olası etkilerine dair diğer örneklerle özet olarak değinen birkaç araştırma, dini bağlılığın (özellikle dua, başa çıkma ve dini anlamda belirlilik) faydalarının en fazla, düşük seviyede eğitime sahip olan bireylerde ortaya çıktığını rapor ettiler. Bu genel model, ulusal bir popülasyonda^{26,28} kesitsel örneklem üzerinde yapılan psikolojik iyi olma hali ile ilgili araştırmalarda (örn. mutluluk, yaşam doyumu ve ilişkili sonuçlar), ABD’deki yaşlı bireyler⁶⁴ arasındaki benlik saygısı ile ilgili araştırmalarda ve yaşlı bireyler üzerinde yapılacak ulusal bir panel araştırmadaki¹⁰⁶ ölüm riski konusundaki çalışmada gün yüzüne çıkmak-

tadır. Dini semboller ve inançlar, anlam ve ahenk duygusunu oluşturan birçok araçtan ve aynı şekilde stres veren olay ve durumlara uyum sağlamanın çeşitli kaynaklarından yalnızca birini sunar. “Sembolik kodlarla sınırlanmış” ve belki de diğer kaynaklarla sınırlı bireyler için dini inanç, özellikle günlük tecrübeleri ve büyük yaşam olaylarını yorumlamak için ikna edici bir çerçeve sunabilir.²⁸ Din ile ilgili değişkenleri ve eğitim seviyelerini içeren etkileşimli sonuçlar, diğer sağlıkla ilişkili sonuçlarla kesin bir biçimde bağlantılı olarak bulunmamıştır. Fakat bu ve diğer muhtemel ilişkiler, gelecekte yapılacak çalışmalar için önemli bir dikkati hak etmektedir.

Diğer Metodolojik Konular

Yukarda özetlenen çoğunlukla teorik ve önemli ilgi alanlarını belirtme gereksinimi duyduk. Bunlara ilaveten, din ve sağlık konularıyla ilgilenen araştırmacılar için birçok metodolojik konuya odaklanmak da önemli bir hale gelecektir. İlk olarak gelecekteki araştırmalar, dinin hastalık ve ölüm üzerindeki etkilerinin, özel hastalık ve rahatsızlıklara karşı değişiklik gösterebilir olma durumuna karşı hassas olmalıdır. Şimdilerde, kısmen davranışsal ve işlevsel dini alanlar ile çeşitli ruh sağlığı ve fiziksel sağlık göstergeleri arasındaki ilişkilerin anlamlı bir resminden yoksunuz. Üstelik sosyal destekteki gibi, dini destek, başa çıkma ve dini bağlılığın diğer yönlerinin rolü(leri), henüz çok anlaşılmayan yollarla hastalık ve engelliliğin doğal seyri ve biçimini değiştirebilir. Dini bağlılığın çeşitli yönlerinin özel bazı hastalıkları azaltmadaki rolü ile onların tedavisi ve bu özel hastalıkların, rahatsızlıkların iyileşmesindeki rolü arasındaki ayrım önemli bir hale gelecektir. Ayrıca, ruh sağlığı, fiziksel sağlık ve hastalıkla ilgili şekillendirici bir model içerisinde dinin rolünü daha tam bir biçimde anlamak için, dini davranış ve fonksiyonların (örn. destek ve başa çıkma) seküler benzerleriyle karşılaştırılması önemli bir hale gelecektir. Açıkçası, bu alanlardaki dikkatli bir inceleme, daha yüksek kalitedeki zengin verileri gerektirecektir. Çok dalgalı olan veriler ideal olabilir, çünkü iki panel veri bile, dini bağlılık ve sağlık arasındaki ilişkilere göre gelişen karmaşık ve kompleks teorik argümanları test etmek için yeterli değildir.

Üstelik din ve sağlık alanlarındaki çalışmalarda elde edilen nitel verilerin yararlılığı göz ardı edilmemelidir. Çünkü biz hala, maneviyat, dini başa çıkma tarzları ve diğer yapılarındaki ölçümleri doğrulamak için, çeşitli sağlık göstergelerini şekillendiren dinin de içerisinde olduğu çok yönlü ve kompleks yöntemleri aydınlatmada hayati bir öneme sahip olan derinlikli mülakatlar ve odak gruplar

üzerinde çalışıyoruz. Bu araştırma biçiminin yeni ve mükemmel bir örneğinde Idler,⁶⁹ dinin engelli bireylere, kendilerini fiziksel açıdan tanımlamalarının (örn. fiziksel kabiliyet ve başarılar) önemini azaltmak ve şahsi kimliğin diğer yönlerinin farkındalığını artırmak suretiyle, onların “benlik algılarını” değiştirmede yardımcı olması gibi, çok sayıda önemli yöntemi tanımlamak için özenli bir nitel veri kullanmıştır. Bu tarz çok sayıda çalışma, dinin etkilerinin zengin bir tasvirini ortaya çıkarabilir ve anlaşılır sebeplerden ötürü din-sağlık ilişkisi literatürüne hâkim olan epidemiyolojik çalışmaları (bu makalenin başka bir yerinde değinilmişti) iyi bir şekilde tamamlayabilir.

Kaynaklar

1. Chopra D: *Perfect Health: The Complete Mind/Body Guide*. New York, Harmony Books, 1991.
2. Dossey L: *Healing Words: The Power of Prayer and the Practice of Medicine*. San Francisco, Harper, 1993.
3. Benson H: *Timeless Healing: The Power and Biology of Belief*. New York, Scribners, 1996
4. Wallis C: Faith and healing (and related articles). *Time*, June 24,1996, pp. 58-68.
5. Jarvis GK, Northcott HC: Religion and differences in morbidity and mortality. *Soc Sci Med* 25:813-824, 1987.
6. Levin JS, SchillerPL: Is there a religious factor in health? *J Religion Health* 26:9-36,1987.
7. Levin JS, Vanderpool HY: Is frequent religious attendance really conducive to better health? Toward an epidemiology of religion. *Soc Sci Med* 24:589-600, 1987.
8. Levin IS, Vanderpool HY: Is religion therapeutically significant for hypertension? *Soc Sci Med* 29:69-78, 1989.
9. Troyer H: Review of cancer among four religious sects: Evidence that lifestyles are distinctive sets of risk factors. *Soc Sci Med* 26:1007-1017, 1988.
10. Levin JS, Chatters LM, Ellison CG, Taylor RJ: Religious involvement, health outcomes, and public health practice. *Current Issues Public Health* 2:220-225, 1996.
11. Oxman TE, Freeman DH, Manheimer ED: Lack of social participation or religious strength and comfort as risk factors for death after cardiac surgery in the elderly. *Psychosomatic Med* 57:5-15, 1995.
12. Strawbridge WJ, Cohen RD, Shema SJ, Kaplan GA: Frequent attendance at religious services and mortality over 28 years. *Am J Public Health* 87:957-961, 1997.
13. Hummer R, Rogers R, Nam C, Ellison CG: Religious attendance and mortality in the US adult population. *Demography*, in press.
14. Idler EL, Kasl SV: Religion, disability, depression, and the timing of death. *Am J Sociology* 97:1052-1079, 1992.
15. Ellis AL: *Reason and Emotion in Psychotherapy*. Secaucus, NJ, Lyle Stuart, 1992.
16. Branden N: *The Six Pillars of Self-Esteem*. New York, Bantam, 1994.

17. Stark R: Psychopathology and religious commitment. *Rev Religious Res* 12:165-176, 1970.
18. Bergin AE: Religiosity and mental health: A critical reevaluation and meta-analysis. *Professional Psychology: Research and Practice* 14:170-184, 1983.
19. Gartner JD, Larson DB, Allen GD: Religious commitment and mental health: A review of the empirical literature. *J Psychology Theology* 19:6-25, 1991.
20. Koenig HG: *Aging and God: Spiritual Pathways to Mental Health in Midlife and Later Years*. New York, Haworth, 1994.
21. Larson DB, Sherill KA, Lyons JS, Craigie FC, Thielman SB, Greenwald MA, Larson SS: Associations between dimensions of religious commitment and mental health reported in the *American Journal of Psychiatry* and the *Archives of General Psychiatry*: 1978-1989. *Am J Psychiatry* 149:557-559, 1992.
22. Levin JS, Markides KS, Ray LA: Religious attendance and psychological well-being in Mexican Americans: A panel analysis of three-generations data. *The Gerontologist* 36:454-463, 1996.
23. Ellison CG, Levin IS, Taylor RJ, Chatters LM: *Religious Involvement and Psychological Distress in a National Panel Study of African Americans*. Paper presented at the joint meetings of the Society for the Scientific Study of Religion and the Religious Research Association, San Diego, November 8-10, 1997.
24. Witter RA, Stock WA, Okun MA, Haring MJ: Religion and subjective well-being in adulthood: A quantitative synthesis. *Rev Religious Res* 26:332-342, 1985.
25. Levin IS: Religious research in gerontology, 1980-1994: A systematic review. *J Religious Gerontology* 10(3):3-31, 1997.
26. Pollner M: Divine relations, social relations, and well-being. *J Health Soc Behav* 30:92-104, 1989.
27. Levin JS, Chatters LM, Taylor RJ: Religious effects on health status and life satisfaction among black Americans. *J Gerontology: Soc Sci* 50B:S154-S163, 1995.
28. Ellison CG: Religious involvement and subjective well-being. *J Health Soc Behav* 32:80-99, 1991.
29. Thomas ME, Holmes, BJ: Determinants of satisfaction for blacks and whites. *Sociological Q* 33:459-472, 1992.
30. Levin JS: How religion influences morbidity and health: Reflections on natural history, salutogenesis and host resistance. *Soc Sci Med* 43:849-864, 1996.
31. Idler EL: Religious involvement and the health of the elderly: Some hypotheses and an initial test. *Social Forces* 66:226-238, 1987.
32. McIntosh D, Spilka B: Religion and physical health: The role of personal faith and control beliefs. *Res Soc Scientific Study Religion* 2:167-194, 1990.
33. Ellison CG: Religion, the life stress paradigm, and the study of depression, in Levin JS (ed.): *Religion in Aging and Health: Theoretical Foundations and Methodological Frontiers*. Thousand Oaks, CA, Sage, 1994, pp. 78-121.
34. Cochran JK, Beeghly L, Bock EW: Religiosity and alcohol behavior: An exploration of reference group theory. *Sociological Forum* 3:256-276, 1988.
35. Koenig HG, George LK, Meador KG, Blazer DG, Ford SM: Religious practices and alcoholism in a Southern adult population. *Hospital Community Psychiatry* 45:225-231, 1994.
36. Gardner JW, Sanborn JS, Slattery ML: Behavioral factors explaining the low risk for cervical cancer in Utah Mormon women. *Epidemiology* 6:187-189, 1995.
37. Mechanic D: Promoting health. *Society*, January-February, 1990, pp. 16-22.
38. Ellis L: Religiosity and criminality: Evidence and explanations of complex relationships. *Sociological Perspectives* 28:501-520, 1985.
39. Stark R: Religion as context: Hellfire and delinquency one more time. *Sociology of Religion* 57:163-173, 1996.

40. Heaton TB, Pratt EL: The effects of religious homogamy on marital satisfaction and stability. *J Fam Issues* 11: 191-207, 1990.
41. Lehrer EL, Chiswick CU: Religion as a determinant of marital stability. *Demography* 30:385-404, 1993,
42. Grasmick HG, Bursik RJ, Cochran JK: Render unto Caesar what is Caesar's: Religiosity and taxpayers' inclinations to cheat. *Sociological Q* 32:251-266, 1991.
43. Cohen S, Wills TA: Stress, social support, and the buffering hypothesis. *Psychological Bull* 98:310-357, 1985.
44. Quick JD, Nelson DL, Matuszek PA, Whittington JL, Quick JC: Social support, secure attachments, and health, in Cooper CL (ed.): *Handbook of Stress, Medicine, and Health*. Boca Raton, FL, CRC Press, 1996.
45. Williams DR, Larson DB, Buckler RE, Heckmann RC, Pyle CM: Religion and psychological distress in a community sample. *Soc Sci Med* 32:1257-1262, 1991.
46. Ellison CG, George LK: Religious involvement, social ties, and social support in a Southeastern community. *J Scientific Study Religion* 33:46-61, 1994.
47. Bradley DE: Religious involvement and social resources: Evidence from the data set "Americans Changing Lives." *J Scientific Study Religion* 34:259-267, 1995.
48. Chaves M, Higgins LH: Comparing the community involvement of black and white congregations. *J Scientific Study Religion* 31:425-440, 1992.
49. Caldwell CH, Greene AD, Billingsley A: The black church as a family support system: Instrumental and expressive functions. *National J Sociology* 6:21-440, 1992.
50. Eng E, Hatch J, Callan A: Institutionalizing social support through the church and into the community. *Health Educ Q* 12:81-92,1985.
51. Kumanyika SK, Charleston JB: Lose weight and win: A church-based weight loss program for blood pressure control among black women. *Patient Educ Counseling* 19:19-32, 1992.
52. Thomas SB, Quinn SC, Billingsley A, Caldwell C: The characteristics of Northern black churches with community health outreach programs. *Am J Public Health* 84:575-579,1994.
53. Veroff J, Kulka RA, Douvan E: *Mental Health in America: Patterns of Help-Seeking From 1957 to 1976*. New York, Basic Books, 1981.
54. Chalfant HP, Heller PL, Roberts A, Briones D, Aguirre-Hochbaum S, Farr W: The clergy as a resource for those encountering psychological distress. *Rev Religious Res* 31:305-313, 1990.
55. Kimble MA: Pastoral care, in Kimble MA, McFadden SH, Ellor JW, Seeber JJ (eds.): *Aging, Spirituality and Religion: A Handbook*. Minneapolis, Fortress, 1995, pp. 131-147.
56. Maton KI: Patterns and psychological correlates of material support within a religious setting: The bidirectional support hypothesis. *Am J Community Psychology* 15:185-207, 1987.
57. Taylor RJ, Chatters LM: Church members as a source of informal social support. *Rev Religious Res* 30:193-202, 1988.
58. Maton KI: Community settings as buffers of life stress? Highly supportive churches, mutual help groups, and senior centers. *Am J Community Psychology* 17:203-232, 1989.
59. Wuthnow R: *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community*. New York, Free Press, 1994.
60. Jacobson DE: The cultural context of social support and social networks. *MedAnthropology Q* 1:42-67, 1987.
61. Mirowsky J, Ross C: Social patterns of distress. *A Rev Sociology* 12:23-45, 1986.
62. Lin N, Ensel WM: Life stress and health: Stressors and resources. *Am Sociological Rev* 54:382-399, 1989.

63. Watson PJ, Morris RJ, Hood RW: Sin and self-functioning, part 1: Grace, guilt, and self consciousness. *J Psychology Theology* 16:254-269, 1988.
64. Krause N: Religiosity and self-esteem among older adults. *J Gerontology: Psychological Sci* 50:P236-P246, 1995.
65. Krause N, Tran TV: Stress and religious involvement among older blacks. *J Gerontology: Soc Sci* 44:4-13, 1989.
66. Ellison CG: Religious involvement and self-perception among black Americans. *Social Forces* 71:1027-1055, 1993.
67. Poloma MM, Gallup G: *Varieties of Prayer: A Survey Report*. Philadelphia, Trinity Press International, 1991.
68. Pargamen71 KI, Silverman W, Johnson S, Echemendia R, Snyder S: The psychosocial climate of religious congregations. *Am J Community Psychology* 11:351-383, 1983,
69. Idler EL: Religion, health, and non-physical senses of self. *Social Forces* 74:683-704,1995.
70. Lazarus RS, Launier R: Stress-related transactions between person and environment, in Pervin L, Lewis M (eds.): *Perspectives in Interactional Psychology*. New York, Plenum, 1978, pp. 287-327.
71. Pargamen71 KI: *The Psychology of Religion and Coping*. New York, Guilford, 1997.
72. Ellison CG, Taylor RJ: Turning to prayer: Social and situational antecedents of religious Coping among African Americans. *Rev Religious Res* 38:111-131, 1996.
73. Mattlin JA, Wethington E, Kessler RC: Situational determinants of coping and coping effectiveness. *J Health Soc Behav* 31:103-122, 1990.
74. Foley DP: Eleven interpretations of personal suffering. *J Religion Health* 27:321-328,1988.
75. Pargamen71 KI, Kennell J, Hathaway W, Grevengoed N, Newman J, Jones W: Religion and the problem-solving process: Three styles of religious coping. *J Scientific Study Religion* 27:90-104,1988.
76. Pargamen71 KI, Ensing DS, Falgout K, Olsen H, Reilly B, Van Haitsma K, Warren]?:- God help me: (I) Religious coping efforts as predictors of the outcomes to significant negative life events. *Am J Community Psychology* 18:793-824, 1990.
77. Kaplan BH, Monroe-Blum H, Blazer DG: Religion, health, and forgiveness: Traditions and challenges, in Levin JS (ed.): *Religion in Aging and Health: Theoretical Foundations and Methodological Frontiers*. Thousand Oaks, CA, Sage, 1994, pp. 52-77.
78. Ader R, Felten DL, Cohen N (eds.): *Psychoneuroimmunology* (2nd ed.). San Diego, Academic Press, 1991.
79. Rossi EL: *The Psychobiology of Mind-Body Healing: New Concepts in Therapeutic Hypnosis* (Rev. ed.). New York, Norton, 1993.
80. Griffith EH, Young J, Smith D: An analysis of the therapeutic elements in a black church service. *Hospital Community Psychiatry* 35:464-469, 1984.
81. Gritzmacher SA, Bolton B, Dana RH: Psychological characteristics of Pentecostals: A literature review and psychodynamic synthesis. *J Psychology Theology* 16:233-245, 1988.
82. Levin JS, Wickramasekera 1, Hirshberg C: Is religiousness a correlate of absorption? Implications for psychophysiology, coping, and morbidity. *Alternative Therapies in Health and Medicine*, in press.
83. Taylor SE: *Positive Illusions: Creative Self-Deception and the Healthy Mind*. New York, Basic Books, 1989.
84. Sethi S, Seligman MEP: The hope of fundamentalists. *Psychological Sci* 5:58-59, 1994.

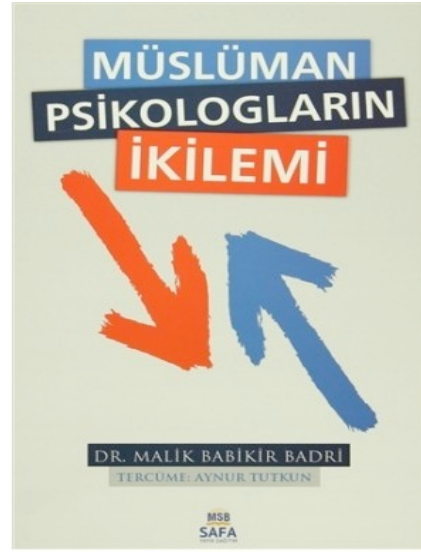
85. Koenig HG: Religion and hope for the disabled elder, in Levin JS (ed.): *Religion in Aging and Health: Theoretical Foundations and Methodological Frontiers*. Thousand Oaks, CA, Sage, 1994, pp. 18-51,
86. Hay LL: *Heal Your Body: The Mental Causes for Physical Illness and the Metaphysical Way to Overcome Them* (Rev. ed.). Carson, CA, Hay House, 1984.
87. Benor DJ: *Healing Research: Holistic Energy Medicine and Spirituality: Vol. 1. Research in Healing*. Munich, Germany, Helix, 1992.
88. Byrd RC: Positive therapeutic effects of intercessory prayer in a coronary care unit population. *Southern Med J* 81:826-829, 1988.
89. Levin JS: How prayer heals: A theoretical model. *Alternative Therapies Health Med* 2:66-73, 1996.
90. Levin JS: Religion and health: Is there an association, is it valid, and is it causal? *Soc Sci Med* 38:1475-1482, 1994.
91. Krause N: Measuring religiosity in later life. *Res Aging* 15:170-197, 1993.
92. Williams DR: The measurement of religion in epidemiologic studies: Problems and prospects, in Levin JS (ed.): *Religion in Aging and Health: Theoretical Foundations and Methodological Frontiers*. Thousand Oaks, CA, Sage, 1994, pp. 125-148.
93. Levin JS, Taylor RJ, Chatters LM: A multidimensional measure of religious involvement for African Americans. *Sociological Q* 36:157-173, 1995.
94. Idler EL, Ellison CG, George LK, Krause N, Levin JS, Ory M, Pargament KI, Powell L, Williams DR, Underwood-Gordon L: *National Institute on Aging/Fetzer Institute Working Group Brief Measure of Religiousness and Spirituality: Conceptual Development*. Unpublished manuscript, 1997.
95. Pargament KI, Ishler K, Dubow EF, Stanik P, Rouiller R, Crowe P, Cullman EP, Albert M, Royster BJ: Methods of religious coping with the Gulf War: Cross-sectional and longitudinal analyses. *J Scientific Study Religion* 3 3:347-361, 1994.
96. Kaplan BH: A note on religious beliefs and coronary heart disease. *J South Carolina Med Assoc* 15(suppl. 5):60-64, 1976.
97. Fumham A: The Protestant work ethic and Type A behaviour: A pilot study. *Psychological Reports* 66:323-328, 1990.
98. Sorenson AM, Grindstaff CF, Turner RJ: Religious involvement among unmarried adolescent mothers: A source of emotional support? *Sociology Religion* 56:71-81, 1995.
99. Strawbridge WJ, Shema SJ, Cohen RD, Roberts RE, Kaplan GA: Religiosity buffers effects of some stressors on depression but exacerbates others. *J Gerontology: Social Sciences* 53B:S I 18-S 126, 1998.
100. McNeilly MD, Anderson NB, Bodo D, Musick MA, Efland J, Baughman J, Toth P, Williams RB: *Culturally Sensitive Instruments to Measure Perceptions of Racism, Stress, and Social Support*. Paper presented at the annual meeting of the Gerontological Society of America, Washington, DC, November 1996.
101. Krause N: Negative interactions and satisfaction with social support among older adults. *J Gerontology: Psychological Sci* 50:P59-P73, 1995.
102. Rook KS: Positive and negative social exchanges: Weighing their effects in later life. *J Gerontology: Soc Sci* 52:S 167-S 169, 1997.
103. Krause N, Ellison CG, Wulff KM: Church-based emotional support, negative interaction, and psychological well-being: Findings from a national survey of Presbyterians. *J Scientific Study Religion* 37(4), forthcoming.
104. Ellison CG: Race, religious involvement, and depressive symptomatology in a Southeastern US community. *Soc Sci Med* 40:1561-1572, 1995.
105. Musick MA: Religion and subjective health among black and white elders. *J Health Soc Behav* 37:221-237, 1996.

106. Krause N: Stressors in highly valued roles, religious coping, and mortality. *Psychology Aging* 13:242-255, 1998.
107. Antonovsky A: *Unraveling the Mystery of Health*. San Francisco, Jossey-Bass, 1987.
108. Jacobson DE: Types and timing of social support. *J Health Soc Behav* 27:250-264, 1986.
109. Idler EL, Kasl SV: Religion among disabled and nondisabled persons 11: Attendance at religious services as a predictor of the course of disability. *J Gerontology: Soc Sci* 52B:S306-S316, 1997



Müslüman Psikologların İkilemi

Dr. Malik Babikir BADRİ, Çev.: Aynur TUTKUN
Safa Yayın Dağıtım, İstanbul 2016, 130 s.



İslam psikolojisi çeşitli şekillerde ifade şekli bulan çalışma alanlarından biri olarak ortaya çıkmıştır. Müslüman psikologların ilgi ve çabalarıyla meydana gelen İslam psikolojisi anaakım psikoloji ile bazen bir uzlaşma bazen bir çatışma bazen de bir uzaklaşma olarak var olmaya devam etmektedir. İslam Psikolojisi, İslam'ın modern psikolojiyle buluşmasının imkânı veya imkânsızlığına dayanmaktadır. Batı kültüründe yaşayan veya Batı düşüncesiyle karşılaşan Müslüman psikologlar kültürel ve dini olana vurgu yaparak bu alana katkılar sunmaktadır. Badri'nin *Müslüman Psikologların İkilemi* adlı eseri de bu literatüre dâhil olmuştur. Eser Müslüman olan psikologların Batı psikolojisini nasıl kullandıklarını ve nasıl kullanması ge-

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Cilt 18, Sayı 2, 2018
ss. 479-484

db18/2

rektiklerini tartışmaktadır. Müslüman psikologlara tavsiyeler verilmekte, eleştirilerde bulunulmakta ve yönlendirmeye çalışılmaktadır. Badri bu eserinde İslam psikolojisinin varlığını veya yokluğunu değerlendirmektedir. Bu eser dini ve kültürel olana vurgu yapmasından ve farklı bakış açıları sunmasından dolayı tanıtılmaya çalışılacaktır.

Badri'nin eseri önsöz, giriş ve on beş bölümden oluşmaktadır. Kitabın bölümleri, bir davranışçı olarak Müslüman psikolog, psikolojinin felsefe, sanat ve spekülasyonla birleştiği yer, İslami ideoloji ya da ateist felsefi psikoloji, kertenkele deliğindeki Müslüman çocuk psikologu, psikometri tuzağı, efendisinin sesini tekrar eden Müslüman eğitim psikologu, psikanalitik derinlik, Freud'cu tuzağın en karanlık derinlikleri, Batıda Freud'un tahttan indirilişi, Müslüman psikologlar olarak Batı psikolojisini ne yapacağız, psikoloji İslam'ın hizmetinde, Batı psikolojisinin tüm ekolleri hissiz mi?, Batı psikolojisinin ruhsuz ekolleri hakkında ne demeli?, bu çukurdan çıkmaları için onlar nasıl yardım etmeli? konularını kapsamaktadır. Eser içerik açısından değerlendirilirken her bölüm ayrı ayrı ele alınmayıp bütüncül olarak kritik yapılmayı çalışılmıştır.

480 | db

Badri bu eserini Amerika ve Kanada Sosyal Bilimciler Derneği (AMSS) dördüncü kongresinde sunduğu "Kertenkele Deliğindeki Müslüman Psikologlar" başlıklı (1975) bildirisine dayandırmıştır (s.17). Daha sonra bildiriye geliştirmiş, genişletmiş ve kitap haline getirmiştir. Kitap çıkış yeri olarak "*Bir gün gelecek ki Müslümanlar; Hristiyan ve Yahudilerin yolunu, apaçık gözükken anlamsızlığına ve İslami olmamasına rağmen, körü körüne takip edecekler.*" Ayrıca "*onlar (Hristiyan ve Yahudiler) kendilerini bir kertenkele deliğine soksalar bile, Müslümanlar onları mantıksızca takip ederler*" Hadis-i Şerifine dayandırılmıştır (s.17-18). Badri, bu Hadis-i Şerif ışığında Müslüman psikologların bilimsel ve metodolojik yaklaşımlarını değerlendirmeye çalışmıştır. Bunun yanında Müslüman psikologların çoğunun Batı psikolojisine meftun olduğunu ve onları taklit ettiğini iddia etmektedir. Ayrıca mukallit Müslüman psikologları, kitap boyunca uyarma ve uyandırma konusunda tavsiyeler sunmaktadır.

Kitabın içeriğini bakılacak olduğunda Badri, dini duygu ve düşüncüyü davranışçı modele dayalı olarak pekiştirme, etki-tepki ve ceza-ödül gibi kavramlarla açıklamayı, görme engelli bir insanın dokunarak fili tarif etmesine (s.21-30) benzetmektedir. Badri'ye göre dinin derin ruhsal bir boyutu olduğundan Müslüman psikologlar davranışçılar gibi laboratuvarında fare ve kuşların tepkisel davra-

nışlarından genellemelere gitmemelidir. İslam'daki sevap-günah ilişkisinin pekiştireç olarak değerlendirilmesinin doğru olmadığını ve Müslüman psikologların davranışçılığın tarihini ve felsefesini iyi araştırması gerektiğini belirtmektedir. Bunun yanısıra Badri'ye göre bir kısım Müslüman psikologların davranışçılığa manevi bir boyut ve enerji de katabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Badri'ye göre psikolojide normal ve anormalin kültürel olarak farklılık ürünü olduğunu, normallik ve anormallik konusunda homoseksüellik, cinsellik, alkol alışkanlıkları ve adaptasyon Batıda farklı, Müslüman kültüründe farklı değerlendirilmektedir. Badri çalışmasının birçok yerinde Freudyen yaklaşımı, psikodinamiğin ateist Yahudilik çerçevesinden dini ve psikolojik yaklaşımını eleştirmiştir. Psikodinamik ve davranışçı yaklaşımı Müslüman psikologun her şeyiyle benimseyip savunmasının doğru olmadığını çeşitli şekillerde ifade etmiştir.

Çalışmada Amerikan ve Avrupai aile tarzlarına göre hazırlanan ve sunulan çocuk yetiştirme psikolojisi literatürünün İslam toplumlarına uygun olmadığı ifade edilmiştir. Psikolog ve psikiyatrlar tarafından sorgulanmadan alınan çocuk psikoloji literatürü batılı ailenin ölümüne yol açtığı gibi İslam toplumundaki aileyi de öldüreceklerdir. Badri bu konuda şu ifadelere yer vermiştir:

“Eğer çocuklarınızın, ayağındaki ayakkabılarıyla ayaklarını masanın üzerine koyup Amerikan filmlerindeki gibi sizinle konuşan bireyler olarak yetişmesini ve siz ‘dır dır’ eden yaşlı bir yük olduğunuzda onların sizi huzur evine bırakmasını istiyorsanız, o zaman bir köle gibi Amerikan çocuk psikolojisi kitaplarını takip edin”(s.46).

Buna karşılık Badri, İslam'ın anne-babaya üf bile denmemesi gerektiğini ve cennetin annelerin ayakları altında olduğunu vurguladığını belirtmiştir. Özellikle İslami bakış açısıyla geniş ailenin gerekliliği ve sila-i rahimin çok önemli olduğunu ifade etmiştir.

Badri'ye göre psikometrik ölçümlerde Batı psikolojisinden alınmış test ve ölçeklerin Müslüman kültüre uyarlanmış ve ayarlanmış olması gerekmektedir. Özellikle yansıtma testleri ve psikanalize dayalı kişilik testleri Müslüman kültürde psikometrik ölçümler yaparken birçok sorun ortaya çıkartmaktadır. Örneğin Badri'ye göre Müslüman kültürde cinselliğin ifade edilmemesinin nedeni olarak cinselliğin bastırılması veya aşağılık kompleksiyle açıklanması Batı psikolojisinde geçerli iken Müslüman dünyasında geçerli olduğunu söylemek yanlış olacaktır.

Badri, cinsel eğitimin belirsiz olmasına rağmen hem savunulması hem de var olmasını, Müslüman toplumlarda üniversitelerdeki karma eğitimin ve üniversite ruhuna uygun yaşama olarak cinsel özgürlüğün savunulmasını eleştirmektedir.

Badri, Freudyen psikoloji tüm dünyada en etkili ideolojilerden biri olmasına rağmen günümüzde Freud'un id, libido, katarsis gibi muğlak, test edilemeyen, ispatlanamayan bilim dışı kavramlarından ve örnekleminin geçerli olmayan küçük bir grubu teşkil etmesinden dolayı Batı tarafından terk edildiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte Müslüman dünyasının Freudyen psikolojiyi hala kullanmaya ve savunmaya çalışmasını eleştirmektedir. Badri psikanalize ve özellikle onun propaganda boyutunda savunucusu olan Müslüman psikologlara karşı çıkmaktadır. Mısırlı Müslüman psikolog Zewar'ı psikanalizi benimsediği için eleştirerek örnek göstermektedir. Fakat Zewar'ı eleştiren Badri "*gerçek bir Müslüman psikologdan, (özelde Zewar) Freud'un dini gelişim üzerine geliştirdiği ateist teoriden yani en temel faraziyelerden İslami bir görüş geliştirmesini*" ummaktadır (s.71).

482 | db

Badri, Batılı modern psikolojinin din karşıtı felsefi alt yapısından etkilenmeden (s.84-85) Müslüman psikologların faydalanması gerektiğini ifade etmiştir. Muhammed Kutup'un "*biz Müslümanların modern psikolojiye ihtiyacı yoktur. Bu konu bütün dallarıyla kâfir batı medeniyetinin yabancı bir malı olan teori ve uygulamalarının bütünüdür*" (s.82) ifadesinin sert olduğunu ve Batı psikolojisinin tamamen reddedilmemesi gerektiğini, faydalı taraflarının kullanılabilceğini ifade etmiştir. Hatta Batı psikolojisinin bir kısmının İbni Sina, İbni Haldun, İbni Şirin, Gazali ve Muhasibi gibi İslam mütefekkirlerinden etkilendiğini belirtmiştir.

Badri, Müslüman psikologların psikometriyi, psikoterapiyi, sosyal psikolojiyi, eğitim psikolojisini ve kişilik psikolojisini İslami çerçevede değerlendirildiği sürece kullanılabilceğini ifade etmiştir. Badri, psikolojinin tamamının ruhsuz, hissiz ve din karşıtı olmadığını da belirtmiştir. İlk dönemlerde Jung daha sonra hümanist-varoluşçu Maslow, Rogers, Allport ve Frankl gibi psikologlardan, Müslüman psikologların yararlanabileceğinin altını çizmiştir. Bunlardan yararlanırken teslimi silah etmemek gerektiğini ve itinalı olunmasını öğütlemiştir. Badri, Batı psikolojisini iyi tetkik etmek ve eleştirel bakmak kaydıyla Müslümanlara kesinlikle öğretilmesi taraftarıdır. Badri'ye göre Müslümanlara psikoloji öğretilirken ödipal

kompleks, libido vs. gibi İslam'a aykırı olan konuların özellikle yanlış ve doğru tarafları da incelikle anlatılmalıdır.

Badri, Müslüman psikologların, Batı psikolojisiyle karşılaşmasıyla birlikte şu üç evreden bahsetmenin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Meftun olma aşaması, uzlaşma aşaması ve uzaklaşma evresidir. İlk kez Batı psikolojisiyle karşılaşan Müslüman, psikolojinin çarpıcı olmasından dolayı meftun olmaya başlamaktadır. Jung, Rogers ve Frankl gibi kişileri önemsemeye başlamasıyla uzlaşma evresine girmektedir. Bu evrede İslami olanla psikolojik olanı birleştirir ve kullanmaya çalışır. Daha sonra İslami olana uydurmaya ve ayarlamaya başlama evresine de uzaklaşma aşaması denilmektedir.

Badri'nin genel yaklaşımına bakıldığında *“onlar (Hristiyan ve Yahudiler) kendilerini bir kertenkele deliğine soksalar bile, Müslümanlar onları mantıksızca takip ederler”* Hadis-i Şerifinde bahsedilen kertenkele deliğine girerler ibaresi gayet geniş ve belli bir kimseyi hedef göstermeden Müslüman'ın dikkat etmesi ve uyanık olması gerektiği vurgulanmaktadır. Fakat Badri bu Hadis-i Şerif'i belli bir gruba özellikle Müslüman psikologlara atfederek bambaşka bir noktaya taşımaktadır. Ayrıca *“kertenkele deliğine girmiş”, “papağan gibi taklit eden”, “efendisinin sesini tekrar eden”* (s.57) Müslüman psikolog, *“beyaz adamın laboratuvarı”* (s.58) ibarelerinin kullanılması, Badri'nin ötekine dair bakış açısını da yansıtmaktadır.

Badri'nin eserine genel olarak bakıldığında Müslüman olan psikologlar birçok açıdan hatalı ve noksan görülmektedir. Ayrıca eserde zaman zaman suçlamaların dozu artmaktadır. Bunca eleştirilerin ve noksanların olduğu ifade edilmesine rağmen hangi metotla veya hangi yollarla İslam psikolojisi yapılacağı bildirilmemiştir. Eserin yaklaşımına göre *“sorun tespit edilmiş veya teşhis yapılmış”* fakat *“çözüm veya tedavi yöntemi”* gösterilmemiştir. Ayrıca modern psikolojinin İslam kültüründen beslendiği ifade edilmesine karşın buna dair kanıtlar sunulmamıştır. Badri genel anlamda Müslüman psikologlara dini-manevi kültüre (geleneksel eserlere inerek) dönerek yeniden psikoloji inşasını tavsiye etmektedir. Bu bakış açısı ideal anlamda çok iyi görünmesine rağmen bunun nasıl yapılacağına dair uygulamaların mümkünatı sorgulanabilir.

Badri'nin çabası İslam psikolojinin kurulmasına ve Anti-İslami olan psikolojiye karşı durmak gerektiği konusundadır. Badri, bazı yerlerde ağır eleştiriler yapmasına rağmen iyimser olduğu ve Müslüman psikologların kendi kültür ve insanına uzak kalmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu şekilde yapılan çalışmalar farklı bakış

açılarını içereceğinden ayrıca önem arz etmektedir. Badri'nin öteki-
ne bakışının biraz sert olduğu açıkça görülmektedir. Bu tavrı "Müs-
lüman psikologların üretmeyip, üretilmiş olan Batı psikolojisini
sadece kullandığı" iddiasından kaynaklanıyor olabilir. İslam psiko-
lojisinin karşıtlık üzerinden değil de geleneksel dini-manevi öğeler
zaviyesinden değerlendirilmesi ve tartışılması daha yerinde olabilir.

Sezai KORKMAZ

KSÜ İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi,
Marmara Üniversitesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Doktora Öğrencisi