



Amasya Üniversitesi

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN 2147-7256
E-ISSN: 2618-6497

Sayı: **11**
Aralık 2018



AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY OF
AMASYA UNIVERSITY

ISSN: 2147-7256 e-ISSN: 2618-6497

Sayı/Issue: 11

Amasya 2018

AMASYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ISSN: 2147-7256
e-ISSN: 2618-6497
2018, Sayı: 11

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY
OF AMASYA UNIVERSITY
ISSN: 2147-7256
e-ISSN: 2618-6497
2018, Issue: 11

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR
Dekan / Dean

Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül GÜN
Dr. Öğr. Üyesi. Ümüt TORU

Editör Yrd. / Editorial Assistant

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif
ALTUNIŞIK
Dr. Öğr. Üyesi Murat POLAT

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mevlüt KAYA (Ondokuz Mayıs Üniv.)
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Vecdi Bilgin (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Halil APAYDIN (Amasya Üniversitesi)
Doç. Dr. Dursun Ali AYKİT (Cumhuriyet Üniv.)
Doç. Dr. Şükran FAZLIOĞLU (Marmara Üniv.)
Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL (Amasya Üniv.)
Doç. Dr. İbrahim İŞİTAN (Selçuk Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet PİRİNÇ (Amasya Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Davut AĞBAL (Amasya Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Hatice ÇUBUKÇU (Ordu Üniv.)
Dr. Öğr. Üyesi Hasan YERKAZAN (Amasya Üniv.)

Yayın Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ali Akpınar (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (Karadeniz Teknik Üniversitesi), Prof. Dr. Nevzat Aşık (9 Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Çukurova Üniversitesi), Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur (Hitit Üniversitesi), Prof. Dr. Davut Yaylalı (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin Aydın (Selçuk Üniversitesi), Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Metin Bozkuş (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Öğke (Akdeniz Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Yalar (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Mahir Alper (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kayacık (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim Çapak (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman Kurt (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Akdoğan (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Abdulkemir Bahadır (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Fuat Aydın (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Hasan Ayık (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Eyüp Baş (Kırıkkale Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman Acar (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Yılmaz Can (19 Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Abdulhamit Tüfekçioğlu (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Bilal Kemikli (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Yılmaz (Uşak Üniversitesi), Prof. Dr. A. Hakkı Turabi (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Yaşar Sarıkaya (Justus-Liebig-Universität Giessen)

Sayı Hakemleri/Referees of this Issue

Prof. Dr. Abdulhamit Birişik (Pamukkale Üniv.), Prof. Dr. Zülfiyar DURMUŞ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniv.), Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Mücahit KAÇAR (Amasya Üniv.), Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN (İstanbul Üniv.), Prof. Dr. Durmuş ARIK (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Metin BOZAN (Dicle Üniv.), Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ (Hitit Üniv.), Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR (Ankara Üniv.), Doç. Dr. Cafer ACAR (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv.), Doç. Dr. Gökhan ATMACA (Sakarya Üniv.), Doç. Dr. A. Taha İMAMOĞLU (Trakya Üniv.), Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN (Kırıkkale Üniv.), Doç. Dr. Mustafa KOÇ (Balıkesir Üniv.), Doç. Dr. Macit YILMAZ (Hitit Üniv.), Doç. Dr. İbrahim TURAN (19 Mayıs Üniv.), Doç. Dr. Abdullah BENLİ (Erciyes Üniv.), Doç. Dr. Sadık YAZAR (İstanbul Medeniyet Üniv.), Doç. Dr. Faruk ÇİFTÇİ (Sütçü İmam Üniv.), Doç. Dr. Halim GÜL (Karabük Üniv.), Doç. Dr. Adem ÇATAK (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniv.), Doç. Dr. Burhan BALTACI (Kastamonu Üniv.), Doç. Dr. Osman KARA (Namık Kemal Üniv.), Doç. Dr. Fatih TİYEK (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv.), Doç. Dr. Ramazan DEMİR (Çanakkale 18 Mart Üniv.), Doç. Dr. Fadime KAVAK (Uludağ Üniv.), Doç. Dr. İbrahim İŞİTAN (Selçuk Üniv.), Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL (Amasya Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri KARADAYI (Karadeniz Teknik Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Hasan YERKAZAN (Amasya Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Alpaslan KARTAL (Kafkas Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Zeynel Abidin AYDIN (Abant İzzet Baysal Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURAK (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi, Muhammed GÜNGÖR (Kırıkkale Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mebrure DOĞAN (Afyon Kocatepe Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Furat AKDEMİR (Düzce Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Veli ABA (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Davut AĞBAL (Amasya Üniversitesi)

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Review of the Faculty of Divinity of Amasya University

ISSN: 2147-7256 e-ISSN: 2618-6497

Sayı/Issue: 11

Amasya 2018

Bu dergi, , , , ,
, , , , , GOOGLE
SCHOLAR, ACAR Index ve SCILIT veri indeksleri tarafından
taranmaktadır.

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Address

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) AMASYA

Tel: 0358 2600064 Fax: 0362 2180161

e-mail: ilahiyatdergi@amasya.edu.tr

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri

Doç. Dr. Mustafa Atilla Akdemir

Yöresel Tavrı Bağlamında Sahih Tilavet Kriterleri 9-43
Criteria of the Authentic Tilawah in Context of Local Attitude

Doç. Dr. Enes ERDİM

Arap Dilinde Zamir Üzerine Yapılan Atıfla İlgili Tartışmalar 45-57
Discussions about References to Pronoun in Arabic Language

Doç. Dr. Eyup ŞİMŞEK

Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Genel Yeterlik Algıları: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği 59-80
General Competency Perceptions on Measurement and Evaluation of Teacher Candidates: Atatürk University Faculty of Theology Example

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman PAK

Abdülmeçid b. Şeyh Nasûh b. İsrâil Amasî'nin "Risâletü'l-Fevzi'l-Azîm"i ve Tahkîkî 81-117
Abdulmecid Ibn Sheikh Nasuh b. Israel Amasî's Treatise Named "Risalah al-Fawz al-Azim"

Dr. Öğr. Üyesi Hasan YERKAZAN

Abdülmeçid b. Nasûh et-Tosyavî el-Amâsî (Ö. 996/1588) ve 'Arafâtü'l-Ârifîn İsimli Eseri 119-157
Abdülmeçid b. Nasuh at-Tosyavî al-Amâsî (d. 996/1588) and His Work 'Arafâtü'l-Ârifîn

Dr. Öğr. Üyesi Sibel MURAD

Mustafâ İsâmeddîn'in Müretteb Müfredât-ı Siyâhî'si 159-167
Müretteb Müfredât-ı Siyâhî of Mustafâ İsâmeddîn

Dr. Öğr. Üyesi Eyyup AKDAĞ

Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Hayatı ve Zühd Anlayışı 169-200
Ebu Hanifa's (d. 150/767) Life and His Ascetic Understanding

Dr. Öğr. Üyesi Enver BAYRAM

Rûzbihan-ı Baklî'nin Arâisü'l-Beyân'ında İbadetlere Dair Bazı
İşârî Yorumlar 201-219

*Some Sufi (Mystical) Interpretations About Worships in Ruzbihan al-
Baqli's Tafsir "Arais al-Bayan"*

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Esat ALTINTAŞ

Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik
Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği) 221-256

*A Qualitative Research on Spiritual Counseling and Guidance Services
in Hospitals (Kayseri Case)*

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTUNTAŞ

Kur'an'ın Mekke'de Yazılması ve Medine'de Çoğaltılması
Üzerine Bazı Değerlendirmeler 257-289

*Some Comments on the Writing of The Quran in Mecca and Its
Copying in Medina*

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet UYAR

Zühd Örneği İzinde Tasavvufta Kavramların Somuttan Soyuta
Dönüşümü 291-311

*On the Light of Example of Zuhd Transformation of the Concepts from
Concrete to Abstract in Sufism*

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARA

Bir Kur'ân Mütercimi Olarak Prof. Dr. Hüseyin Peker:
Hayatı, Eserleri, Hocaları ve Öğrencileri 313-341

*As a Qur'anic Translator, Prof. Dr. Hüseyin Peker: His Life, Works,
Prelectors and Students*

Dr. Öğr. Üyesi Şevket ÖZCAN

Eric J. Sharpe'in Dini Anlama Modeli 343-376

Eric Sharpe's Model of Understanding Religion

Dr. Öğr. Üyesi Ümüt TORU

İmâmiyye Algısında Süreç İhmali ve Genelme Sorunu:

Eş'arî Makâlât Geleneği Örneği

377-418

The Problem of Process Neglect and Generalization in the Perception of Imâmiyya: The Case of Ash'arite Maqâlât Literature

Dr. Öğr. Üyesi Şükrü MADEN & Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YİĞİTOĞLU

Kur'an-ı Kerim ve Eski Ahit Bağlamında Buzağıya Tapan İsrailoğulları'na Ölüm Cezası Verilmesi Meselesi

419-446

The Issue of Death Penalty for Israelites' Worship of the Golden Calf in the Context of the Old Testament and the Holy Qur'an

Dr. Öğr. Üyesi Üzeyir DURMUŞ

Sünenüt-Tirmizî'ye Kaynaklık Bakımından İmâm Buhârî'nin Eserleri (Tahrîc ve Değerlendirme)

447-468

Books of Imam Bukhary in Terms of the Source to Sunan at-Tirmidhî (Tahrîj And Evaluation)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif CEYHAN

Müslüman Geleneğinde Vahiy Anlayışı

469-491

The Perception of Revelation in Muslim Tradition

Öğr. Gör. Muhammed Faruk ÇAKIR

Abbasi Devlet Ricâline Ait Örnekler Bağlamında Klasik Arap Edebiyatının İlk Yazılı Edebi Türlerinden "Tevkîât"

493-527

"Tawqîât" as an Early Literary Genre in Classical Arabic Literature in the Context of the Examples of Abbasian Statesman

Derleme

Dr. Öğr. Üyesi İlhami AYRANCI

W. Montgomery Watt'a Göre

Endülüs İslâm Medeniyetinin Batı Avrupa'ya Etkisi

529-542

According to W. Montgomery Watt, The Andalusian Islamic Civilisation's Influence to The Western Europe

YÖRESEL TAVIR BAĞLAMINDA SAHİH TİLAVET KRİTERLERİ

Gönderim Tarihi: 17.08.2018 Kabul Tarihi: 27.11.2018

Mustafa Atilla Akdemir

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı
Associate Professor, Marmara University,
Faculty of Theology, Department of Quran Recitation and Qiraat
Istanbul, Turkey
atilla.akdemir@marmara.edu.tr
orcid.org/0000-0002-3749-8194

Öz

Kur'an tilavetinin muhafazası ve sıhhatinin sorgulanması iki mekanizmanın birlikte devrede olmasıyla mümkündür. Bunlardan birincisi müşâfehe, diğeri ise yazılı kaynaktır.

Son dönemlerde müşâfehe okulunda hissedilen sıkıntılar, Kur'an tilavetinde yöresel tavır etkisinin tartışılmasını gündeme getirmiştir. Sahih tilavet kriterlerinin bilinmesi ve uygulanması yönündeki hassasiyet bu anlamda önem arz etmektedir.

Yerel dilin veya lehçenin fonetik baskısından ve diksiyon kalıbından kurtulamayan ve genellikle okuyucunun coğrafi âdiyeti hakkında ipuçları veren "*yöresel tilavet tavrı*", bütün Müslüman topluluklar için ortak bir sorun olup, Kur'an tilavetinde esas olan telakkî ve müşâfehenin duruluğunu koruma adına bir duruş gerektirmektedir.

İletişim imkânlarının geliştiği son dönemde artık her yaş grubundan öğrenciler hocalarından dinledikleri tilaveti internet ortamında ulusal ve uluslararası düzeyde diğeri okuyucularla karşılaştırabilmekte ve farkında olduğu problemlere, farklı tecvîd uygulamalarına ve hatta detay konulara cevaplar aramaktadırlar. Fitrî bir temayül ve tercihle gelişen bu süreç, çoğu zaman hocasının tarzından bağımsız olarak öğrencinin okuyuşuna farklı bir karakter kazandırabilmektedir.

Birçok kişi de vardır ki, sahîh tilavet kriterlerine uygun, tekellüfsüz ve tabii bir okuyuş dinlediğinde belki tilavetin teknik bir kritiğini yapamasa da, kulağına gelen ilahî metnin doğru telaffuzuyla diğeri arasındaki farkı hissederek güzel bir okuyuş dinlediğini ifade eder ve tercihini o yönde kullanır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur'an, Tilavet, Yöresel Tavır, Telaffuz.

Criteria of The Authentic Tilawah in Context of Local Attitude

Abstract

The conservation of Quran recitation and the examination of the recitation's validity is only possible with the help of both mechanisms being active together. First of these mechanisms is mushafaha (verbal receptives) and the other is the written source.

The recent problems having been felt in mushafaha school has come up with the discussion of the effect of the local style in Quran recitation. In this sense, attention of the knowledge of the correct recitation criterion and its practice has become much more important.

"The local recitation style" that can't do without the phonetic pressure of the local dialect and certain diction patterns and that also makes the regional identity of the recitor is a common problem among Muslim societies. And this situation requires a certain stance against it in order to preserve the pureness of the mushafaha and consideration that is essential for Quran recitation.

As the communication facilities has improved recently students from all ages find the opportunity to compare their teachers' recitations with the reciters of both local and international levels and when they come across a problem like the different practices of tajweed and even the minor subjects, they try to find answers. This process developing with natural instincts and choices sometimes are able to cause a different character formation for the student, a new formation unlike the style of his teacher.

There are many of those who can distinguish the correct, natural, soft and divine pronunciation of the recitation, from the uncorrect ones even if they are not able to make a critical of the recitation technically and make a choice accordingly.

Keywords: Qiraat, Quran, Recitation, Local Style, Pronunciation.

1. Sahih Tilavet ve Kriterleri

1.1. Tilavet

Tilavet, temel yapısını, *tâ, lâm ve vâv* (ت ل ء) harflerinin oluşturduğu ve (تلا-بتلو) tasrîfi ile oluşmuş mastar formatında bir kelimedir. Fiil halinde televtuhû (تَلَوْتُ), ona uydum, onu izledim demektir.¹ "Güneş'in ardından gelen Ay'a.." (eş-Şems 91/2) meâlindeki âyette (تلا) kelimesi bu yönde bir anlam

¹ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cem mekayîsu'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Ürdün: Dâru'l-Fikr, 1979), 1: 351; Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân "Tlv"*, (Beyrut: y.y., ts.): 167; Muhammed b. Yakûb el-Fîruzabâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî, 8. Baskı (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), 1265; Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerram b. Manzûr, "Tlv", *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru sâdir, 1994), 14: 102.

taşımaktadır.² Okuma işinde de cümlelerin ve âyetlerin peş peşe takip edilmesi, biri birini izlemesi söz konusudur.

Dilcilerin çoğuna göre tilavet, semâvî kitapların okunması, emir, yasak, terğîb ve terhîb gibi hususlara dikkat çekilip uyulması amacıyla Kur'an-ı Kerim'in kullandığı özel bir ıstılahtır.³ Onlara göre tilavet kavramı semâvî kitapların dışında kullanılmamaktadır. Buradan tilavetin kıraatten daha özel bir mana taşıdığı sonucu çıkmaktadır. Buna göre, her tilavet kıraattir, ama her kıraat tilavet değildir.⁴ "*Bana Kur'an'ı okumam (أَنْ تُقْرَأَ) emredildi.*" (en-Neml 27/92) ve "*De ki, Tevratı getirin ve onu okuyun (فَاتْلُوهَا).*" (Âl-i İmrân 3/93) âyetlerinde tilavet lafzı, okuma fiilini ifade eden örneklerdendir.

Müfessirlerin ve dilcilerin tilavet kavramına getirdikleri açıklamalara bakıldığında denilebilir ki; tilavette ilahî metni lafız olarak okumak, anlamak ve işlev bakımından (okunana) uymak manaları birlikte kastedilmektedir.⁵ Bu bilgiler ışığında Kur'an tilaveti ile ilgili bir tarif yapmak gerekirse; "Kur'an'dan bir sûreyi veya bir bölümü tertîl usulüne riayetle, anlamaya odaklanma ve muhtevanın gerektirdiği çıkarımları elde ederek, hayata yansıtılmasını öngören okuma biçimidir." denilebilir.

Kur'an okumaya davet eden âyetlere⁶ baktığımızda *kıraat*, *tertîl* ve *tilavet* gibi farklı lafızların kullanıldığını görürüz. Bu muhtevadaki âyetler bir arada incelendiğinde, her biriyle Kur'an okuma ibadetinin farklı bir unsurunun öne çıkarıldığı hususu dikkat çeker ve bu özellikleri bir araya getirdiğimizde de Kur'an tilavetinde bulunması gereken temel unsurlar ortaya çıkar. Bu unsurlar, "sahih tilavet kriterleri" olarak tanımlanabilir.

1.1.1. Sahih Tilavet Kavramı

Düşünmeye ve ibret almaya sevk ederek manevî duyguları tetikleyen bir tilavet, başka kitaplarda olmayan özel bir tâzîmi ve itinayı da yansıtarak

² Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam ve dğr. (İstanbul: Azim Yayınevi Dağıtım, 1992), 9: 235.

³ İsfahânî, "Ratele", 341.

⁴ Seyyid Ahmed Abdulvâhid, "Kur'an-ı Kerim'de Okuma (Kıraat) Lafızları", çev. Ali Akpınar, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998): 204.

⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli'l-Kur'an*, 3. Baskı (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1968), 1: 519; Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâyiku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982), 1: 72; Yavuz Fırat, "Kıraat, Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2002): 266.

⁶ Örnek olarak bk. el-Bakara 2/120; el-Fâtır 35/29; el-Müzzemmil 73/4, 20.

terfîl gibi birtakım hükümlere bağlı kalmayı gerektirir.⁷ Bu bilinçle icra edilen her tilavet, harflerin mahreç ve sıfatlarında, lafızların edasında tabîliğin ve fonetik orijinalliğinin hak ettiği keyfiyetle yansıtıldığı, tecvîd kurallarında titizliğin, vakıf ve ibtidâda bilinçliliğin hissedildiği tilavetler olup *sahih tilavet* olarak addedilir.

Sahih tilavet bir başka bakış açısına göre de; yukarıda belirtilen özelliklere riayet edilmekle birlikte tilavet edilen âyetlerin manasını anlamaya, tedebbür ve tefekküre sevk etmeye, lafzın güzelliğinden, belâgatından ve eşsizliğinden zevk almaya vesile olan ve böylece kişinin imanî duygularını da harekete geçiren tilavetlerdir.⁸ "*Gerçek müminler ancak o müminlerdir ki, yanlarında Allah zikredilince kalpleri ürperir, kendilerine O'nun âyetleri okununca bu, onların imanlarını artırır ve yalnız Rablerine güvenip dayanırlar.*" (el-Enfâl 8/2)

1.1.2. Sahih Tilavet Kriterlerinin Oluşmasında Telakkîn'in⁹ Rolü

Hız. Peygamber Kur'an'ın ilk muhatabı olarak, onu anlama, yaşama ve anlatma konularında olduğu gibi, Kur'an'ın kıraat keyfiyeti hususunda da bize en güzel örnek olmuştur. Onun Kur'an'ı okuma, ezberleme ve öğretme gibi konulardaki tutum ve davranışları, sözleri incelendiğinde, Kur'an ve kıraat eğitim-öğretimi için ihtiyacımız olan metodolojik öğretileri ve ipuçlarını görmemiz mümkün olacaktır.¹⁰

Hız. Peygamber, Cibrîl'den aldığı keyfiyetle Kur'an âyetlerini ashabına öğretmiş, bu keyfiyeti garantiye almak için zaman zaman onlardan Kur'an okumalarını da istemiştir. Hatalar olduğunda düzeltmiş, Kur'an harflerine verilecek sesleri öğretmiş ve böylece gelişigüzel okumaların önü alınmıştır.¹¹ Güzel okuma maharetine sahip kimseleri seçerek yetiştirmiş ve diğer insanların Kur'an öğrenme isteklerini karşılamada onları bu kimselere yönlendirmiştir.¹² Ashap içinde okuyuşuyla seçilmiş kimseler, Kur'an

⁷ İbrahim b. Saîd ed-Düserî, *İbrazu'l-me'ânî bi'l-edâi'l-Kur'ânî* (Riyad: Dâru'l-hadâra, 2012), 49-50.

⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1: 519; Yusuf el-Halîfe Ebû Bekr, *Asvâtü'l-Kur'an keyfe nete'allehumhâ ve nü'allimuhâ* (Sudan: Mektebetü el-fikri'l-İslâmî, 1973), 19.

⁹ Başlık altındaki konu içerisinde müşâfehe kavramı ile birlikte açıklanacaktır.

¹⁰ M. Atilla Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 25-26.

¹¹ Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulumi'l-Kur'ân* (Kahire: İsa el-bâbî el-Halebî, 1943), 1: 242; Muhammed Sâlim Muhaysin, *fi Rihâbi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetu el-külliyât el-Ezheriyye, 1980), 265-266.

¹² Ebu'l-Fadl Celaleddin Abdirrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Merkezu ed-Dirasati el-Kur'âniyye, 3. Baskı (el-Medinetü'l-Münevvere: Vezâratu'l-Evkaf, 2011), 2: 458; Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1: 241.

öğretiminde içtenlikle sorumluluk almışlar ve birbirlerine yardım etmişlerdir.¹³

Kıraat ve tilavet keyfiyeti, sistematik hale getirilen bu telakkî ile ilk ağızdan sadır olduğu gibi o dönemden sonraki dönemlere böylece taşınmış oldu. Telakkî ve müşâfhehenin¹⁴ kontrolünde Kur'an'ın metni gibi korunmayı gerektiren bu keyfiyet tevkiplik bağlamında değerlendirilmelidir.¹⁵ Telif döneminin ilk kaynaklarında yer alan "القراءة سنة متبعة يأخذها الآخر من الأول"¹⁶ (Kur'an okuma, sonrakinin öncekinden öğrenmesi usulü ile sürdürülen bir sünnettir) sözü, işte bu telakkî pratiğini ifade eden bir klişe olarak zamanla hafızalara yerleşmiştir.

Telakkî ve müşâfhe ile aktarılan Kur'an'ın tilavet keyfiyeti, tedvin hareketliliği ile birlikte belli kaide ve kurallar altında tanımlanma sürecine girdi. Kur'an tilavetinin sahih bir şekilde eda edilmesini ve muhafazasını amaçlayan bu gayretler zamanla tecvîd ve kıraat alanındaki literatürü oluşturmuş oldu. Tecvîd ilminde ilk eseri yazan Ebû Müzâhim el-Hâkânî'den (ö. 325/937) başlayarak¹⁷ İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ile zirveye çıkan bu telif çalışmaları, kurrânın ve eda ehlinin kendilerini kontrol edebilecekleri kaynaklar olması yönüyle de müşâfhe için bir güvence anlamına geliyordu.

¹³ Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1: 241; Yavuz Fırat, "Kur'an Tilavetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar", *Bilimname: Düşünce Platformu* 26 (2014/1), 26.

¹⁴ Kur'an-ı Kerim'in ilk öğreticisi olan Hz. Peygamber'e kadar uzanan isnad zincirine kendisi de halka olmuş bir hocadan öğrenme ve ahzeta telakkî denirken, bu telakkî keyfiyetini hocanın telaffuzuyla bizzat öğrenerek tekrar ona arz yoluyla onaylatılmasına ise müşâfhe denmektedir. Müşâfhe esası olan hocadan işitmeye "Semâ", aynı keyfiyette hazırladığı dersi hocaya dinletmeye de "arz" denir. (Bk. Ebû Amr Osman b. Sa'îd ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-itkani ve't-tesdîd fi san'ati't-tecvîd*, thk. Ahmed Abdu'ttevvâb el-Feyyûmî (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1993), 187; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, ts.), 1: 213; Molla Aliyyü'l-Karî, Ali b. Sultan Muhammed, *el-Minehu'l-fikriyye fi şerhi'l-mukaddimeti'l-cezeriyye*, thk. Üsâme Atayâ, 2. Baskı (Şam: Dâru'l-Gavsânî li'd-dirasâti'l-Kur'aniyye, 2012), 117; Suyûtî, *el-İtkan*, 2: 633-634; Eymen Ruşdî Süveyd, "Usûlü'l-müşâfhehi ve davâbitu't-tehhüli fi ta'lîmi'l-Kur'ani ve'l-kırâat", *Uluslararası 2. Kıraat Sempozyumu* (İstanbul: y.y., 2012), 397-398.)

¹⁵ Süleyman b. İsa Baklî, *et-Tilâvetü's-sahîha* (Cezayir: el-Matba'atü'l-Arabiyye, 1999), 1: 18.

¹⁶ Ebû Bekr b. Mücâhid el-Bağdâdî, *Kitâbü's-seb'ati fi'l-kırâat*, thk. Dr. Şevki Dayf (Kâhire: Dâru'l-me'ârif, 1979), 51.

¹⁷ Ebu'l-Hasen Ali b. Cafer es-Se'îdî, "Kitâbu't-tenbîh ale'l-lahni'l-celiyyi ve'l-lahni'l-hafiyyi", thk. Ganim Kaddûrî el-Hamed, *Mecelletü'l-Mücemma'ı'l-ilmî el-'Irâkî* 36/2 (1985), 240.

1.2. Sahih Tilavet Kriterleri

Kur'an tilavetinin, telakkînin aktardığı evsafa uyması ve sahih çerçevede değerlendirilebilmesi için başta İbnü'l-Cezerî'nin eserleri olmak üzere konuya değinen kaynaklarda birtakım kriterler arandığını görüyoruz.¹⁸ Kur'an tilavetine dikkat çeken âyetlerde keyfiyetle ilgili hususları esas alarak temel ve tamamlayıcı birtakım kriterleri ifade eden bu kaynaklardaki bilgiler, birlikte değerlendirildiğinde "sahih tilavet kriterleri" olarak tanımlayabileceğimiz birtakım hususları ifade etmek mümkün görünmektedir.¹⁹

- a. Harflerin Özgün Mahreç ve Sıfatlarına Riayet
- b. Vakıf ve İbtidâ Uygulamalarında Bilinçlilik
- c. Okuma Hata ve Kusurlarından Ârîlik
- d. Tecdîd Kuralları Uygulamalarında Titizlik
- e. Telaffuzda Arap Lahnine (Fonetiğine) Uyum, Fesahat, Netlik, Akıcılık ve Tabîlik
- f. Okuyuş Seyrinde Teennî ve Mîzan
- g. Okuyuşun Huşû ve Tedebbüre Sevketmesi
- h. Sesin Kaliteli ve Sanatlı Kullanımına Gösterilen Özen

Temel kriterler olarak altı çizilen, mahreç ve sıfatlara riayet, vakıf ve ibtidâyâ vukûfiyet, okumada olası hata ve kusurların bertaraf edilmesi ve tecvîd kurallarındaki maharet gibi kriterler daha çok Kur'an metninin doğru telaffuzunu ikame etmeye katkı sağlarken, tamamlayıcı kriterler olarak addedilebilecek diğerleri ise, tilavet esnasında okuyanın iç âlemi, duyu ve düşüncesiyle devrede olabilmesine, bizzat okuyan ve dinleyende huşû, tefekkür, tezekkür ve tedebbür gibi duyguların tetiklenmesine ve neticede îmânî coşkunun ve akîl mekanizmanın harekete geçmesine yardımcı olan kriterlerdir.²⁰

a. Harflerin Özgün Mahreç ve Sıfatlarına Riayet

Harflerin mahreç ve sıfatları konusunun tecvîd kurallarından ayrı olarak ele alınması, öneminin özellikle vurgulanması gerektiği içindir. Çünkü birbirinden bağımsız düşünilemeyen bu iki konu tecvîdin temelini

¹⁸ Bk. Dâni, *et-Tahdîd*, 169-188; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 210-215; İbnü'l-Cezerî, *el-Mukaddime fî mâ yecibu 'alâ kariî'l-Kur'an-i en ya'lemeh*, thk. Eymen Ruşdî Suveyd (Cidde: Dâru nûri el-mektebât, 2003), Bâbu't-tecvîd vb.; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürcidü't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-kütüb el-'ilmiyye, 1980), Halife, *Asvâtü'l-Kur'an*, 18-20.

¹⁹ Bk. Halife, *Asvâtü'l-Kur'an*, 18-19.

²⁰ Raf-i savt, hafd-ı savt ve ses vurgusundan oluşan "temsili okuyuş" becerileri dile vukûfiyet gerektirdiğinden, kaynaklarda sahih tilavet kriterleri arasında genellikle zikredilmemektedir. Bununla birlikte tilavetin müstebapları bağlamında değerlendirilmektedir.

oluşturan zarurî bilgilerdir. İbnü'l-Cezerî mahreç ve sıfat konusunun önemine *Mukaddimesinde* şöyle işaret eder:

إِذْ وَاجِبٌ عَلَيْهِمْ مُحْتَمٌ قَبْلَ الشَّرْعِ أَوْلَىٰ أَنْ يَعْلَمُوا
مَخَارِجَ الْحُرُوفِ وَالصَّفَاتِ لِيَلْفِظُوا بِأَفْصَحِ اللُّغَاتِ

"Kur'an okuyacak kişinin, dillerin en fasihini güzel bir şekilde telaffuz edebilmesi için her şeyden önce harflerin mahreçlerini ve sıfatlarını kesinlikle bilmesi gerekir."²¹

Kur'an-ı Kerim sûrelerden oluşan azametli bir bina gibidir. Öyle ki, bu sûreler âyetlerden; âyetler çoğunlukla cümlelerden, cümleler kelimelerden ve kelimeler ise bu binanın en küçük yapı taşı olan harflerden oluşur. İşte bu nedenle dil bilimciler ve tecvîd âlimleri harflerin mahreçlerini ve sıfatlarını tanıma ve tespit etme üzerine yoğunlaşmışlardır. Harfleri tek başına ve kelime oluşumlarındaki yerine göre ayrı ayrı incelemişler mahreç ve sıfatlarındaki keyfiyeti mercek altına almışlardır. Bütün bu gayretler Kur'an metnine ait sesin ve telaffuzun özgün halini koruma hassasiyetiyle ortaya konulmuştur. Çünkü telaffuz, mananın kalıbı gibidir. Telaffuzdaki küçük bir kayma veya tahrif, kastedilen mananın kaybolmasına neden olabilir.²²

b. Vakıf ve İbtidâ Uygulamalarında Bilinçlilik

Kur'an tilavetinde en fazla dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de *vakıf ve ibtidâ* (manaya en uygun yerde durup, yine en uygun yerden başlayarak tilavete devam etmek) bilgisidir. Kanaatimizce, özellikle mana odaklı okuma yapamayan kitlenin en çok hataya düştüğü hususlardan birisi bu konudur. Hâlbuki vakıf ve ibtidâ bilgisi ehemmiyeti ve tecvîd ilmiyle kuvvetli irtibatı nedeniyle²³ kimi âlimler tarafından tecvîd konuları ile birlikte, kimileri tarafından ise müstakil bir çalışma olarak ele alınmıştır.²⁴

Kur'an okurken nefes kesilme zaruretinin dışında, nerelerde durulabileceği, durulduğunda ise nasıl ve nereden başlangıç yapılabileceği gibi hususlar vakf ve ibtidânın konusu olmuştur. Bu konuda sağlıklı bir tasarrufta bulunabilmek için Arapça bilmek büyük oranda sıkıntıyı bertaraf edebilir.

Vakıf ve ibtidâyı bilmek, âyetlerin manalarını doğru anlamak ve Kur'an tilavetinin sağlıklı icrası hususunda çok büyük önem taşır. Diğer bir ifadeyle âyetlerin manalarının birbirine karışmaması ve vuku bulacak bir

²¹ İbnü'l-Cezerî, *el-Mukaddime*, Bâbu't-tecvîd, 1.

²² Süveyd, "Usûlü'l-müşâfehe", 397.

²³ Dâni, *et-Tahdîd*, 381.

²⁴ Muhammed b. Fevzân el-'Umar, *İkrâu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dâru künûzi İşbilyâ, 2012), 32; Akdemir, *Kıraat İlmi*, 88-89.

hatanın önlenmesi bakımından son derece önemlidir.²⁵ Bu yüzden Zerkeşî (ö. 794/1391), Kur'an ilimlerini doğru anlamayı vakıf ve ibtidâyı çok iyi bilmeye bağlar.²⁶

c. Okuma Hata ve Kusurlarından Ârîlik

Okumadaki hata ve kusurlara tecvîd ıstılahında "lahn" denilmektedir.²⁷ Hata veya kusurun etkisine bağlı olarak "lahn-i celî" ve "lahn-i hafî" şeklinde iki grupta değerlendirilir.

Lahn-i celî olarak nitelendirilen hatalar, manayı veya i'rabı değiştirebilen hatalardır. Meselâ "فَكَذَّبْتُمْ" (el-A'râf, 7/86) lafzını "فَكَذَّبْتُمْ" olarak (peltek sâ yerine sîn ile) okumak veya "أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" (el-Fâtiha 1/7) yerine "أَنْعَمْتُ عَلَيْهِمْ" (tâ harfinin dammesiyle) okumak gibi.

Lahn-i hafî ise, lafzın yapısını bozmaksızın bir tecvîd uygulamasının veya harfin ârizî bir sıfatının eksik bırakılması ile oluşan kusurdur. Örneğin bir meddi gereğinden az uzatmak, gunneyi tutmamak gibi...

d. Tecvîd Kuralları Uygulamalarında Titizlik

Tecvîd, Arap dilinde "doğru-düzgün yapmada gösterilen üstün çaba" ve "güzelleştirmede ulaşılabilecek en son noktaya ulaşma gayreti" olarak ifade edilir.²⁸

Istılahta ise, "Kur'an harflerini ve lafızlarını olması gerektiği gibi doğru ve fasih bir telaffuzla ve kulağı rahatsız etmeyecek tatlı ve akıcı bir eda ile icra etmektir".²⁹ Bir başka tarifte ise; "Kur'an tilavetinde harflerin mahreçleri yönünden hakkını, sıfatları itibarıyla da hakkını ve müstahakkını yerine getirmektir."³⁰ şeklinde ifade edilir.

Harfin sıfatları ile ilgili hakkı ve müstahakkından kastedilen ise şudur: Harfe hakkını vermek demek, hems, cehr, şiddet ve rihvet vb. gibi lâzımî sıfatlarını belirtmektir. Müstahakkını vermek demek ise, med, ihfâ, izhar ve

²⁵ Akdemir, *Kıraat İlmi*, 89.

²⁶ Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: yy., 1994), 1: 340.

²⁷ Dâni, *et-Tahdîd*, 247-248; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1986), 76-78; Mahmud Ali Bisse, *Fethu'l-Mecîd şerhu kitâbi'l-'amîd fî 'ilmi't-tecvîd*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1992), 8.

²⁸ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hendâvî, 1. Baskı (Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 1: 272; İbn Fâris, *Mu'cem*, 1: 493.

²⁹ Mahmud Halil el-Husarî, *Ahkâmu kıraati'l-Kur'ani'l-Kerim*, thk. Muhammed Talha Bilâl (Beyrut: Dâru'l-beşâir el-İslâmiyye, 1996), 17.

³⁰ Muhammed b. Ali b. Yusuf b. Yâlûşe, *el-Fevâidü'l-müf'hime fî şerhi'l-cezeriyyeti el-mukaddime*, thk. Fergalî Seyyid Arbâvî, 1. Baskı (Mısır: Mektebetü evlâdi'ş-şeyh li et-türâs, 2008), 68.

idgam gibi ârizî sıfatlarını belirtmek³¹ veya harfin bu sıfatları almasına bağlı olarak ortaya çıkan sıfatları göstermektir. İstifâl sıfatı olan harfleri terkîk ile, isti'lâ sıfatı olanları ise tefhîm ile ifade etmek gibi.³²

Kur'an tilaveti hangi rivayete göre yapılıyorsa ona özgün tecvîd kurallarının taklide dayalı olmaksızın itkân ile uygulanması sahîh tilavet için önemli bir ölçüdür.

İbnü'l-Cezerî *Mukaddime*de konunun ehemmiyetine şöyle işaret eder:

وَالْأَخْذُ بِالتَّحْوِيدِ حَتَّمٌ لَّا رَيْبَ	مَنْ لَمْ يُجَوِّدِ الْقُرْآنَ آتَمَّ
لَا تَهْ بِهٖ إِلَهَ إِلَّا هُوَ	وَهَلْكَدَا مِنْهُ إِلَيْنَا وَصَلَا
وَهُوَ أَيْضًا حَلِيْبَةُ السَّلَاوَةِ	وَزِينَةُ الْأَدَاءِ وَالْقِرَاءَةِ
وَهُوَ إِعْطَاءُ الْخُرُوفِ حَقَّهَا	مِنْ صِفَةِ لَهَا وَمُسْتَحَقَّهَا

"(Kur'an okuyan her Müslümanın) mutlaka tecvîd kurallarına riayet ederek okuması gerekir. (Mazeretsiz olarak) bu sorumluluğu terk eden ve hafife alanlar günahkâr olurlar. Çünkü Kur'an Allah katından tecvîdli olarak indirildi ve bize de o keyfiyetle aktarıldı. Tecvîd; Kur'an lafızlarının ve tilavetinin bir süsü ve ziyneti mesabesindedir. Aynı zamanda harflerin hakkını (mahreçlerini ve sabit sıfatlarını göstermek) ve müstahakkını (ihfâ, iklâb, idgam, terkîk ve tefhîm gibi değişkenlik arz eden ârizî sıfatları) belirtmektir".³³

Muhammed Mekkî Nasr (ö. 1908)³⁴, bir kişinin tecvîd bilgi ve becerisinde itkan sahibi olabilmesinin şu dört konuda tecrübe ve olgunluk kazanması ile mümkün olabileceğini belirtir:

- d1. Harflerin mahreçlerini bilmesi.
- d2. Harflerin sıfatlarını bilmesi.
- d3. Harflerin kelimeleri ve cümleleri oluşturmasıyla ortaya çıkan terkip durumunda her türlü kural ve keyfiyetin gereğini yerine getirmesi.
- d4. Ciddî çalışma ve çok tekrar yaparak bütün bu hususlara dilini yatkın hale getirmesi.³⁵

³¹ Molla Aliyyü'l-Karî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 120.

³² Ahmed b. Muhammed b. el-Cezerî (İbnü'n-Nâzım), *el-Havâşî'l-müfthime fi şerhi'l-mukaddime* (Mısır: Ahmed el-bâbî el-Halebî, 1309/1891), 18.

³³ İbnü'l-Cezerî, *el-Mukaddime*, Bâbu't-tecvîd, 3.

³⁴ Muhammed Mekkî Nasr, kıraat ilimlerinde yakın dönemin en önemli âlimleri arasında sayılır. Mısırlıdır. *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fi 'ilmi't-tecvîd* adlı eseri çok önemli olup son dönemde yazılan tecvid kitaplarına dayanak olmuştur. (Abdülfeţh es-Seyyid Acemî el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-Bârî* (Mısır: Dâru en-nasr, 1982), 735.)

³⁵ Muhammed Mekkî Nasr, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fi 'ilmi't-tecvîd* (Kâhire: Mustafa el-bâbî el-Halebî, 1349/1930), 13.

İbnü'l-Cezerî sahih tilavetin önemi ve tecvîd uygulamalarına yaklaşımın nasıl olması gerektiği hususunu *en-Neşr* adlı eserinde şöyle izah eder:

"Şüphesiz ki ümmetin, Kur'an'ın manalarını anlama ve hükümlerini yerine getirme konusunda nasıl bir yükümlülüğü varsa, lafızlarını ve harflerini hakkıyla eda etme, okuyuşuna itina gösterme yükümlülüğü de vardır. Bu yükümlülüğün yerine getirilme keyfiyeti, Nebvî meclisteki üstün Arabî fesahat örneğinden istifade ile başlayan ve müteselsilen bizlere bu keyfiyeti aktaran kıraat imamlarının öğrettiği formatı koruyarak sürdürmek olmalıdır. Geldiği kaynak itibariyle bu keyfiyete muhalif olarak farklı ve aykırı bir okuma biçimi geliştirmek asla kabul edilecek bir durum değildir. İnsanların bu yükümlülük karşısındaki durumları şöyle gruplandırılabilir:

Bir kesim vardır ki, tecvidin ihmal edilmemesi gerektiğine inanarak bir ibadet şuuru ile onu öğrenir, bildiğini uygular ve maharet kazanmak için de gayret gösterirler. Bunlar niyetleri ve gayretleri nisbetinde ecir kazanırlar.

Bir kesim de vardır ki, tecvidi öğrenme ve bu bilgiye ulaşma imkânları olduğu halde gereken ehemmiyeti göstermez, ihmal eder, tecvîdsiz okumaya devam ederler. Bunlar sorumluluktan kurtulamaz ve günahkâr sayılırlar.

Bir diğer kesim ise, tecvidi öğrenmek istediği halde öğreticiye ve bilgiye ulaşma imkânları yoktur veya uygulamaya gayret ettikleri halde zorlanır bir türlü beceremezler ki, bunlar da mazur sayılırlar.

Kim ki, Allah kelâmını okuma hususunda fasih bir Arabî telaffuzla uygulama yeteneği ve becerisi varken, genel kabulden ayrılarak kendi görüşü, sezgisi ve hafızasına güvenir, doğru uygulamayı öğrenme ve kabul hususunda kendisinden daha bilgili ve ehliyetli bir kişiden istifade etmeye ihtiyaç hissetmez ve tekebbür gösterirse, bu kişi en hafif tabirle işin hakkını vermemiş, kusur sahibi, daha net bir ifadeyle de günahkâr ve hatta hilekâr demektir".³⁶

e. Telaffuzda Arap Lahnine (Fonetiğine) Uyum, Fesahat, Netlik, Akıcılık ve Tabîlik

İbnü'l-Cezerî *Tayyibetü'n-neşr*'inde sese özen göstermeye dikkat çeken bir ifadesinde Arap lahnine uyum konusunun da altını çizmiştir:

مَعَ حُسْنِ صَوْتٍ بِلُحُونِ الْعَرَبِ مُرْتَسِلًا مُجَوِّدًا بِالْعَرَبِيِّ

³⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 210-211.

"(Sahih tilavetin bir diğer kriteri de) okuyuşun mümkün olduğu kadar güzel bir sesle ve Arap lahni ile icra edilmesidir."³⁷ diyerek okuyuşta tecvîd ve tertîle riayet esas olmak üzere, yabancı ses ve harf karıştırılmadan, Arap harflerinin orijinal fonetiğine ve diksiyonuna bağlı kalınması gerektiğini ifade etmiştir.

İbnü'l-Cezerî'nin yukarıdaki beyitte yer alan (بَلْحُونِ الْعَرَبِ) ifadeleri, yaygın kanaate göre günümüzde bilinen "Arap makamları" anlamına gelmemektedir. Çünkü esas itibarıyla musikide kullanılan bu makamlar sonradan ihdas edilmiş olup ilk dönemlerde zaten bilinmemekteydi. Bu ifadeden; Arapçanın diksiyonuna uygun, fasih dilin fonetiğini yansıtan, yabancı unsurlardan ârî bir ses ve telaffuz anlaşılmalıdır. Öyle ise, İbnü'l-Cezerî'nin "*bi Luhûni'l-Arabî*" vurgusu; Kur'an tilavetinde yöresel ağız riskine dikkat çeken önemli bir tespittir, diyebiliriz. Arapçanın fonetiğine uymayan, yabancı harflere ve şivelere ait sesleri Kur'an harfi olarak telaffuz etmek ve bu harflerle yapılan tilaveti doğru ve mükemmel tilavet olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir.

Sahih tilavette bir diğer tamamlayıcı husus da okuyucunun tabî ve akıcı bir tilavet becerisi kazanmasıdır. Tabî yani tekellüfsüz okuyuş, telaffuzda zorlanmadan, yumuşak ve akıcı bir edanın okuyucunun fıtrâtı haline gelmesiyle oluşur. Bu da çok çalışma ve tekrarla mümkün olabilir. Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1052) ve İbnü'l-Cezerî tecvîdli okumayı tanımlarken; okuyuşta ifrat ve tekellüften kaçınılmasını, ölçü ve dengenin önemini, telaffuzda dahi israf edilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir.³⁸

Tekellüfsüz, fıtrî bir telaffuz asla kulağı rahatsız etmez. Eğer kulak rahatsız edici bir ses algılıyorsa bu durum, okuyuşta tekellüf olduğunun belirtisidir. Sesin güzel olması ise, külfetli okuyuşun verdiği rahatsızlığı perdelemeye yetmez. Bilâkis, külfetsiz ve fıtrî bir okuyuş, dikkat çekici bir ses güzelliği olmasa da, güzel ve dinlenesi bir okuyuş olabilir. İbnü'l-Cezerî, kendi hocalarından örnek vererek bu tespite şöyle işaret eder: "Hocalarımdan özellikle zikretmek istediğim biri vardı ki, o güzel bir sese sahip değildi ve hatta makamların ne olduğunu dahi bilmezdi. Bununla birlikte telaffuzu dosdoğru yapar, hakkını verirdi. O okuduğu zaman kulaklar ayrı bir zevk alır, dinleyenlerin içleri huzur dolar, kalpleri fetholurdu. Arapçayı bilsin bilmesin, normal halktan ve seçkinlerden oluşan insanlar uzak yerlerden öbek öbek onu dinlemeye gelirlerdi. Halbuki

³⁷ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr* (Mısır: Mustafa el-bâbî el-Halebî, 1950), 80. beyit, 8.

³⁸ Dânî, *et-Tahdîd*, 169; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 212.

geldikleri yerlerde sesleri daha güzel olan, makamlara göre de okumayı bilen hocalar vardı. Ama onlar tecvîdin ve telaffuzun hakkını vermede aynı mahareti göstermiyorlardı"³⁹ der ve doğru tilavet için en temel meselenin telaffuz kalitesi ve tekellüfsüz okuyuş olduğuna dikkat çeker.

Tekellüflü bir okuyuşa birden çok şey neden olabilir. Topluluk karşısında okuma heyecanı, harf ve hareke telaffuzlarında aşırılık, okunan âyetlerin manasını düşün(e)meme, başka bir okuyucuyu körü körüne taklit etmeye çalışma, makamları uygulama çabasıyla birtakım kural ihlallerine sebebiyet verme ve okuyuşta yöresel tavrın baskısı gibi hususlar tekellüflü okuyuşun nedenleri arasında sayılabilir.

Kur'an kurslarındaki talim uygulamalarında genellikle tekellüflü okuma geleneği yaygındır. Bu metot, ilk dönemlerde uygulamaların kavranması amacıyla hocalar tarafından tercih edilir. Fakat zamanla bu formata alışan öğrenci, sonrasında hocasından gerekli uyarı ve takibi almadığından, okuyuşunun normalleşmesini ve tabii formata dönüşümünü sağlayamaz. Bunun neticesinde de alışlagelmiş ifratlı okuyuşunu sürdürmeye devam eder. Örneğin bir (ع) harfini tekellüflü bir şekilde telaffuz etmek; yaygın ifadesiyle "*ayn çatlatmak*" olarak nitelendirilmekte⁴⁰ ve bu durum maalesef bir maharet olarak algılanabilmektedir.

f. Okuyuş Seyrinde Teennî ve Mîzan

Kur'an tilavetinde harflerin mahreç ve sıfatlarını ihlâl edecek, vakıf ve ibtidânın nerelerde yapıldığını ve sıhhatini şüpheli hale getirecek, tezekkür ve tedebbüre mani olacak bir okuma şekli uygun görülmemektedir.

"Telakkî ve müşâfehe ile olgunlaşmış bir tilavette tab-ı selîme muhalif bir tavır yoktur." sözü ile, aslında okuyuşta olması gereken fitrîlik ve tabîlik hususlarına işaret edilmektedir.⁴¹

Tilavetin seyrinde uygulamalar arasında gözetilmesi gereken bir denge olgusundan söz edilmektedir. Bu hassas mîzanın, tilavetin çitasını belirleyen önemli bir rolü vardır. İbnü'l-Cezerî'nin (وَاللَّفْظُ فِي تَطْيِيرِهِ كَمِثْلِهِ)⁴² sözü ile bu dengeye işaret ettiği belirtilir. Tilavetin bütününde bu mîzanın kurulmuş olması ve benzer lafızlar ve ölçüler arasındaki âhenkin tabîlik içerisinde icra edilmesi, füzûlî ses ve israftan kaçınılması öngörülür. Sahih tilavette olması

³⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 212-213.

⁴⁰ Nitekim bu hususa dikkat çeken bir hocamızın ifadesi şöyledir: "*Harfin telaffuzu, puslu bir hava ya da soluk bir renk pozisyonunda olmadığı gibi, aşırılığa giderek "Ayn çatlatıyor" tarzında da olmamalıdır.*" (Abdulah Benli, *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2015), 26)

⁴¹ Muhammed Halid Mansûr, *el-Vasît fi ahkâmî et-tecvîd*, 3. Baskı (Ürdün: Dâru'l-menâhic li en-neşri ve et-tevzî', 2006), 99.

⁴² İbnü'l-Cezerî, *el-Mukaddime*, Bâbu't-tecvîd, 4.

gereken bu ve diğer özellikler telakkînin ilk kaynağından beri müşâfehe kültürü ile aktararak titizlikle korunmaya çalışılmıştır.⁴³

Tilavetteki tertîl ve tecvîd becerisi, okuyuş sürati değişkenlik gösterse dahi muhafaza edilmesi gereken ve asla taviz verilemeyecek temel meseledir. Okuyuşta takip edilecek makul bir hız da yine kendi içinde teenni barındırmalı, telaffuzun hakkını verme ve kuralları yerine getirmeye mani olmamalıdır.

Genel kabule göre, doğru tilavetin icrasına imkân verecek şekilde üç tilavet mertebesi öngörülmüştür. Bunlar yavaştan hızlıya doğru sıralanan; tahkîk, tedvîr ve hadr⁴⁴ mertebeleridir. Tertîl⁴⁵ ise, müstakil bir mertebe olmamakla birlikte, her mertebede bulunması gereken ortak vasıftır.⁴⁶

Tilavet esnasındaki harf/hareke telaffuzlarında ve tecvîd uygulamalarında okuyucunun kendi okuyuş sürati ile orantılı olarak bir seyir takip etmesi ve benzer durumlar arasında dengeyi gözetmesi okuyuşun kalitesini gösteren önemli kıstaslardandır.

g. Okuyuşun Huşû ve Tedebbüre Sevkmesi

Bir diğer önemli tilavet kriteri ise, okuyuşun huşû ve tedebbüre sevk etmesi hususudur. Sahih tilavette aranan bu özellik, okuyanın iç âlemi, duygu ve düşüncesiyle devrede olmasını hedefler. Tilavetin esas gayesi okuyan ve dinleyende huşû, tefekkür, tezekkür ve tedebbür gibi duyguların tetiklenmesi ve neticesinde aklî mekanizmanın harekete geçmesidir.

⁴³ Dâni, *et-Tahdîd*, 169; Mansûr, *el-Vasît*, 99-100.

⁴⁴ **Tahkîk:** Okuyuş seyri itibariyle harflerin mahreç ve sıfatlarının tam ve net olarak gösterilmesine ve böylece harflerin belirginleştirilmesine îtina göstermeye, med, gunne vb. gibi uygulamalarda öngörülen ölçülerin eksiksiz edâsına imkân tanıyan okuyuş mertebesidir. Bununla birlikte, aşırı yavaşlayarak telaffuzun gereksiz yayılmasına ve ölçülerde mübalağa yapılmasına zemin hazırlamamak gerekir. Kur'an eğitim-öğretiminde daha çok tercih edilir.

Hadr: Okuyuş seyrinde tecvîd kurallarına bağlı kalmak kaydıyla hızlı okumaktır. Hızın tilavet kriterlerini ihlal edecek seviyede olması kabul edilemez. Okuyuş hızına mütenâsip olarak ölçüler süre olarak daralma gösterir.

Tedvîr: Tahkîk ve hadr mertebesi arasında orta karar bir okuyuş mertebesidir. (Dâni, *et-Tahdîd*, 169; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 205-208; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Şerhu'l-mukaddime el-Cezeriyye*, 1. Baskı (Cidde: Merkezi ed-dirâsât el-Kur'aniyye bi Ma'hedi el-İmam eş-Şâtıbî, 2008), 363; Mansûr, *el-Vasît*, 99-101)

⁴⁵ **Tertîl:** Kıraat ederken yavaş yavaş acelesiz ilerlemek ve harfleri açık bir şekilde tek tek teleffuz etmektir. (Dâni, *et-Tahdîd*, 170; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 207-208)

⁴⁶ Muhammed b. Şehâde el-Gûl, *Bugyetü 'ibâdi'r-Rahmân li tahkiki tecvîdi'l-Kur'an fi rivayeti Hafs b. Süleyman min tarîki eş-Şâtıbiyyeti* (S. Arabistan: Dâru ibn el-Kayyim, Kâhire: Dâru ibn Affân, 2006), 46.

Kur'an'ın ifadesiyle⁴⁷ "*Hakka tilâvetihî*" vasfını haiz, doğru bir tilavette dil, akıl ve kalb birlikte devrededir. Dil, harflerin doğru telaffuzu ve tecvidiyle devredeyken, akıl, manaların tefsiriyle, kalb ise okunan ve kavranan âyetlerin tedebbür ve tezekkürü ile gerekli dersi ve hisseyi almasıyla devrede olmalıdır. Özetle; dil tertîl eder, akıl tercüman olur, kalb ise vaazdan hissedar olur.⁴⁸

Lafızlar sergilenebilecekleri en güzel ve en tatlı bir edâ⁴⁹ ile kulaklara yansıdığına, gönüllerin o ifadelere yönelmesi ve kabulü, muhtevadaki mesajın yerine ulaşması daha hızlı ve mümkün olur. Emirlerine imtisal, nehiyelerinden sakınma, teşvik edildiği şeyleri ve vadedilenleri arzulama ve ümit etme, korkutulduklarından ise ürperme ve kaçınma gibi duyguları tetikleme ve neticesinde eyleme yönelmesinde etkisi daha güçlü olur.⁵⁰

h. Sesin Kaliteli ve Sanatlı Kullanımına Gösterilen Özen

İbnü'l-Cezerî, Kur'an tilavetinde sese özen gösterme hususuna *Tayyibetü'n-neşr*'indeki şu ifadesiyle dikkat çekmiştir:

مَعَ حُسْنِ صَوْتٍ بِلُحُونِ الْعَرَبِ مُرْتَأًا مَجُودًا بِالْعَرَبِيِّ

"(Sahih tilavetin bir diğer kriteri de) okuyuşun mümkün olduğu kadar güzel bir sesle ve Arap lahni ile icra edilmesidir."⁵¹ diyerek okuyuşta tecvîd ve tertîle riayet esas olmak üzere, Arap fonetiğine ve diksiyonuna bağlı kalınması ve sese îtinâ gösterilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

"Kur'an-ı Kerim, kadim çağlardan beri pek çok peygambere tevdi edilmiş olan sahife ve kitaplardan ve bunların içeriğinden bahsetmektedir.⁵² Toplumları aydınlatıp iki cihanda saadete erdirmeyi gaye edinen bu kutsal metinlerin müessir bir şekilde tilavet edilmesinin, ilahî mesajın en etkin biçimde muhataba sunulması noktasındaki katkısı, kuşkusuz ki çok önemlidir. Kutsal metnin esasen kendi bünyesindeki mevcut fonetik/içsel musikiye ilâveten, onu lâhutî bir eda ile terennüm eden Nebî'nin ses ve tilavet güzelliğinin o kutsal metnin muhataplarınca hüsn-ü kabul

⁴⁷ Bakara 2/121.

⁴⁸ Ahmed b. Ahmed Şirşâl, *Evsâf ve nu'ût kırâeti en-Nebiyy (Risâletün fi vasfi kırâeti en-Nebiyy)*, Câmiatü es-Sultan eş-Şerîf Ali el-İslâmiyye (Brunei: Dâru's-Selâm, ts.), 54.

⁴⁹ **Edâ:** Kıraatı hocanın ağzından dinledikten sonra keyfiyetini muhafaza ederek aynı şekilde ona sunmaktır. Dolayısıyla *edâ*, *semâ* ve *arz* yöntemlerinin bir arada uygulanması ile olgunlaşan okuyuş tavrıdır. (İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 45; Molla Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, 18)

⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 58.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 80. beyit, 8.

⁵² Bk. Tâhâ 20/133; en-Necm 53/36-54; el-A'lâ 87/18-19; el-Beyyine 98/2-3; el-Bakara 2/53, 89; Âl-i İmrân 3/3-4, 184; en-Nisâ 4/163; el-Mâide 5/43-47; A'râf 7/157; Tevbe 9/111; Enbiyâ 21/105; Şuarâ 26/196; Fetih 48/29.

görmesindeki payı inkâr edilemez olup, bu noktada hem Kur'an hem de Kitab-ı Mukaddes; Hz. Davud'un müessir bir tarzda Zebur okuduğunu örnek olarak takdim etmektedir.⁵³

Benzer şekilde gerek Hz. Peygamber'in ve gerekse bazı sahabenin mükemmel bir edâ ile çok güzel Kur'an okuduklarına ve dinleyenleri etkilediklerine dair sahih rivayetler mevcuttur. Örnek olarak: Berâ' b. 'Âzib (ö. 72/691) anlatıyor: "Peygamber'i yatsı namazında *Vettîni Vezzeytûni..* sûresini okuyorken işittim. Ondan daha güzel sesli, daha güzel okuyan birini dinlememiştim."⁵⁴

Bu rivayet Hz. Peygamber'in tilavetteki icra mükemmelliğini ve sahip olduğu ses güzelliğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir hadisinde; "Kur'an'ı ezgili (tegannîli) okumayan bizden değildir." buyurmuştur.⁵⁵

"İşte tüm bu ve benzeri hadisler Kur'an'ın tatlı bir makam ve etkileyici bir ses tonuyla okunmasının hem meşruluk delili hem de teşvikçisi olmaktadır. Böylece kutsal metinlerin hidayete erdiren muhtevalarıyla, müessir bir eda ile okunmalarına imkân tanıyan lahutî bir musiki barındırmaları ilahî mesajın muhataplarca benimsenmesi noktasında müşterek bir motivasyon ve sürükleyicilik özelliği arz etmektedir".⁵⁶

2. Sahih Tilavetin Temsili (Fem-i Muhsin)

Sahih tilavetin öğretim yoluyla nesillere aktarılmasında bu önemli misyonu üstlenebilecek ve telakkî müessesesinde rehberlik edecek ehil insanların var olması, bu varlığın korunması ve kıymetinin bilinmesi topluma ortak bir sorumluluk yüklemektedir. Bu misyonda oluşacak en küçük bir zafiyet ve kusur, telakkî ve müşâfehe müessesesinin zarar görmesi anlamına gelecek ve sonraki nesillere yönelik Kur'an eğitim ve öğretimini menfi yönde etkileyecektir.

Fem-i muhsin "Doğru telaffuzu, güzel ifadeyi ve edayı temsil eden ağız" demektir. İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* isimli eserinde rastladığımız fem-i muhsin tabiri⁵⁷ genellikle kendisinden "*müşâfehe*", "*telakkî*" veya "*ahz*" edilen üstadı ifade etmek için kullanılır. Bu terimler ise; Kur'an-ı Kerim'i ilk öğreticiye bağlayan isnada halka olmuş, indirildiği şekilde okuma gayreti ve

⁵³ Necdet Çağıl, "Kur'an Kıraatinde Musiki: Ses Uyumu; Ezgilendirme/Tegannî ve Kıraatlerde Fonoloji/Ses-Anlam İlişkisi", *Uluslararası 2. Kıraat Sempozyumu* (İstanbul: y.y., 2012), 327.

⁵⁴ Buḥârî, "Ezan", 101.

⁵⁵ Buḥârî, "Tevhîd", 44.

⁵⁶ Çağıl, "Kur'an Kıraatinde Musiki", 329.

⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 213.

hassasiyeti ile lafızlarını en doğru ve fasih bir şekilde telaffuz etme ve öğretme maharetini kazanmış bir hocadan okumayı ifade eder.⁵⁸ Dolayısı ile bu terimlerde fem-i muhsin manasına ilave olarak, ilmin ve telaffuz keyfiyetinin, müteselsil olarak ilk kaynağa bağlanması manası da vardır.

Kur'an öğreniminin başka bir vasıtaya ihtiyaç duymadan elde edilebileceği bu yol, hâlâ alternatifsiz olarak önemini sürdürmektedir.

Kur'an okumada ve kıraat ilmi uygulamalarında esas olan telakkîde, okuyanla dinleyen veya öğretenle öğrenenin karşı karşıya olma, mukabele etme durumları söz konusudur. Hz. Peygamber'e ﴿وَإِنَّكَ لَكَلِمَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ "Ey Rasulüm! Hiç şüphe yok ki, Kur'an sana; her işi hikmet dolu olan, her şeyi mükemmel olarak bilen Allah tarafından verilmektedir." (en-Neml 27/6) hitabında "telakkî" ifadesi Hz. Peygamber'in Cibrîl (as.)'den Kur'an'ı alış keyfiyetini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Sahabe-i Kiram da Hz. Peygamber'den Kur'an'ı telakkî yoluyla almışlar, tâbiûn, kıraat imamı ve sonrakiler de aynı usul ile devam etmişlerdir. Böylece, selevin dilinde yer eden ve kaynaklarda sürekli vurgulanan "الرِّقَاءُ هُؤُةُ سُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ تَأْخُذُهَا الْآخِرُ عَنِ الْأَوَّلِ" sözü, işte bu telakkîyi ifade eden bir tarif olarak yerleşmiştir. Yani "Kıraat ve daha genel bir tabirle Kur'an okuma; sonrakinin öncekinden öğrenmesi usulü ile sürdürülen bir sünnettir."⁵⁹ sözü, bu kudsî pratiği tanımlayan bir deyim olarak meşhur olmuştur.

Bu noktada, her hafız olan veya kıraat icazeti almış olan kişi fem-i muhsin olarak kabul edilebilir mi? sorusunu sormak yerinde olacaktır. Maalesef, günümüzde herhangi bir rivayetten veya kıraatten icazet sahibi olmak, fem-i muhsin ehliyetini kazanmış olmak gibi algılanmaktadır. İlmî yeterlilikle desteklenmemiş, sağlıklı bir harf ve telaffuz eğitimi ile temellendirilmemiş ve hâlâ yöresel şivenin izlerini taşıyan bir ağız fem-i muhsin olabilir mi?⁶⁰ Tecvîd ilminde ilk manzum eserin sahibi olan el-Hakânî'nin de kendi döneminde benzer sorunun varlığına aşağıdaki ifadelerle işaret ettiğini görüyoruz:

فَمَا كَلَّ مَنْ يَشُلُّ الْكِتَابَ يُقِيمُهُ وَلَا كَلَّ مَنْ فِي النَّاسِ يُفَرِّقُهُمْ مُفَرِّقٌ

⁵⁸ Husarî, *Ahkamu ktraati'l-Kur'ani'l-Kerim*, 18-19.

⁵⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 51.

⁶⁰ Mustafa Atilla Akdemir, "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık", *Usûl Dergisi* 13 (2010): 28.

"Ne her Kur'an okuyan onu doğru okuyabilir, ne de insanlara her Kur'an okutan kimse gerçek okutucu olabilir!"⁶¹ demektedir.

Kur'an'daki kıraat farklılıkları da dâhil olmak üzere izhar, idgam vb. gibi tecvîd uygulamalarına dair konuların sübûtu Kur'an ve Sünnetle değil "müşâfehe" esasına dayalı telakkî ile oluşmuştur. Bu nedenle telakkî ile temellendirilen Kur'an eğitim ve öğretimi, sahibine itkan ve ehliyet yönüyle prestij sağlar, güvenilirlik konusunda öncelik kazandırır.

2.1. Fem-i Muhsin Ehliyeti İçin Gereken Şartlar

Kurrâ arasında fem-i muhsin ehliyetini haiz olabilmek ve bu vasfı kazanabilmek için belirlenmiş yazılı, ortak bir şartname yoktur. Fakat oluşan teamül gereği hocanın ilmî donanımı ve manevî hazırlığı yönünden birtakım vasıflar aranmış ve bunlar bazı kaynaklarda özet olarak şu şekilde yer almıştır:

a) Okutmadaki asıl gayesinin Allah'ın rızasını kazanmak olması ve bu halindeki samimiyetin hissedilmesi.

b) Kur'an tilaveti ve kıraati konusunda ehliyetli ve dirayetli hocalardan telakkî ve müşâfehe etmiş ve okutmaya yetkilendirilmiş olması (İcâzet sahibi olması).

c) Tefsir, hadis ve fıkıh gibi temel İslâmî ilimlerde öğrencilerini aydınlatacak kadar donanımlı olması.

d) Nahiv-sarf yönüyle birlikte iyi düzeyde Arapça'ya vakıf olması.

e) Rasmu'l-mushaf ve dabtu'l-mushaf ilimlerine muttali olması.

f) Vakıf-ibtidâ ve ilm-i fevâsılı (addü'l-ây) bilmesi.

g) Kıraatleri okutması söz konusu olduğunda manzum veya mensur olarak ilgili temel metinlerin hafızasında olması veya kaynağa hıfz derecesinde aşinalığının olması gerekir. Fakat sadece bir rivayetin öğretimi söz konusuysa, o rivayetin teorik ve pratik detaylarına vakıf olması yeterlidir.⁶²

Bazı kaynaklarda bu şartlara ilâve olarak birtakım hususiyetler daha zikredilir. Müslüman olması, âkil ve bâliğ olması, âdil olması, emanet ehli olması, fasıklık alâmetleri taşımaması, ahlâkî olgunlukta olması, ilminin güvenilirliği ve sağlamlığı konusunda endişe edilmemesi, ilminde öne çıkan

⁶¹ Musa b. Ubeydillah el-*Hâkânî*, *el-Kasîdetu'l-Hâkânîyye dimne mecmû' kasîdetâni fi't-tecvîd/er-risâletu'l-ûlâ*, thk. Abdulazîz Abdulfettah el-Kârî (Mısır: Dâru Mısır li et-tubâ'a, 1982), 6. Beyit.

⁶² İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 52-54; 'Umar, *İkrâu'l-Kur'ân*, 16-40.

ve bilinen bir şahsiyet olması, okuma ve okutma hususunda beceri ve tecrübeye sahip olması gibi hususlardır.⁶³

2.2. Müşâfehe ile Kitap Arasında Tercih Problemi

Müşâfehe ile telakkî usulünün hassasiyetle uygulandığı ilk dönemden sonra itkan ve dabt⁶⁴ hususunda zafiyet belirtileri hissedilmeye başlayınca, ilim adamları Kur'an tilaveti ve kıraatinin sadece müşâfehe ile korunamayacağını fark ettiler. Harflerin mahreç ve sıfatları, uygulanagelen bütün tecvîd konularına dair mevcut bilgi ve pratiği müdevven hale getirerek muhtelif eserler yazdılar. Yazılan bu eserler hem kendileri hem de kendilerinden sonra gelenler için vazgeçilmez bir müracaat kaynağı haline geldi. Nitekim ed-Dânî *et-Tahdîd* isimli eserinde; "Benim bu konuları yazmama zemin hazırlayan gerekçeler, günümüzdeki Kur'an okuyucuları ve mukrîlerinde tecvîd ve kıraatin hakkını vermedeki zafiyet ve gördüğüm ihmallerdir."⁶⁵ Derken, artık telakkînin kayda geçirilmesi gerektiğine vurgu yapmaktaydı.

Bir takım ihlâl ve kusurların müşâfeheye ârız olması daha o dönemlerde başlamış, günümüze kadarki süreçte de farklı boyutlarda gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Bu tartışmaların bir kısmı da, "Müşâfehe mi yoksa nass (yazıya geçirilmiş kurallar) mı esastır?" sorusu etrafında cereyan etmiştir.

Genel kabul şudur ki; gerek tecvîd ve gerekse kıraate müteallik bir meselenin veya bir vechin müşâfehe tarafından onayının geçerli olması, mütehasıs kıraat âlimlerince telif edilen kaynaklardaki nassın muvâfakatini de alması şartıyla mümkündür.

Saçaklızâde (ö. 1150/1737) tecvide dair yazdığı eserinde: "Bir kişinin, Kur'an tecvidini, ilgili ilmî meselelerini öğrenmeksizin bir hocadan sadece müşâfehe ederek okuyup öğrenmesi mümkündür. Fakat ilmî meselelerin öğrenimiyle birlikte müşâfeheyi sürdürmek, Kur'an tilaveti ve kıraatte esas olan müşâfehede kişiye daha mütemekkin ve maharetli kılar. İlmîne olan

⁶³ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 45-46; İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, 3-7; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevâvî*, thk. Mâzin b. Muhammed es-Sirsâvî (Riyad: Dâru ibn el-Cevzî, 2010), 1: 300; Dûserî, *İbrazu'l-me'ânî*, 39-40.

⁶⁴ Kıraatte *itkan*, terfîl usul ve yöntemine riayet ederek, gösterilen îtina neticesinde edâdaki kalite ve maharet anlamında kullanılmaktadır. Kıraatte *dabt* ise, semâ yolu ile elde edilen bilgi ve keyfiyetin, nakledildiği şekliyle aynen muhafaza edilmesi hususundaki kabiliyet ve başarı anlamında kullanılmaktadır. (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 52-53; Süyûtî, *Tehzîb ve tertîbu'l-itkan fi ulûmi'l-Kur'an* (Riyad: Dâru'l-Hicra, 1992), 85)

⁶⁵ Dânî, *et-Tahdîd*, 165.

güven artar, aktardığı bilgiye şüphe ile yaklaşılmamasını engeller. Bu husus *Ri'âye*'de de vurgulanmıştır." demektedir.⁶⁶

Günümüzde gerek yurt içinde ve gerekse yurt dışında Kur'an tecvidi ve kıraati ile meşgul olan hocalarımızın çoğu maalesef sadece müşâfeheye dayanmaktadırlar. Uygulamada hissedilen bir problemle alâkalı kendilerine yöneltilen bir soruda veya genel kabule aykırı bir öğretim metoduna dair yapılan bir itirazda, genellikle kendilerini savunmak için hemen müşâfehe kalkanına sığınır ve "Biz üstadımızdan bu şekilde müşâfehe ettik." diyerek, yetersizliklerini ve hatalarını kamufle etmeye çalışırlar. Meselâ, ihfâ mertebelerine ve gunnenin yapısına bağlı olarak, ihfâ gunnesinin kalın harften önce kalın, ince harften önce ise ince yapılması hususu günümüzde Türkiye'de Kur'an eğitimiyle ilgilenen büyük çoğunlukça ya bilinmemekte ya da gündeme gelince reddedilmektedir. Hâlbuki bu konuda gerek müşâfehe gerekse yazılı kaynak mevcuttur. Tenvîn (تَنْوِينٌ) veya sâkin nûn (نُونٌ سَاكِنٌ)'dan sonra kalın ihfâ harflerinden (ض، ط، ظ، ق) biri gelirse gunne bu durumdan etkilenir ve kalınlaşır.⁶⁷

Mekkî el-Kaysî (ö. 437/1045) *er-Ri'âye* adlı eserinde şöyle der: "Kurrâ, tecvidi bilme ve uygulama konusunda bazı özellikleriyle diğerlerinden öne çıkar. Bir kısmı tecvîd meselelerini ilgili rivayetleriyle ve her birine ait detaylara vukûfiyetle birlikte, hükümler arasında kıyas yapabilecek düzeyde bilir. İşte bu gurup itkan sahibi, mahir ilim ehlidir. Bir kısmı da vardır ki, bütün marifeti hocasından dinlediğini ve duyduğunu aktarmaktan ibarettir, taklîdî bilgidir. Bu gurup zayıf ve kifayetsizdir. Bu kesimin aktardığı bilgilere şüpheli yaklaşılmaması kaçınılmazdır. Meselelerin aslına vakıf olmaksızın, naklettikleri konularda gerekli tahlil ve izahı yapma becerisi olmayan bu kesim, her türlü tahrife ve "güvenli olmayan bilgi" üretmeye sebebiyet verebilirler".⁶⁸

⁶⁶ Muammed b. Ebî Bekr el-Mar'âşî (Saçaklızâde), *Cuhdü'l-mukîll*, thk. Salim Kaddûrî el-Hamed (Ürdün: Dâru 'Ammâr, 2008), 110; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî, *er-Ri'âye li tecvîdi'l-kıraati ve tahkîki lâfzî't-tilâveh*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Ürdün: Dâru 'Ammâr, 1996), 89.

⁶⁷ (بَارِعًا قَالَ، فَلْيَنْظُرْ، قَوْمٌ ظَلَمُوا، كَلِمَةً طَيِّبَةً، لِكُلِّ ضِعْفٍ، فَانصُرْنَا) gibi. (Nasr, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid*, 124-125; Husarî, *Ahkâmu kıraati'l-Kur'an*, 187-189; Atıyye Kâbil Nasr, *Gâyetü'l-mürîd fi ilmi't-tecvîd*, 4. Baskı (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1994), 67-70; Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Ebhâs fi ilmi't-tecvîd*, 1. Baskı (Amman: Dâr-u Ammâr, 2002), 120-123; Benli, *Hafs rivâyetiyle tecvîd*, 85. Ayrıca bk. Muhammed 'İsam Kudat, "Mustalahu'l-ihfâ ve delâlâtuhü 'inde'l-kurrâ", *Mecelletu Dirâsât* 33/2 (2006): 269-291

⁶⁸ Kaysî, *er-Ri'âye*, 89-90; Dâni, *et-Tahdîd*, 166-167.

Saçaklızâde de bu konuda benzer ifadelerle bir yorum yaparak âdeta şöyle bir eklemede bulunur: "Edâ silsilesi uzadıkça hocaların çoğunda bazı ihlâller ve edâlarında tahrifatlar belirmeye başladı. Günümüzde, rivayet ve dirayeti bir arada toplamış, harflerin mahreç ve sıfatları konusunda ince ayrıntılara vakıf olan mahir bir hoca neredeyse kırmızı kibritten daha az bulunur hale geldi. Bu nedenle hocalarımızın edasına her yönüyle güvenmeden önce bu alandaki kaynaklarda ilgili meselelere dair neler yazıldığına bakmak gerekir. Bu hususta, bazı üstatlardan işittiğimiz ve eserlerinde de kaydetmiş oldukları şu ifade tam da bu durumu açıklar mahiyettedir: *Müşâfehe, kitaptakilere muvafakat ediyorsa doğrudur. Eğer bir muhalefet söz konusu ise, o halde kitaptaki doğrudur.*" demişlerdir.⁶⁹

Yukarıdaki nakillerden ve ifadelerden "*Öyleyse müşâfehe ehem değildir!*" Anlamı çıkarılmamalıdır. Bu şekilde bir hüküm vermeye kimse yeltenmemiştir. Bu alanda müşâfehe esastır ve esas olmaya devam edecektir. Ne var ki, müdevven bilginin aksine müşâfehe yoluyla elde edilen kazanımların, unutkanlık, yaşlılık, uyuklama, gaflet vb. nedenlerle zaman içerisinde birtakım tahrifata uğrayabildiği bir vakıdır. Bu nedenle Kur'an tilaveti ve kıraati alanında sağlıklı ve ideal eğitim-öğretim, müşâfehe ve yazılı kaynağın bir arada götürülmesini gerektirmektedir. Özellikle son dönemde bu ihtiyaç daha da zarûrî hale gelmiştir.

3. Kur'an Tilavetinde Yöresel Tavır

3.1. Yöresel Tavır Tanımı

Tecvîd kurallarında ve tilavet kriterlerinde genel kabulün onayladığı yaygın ve evrensel uygulamanın dışına çıkarak, harflerin mahreç ve sıfatlarında, telaffuz fonetiği ve diksiyonunda yerel dile veya lehçeye ait izler barındıran tilavetler, "*tilavette yöresel tavır*" olarak yorumlanmaktadır. Meselâ, Arapça'da "ü" sesi olmadığı halde Türklerin çoğunun ince hafleri damme ile okurken "ü" sesiyle okumaları böyledir.

3.2. Yöresel Tavır Tezahürleri

Bir Kur'an okuyucusunun tilaveti yöresel tavır unsurları ihtiva ediyor ve hatta coğrafî aidiyetini belli ediyorsa o okuyuş yöresel okuyuş olarak kabul edilmektedir. Pek çoğumuz bu tarz okuyuşlar dinlemişizdir. Yöresel tavır tezahürleri sadece bizim ülkemizde veya Arap olmayan toplumlarda yaygın olan bir problem değildir. Arapçayı kullanan toplumlarda da yerel lehçelerin varlığı söz konusu olduğuna göre, "tilavette yöresel tavır sorunu" ortak bir sorun olarak tanımlanabilir. Bir tilavette yöresel tavır, birtakım

⁶⁹ Saçaklızâde, *Beyânu cuhdi'l-mukull*, thk. Ebû 'Asım Hasan b. Abbas b. Kutb (S. Arabistan: Mektebetü el-mehabbe, 2004), 18.

tezahürlerle kendini belli eder. Kanaatimizce, bu tezahürler yukarıda zikredilen kriterler ışığında şu şekilde sıralanabilir:

a. Harf mahreçlerinde sapmalar vardır ve olması gerekenin dışında farklı bir mahrecin sesi hissedilir. Meselâ (ج) ve (د) harflerini Türkçede olduğu gibi dil ucundan telaffuz etmek gibi.

Okuyucu da telaffuz becerisi yeterli düzeyde olsa dahi, belki bazen makam tercihleri ve geçişlerine yoğunlaşma ve hatta manaya odaklanma gibi durumlar, telaffuzda birtakım kaymalara ve yöresel ağız alışkanlığının fesahatin yerini almasına sebep olabilir. Örneğin İran coğrafyasında kâriilerin genellikle (ج) vb. harflerin ince okunması gereken yerlerde (أ) gibi sesi kalına doğru yönelmeleri gibi.

b. Mahreçlerde tekellüf ve gayr-i fitrîlik vardır.

Bazen de okuyucunun bütün dikkatini ve gayretini sadece mahreçler ve kurallar üzerine yoğunlaştırması onu, mana üzerine konsantre olmaktan ve tedebbürden alıkoyabilir. Bu durum da, tilavette önemli bir rüknün ihmaline sebebiyet verebilir.

c. Harflerin sıfatlarını hissetmek zorlaşır veya tekellüften dolayı kulağı rahatsız eder. Örneğin harekeli (ت) harfinde *Hems* sıfatını belirginleştirmek için (س) sesi karıştırarak tekellüfe girmek gibi.

d. Arapça dilinin fonetiğine uymayan birtakım yöresel sesler okuyuşa karışır. Örneğin (و) harfini Türkçedeki (v) harfi gibi çıkarmak veya (ض) harfini (z) sesine benzetmek bizim toplumumuzda yaygın bir yöresel tavır sorunu olarak görülürken, Faslıların (ج) harfini (j) sesiyle telaffuz etme alışkanlıkları da bizim dışımızdaki bir coğrafyada mevcut yöresel tavır sorunu olarak gösterilebilir.

e. Ağız Arapça diksiyonuna yatkınlaşmamıştır. Gerek telaffuzda olması gereken letafet ve akıcılık ve gerekse genel manada eda karakteri Arap lahninden uzaktır.

f. Okuyuş sürati meşru mertebelerin dışına çıkmış ve tilavet örfüne muhalif bir seyir takip etmiştir. Bu durumda telaffuz edilen harfleri ve kelimeleri temyiz etmek, manayı mutâlaa ederek tedebbür ve tezekkür etmeyi zorlaştıracaktır. Bu tür okuyuşlar "*Hezrame*" (هذْرَمَة) adıyla nitelenir. Aynı zamanda "*Tahlit*" (تَحْلِيْط) da denilen bu mertebe *Hadr* mertebesinin ifratlı hali olarak kabul edilir. Bu tarz okuyuşlarda harfler mahrecinden kayar ve

sıfatlarını kaybederler. Hemze-i katı'lar, hemze-i vasl şekline girer, heceler karma karışık olur. Bu evsafa bir okuyuşun haram olduğu ifade edilir.⁷⁰

g. Yöresel tilaveti dinleyen kesim yöresel ile sınırlı kalırken, sahih tilavet kriterlerine uygun bir kıraat ise evrensel bir dinleyici kitlesine ulaşabilir.

3.3. Yöresel Tavrın Oluşmasına Etki Eden Amiller

Tilavette yöresel tavır olarak yorumlanabilecek okuyuşların ortaya çıkması, bu duruma herhangi bir tepki gösterilmemesi, yaygınlaşması ve hatta destek bulmasının birçok nedeni olabilir. Bu vâkıanın toplumların tarihi ve kültürel yapıları ile doğrudan alâkası olduğundan, farklı coğrafyalarda farklı âmiller görülebilir. Bize göre, başlıca âmiller şunlar olabilir:

a. Arapçadaki bazı harf mahreçlerinin Arap olmayan toplumların dil ve lehçelerinde yer almaması.

b. Müşâfehe ve icâzet disiplininde oluşan zâfiyet.

c. Yazılı kaynaklardan yararlan(a)mama.

d. Kaynaklardaki nassı farklı yorumlama ve içtihat.

e. Taassup.

f. İdarî otoritenin takip ve kontrol zâfiyeti veya onayı ve himayesi.

Yukarıda sıralanan âmilleri kısaca açıklamak gerekirse;

a. Arapçadaki Bazı Mahreçlerin Arap Olmayan Toplumların Dil ve Lehçelerinde Yer Almaması

Boğaz mahrecini hiç kullanmayan veya kısmen kullanan toplumlarda bu mahreçten çıkan (ح) ve (ع) gibi harflerin öğrenimine dair çekilen sıkıntıları tahmin etmek zor değildir. Hatta bu sıkıntılar birçoğumuzun hafızasında iz bırakmış da olabilir.

Arapçanın dışında hiçbir dilde bulunmadığı söylenen dad (ض) harfi mahrecinin birçok okuyucunun hâlâ sorunu olmaya devam ettiğini biliyoruz. Keza bir Arap ülkesinde yöresel lehçede yetişmiş, fasih Arapça ile hiç teması olmamış bir köy çocuğunun Kur'an öğrenimine başladığında durumu Arap olmayan bir çocuktan çok da farklı değildir. Her ikisi de çok çalışmakla ve devamlı mübarese ile belli bir düzey kazanabilirler. Ne var ki, Arap olmayanlar için bu çaba ve gayretin daha yoğun olarak yaşanması gerektiği de yadsınamaz bir gerçektir.

⁷⁰ Mehmed Zihni Efendi, *el-Kavlu's-sedîd fi ilm'it-tecvîd* (İstanbul: y.y., 1328), 27; Ahmet Madazlı, *Tecvîd İlmi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, No: 70, Kayseri 1994), 5; Benli, *Hafs rivâyetiyle tecvîd*, 49.

Bir öğretici olarak İbnü'l-Cezerî gezdiği yabancı diyarlarda bu sorunu bizzat soluklamış ve yoğun çalışma ve mümarese ile bu işin üstesinden gelinebileceğine şu meşhur ifadesi ile işaret etmiştir:

وَلَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ تَرْكِهِ إِلَّا رِيَاضَةٌ أَمْرِي بِفَكَهٍ

"Kur'an tilavetinde doğru telaffuza ulaşabilmenin ve maharetin tek şartı, devamlı ağız antremanı yaparak, çok tekrar ve yoğunlaşmadır."⁷¹ (Ancak bu şekilde okuyuşta istenilen kıvam, rahatlık ve akıcılık sağlanabilir).

b. Müşâfehe ve İcâzet Disiplininde Oluşan Zâfiyet

Müşâfehe usulünün hassasiyetle uygulandığı ilk dönemden sonra, kazanımların sıhhat ve muhafazası hususunda zâfiyet belirtilerinin hissedilmeye başladığını, ilim adamlarının Kur'an tilaveti ve kıraatinin sadece müşâfehe ile korunamayacağını farketmeleri üzerine tedvin çalışmalarını başlattıklarını biliyoruz. Bir takım ihlâl ve kusurların müşâfeheye âriz olması öncekilerin de dile getirdiği bir problem olduğuna göre, son dönemlerin ve özellikle günümüzdeki müşâfehenin ne derece sıkıntılara maruz olduğunu ve buna paralel olarak daha çok hassasiyet, sorgulama ve tedbir alma ihtiyacı olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Günümüzdeki öğretim geleneğinde, örneğin herhangi bir rivayeti veya kıraatleri okumaya aday öğrenciden genellikle hafızlıktan başka bir ön donanım talep edilmemektedir. Kaldı ki, zaten az olan talep sebebiyle adaylardan istenen hafızlığın kalitesi de çoğu kez sorgulanmamaktadır. Bunun yanında, olmayan veya çok yetersiz Arapça bilgisini, temel İslami ilimlerdeki eksikliği vb. gibi sorunları da düşünürsek, elde edilecek müşâfehenin ne kadar zayıf ve güven vermeden uzak bir zemine oturtulduğunu görmek zor olmayacaktır. Bütün bu olumsuzlukların yanına, derslere çeşitli gerekçelerle uzun aralar verme, doğrudan hoca yerine kalfalara ders takrîr etme, bizzat öğrencinin kendi çabasıyla hazırlaması gereken dersi önceki dönemlerden temin edilmiş hazır veya kopya nüshalardan arz etme vb. gibi tavizkâr tutumlar da eklenirse, elde edilen müşâfehenin (!) o kişiye ne derece güvenilir ve sağlıklı bir ehliyet kazandıracacağı mutlaka tartışılmalıdır.

Kıraat eğitim ve öğretimindeki müşâfehe sorunlarımız, Kur'an öğretimi ve Hafs rivayetinde hatimle icazet programı bağlamında da benzer şekilde yaşanmaktadır. Öğrencinin ileride yaşayacağı eğitim problemlerinin en temel sebebi sağlıklı ve uzun soluklu bir "harf eğitimi" programına tabi tutulmamasıdır.

⁷¹ İbnü'l-Cezerî, *el-Mukaddime*, Bâbu't-tecvîd, 4.

c. Yazılı Kaynaklardan Yararlan(a)mama

Tecvîd ve kıraat alanında tedvin döneminden günümüze kadar birçok eser telif edilmiş olmakla birlikte bazıları vardır ki, hâlâ temel eser olma özelliklerini muhafaza etmektedirler. İbn Mücâhid (ö. 324/935), Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, ed-Dânî, İmam eş-Şâtıbî (ö. 590/1193), İbnü'l-Cezerî gibi âlimler bu eserleri ortaya koyan isimler olarak sadece ilk hatıra gelenlerdir. Bu alanda yazılan eserlerin tamamına yakını Arapça ve bunların önemli bir kısmı da manzum eserlerdir.

Genelde bütün Müslüman ülkelerde özellikle de ülkemizde başta Arapça olmak üzere gittikçe zayıflayan temel İslami ilimler eğitim ve öğretimi, bu kaynaklardan arzulanan seviyede istifadeyi yetersiz kılmaktadır. Ülkemizde bir dönem Arapça tedrisinin tamamen devre dışı kaldığını ve sekteye uğradığını da varsayarsak, bizim açımızdan durumun daha da vahim olduğu görülecektir. Bu ve benzer gerekçelerle kaynaklardan yararlanamama sıkıntısı, yetişmiş ehil hoca azlığı gibi olumsuzluklar, eğitim ve öğretimde daha basit ve müsamahalı müfredatların devreye konulmasına zemin hazırlamıştır. Bu müfredatların önemli bir kısmı Arapçadan tercüme edilerek hazırlanmış veya doğrudan Osmanlıca veya Türkçe olarak yazılmış küçük hacimli risâleler şeklinde olmuştur. Yeni nesil öğrenciler ve hatta hocalar genellikle bu çalışmalara yönelmektedirler.

Tecvîd ilmi eğitim ve öğretiminde temel metinlerden kabul edilen İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddimesi* yakın döneme kadar bizim temel Kur'an öğretimi geleneğimizde önemli bir yer tutarken, şimdilerde İlahiyat Fakülteleri müfredatında dahi yer al(a)maması düşündürücüdür.

d. Kaynaklardaki Nassı Farklı Yorumlama ve İçtihat

Harf telaffuzlarında yaşanan problemlerin başında örneğin (ض) harfi mahreci ile alakalı çelişkili öğretim yöntemleri gelmektedir. Bunun neticesinde fonetiği birbirinden farklı birçok telaffuz, ilgili harfin doğru telaffuzu olduğu iddiasıyla karşımıza çıkmaktadır. Arap öğreticilerin de bu konuda çok masum olduğunu maalesef söylemek mümkün değildir. Genellikle telaffuzunun doğruluğunu ilgili bir kaynakla temellendirmeye çalışanlar *mukaddimenin* "*mehâric-i hurûf*" bâbındaki beyitleri okuyarak kendilerini savunurlar. Yani kaynak ortak olduğu halde ortada farklı (ض) telaffuzlarının varlığı da bir realitedir.

Müşâfede muhtemel kaymalar söz konusu olabileceği gibi, ilgili nasları farklı yorumlama ve içtihat da söz konusu farklılıkların diğer

sebepleri olarak kaynaklarda yerini almıştır. Nitekim (ض) harfinin mahreci ile alâkalı birçok risalenin kaleme alındığı bilinmektedir.⁷²

İklâb ve ihfâ-i şefevî uygulamalarındaki farklı tutum sahipleri de genellikle müşterek bir kaynağın⁷³ konuyla ilgili yerlerine işaret ederler. Bunlar ve diğer verilebilecek örnekler⁷⁴, kaynaklardaki nassın farklı yorumlanabildiğini göstermektedir.

Özellikle taklit ve taassubun baskın olduğu kültürlerde yörenin ileri gelen hocaları hangi uygulamayı tercih etmişlerse, etki alanlarındaki ahalinin de hiçbir sorgulama yap(a)madan aynı uygulamayı takip ettikleri görülür. Tabî olarak da belli bir dönem sonra bu tür tercihler o yöreyle özdeşleşir ve *yöresel bir tercih* olarak tezahür eder.

Büyük kıraat âlimi Şeyh 'Âmir es-Seyyid Osman (ö. 1988), Kur'an okumaya meraklı bugünkü yeni neslin de isimlerine aşına olduğu birçok meşhur Mısırlı hafızın hocası konumundaydı. Ona talebelik yapmış isimler arasında Mahmud Halîl el-Husarî (ö. 1980), Mustafa İsmail (ö. 1978), Kâmil Yusuf Behtîmî (ö. 1969), Abdülbâsit Abdüssamed (ö. 1988) gibi meşhur isimler vardı. Kendisi 1980 yılında Mısır kurrâsının reisliğine tayin edildikten sonra, uzun bir dönem Mısır Radyosunda hatim okuyacak kurrâyı belirlemiş ve kayıtlarının yayınına onay verecek olan komisyonun başında da görev yapmıştı.⁷⁵

Şeyh 'Âmir Osman günün birinde, ihfâ-i şefevî ve iklâbta dudakların kapanmasına karşı olduğu iddiasıyla dikkatleri üzerine çekti. Ona göre, nasıl ki nûn ihfâsında dil mahrece değdirilmiyorsa, ihfâ-i şefevî ve iklâbta da mîmin gizlenebilmesi için dudaklar biri birine değdirilmemeliydi. Böyle bir kıyastan yola çıkarak kendine göre bir içtihat yaptı ve bu iki kuralın uygulamasında o döneme göre yeni bir tavrı başlattı. Kendisinin ilmî mevkîi ve saygınlığı bu yeni uygulamanın yayılmasını sağladı. Bir kısmı da talebesi

⁷² Ebû Amr ed-Dânî'nin, *el-Fark beyne'd-dâd ve'z-za fi kitâbillahi Azze ve Celle*, Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin, *el-İrtidâ fi'l-fark beyne'd-dâd ve'z-zâ*, Saçaklızâde'nin *Risâletü'd-dâd* ve Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin *Raddu'l-ilhâd fi'n-nutki bi'd-dâd* isimli eserleri örnek olarak gösterilebilir. Ülkemizde de bu konuda bazı akademik çalışmalar göze çarpmaktadır. [Bk. Cemil Küçük, *Kıraat İlminde Dâd Harfi* (Doktora Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015), 1-258; Remzi Ateşyürek, "Dâd Harfinin Okunuş Özelliği, M. Mer'âşî (Saçaklızâde)'nin Hayatı ve Eserleri", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005): 237-252]

⁷³ İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddimesi* gibi.

⁷⁴ İklâb ve ihfâ-i şefevînin eğitim-öğretimdeki güncel uygulamalarında farklı coğrafyalarda görülen üç farklı tavrın oluşu bu örneklerden biri olarak ifade edilebilir. Bu konuyla ilgili detay az ileride verilecektir.

⁷⁵ Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî*, 755-758.

olan ve Mısır Radyosunda Kur'an okumak isteyen herkes ihfâ-i şefevî ve iklâbta 'Âmir Osman'ın istediği gibi yapmak zorunda kalıyordu. Artık Husarî, Mustafa İsmail, Kâmil Yusuf Behtîmî, Abdülbâsıt gibi meşhur kurrâ ve daha birçokları bu yeni uygulamayı icra ediyorlar ve onları dinleyen milyonlar da buna tanık oluyor ve alışıyorlardı.⁷⁶

Bugün ihfâ-i şefevî ve iklâbta dudaklarını açık bırakarak okuyan özellikle Arap bir okuyucuya "neden bu şekilde okuyorsun?" diye sorduğunuzda, muhtemelen "*Ben hocamdan bu şekilde okudum!*" diyecektir. Yani, bir dönem telakkîde olmayan bir uygulama (belli bir coğrafyada da olsa) artık yaygınlaşmış ve sonraki telakkîye girmiş oluyordu. Bu örnek, içtîhâdî bir müdâhale ile müşâfehenin etkilenebileceğini bize göstermektedir.

e. Taassup

Farklı yorumlanan bir nass veya yapılan bir içtihatla genel kabul ve uygulamadan farklı olarak ortaya çıkan bir yaklaşım, o yörede, ülkede veya bazen daha geniş bir coğrafyada taassup gibi reflekslerle sahiplenilmekte, himaye görmekte ve zamanla ekol haline gelerek herhangi bir sorgulamaya tâbi tutulmadan uzun dönemler sürdürülebilmektedir. Uygulandığı yöre ile özdeşleşen bu yöresel tavırlar, genellikle ilmî bir savunulurluğu olmamasına rağmen birçok yerde kültürel bir değer olarak kabul edilir ve koruma altına alınırlar. Tilavette yörenin sahiplendiği bu tavır, bölgede yaygınlık kazanan bir tecvîd uygulaması olabileceği gibi, edâya hâkim olan yöresel bir fonetik kültür de olabilir. İhfâ-i şefevî ve iklâb uygulamasında farklı bir içtîhâdî yaklaşımla ortaya çıkan ve yukarıda zikri geçen tavrın, zamanla başta Mısır ve Mısır'ın kültürel etkisinde olan Körfez ülkelerinde yaygınlaşması buna örnek olarak gösterilebilir.

f. İdarî Otoritenin Takip ve Kontrol Zâfiyeti veya Onayı ve Himayesi

Tilavette yöresel tavırların sürdürülmesi ve revaçta olması idari mekanizmanın himayesi ile daha da kolaylaşmıştır. Bu himaye genellikle dinî işleri idare eden kurumlar, vakıflar veya kültür işlerinden sorumlu bakanlıklar tarafından yapılmaktadır. Resmî yaklaşım, Kur'an tilavetinde kendilerine ait bir tavrın, mümeyyiz bir edanın oluşunu "kültürel değerleri koruma" adına savunurken belki taassubî bir yaklaşımla da değerli buluyor, Kur'an tilavetinin asaletini ve orijinalliğini koruma adına bu durumu bir sorun olarak algılayamıyor olabilir. Muhtemel ki, Kur'an ve kıraat ekseninde bir araya gelinen ilmî ve akademik ortamlarda, bu tarz sorunlara dair

⁷⁶ Yahya Abdurrazzak el-Gavsânî, 'İlmü't-tecvîd ahkâm nazariyye ve mülâhazat tatbikiyye/el-müsteva's-sânî (Cidde: el-Gavsânî li ed-dirâsâti el-Kur'aniyye, 2001), 164 vd.

yapılan uyarı ve çözüm önerilerinin sürekli bir dirençle karşılaşması⁷⁷ bu yüzdendir. Zaman zaman çözüm arayışı ve gayreti içinde oldukları görüntüsü bazen umutlandırmakla birlikte, maalesef bu görüntü Kur'an eğitim-öğretimi adına yeterli veya tatmin edici bir icraata dönüş(e)memiştir.

İran, Malezya ve Bangladeş gibi Arap olmayan bazı ülkelerde Kur'an tilaveti ve eğitim-öğretimi hususundaki yaklaşımın değişmesi neticesinde, son dönemlerde uluslararası platformlarda elde ettikleri başarıların ve global boyutta dinleyici kitlelerinin arttığı gözlemlenmektedir. Ülkemizde ise hâlâ işin bizcesi (!) yaklaşımında olanların, yöresel görünümdeki tilavetimizin sadece ülkemiz sınırlarında dinlenmesinden rahatsız olmadıkları anlaşılmaktadır.

3.4. Uluslararası Platformlarda Yöresel Tavra Yaklaşım

Yöresel tavrı mensupları, güzel Kur'an-ı Kerim okuma ve hafızlık yarışmaları, jüri görevlendirmeleri vb. münasebetlerle zaman zaman uluslararası platformlarda performanslarıyla ilgili sınav verirler. Bu platformlarda gözlemlenen sorunlar ilgili alanlara göre şu şekilde özetlenebilir:

3.4.1. Güzel Kur'an Okuma Yarışmalarında Yöresel Tavrı Sorunları

Sahih tilavet kriterlerine uymayan yöresel bir tavrı, güzel Kur'an okuma adına çıktığı uluslararası seviyeli ve objektif bir platformda başarılı olması ve önlere bir dereceye girmesi zordur. Gerçi, bu kulvarda uluslararası bir yarışmanın da ancak birkaç ülkede yapılabildiğini söyleyebiliriz. Bu alandaki gerçek başarılar, ciddi bir organizasyon, objektif bir jüri ve yoğun katılımın olduğu yarışmalarda elde edilen başarılardır. Çıtası yüksek organizasyonlarda görev verilen seçkin jüri, okuyucunun sahih tilavet kriterlerine uyup uymadığını denetlerken özellikle telaffuzda yöresel tavrı ses ve makam becerisinden bağımsız olarak ayıklamaya çalışır.

"Elde edilen birtakım başarılar (!) da var, bunlar görmezden gelinebilir mi?" Denilirse; bazı uluslararası yarışmalarda organizasyonlar ve onların görevlendirdikleri jürilerin maalesef her zaman objektif kararlar ver(e)mediklerine şahit oluruz. Siyasî mülâhazalar da dâhil olmak üzere birtakım müdahalelere maruz kaldıkları bilinen bir durumdur. Böyle bir realite mevcut iken, derece alınan yarışmalar, eksiklerimiz ve kusurlarımızı giderme yönünde atılacak adımlara perde olmamalıdır. Gerek yarışmacı ve

⁷⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yakın döneme kadar izlediği tutumun bu yönde olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte son dönemde bu tutumda kısmen bir yumuşama görüldüğünü söylemek de mümkündür.

gerekse onu yetiştiren veya gönderen kurum sıkıntılarının ve eksikliklerin farkında olmalıdır. Kanaatimizce, derece alan yarışmacılarımızın dünya genelinde merakla ve takdirle izlenmeleri, dinlenmeleri ve hatta uluslararası boyutta bir takipçi kitlesine sahip olmaları halinde, ancak o zaman gerçek bir başarıdan bahsedilebilir ve hepimizin övücünü haklı kılabilir.

3.4.2. Hafızlık Yarışmalarında Yöresel Tavrı Sorunları

Güzel Kur'an okuma yarışmalarında olduğu gibi hafızlık yarışmalarını da kategorize etmek mümkündür. Geleneksel hale gelmiş uluslararası yarışmalar arasında organizasyon başarısı ve kalitesi, yarışmacı seviyesi ve katılım yoğunluğu bakımından şüphesiz başta Dubai, ikinci sırada ise Mekke'deki yarışma örnek gösterilebilir. Özellikle Dubai'deki yarışmada birinci gelebilmek gerçekten ciddi bir başarının kanıtıdır. Ülkemizin bu organizasyonda şimdiye dek aldığı en büyük başarı altıncı dönemde alınan bir ikincilikten ibarettir.

Ulusal düzeyde yapılan hafızlık yarışmalarında başarıyı belirleyen ve derece getiren en önemli kriter, hıfzın kuvvetli olmasıdır. Uluslararası hafızlık yarışmalarında ise, hıfzın kuvveti yanında daha başka kriterler de aranmaktadır. Süre tertibini bilmek, başından okunması istenen sürenin ilk âyetinden başlayabilmek, tekrarlaması gerektiğinde jüri hatırlatmadan âyetin başına dönebilmek, vakıf yerlerinde veya âyet sonlarında kendisinden talep edildiğinde sıhhatli vasıl yapabilmek vb. gibi durumlar sıklıkla vuku bulan ve yarışmacıdan istenen hususların başında gelmektedir.

Ülkemizdeki yaygın hafızlık sisteminde bu kapsamlı beceriler maalesef kazandırılmamaktadır. Özel program uygulayarak veya kişisel gayretleriyle kendini geliştirebilen az sayıda hafızımızı saymazsak, Kur'an kurslarımızdaki hafızlık programları bu hususta yetersiz kalmaktadır. Uluslararası hafızlık yarışmalarında adaylarımız hıfzları kuvvetli olsa bile, gerek mahreç ve tecvîd uygulamalarında ve gerekse örnek verdiğimiz beceri ve donanım eksikliklerinden dolayı arzu edilen başarıyı gösterememektedirler. Yarışmacı adayımızdaki bu eksikliklere ilaveten yöresel tavrının da dinleyen heyette kabul görmemesi, yarışmanın ilk anlarında gelen müdahalelerle neticelenmekte, akabinde adayda ciddi bir moral çöküntüsü ve performans kaybı meydana getirmektedir. Bu noktada benzer mülahazaları paylaşan jüri üyesi bir akademisyen, konu ile ilgili ele aldığı makalesinde tecrübesini şöyle aktarmaktadır:

"Halkımız tarafından Kur'an'ın gerek yüzünden okunmasının gerekse hıfzının Türkiye'deki ilgili hemen her yarışma öncesi ya da sonrasında *Arap gibi Kur'an okuyanların puanlarının kırılacağına* dair yargularla bizzat

karşılaşmaktayım. Burada Arapça bir metni Arap gibi okumanın övgü değil yergi vesilesi olarak görülebildiğine özellikle dikkat çekmek istiyorum!

Halkımız tarafından Kur'an'ın gerek yüzünden okunmasının gerekse hıfzının çok önemsendiği ve Diyanet İşleri Başkanlığının bütün gücüyle ihtiyacı karşılamaya çalıştığı gözlenmektedir. Ancak, belki de bütün dünyada bu konuda en fazla emek harcayan ülkeler arasında yer almamıza rağmen, çalışmaların yöresel Türk okuyuşu esas alınarak yürütülmesi, bütün bu emeklerin Türkiye dışında takdir görmesini engellemektedir. Hatta söz konusu uluslararası yarışmada kasten yöresel bir okuyuşu tercih ettiğimizden habersiz olan insanların *Türklerin ağız ve boğaz yapılarının Kur'an okumaya elverişli olmadığı* yönündeki değerlendirmelerine üzülmekle tanıklık ettim.⁷⁸

Uluslararası hafızlık yarışmalarında bize özgü yöresel hafızlık sistemimizin bir diğer dezavantajı da şu şekilde hissedilmektedir:

Mekke'de düzenlenen uluslararası Melik Abdülaziz Kur'an-ı Kerim Yarışması farklı kategorilerde yarışmacı kabul etmektedir. Bu kategorilerden bazıları da beş cüz, on cüz ve yirmi cüz ezberleridir. Fakat ne gariptir ki, bu kategorilere genellikle ülkemizden katılım olmamaktadır. Arada bir gönderilen aday da genellikle tam hafız olanlardan seçilmektedir. Nedeni ise daha gariptir. Çünkü en alt kategori olan beş cüzü dahi sıralı şekilde ve bir bütün olarak sunabilmesi için adayımızın (bizde uygulan yöresel sistem nedeniyle) tam hafız olması gerekmektedir. Hâlbuki, bizde de sıralı ezber sistemi en azından bazı pilot kurslarda denenmiş olsa, bu kategorilerde yarışacak aday sıkıntımız ortadan kalkacaktır. Ayrıca bu sistemle, hafızlığın tamamına cesareti ve imkânı olmayan adaylar cesaretlendirilmiş ve kendilerine fırsat verilmiş olacaktır.

Sıralı ezberi öngören tam hafızlık, yarım hafızlık, çeyrek hafızlık ve cüz programları, belli bir ezber kazanımı elde etmek isteyen ve aynı zamanda okula devam etme durumunda olan öğrenciler için de cazip olup, özellikle batı ülkelerinde yaşayan Arap topluluklarının Kur'an eğitim ve öğretiminde yaygın olarak uyguladıkları bir yöntemdir.

3.4.3. Jüri Görevlendirmelerinde Yöresel Tavrı Sorunları

Uluslararası ölçekte yapılan Kur'an-ı Kerim yarışmalarında organizasyonu yapan kurumun imkânları ve prensiplerine bağlı olarak jüri görevlendirmelerinde sayı ve coğrafi dağılım farklılık gösterir. Genellikle ev sahibi ülkeden en az bir jüri bulunur.

⁷⁸ M. Akif Koç, "Kur'an Kıraatinde Türklere Özgü Mahalli Okuyuş Sorunu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 88-89.

Jüriyi oluşturan heyet arasında ilmî düzey, eda tekniği, ses, tecrübe ve ülke dışında da saygınlığının olması gibi hususlarda farklılıklar olması gayet normaldir.

Yarışma organizasyonu, jüri heyetine başkanlık yapacak veya adaylara soruları sorma görevini üstlenecek olan üyenin sahih tilavet kriterlerini temsil eden örnek bir okuyuşa sahip olmasını tercih eder. Bu görevin verileceği üye yarışma öncesinde belirlenmemişse, fiilî görevin başladığı ilk oturumda organizasyon heyeti ve jüri üyeleri kendi aralarında bu görevi yürütmesi uygun olanları belirler ve diğerlerine sadece değerlendirme görevi verilir.

Yöresel tavrın tesirinden ve izlerinden henüz sıyrılmamış, harf telaffuzlarında ve tecvîd uygulamalarında sahih tilavet normlarıyla ve yaygın uygulamalarla örtüşmeyen ve Arapça fonetiğine yatkınlık sorunu barındıran bir jüri okuyuşunun yarışmacıların motivasyonunu menfi yönde etkileyeceği ve organizasyonun başarısını gölgeleyeceği kaçınılmazdır. Bu nedenle jüri üyeleri arasındaki farklılıklar, genellikle en iyi ve en kaliteli olan lehine olacak şekilde bir tercihle sonuçlanarak, yöresel tavrı olanlara daha pasif bir görev verilmesiyle neticelenmiş olacaktır.

Sonuç

Harflerin mahreç ve sıfatlarında, lafızların edâsında tabiîliğin ve fonetik orijinalliğinin hak ettiği keyfiyetle yansıtıldığı, tecvîd kurallarında titizliğin, vakıf ve ibtidâda bilinçliliğin hissedildiği tilavetler *sahih tilavet* olarak nitelenir.

Sahih tilavetlerde, okunan âyetlerin manasını anlamaya, tedebbür ve tefekküre yönelmeye, lafzın güzelliğinden, belâgatından ve eşsizliğinden zevk almaya ve imanî duyguları harekete geçirmeye sevkedecek tetikleyici bir his barındırması da bu özelliklere eklenebilir.

Bir tilavetin sahih olarak addedilmesi ve kabul görmesi için, temel ve tamamlayıcı unsurlar olarak ifade edebileceğimiz birtakım kriterleri barındırması gerekmektedir. Mahreç ve sıfatlara riayet, vakıf ve ibtidâyâ vukûfiyet, okumada olası hata ve kusurların bertaraf edilmesi ve tecvîd kurallarındaki maharet gibi kriterler, temel kriterler olarak addedilirken, telaffuzda Arap lahnine uyum ve tabiîlik, okuyuş seyrinde teennî ve mîzan, okuyuşun huşû ve tedebbüre sevketmesi ve sesin sanatlı kullanımına gösterilen özen gibi unsurlar tamamlayıcı kriterler olarak öngörülmektedir.

Yöresel tilavet, yerel dilin veya lehçenin fonetik baskısından ve diksiyon alışkanlığından kurtulamayan ve genellikle okuyucunun coğrafi âidiyeti hakkında ipuçları veren tilavetlerdir.

Yöresel tavrı emareleri taşıyan bir tilavetin oluşmasına etki eden amiller arasında Arapçadaki bazı harf mahreçlerinin özellikle Arap olmayan bazı toplumların dil ve lehçelerinde kullanılmaması, müşâfehe ve icazet disiplini içinde oluşan zâfiyet, yazılı kaynaklardan yararlan(a)mama, kaynaklardaki nassı farklı yorumlama ve içtihat, taassup ve idari otoritenin takip ve kontrol zâfiyeti veya onayı ve himayesi gibi etkenler sayılabilir.

Kur'an tilaveti ve kıraati alanında sağlıklı ve ideal bir eğitim-öğretim, müşâfehe ve yazılı kaynağın bir arada götürülmesini gerektirmektedir. Özellikle son dönemde ve günümüzde bu ihtiyaç daha da zarûrî hale gelmiştir.

Ülkemizde Kur'an eğitim ve öğretiminde belli bir dönem baskısı hissedilen ve ısrarla öğrencilerin yönlendirildiği tavrı bize özgü (!) yöresel tavrı olmuştur. Sahih tilavet kriterleri ve yaygın uygulamalar bağlamında altı doldurulamayan bu taassubî yaklaşım belki de salt Arap tavrı karşıtlığı ile yapılıyordu. Şimdilerde daha esnek bir görüntü veren bu yaklaşım, kanaatimizce bizi öteden beri kendi içimize hapsetmiş, uluslararası norm ve başarılarından uzak tutmuştur.

İletişim imkânlarının geliştiği son dönemde artık her yaş grubundan öğrenciler hocalarından dinledikleri tilaveti internet ortamında ulusal ve uluslararası düzeyde diğer hocalarla ve okuyucularla karşılaştırabiliyor ve farkında olduğu problemlere, farklı tecvîd uygulamalarına ve hatta detaylara cevap arıyor. Bu süreç, onun okuyuşuna belki fitrî bir temayül ve tercihle hocasının tarzından bağımsız, farklı bir karakter kazandırabiliyor.

Sahih tilavet kriterlerine uygun, tekellüfsüz ve tabii bir okuyuşu dinleyen birçok kişi dinlediği tilaveti belki teknik bir kritiğe tabi tutamayabilir, fakat kulağına gelen sesin fitrî temayülünde karşılık bulması ile dinlediğinden manevi bir haz alır, aslî ve güzel olanı tercihte yanılmaz.

Son yıllarda Kur'an eğitim ve öğretiminde de işte bu temayülün rolünü oynadığını ve bir kısım öğreticilerin aksi telkinlerine rağmen, gençlerin fitrî ve evrensel olandan yana tercihlerini kullandıklarını görüyoruz. Kur'an'a yakışan doğru tilavetin mecrasını bulması ve tilavetlerimizin Müslüman coğrafyada kitlelere ulaşması her Kur'an ehlinin ortak temennisi olsa gerektir.

Kaynakça

Abdulvâhid, Seyyid Ahmed. "Kur'an-ı Kerim'de Okuma (Kıraat) Lafızları".
Çev. Ali Akpınar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998): 199-235.

- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık". *Usul Dergisi* 13 (İstanbul 2010): 21-40.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: M. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Ateşyürek, Remzi. "Dâd Harfinin Okunuş Özelliği, M. Mer'âşî (Saçaklızâde)'nin Hayatı ve Eserleri", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005): 237-252.
- Baklı, Süleyman b. İsa. *et-Tilâvetü's-sahîha*. Cezayir: el-Matba'atü'l-'Arabîyye, 1999.
- Benli, Abdulah. *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2015.
- Bisse, Mahmud Ali. *Fethu'l-Mecîd şerhu kitâbi'l-'amîd fî 'ilmi't-tecvîd*. Thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1992.
- Buĥârî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Matba'atu 'Âmira, 1897.
- Çağıl, Necdet. "Kur'an Kıraatinde Musiki: Ses Uyumu; Ezgileştirme/Tegannî ve Kıraatlerde Fonoloji/Ses-Anlam İlişkisi". *Uluslararası 2. Kıraat Sempozyumu*. 327-361. İstanbul: y.y., 2012.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sa'îd. *et-Tahdîd fi'l-itkânî ve't-tesdîd fî san'ati't-tecvîd*. Thk. Ahmed Abdu'ttevvâb el-Feyyûmî. 1. Baskı. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1993.
- Dûserî, İbrahim b. Saîd. *İbrazu'l-me'ânî bi'l-edâi'l-Kur'ânî*. Riyad: Dâru'l-hadâra, 2012.
- Fırat, Yavuz. "Kıraat, Tertîl ve Tilavet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2002): 257-273.
- Fırat, Yavuz. "Kur'an Tilavetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar". *Bilimname: Düşünce Platformu* 26/1 (2014): 25-50.
- Fîruzabâdî, Muhammed b. Yakûb el-Fîruzabâdî. *el-Kâmusu'l-Muhît*. Thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî. 8. Baskı. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005.
- Ferâhîdî, el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitabu'l-Ayn*. Thk. Abdulhamid Hendâvî. 1. Baskı. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- Gavsânî, Yahya Abdurrazzak. *İlmu't-tecvîd, ahkâm nazariyye ve mülâhazat tatbîkiyye. el-Müsteva's-sânî*. Cidde: el-Gavsânî li ed-dirâsâti el-Kur'aniyye, 2001.

- Gûl, Muhammed b. Şehâde. *Bugyetü 'ibâdi'r-Rahmân li tahkiki tecvîdi'l-Kur'an fi rivayeti Hafı b. Süleyman min tarîki eş-Şâtıbiyyeti*. S. Arabistan: Dâru ibn el-Kayyim; Kâhire: Dâru ibn Affân, 2006.
- Hamed, Gânim Kaddûrî el-Hamed. *Şerhu'l-mukaddime el-Cezeriyye*. 1. Baskı. Cidde: Merkezü ed-dirâsât el-Kur'aniyye bi Ma'hedi el-İmam eş-Şâtıbî, 2008.
- Hamed, Gânim Kaddûrî el-Hamed. *Ebhâs fi ilmi't-tecvîd*. 1. Baskı. Amman: Dâr-u Ammâr, 2002.
- Hâkânî, Musa b. Ubeydillah. *el-Kasîdetu'l-Hâkâniyye dimne mecmû' kasîdetâni fi't-tecvîd/er-risâletu'l-ûlâ*. Thk. Abdulazîz Abdulfettah el-Kârî. Mısır: Dâru Mısır li et-tibâ'a, 1982.
- Halîfe, Ebû Bekr, Yusuf el-Halîfe. *Asoâtü'l-Kur'an keyfe nete'allemuhâ ve nü'allimuhâ*. 1. Baskı. Sudan: Mektebetü el-fikri'l-İslâmî, 1973.
- Husarî, Mahmud Halîl. *Ahkâmu kıraati'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Thk. Muhammed Talha Bilâl. Beyrut: Dâru'l-beşâir el-İslâmiyye, 1996.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. Beyrut: Dâru'l-kütüb el-'ilmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Mukaddime fîmâ yecibu alâ kari'l-Kur'an-i en ya'lemeh*. Thk. Eymen Ruşdî Suveyd. Cidde: Dâru nûri el-mektebât, 2003.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-kütüb el-'ilmiyye, 1980.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. Mısır: Mustafa el-bâbî el-Halebî, 1950.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*. Thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1986.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ. *Mu'cem mekayîsu'l-luga*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. Ürdün: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerram. "Tlv". *Lisânu'l-Arab*. 3. Baskı. 14: 102-104. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sâdir, 1994.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr b. Mücâhid el-Bağdâdî. *Kitâbü's-seb'ati fi'l-kırâât*. Thk. Dr. Şevki Dayf. Kâhire: Dâru'l-me'ârif, 1979.
- İbnü'n-Nâzım, Ahmed b. Muhammed b. el-Cezerî. *el-Havâşi'l-müfhome fi şerhi'l-mukaddime*. Mısır: Ahmed el-bâbî el-Halebî, 1309/1891.

- İbn Yâlûşe, Muhammed b. Ali b. Yusuf. *el-Fevâidü'l-müfhome fi şerhi'l-cezeriyyeti el-mukaddime*. Thk. Fergalî Seyyid Arbâvî. 1. Baskı. Mısır: Mektebetü evlâdi'ş-şeyh li et-türâs, 2008.
- İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî. "Tlv". *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. 167-168. Beyrut: y.y., ts.
- İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî. "Ratele". *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. 341. Beyrut: y.y., ts.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Talib. *er-Riâye li tecvîd'l-kiraeti ve tahkîki lâfzî't-tilâveh*. Thk. Ahmed Hasan Ferhat. Ürdün: Dâru 'Ammâr, 1996.
- Koç, M. Akif. "Kur'an Kıraatında Türklere Özgü Mahalli Okuyuş Sorunu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 79-91.
- Kudat, Muhammed 'İsam. "Mustalahu'l-ihfâ ve delâlâtuhû 'inde'l-kurrâ". *Mecelletu Dirâsât* 33/2 (2006): 269-291.
- Küçük, Cemil. *Kıraat İlminde Dâd Harfi*. Doktora Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015.
- Madazlı, Ahmet. *Tecvîd İlmi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, No: 70, Kayseri 1994.
- Mansûr, Muhammed Halid. *el-Vasît fi ahkâmi et-tecvîd*. 3. Baskı. Ürdün: Dâru'l-menâhic li en-neşri ve et-tevzî', 2006.
- Mehmed Zihni Efendi. *el-Kavlu's-sedîd fi ilm'it-tecvîd*. İstanbul: y.y., 1328.
- Mersafî, Abdülfettâh es-Seyyid Acemî. *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-Bârî*. Mısır: Dâru en-nasr, 1982.
- Molla Aliyyü'l-Karî, Ali b. Sultan Muhammed. *el-Minehu'l-fikriyye fi şerhi'l-mukaddimeti'l-cezeriyye*. Thk. Üsâme Atayâ. 2. Baskı. Şam: Dâru'l-Gavsânî li'd-dirasâti'l-Kur'aniyye, 2012.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *fi Rihâbi'l- Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetu el-külliyât el-Ezheriyye, 1980.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî. *Medâriku't-tenzîl ve hakâyiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982.
- Nasr, Muhammed Mekkî. *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid fi 'ilmi't-tecvîd*. Kâhire: Mustafa el-bâbî el-Halebî, 1349/1930.
- Nasr, Atıyye Kâbil. *Gâyetü'l-mürîd fi ilmi't-tecvîd*. 4. Baskı. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1994.
- Saçaklızâde, Muammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî. *Cuhdü'l-mukill*. Thk. Salim Kaddûrî el-Hamed. Ürdün: Dâru 'Ammâr, 2008.
- Saçaklızâde, Muammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî. *Beyânu cuhdi'l-mukill*. Thk. Ebû 'Asım Hasan b. Abbas b. Kutb. S. Arabistan: Mektebetü el-mehabbe, 2004.

- Se'îdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Cafer es-Se'îdî. "Kitâbu't-tenbîh ale'l-lahni'l-celiyyi ve'l-lahni'l-hafıyy". Thk. Ganim Kaddûrî el-Hamed. *Mecelletü'l-Mücemma'ı'l-ilmî el-İrâkî* 36/2 (1985): 240-287.
- Süveyd, Eymen Ruşdî. "Usulü'l-müşâfehete ve davâbitu't-tehhüli fî ta'lîmi'l-Kur'ani ve'l-kıraât". *Uluslararası 2. Kıraat Sempozyumu*. 395-407. İstanbul: y.y., 2012.
- Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celaleddin Abdirrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî. *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Merkezi ed-Dirasati el-Kur'âniyye. 3. Baskı. 7 Cilt. el-Medinetü'l-Münevver: Vezâratu'l-Evkaf, 2011.
- Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celaleddin Abdirrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî. *Tedribü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevâvî*. Thk. Mâzin b. Muhammed es-Sirsâvî. Riyad: Dâru ibn el-Cevzî, 2010.
- Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celaleddin Abdirrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî. *Tehzîb ve tertîbu'l-itkan fî ulûmi'l-Kur'an* Riyad: Dâru'l-Hicra, 1992.
- Şirşâl, Ahmed b. Ahmed. *Evsâf ve nu'ût kırâeti en-Nebıyy (Risâletün fî vasfî kırâeti en-Nebıyy)*. Câmiatü es-Sultan eş-Şerîf Ali el-İslâmiyye. Brunei: Dâru's-Selâm, ts.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmiu'l-Beyân an te'vîli'l-Kur'an*. 3. Baskı. 30 Cilt. Kahire: Mustafa el-bâbî el-Halebî, 1968.
- 'Umar, Muhammed b. Fevzân. *İkrâu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru künûzi İşbîliyâ, 2012.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. İsmail Karaçam - Emin Işık - Nusrettin Bolelli - Abdullah Yücel. 10 Cilt. İstanbul: Azim Yayınevi Dağıtım, 1992.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilu'l-irfân fî ulumi'l-Kur'ân*. Kahire: İsa el-bâbî el-Halebî, 1943.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: y.y. 1994.

ARAP DİLİNDE ZAMİR ÜZERİNE YAPILAN ATIFLA İLGİLİ TARTIŞMALAR

Gönderim Tarihi: 03.08.2018

Kabul Tarihi: 03.10.2018

Enes Erdim

Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı
Anabilim Dalı

Associate Professor, Fırat University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and al-Balagha

Elazığ, Turkey

eerdim@firat.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5503-3411

Öz

Arap dilinde atf-ı nesak diye isimlendirilen kelime veya cümleleri birbirine bağlama işleminde, merfû' muttasıl ve mecrûr muttasıl zamirler üzerine nasıl atıfta bulunulacağı meselesi bu dilin iki büyük mektebi olan Basra ve Kûfe dil ekolleri arasında tartışma konusu olmuştur. Basralılar merfû' muttasıl zamir üzerine atıf yapılabilmesi için bu zamirle atfedilen sözcüğün arasına bir fasılanın girmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Söz konusu fasıla yaygın olarak zamir biçiminde görülür. Bazense, mef'ûlün bih veya temyiz gibi bir öge ya da ۛ -ı nâfiye olabilir. Kûfelilere göre ise böyle bir şarta gerek olmadan mutlak olarak atıf yapılabilir. Bu konuda başta Kur'ân olmak üzere birçok fasih Arap keliminde örneklere rastlanabilir. Mecrûr muttasıl zamir üzerine atıf yapılabilmesi içinse Basralılara göre câr edatının tekrarlanması gerekir. Câr edatının, isim ya da harf olması arasında fark yoktur. Kûfeliler böyle bir işleme gerek olmadan atıfta bulunabileceği kanaatlerine bağlı olarak bu konuda Arap keliminden deliller ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu çalışmada Basra ve Kûfelilerin konuyla ilgili tezleri delilleriyle birlikte detaylı olarak ortaya konarak değerlendirme yoluna gidilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Atf-ı Nesak, Zamir, Basra, Kûfe, İhtilaf.

Discussions about References to Pronoun in Arabic Language

Abstract

The matter of how to refer to al-marfu al-muttasil and al-macrûr al-muttasil pronouns in connecting the words or sentences, which is called al-atf al-nesak in Arabic language, has been a question of debate between al-Basra and al-Kûfe language cults, two big schools of this language. Those of Basra have claimed that a pause must go between the pronoun and referred word to be able to refer on al-marfu al-muttasil

pronoun. The aforesaid pause is mostly seen as a pronoun. Sometimes, it may be an element like *mef'ûlün bih* or *respondent*, or $\surd -1$ *nâfiye*. According to those of Kûfe, on the other hand, reference can absolutely be made without such a condition. There are a lot of examples in many *al-fasih Arabic kalam*, primarily *Quran*, about this matter. As to making reference on *al-macur al-muttasil* pronoun, *câr* preposition must be repeated according to people of Basra. There is no difference between *câr* preposition's being a noun or letter. The people of Kûfe have tried to reveal evidence from *Arabic kalam* on this issue by stating that they do not have the opinion that a reference can be made without needing such a procedure. In this study, an evaluation is carried out by presenting the arguments of Basra and Kûfe people in detail together with their evidence.

Keywords: Arabic Language, Atf-1 Nesak, Pronoun, Basra, Kûfe, Dispute.

Giriş

Atf sözlükte, bir şeyden dönüp ayrıldıktan sonra ona tekrar yönelmektir. Terimsel olarak ise Arapça'da atf-1 nesak ve atfı beyan olmak üzere iki başlık altında incelenmektedir. Atfı nesak, , vb. harflerle iki sözcük ya da cümleyi birbirine bağlama işlemidir. Atfı beyân ise önceki kelimeyi açıklamak veya tahsis etmek üzere getirilen, başka bir sözcüğe tevîl edilemeyen câmid bir kelimedir.¹

Atf-1 nesak, *mâtûf*, *matûfun* aleyh ve atf edatından meydana gelir. *Matûfun* aleyh, bazen *zahir* isim şeklinde gelir. Bu durumda *merfû*, *mansûb* ve *mecrûr* olsun, kendisi üzerine zamir veya açık isim atfedilebilir. Bazen ise *matûfun* aleyh, *munfasıl* ve *muttasıl* zamir olabilir. Atf konusunda *munfasıl* zamirin hükmü *zahir* isim gibidir. *Merfû* ve *mansûb* olsun üzerine atf gerçekleştirilebilir. Ancak *munfasıl* zamirin *mecrûr* olması zorunluluk hallerinde görülür. Buna göre *أَنَا وَرَبِّي مُنْطَلِقَانِ , مَا رَأَيْتُ إِلَّا إِيَّاكَ وَعَمْرًا , رَبِّيَ مَا جَاءَنِي إِلَّا هُوَ وَهَيْدٌ* gibi ifadeler ittifakla caizdir. *Muttasıl* zamir ise mahallen *mansûb* olması halinde yine herhangi bir kayda gerek olmadan üzerine atf gerçekleştirilebilir. İkincil öge olması ve amiliyle kendisi arasında tam bir ittisalın bulunmaması gibi nedenlerden dolayı *mansûb* *muttasıl* zamir, *munfasıl* zamir hükmünde görülmüştür. Zamir *merfû* ve *mecrûr* olması durumunda düz, nesir

¹ Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. Abdillâh el-Huseyn el-Ukberî, *el-Lubâb fî ileli'-binâ ve'l-irâb*, thk. Gazi Muhtar Tuleymât (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1995), 1: 216; Abdullah Cemâluddîn b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, thk. Mustafa Dîb Boğa (Dimaşk: Dâru'l-Mustafa, 2011), 358, 364.

metinlerinde üzerinde atıf yapılp yapılmayacağı meselesi Arap dil mektepleri arasında tartışma konusu olmuştur.² Biz bu çalışmamızda konuya ilişkin görüşleri detaylı bir şekilde ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

1. Nesirlerde Merfû' Muttasıl Zamir Üzerine Gerçekleştirilen Atıf

Basralılara göre düz nesirde merfû' muttasıl bir zamir üzerine atıf yapılabilmesi için asıl zamirin munfasıl bir zamirle tekid edilmesi, daha genel bir ifadeyle matûf ile mâtufun aleyhin arasının bir fasıla ile ayrılması gerekir. Fasıl daha çok munfasıl zamir olur. Bazen mef'ûlün bih, temyiz gibi bir öge ya da lâ -ı nâfiye de olabilir.³

Zira bu merfû' muttasıl zamir, ya fiilde mukadder olur ya da açıkça telaffuz edilir. *قَامَ وَزَيْدٌ* örneğinde olduğu gibi mukadder olması durumunda isim fiil üzerine atfedilmiş gibi olur. *زَيْدٌ قُتِلَ* cümlesindeki gibi telaffuz edilen bir zamir olması halinde ت fiilden bir parça konumuna indirgenir.⁴ Bu durumda da onun üzerine atıf yapılması uygun görülecek olursa isim fiil üzerine atfedilmiş olur. Bu da caiz değildir. Şiir zarureti durumunda ise kabih olmakla birlikte direkt merfû muttasıl zamir üzerine atıfta bulunmak caizdir.⁵

Kûfeliler ise şiirdeki gibi zaruret durumlarının bulunmadığı düz nesirde herhangi bir kayda gerek duyulmadan merfû' muttasıl zamir üzerine atıfta bulunulabileceğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre *زَيْدٌ قُتِلَ* gibi bir ifadenin kullanılması caizdir.⁶ Kûfeliler delil olarak fasih Arap kelimelerinden bazı ifadeler ileri sürmüşlerdir. Buna göre *لِأَعْلَى الْأَعْلَى وَهُوَ بِأَعْلَى الْأَعْلَى / Çünkü onu güçlü kuvvetli ve üstün yaratılışlı biri (Cebrail) öğretti. Sonra en yüksek ufukta iken asıl şekliyle doğruldu* (en-Necm 53/ 6,7) âyetinde هُو zamiri *إِسْتَوَى* kelimesinde müstetir olan merfû' zamir üzerine atfedilmiştir. Dolayısıyla ayetin anlamı *فَاسْتَوَى جِبْرِيْلُ وَحُمُودٌ وَهُوَ مَطْلَعُ الشَّمْسِ / Güneşin doğuş yerinde Cebrail ve Hz. Muhammed doğruldu, şeklinde olur.*⁷ Kanaatimizce Kûfelilerin bu ayete yönelik yorumları

² Ebû İshak İbrahim b. Mûsa eş-Şâtübî, *el-Makâsîdü's-şâfiye fi şerhi'l-hulâseti'l-kâfiye*, thk. Muhammed es-Seyyid Osman (b.y.: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 2012), 2: 342, 343.

³ Şâtübî, *el-Makâsîd*, 2: 343; Bahâuddîn Abdullah b. 'Akîl, *Şerhu ibn 'Akîl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1985), 3: 238.

⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Sehl b. Es-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdulhuseyn el-Fetelî (Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1998), 2: 119; Ebu'l-Feth Osman b Cinnî, *Sirru Smâ'ati'l-'Îrâb*, thk. Hasan Hindâvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.) 1: 221.

⁵ Kemâluddîn Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ebî'l-Vefâ Enbârî, *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*, thk. Hasan Hamed (Beyrût: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 2007), 2: 15.

⁶ Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 13.

⁷ Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 13.

pek de isabetli gözükmemektedir. Basralıların belirttiği gibi burada و , atıf harfi değil haliye olmaya daha uygundur. Ayetten kastedilen sadece Hz. Cebrail'dir. Dolayısıyla ayetin anlamı Hz. *Cebrail ufukta bulunduğu bir halde tek başına kuvvetle doğruldu*, şeklindedir. Bazılarına göre ise ayetin anlamı *asıl yaratıldığı şekil üzerine gökyüzünde doğruldu*, biçimindedir.⁸

'Amr b. Ebî Rebîa şu beyinde aynı kullanıma başvurmuştur:

فُلْتُ، إِذْ أَقْبَلْتُ وَزُفِّرُ نَهَادَى كَتَعَاجِ الْمَلَا تَعَسَفْنَ رَمَلَا (الحنيف)

*Sevgili vahşi çöl ineklerinin normal yoldan ayrılıp da kumda yürüdüklerinde oraya buraya meylederek yürümesi gibi kibirle ve sallanarak yürüyen güzel beyaz kadınlarla birlikte geldiği zaman ben demişim.*⁹

Burada زُفِّرُ kelimesi أَقْبَلْتُ fiilindeki zamire atfedilmiştir. Basralıların kıyasına göre ifadenin وَزُفِّرُ هِيَ أَقْبَلْتُ şeklinde olması gerekirdi.¹⁰

Cerîr'in şiirinde ise şöyle gelmiştir:

وَرَجَا الْأَخْيَطِلُ مِنْ سَفَاهَةِ رَأْيِهِ ... مَا لَمْ يَكُنْ وَأَبٌ لَهُ لَيْتَالَا (الكامل)

*Küçük Ahtal yanlış görüş sahibi olmasından dolayı kendisinin ve babasının ulaşmayacağı şeyleri talep eder olmuştur.*¹¹

Yukarıdaki beyitte يَكُنْ 'de müstetir olan merfû' zamir üzerine atfedilmiştir. Bu da mansûb muttasıl zamire benzer şekilde, söz konusu atfın caiz olduğunu göstermektedir.¹² Basralılara göre bu konuda Kûfelilerin ileri sürmüş olduğu şiirlerin hepsi şazz kabilindedir. Üzerlerine kıyas yapılmaz. Şiir zaruretinden dolayı burada atıf bu şekilde gerçekleştirilmiştir. Nitekim onlara göre de şiir zarureti merfû' muttasıl zamir üzerine atıfta bulunmayı caiz hale getirmektedir. Kûfelilerin atıf konusunda merfû' muttasıl zamiri mansûb muttasıl zamire benzetmeleri de kabul görmemiştir. Çünkü mansûb muttasıl zamir görünüşte lafız bakımından bitişik olsa da zihnen ayrık gibidir. Merfû' muttasıl zamir ise onun zıddına hem zihnen hem görünüş yönüyle bitişiktir. Dolayısıyla bunlar birbirinden tamamen farklıdır.¹³

Her ne kadar şiirde yaygın olsa da bir fasıla ile ayrılmadan, merfû' muttasıl zamir üzerine atıf yapılmasını İbn Mâlik bütünüyle olarak inkar

⁸ Enbârî, *el-İnsâf*, 2:15.

⁹ Ebu'l-Feth Osman b Cinnî, *el-Luma' fi'l-'arabiyye*, thk. Fâiz Fâris (Kuveyt, Dâru'l-kutubi's-sekâfiyye, 1972), 96.

¹⁰ Enbârî, *el-İnsâf*, 2:13.

¹¹ Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cemi'l-cevâmi'*, thk. Ahmed İzzu İnâye (Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabiyyi, 2010) 3: 141.

¹² Enbârî, *el-İnsâf*, 3: 13-14.

¹³ Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 15.

etmek yerine zayıf bir kullanım olarak nitelendirmiş, bunu desteklemek içinse iki çeşit delil ileri sürmüştür. Birincisi Arap düz yazısında bazı ifadeler bu şekilde kullanılmıştır. Bu bağlamda *مَرَرْتُ بِرَجُلٍ سَوَاءٍ وَالْعَدَمُ /kendisi ve yokluk aynı olan adam*, ibaresinden *العَدَمُ* merfû okunmuş, dolayısıyla ism-i fail مستوٍ manasında kullanılmış olan *سَوَاءٍ* sözcüğünde, müstetir olan merfû' fail zamiri üzerine fasılasız olarak atfedilmiştir. Yine *عُمَرُ قَالَ كُنْتُ وَجَارًا لِي مِنَ الْأَنْصَارِ فِي بَيْتِي أُمَيَّةَ بْنِ زَيْدٍ وَهِيَ مِنْ عَوَالِي* /Hz. Ömer'den rivayet edilmektedir: *Ben ve Ensar'dan bir komşum Medine'nin uzak bölgelerinde olan Benî Umeyye b. Zeyd içindeydik. Peygamberin yanına nöbetleşe geliyorduk. Bir gün O bir gün ben iniyorduk*, hadisinde *جار* sözcüğü *كان* 'nin ismi olan *ت* zamiri üzerine herhangi bir tekid ve fasıla getirilmeden direkt atfedilmiştir. Ayrıca Hz. Ali'den gelen bir rivayette *كُنْتُ وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَقَعَلْتُ وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَأَنْطَلَقْتُ وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ* /ben ve Ebubekir ve Ömer idik. Ben, Ebubekir Ömer yaptık. Ben, Ebubekir ve Ömer ayrıldık, denilerek *أَبُو بَكْرٍ* ve *عُمَرُ* sözcükleri *ت* zamiri üzerine fasılasız olarak atfedilmiştir. İkincisi, şiirde gelen ifadeler zarurete gerek kalmadan getirilebilme ihtimalinden dolayı nesre ilhak edilebilir. Örneğin İbn Ebî Rebî'a'nın, Cerîr'in ifadelerinde vâv harfi hâliye yapılarak kendilerinden sonraki sözcükler mef'ûlü mutlak kılınabilir.¹⁴

Bütün bu anlattıklarımızdan sonra merfû muttasıl zamir üzerine yapılan atfla ilgili Basralıların görüşü daha doğruya yakın gibi durmaktadır. Bizi bu düşünceye sevk eden neden onların ortaya koydukları delillerin güçlülüğü değil, bilakis Arap kelimada onların iddia ettiği kullanımın daha yaygın olmasıdır. Nitekim nesir türü birçok fasih Arap kelimada özellikle de Kur'ân-ı Kerim'de merfû' muttasıl zamir üzerine atfı yapıldığında ister bariz olsun ister müstetir olsun öncelikle munfasıl bir zamirle tekid edilmiş ya da matûfla matûfun aleyh arasında bir fasıla getirilmiştir. Örneğin, *لَقَدْ كُنْتُمْ أَنتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ* /Doğrusu, siz ve babalarınız açık bir sapıklık içindedesiniz (el-Enbiyâ 21/54) âyetinde *كَانَ* 'nin ismi ve mahallen merfû olan *كُم* zamiri üzerine munfasıl zamir *أنتُمْ* ile tekid edildikten sonra atfedilmiştir.¹⁵

Yine *يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ* / sâlih olanlarla beraber girecekler, (Ra'd 13/23) âyetinde araya *هَآ* fasıla olarak girdikten sonra *مَنْ* sözcüğü merfû' muttasıl zamir olan *و* üzerine atfedilmiştir. *وَعَلَّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوا أَنتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ* / atalarımızın ve sizin bilmediğiniz size onunla öğretilmiştir, âyetinde (el-En'âm 6/91) ise önce *أنتم* zamiriyle tekid

¹⁴ Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik, *Şerhu teshîli'l-fevâid ve tekmi'lî'l-makâsid*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata-Tarık Fethi (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 2009), 3: 231, 233; Şâtıbî, *el-Makâsid*, 2: 345.

¹⁵ İbn Akîl, *Şerh*, 3: 237.

Ayrıca مَرَّثُ بِكَ وَزَيْدٌ örneğinde olduğu gibi mecrûr bir zamirin, açık mecrûr bir isim üzerine atfedilmesinin caiz olmadığı konusunda icma vardır. Dolayısıyla mecrûr açık ismi de mecrûr zamir üzerine atfederek مَرَّثُ بِكَ وَزَيْدٌ denilmesinin caiz olmaması gerekir. Çünkü isimler atıf konusunda müşterektir. Matûf olarak kullanılamayan öğenin matûfun aleyh de olmaması gerekir.²⁰

İbn Mâlik Basralıların ileri sürdükleri delilleri tenkit ederek şöyle demiştir: Tenvinle harfi cerrin birbirine benzetilmesi durumu göz önüne alınacak olursa, câr tekrar edilse bile mecrûr bir zamir üzerine herhangi bir ismin atfedilmemesi gerekir. Çünkü hiçbir şekilde tenvin üzerine atfedilmez. Aynı şekilde tevkîd ve bedelin de getirilmesinin engellenmesi gerekir. Nitekim mecrûr zamirden sonra tekid ve bedel getirilebileceği ittifakla caizdir. Halbuki tenvinden tekid ve bedel gelmemektedir. İkinci iddiaları olan matûf ve matûfun aleyhinin birbirinin yerine kullanılabilmesi gerektiği düşüncesi رَبِّ رَجُلٍ وَأَخِيهِ / Nice adam ve kardeşiyle karşılaştım, كُلُّ شَاةٍ وَسَخْلَتِهَا بِدَرْهَمٍ / her koyun yavrusuyla beraber bir dirhemdir, gibi ifadelerin de getirilmemesini gerekli kılmaktadır.²¹

Basralıların başvurdukları tüm bu deliller pek tutarlı gözükmemektedir. Belki birinci delil zorlama bir yolla kabul görebilir. Özellikle bu gibi kullanımlarda sema'ın öncelenmesi daha yerinde bir tercih olacaktır.

Kûfe dil ekolü müntesipleri, Yûnus ve Ahfaş مَرَّثُ بِكَ وَزَيْدٌ / Sana ve Zeyd'e uğradım örneğinde olduğu gibi bir ismin mecrûr zamir üzerine atıf edilebileceği kanaatini taşımaktadır.²² Nitekim fasih Arap metinlerinde, bunun örneklerini görmek mümkündür. Bu bağlamda وَأَتَمُّوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ / Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabasının bağlarını koparmaktan sakının (Nisâ 4/1) ayetinde matûf olan kelime mecrûr okunmuştur. Bu okunuş Kıraat-ı seb'a sahiplerinden Hamza'ya, ayrıca İbrahim en-Nehaî, Katâde, Yahya b. Vessâb, Talha b. Masrif ve A'meş gibi meşhur alimlere aittir.²³

Basralılar Kûfelilerin bu ayetle istidlâlde bulunmalarını kabul etmeyerek farklı yorumlara teşebbüs etmişlerdir. Buna göre الارحام kelimesi atıf

²⁰ Enbârî, *el-İnsâf*, 2:7.

²¹ Şâtübî, *el-Makâsîd*, 2: 348, 349.

²² Abdullah Cemâluddîn b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu şuzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab* (Dımeşk: eş-Şeriketu'l-muttahide li't-tevzî', 1984), 583.

²³ Ukberî, *el-Lubâb*, 1: 433.

kullanarak merfû' yaparlar.²⁶ Bu bağlamda *وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۗ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ / mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, isteyene ve kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı anlarda sabreden kişilerin tutum ve davranışlarıdır. (el-Bakara 2/177) âyetinde istinâf olmak üzere *الموفون* ref' ile okunmuştur. Sanki *هُم الموفون* denilmiştir. *الصَّابِرِينَ* ise medh üzere mansûb kılınmıştır. İfade *أذكر الصابرين* takdirindedir.*

Aynı şekilde Hirnik binti Affân şöyle demiştir:

لَا يُبْعَدُنْ قَوْمِي الَّذِينَ هُمْ ... سُمُّ الْغَدَاةِ وَأَفَةُ الْجُزْرِ (الكامل)
النَّازِلِينَ بِكُلِّ مُعْتَرِكٍ ... وَالطَّيِّبُونَ مَعَايِدَ الْأَزْرِ

*Ey düşmanları kahreden ve misafirler için deve kesen, savaş ateşinden korkmayan iffetli kavimim, yok olmayın.*²⁷

Şair sanki *الطَّيِّبِينَ* kelimesini mansûb diyerek medh üzere *أعني الطَّيِّبِينَ* okumuştur. *هُم الطَّيِّبُونَ* takdirinde merfû' olarak da rivayet edilmiştir.²⁸

Basralılar yukarıdaki ayette geçen *المقيمين* sözcüğünün mecrûr olarak geldiğinin kabul edilebileceğini ancak bu durumda *ما* daki *ما* üzerine atfedildiğini söylemenin uygun olacağını iddia etmektedirler. Dolayısıyla onlara göre ifadenin takdiri *بما أنزل اليك وبالمقيمين* /sana indirilenlere ve namaz kılanlara inanırlar, şeklindedir.²⁹

Yine Kûfelilere göre *وَصَدَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفِّرَ بِهِ وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامَ* / Allah yolundan çevirmek, Allah'ı inkâr etmek, Mescid-i Haram'ın ziyaretine mâni olmak ve halkını oradan çıkarmak ise (el-Bakara 2/177) âyetinde *المسجد الحرام* ifadesi *به* deki *ه* zamirine atfedilmiş ve mecrûr kılınmıştır. Basralılar ise bu iddiayı kabul etmeyerek söz konusu ifadenin *به* zamirine değil *سبيل الله* üzerine atfedilerek mecrûr okunduğunu belirtmişlerdir.³⁰

Kûfe ekolü mensuplarına göre aynı şekilde *وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ* /Orada sizin ve rızık veremeyeceğiniz kimseler için geçimlikler meydana getirdik (Hicr 15/20) âyetinde ise *لكم* sözcüğü *مَنْ* daki mecrûr zamire atfedilmiş ve mecrûr olmuştur. Basralılara göre *مَنْ* sözcüğü *مَعَايِشَ* 'e atfedildiğinden dolayı

²⁶ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-cumel fi'n-nahv*, thk. Fahrüddîn Kabâve (b.y: y.y., 1995), 88.

²⁷ Şiir için bk. Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Cumel*, 88.

²⁸ Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 9.

²⁹ Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 10.

³⁰ Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 10; Abdullah Cemâluddîn b. Hişâm el-Ensârî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyeti'bni Mâlik* (Beyrût: Dâru'l-cil, 1979), 3: 392.

mahallen mansûbtur. جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا الْمَعَايِشَ وَالْإِمَاءَ /orada size bir yaşam, köleler ve cariyeler kıldık, takdirindedir.³¹

Kûfeliler iddialarını doğrulamak için Arap şiiri bağlamında şu beyitleri zikretmişlerdir:

فَالْيَوْمَ قَرَّيْتُ تَهْجُونََا وَتَشْتُمُنَا ... فَادْهَبْ فَمَا بِكَ وَالْأَيَّامُ مِنْ عَجَبٍ (البيسيط)

Bugün bizi hicvetmeye ve bize sövmeye başladın. Git! Bu, sen ve günler için şaşılacak bir durum değildir. (Çünkü hicvetmek senin tabiatındır. İnsanlar zamanın yaptıklarından şaşkınlığa düşmedikleri gibi ben de senin yaptıklarına şaşmıyorum)³²

Bu beyitte الأيام kelimesi, بِكَ 'de mecrûr olan ك üzerine atfedilerek mecrûr okunmuştur. Dolayısıyla ifadenin takdiri بِكَ وِبالأيام şeklinde.³³ Basralılar bu iddiayı kabul etmeyerek الأيام sözcüğünün بِكَ 'ye atıfla değil kasekle mecrûr olduğunu söylemişlerdir.³⁴ Diğer bir şair ise şöyle demektedir:

أَكْثَرُ عَلَى الْكَيْبِيَّةِ لَا أَبَالِي ... أَخْتَفِي كَانَ فِيهَا أُمُّ سِوَاهَا (الوافر)

Ordulara saldırıyorum, ölümüm onda mı yoksa başkasında mı aldırış etmeden.³⁵

Söz konusu beyitte سِوَاهَا sözcüğü فِيهَا 'daki zamir üzerine atfedilmiştir. Takdir سِوَاهَا şeklinde. Basralılar bu ifadeyi de farklı yorumlamışlardır. Onlara göre سِوَاهَا atıfla mecrûr değil, zarf olmak üzere mahallen mansûbtur. Çünkü سِوَاهَا onlara göre sadece zarf olarak kullanılır.³⁶

Diğer bir şiirde ise şöyle gelmiştir:

تُعَلِّقُ فِي مِثْلِ السَّوَارِي سَيُوفُنَا ... وَمَا بَيْنَهَا وَالْكَعْبِ غُوطٌ نَفَانِفُ (الطويل)

Kılıçlarımız uzun sütunlara asılır, kılıçlarla topuklar arasında geniş mesafeler vardır.³⁷

Burada الْكَعْبِ sözcüğü بَيْنَهَا bileşenindeki ه zamiri üzerine atfedilerek mecrûr kılınmıştır. İfadenin takdiri ise مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْكَعْبِ غُوطٌ نَفَانِفُ şeklindedir. Şair burada kavminin çok uzun boylu kimselerden oluştuğunu, adamların kılıçlarının sanki sütunlar gibi olan bireyler üzerine asıldığını, adamların topuklarıyla düz yerler arasında uzun mesafeler bulunduğunu ifade etmek

³¹ Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 11; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmî*, 3: 211.

³² Şiir için bk. Ebu'l-Yezîd Muhammed b. Abbâs el-Müberra, *el-Kâmil fi'l-luğati ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabîyyi, 1997), 3: 30.

³³ Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 4.

³⁴ Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 11.

³⁵ Şiir için bk. Abdulkadir b. Omer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbeti lisâni'l-'Arab*, thk. Muhammed Nebül et-Tarîfî - Emül Bedî Ya'kûb (Beyrût: y.y., 1998), 3: 405.

³⁶ Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 11.

³⁷ Şiir için bk. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhîz, *el-Hayavân*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-cil, 1996), 6: 494.

istemiştir.³⁸ Bu şiiri Kûfelilerin delil olarak kabul etmesini reddeden Basralılar farklı bir yoruma başvurmuşlardır. Buna göre الكعب sözcüğü, takdir edilen ikinci bir بين kelimesiyle mecrûrdur. Sanki وَمَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْكَعْبِ denilmiştir. Birincisinin delaletine binaen ikinci düşürülmüştür. Nitekim bu durum Arap keliminde da sıkça görülmektedir. Örneğin وَلَا سَوْدَاءَ تَمْرَةٍ /Her beyaz yağ, he siyah hurma değildir, denilmiştir.³⁹ Burada birinci delalet ettiğinden dolayı ikinci كل hazfedilmiştir. Çünkü ifadenin aslı وَلَا كَلَّ سَوْدَاءَ تَمْرَةٍ şeklindedir.⁴⁰

Basralılar söz konusu beyitlerin, Kûfelilerin kabullerine göre yorumlanması durumunda hepsinin şazz kabilinden olacağını ve onların üzerlerine kıyas yapılamayacağını da belirtmişlerdir.⁴¹

Kanaatimizce mecrûr zamir üzerine câr edatı tekrar edilmeksizin atıf yapıp yapılmayacağı konusunda, Basralıların görüşü Arap dilindeki yaygın kullanıma uygun olsa da Kûfelilerin tezini kabul etmek daha uygun olacaktır. Zira onların iddialarına ilişkin ileri sürdükleri birçok delil farklı yorumlanacak olsa bile yedi kıraat sahiplerinden yukarıda zikrettiğimiz Hamza'nın وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ âyetinde الأرحام sözcüğünü mecrûr okuyarak câr edatını iade etmemesi bunun en büyük ve en sağlam delili olma izlenimini vermektedir.

Sonuç

Arap dilinin önemli meselelerinden biri olan atf-ı nesak konusuyla ilgili olarak, merfû', mansûb veya mecrûr olsun zahir isim ve munfasıl zamir üzerine herhangi bir kayda gerek olmadan atıfta bulunabileceği ifade edilmiştir. Ancak merfû' muttasıl ve mecrûr muttasıl zamir üzerine nasıl atıfta bulunulacağı, tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda Basra dil mektebine göre merfû' muttasıl zamir üzerine atıf yapılabilmesi için araya zamir veya başka bir fasılanın girmesi gerekir. Kûfelilere göre böyle bir kayda gerek yoktur. Bu konuda Basralıların görüşü daha yaygın uygulama bulsa da Kûfelilerin tezlerini görmezlikten gelmek insafli bir tutum olmayacaktır. En azından İbn Mâlik'in ifadesiyle onların görüşünü zayıf bir lügat olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Mecrûr ve muttasıl bir zamir üzerine atıf yapılabilmesi içinse Basralılara göre câr edatının tekrar edilmesi gerekir. Kûfeliler ise böyle bir tekrara gerek

³⁸ Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 5.

³⁹ Mesel için bk. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed en-Neysâbü'rî, *Mecmau'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 2: 281.

⁴⁰ Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 12.

⁴¹ Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 12.

olmadan mecrûr bir ismin bu tür bir zamir üzerine atıfta bulunabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu konuda Kûfelilerin görüşü daha tutarlı gibi gözükmektedir. En azından Kur'an'ın yedi kıraatlerinden biri olan Hamza'nın okuyuşunda sözü edilen kullanıma rastlanmış olmasından hareketle Kûfelilerin görüşünü şazz olarak kabul etmek pek de insafli bir tutum değildir.

Kaynakça

- Bağdâdî, Abdulkadir b. Omer. *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*. Thk. Muhammed Nebîl et-Ta'rîfî- Emîl Bedî Ya'kûb. 13 Cilt. Beyrût: y.y., 1998.
- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *el-Hayavân*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1996.
- Enbârî, Kemâluddîn Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ebi'l-Vefâ. *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*. Thk. Hasan Hamed. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2007.
- Ferâhîdî, el-Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-cumel fi'n-nahv*. Thk. Fahrüddîn Kabâve. b.y: yy., 1995.
- İbn 'Akîl, Bahâuddîn Abdullah. *Şerhu ibn 'Akîl*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1985.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: 'Alemu'l-Kutub, ts.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *Sırru sinâ'ati'l-'irâb*. Thk. Hasan Hindâvî. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Luma' fi'l-'arabiyye*. Thk. Fâiz Fâris. Kuveyt: Dâru'l-kutubi's-sekâfiyye, 1972.
- İbn Hâcib, Ebû Amr Osman b. Omer. *el-Îdâh fi şerhi'l-mufasssal li'Z-zemahşerî*. Thk. Muhammed Osman. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, ts.
- İbn Hişâm, Abdullah Cemâluddîn el-Ensârî. *Şerhu şuzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. Dimeşk: eş-Şeriketü'l-muttahide li't-tevzî', 1984.
- İbn Hişâm, Abdullah Cemâluddîn el-Ensârî. *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. Thk. Mustafa Dîb Boğa. Dimeşk: Dâru'l-Mustafa, 2011.
- İbn Hişâm, Abdullah Cemâluddîn el-Ensârî. *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyyeti'bni Mâlik*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1979.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu teshîli'l-fevâid ve tekmîli'l-makâsid*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata-Tarik Fethi. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2009.

- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl. *el-Uşûl fi'n-nahv*. Thk. Abdulhuseyn el-Feteli. Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1998.
- Murâdî, Ebû Muhammed Bedruddîn Hasan b. Kâsım. *Tevdîhu'l-makâsid ve'l-mesâlik bi şerhi elfiyyeti'bni Mâlik*. Thk. Abdurrahman Ali Süleyman. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-fikr, 2008.
- Müberrid, Ebu'l-Yezîd Muhammed b. Abbâs. *el-Kâmil fi'l-luğati ve'l-edeb*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4. Cilt. Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabiyyi, 1997.
- Neysâbûrî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed. *Mecmau'l-emsâl*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Suyûtî, Celauddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cemi'l-cevâmi'*. Thk. Ahmed İzzu İnâye. 3 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsî'l-'Arabiyyi, 2010.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsa. *el-Makâsidu's-şâfiye fi şerhi'l-hulâseti'l-kâfiye*. Thk. Muhammed es-Seyyid Osman. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2012.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ. Muhibbuddîn Abdullah b. Abdillâh el-Huseyn. *el-Lubâb fi ileli'-binâ ve'l-irâb*. Thk. Gazi Muhtar Tuleymât. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-fikr, 1995.

**ÖĞRETMEN ADAYLARININ ÖLÇME VE DEĞERLENDİRME
GENEL YETERLİK ALGILARI:
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ**

Gönderim Tarihi: 21.09.2018

Kabul Tarihi: 19.10.2018

Eyup Şimşek

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Associate Professor, Atatürk University, Faculty of Theology, Department of
Religion Education
Erzurum, Turkey
eyupsimsek@atauni.edu.tr
orcid.org/0000-0002-4393-7616

Öz

Eğitimde ölçme ve değerlendirmenin etkili biçimde kullanılması, büyük ölçüde öğretmenlerin ve öğretmen adaylarının bu konudaki yeterliklerine bağlıdır. Ancak öğretmen adaylarının elde ettikleri bilgi ve beceriyi gerçek uygulama ortamlarında henüz ortaya koyamayacağı için, öğretmen adaylarının yeterliklerinden ziyade, ölçme ve değerlendirme bilgi ve becerilerine dayalı yeterlik algılarının incelenmesi mümkündür. Algıların davranışa neden olan itici bir güç olma özellikleri dikkate alınarak gerçekleştirilen bu çalışmanın amacı; Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirmeye yönelik genel yeterlik algı düzeylerini tespit etmektir. Araştırmada, öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirmeye yönelik yeterliklerine ilişkin genel algı düzeyleri; cinsiyet, mezun olunan lise, sınıf düzeyi, KPSS kurs/dershane desteği alıp-almadıkları gibi çeşitli değişkenler açısından incelemeye tabi tutulmuştur. Kesitsel tarama modelinde yürütülen çalışmada, öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirmeye yönelik yeterlik algılarının belirlenmesinde Nartgün (2008) tarafından geliştirilen, "Öğretmen Adayları İçin Ölçme ve Değerlendirme Genel Yeterlik Ölçeği" kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu 2017-2018 bahar döneminde Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören 685 öğretmen adayı oluşturmaktadır. Araştırmanın sonuçlarına göre, öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirmeye yönelik genel yeterlik algılarının "temel kavramlar" ve "ölçme teknikleri" alt boyutlarında "yeterli", istatistiksel çözümleme ve raporlaştırma alt boyutunda ise "orta düzeyde yeterli" olduğu sonucu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ölçme ve Değerlendirme, İlahiyat Fakültesi, Öğretmen Adayı, Yeterlik Algısı.

General Competency Perceptions on Measurement and Evaluation of Teacher Candidates: Atatürk University Faculty of Theology Example

Abstract

The effective use of measuring and evaluation in education depends to a large extent on the competences of teachers and teacher candidates. However, since teacher candidates can not reveal the knowledge and skills in real application environments, it is possible to examine the perceptions of competence based on measurement and evaluation knowledge and skills rather than the competency of teacher candidates. The aim of this study, which is carried out by taking into consideration the perception as a driving force that causes behavior is to determine the general competence perceptions measurement and evaluation of teacher candidates who are students of the Faculty of Theology of Atatürk University. In the study, general competency perceptions of teacher candidates their proficiency in measurement and evaluation; gender, graduated high school, grade level and KPSS course/class support, whether or not received in terms of various variables were examined. In the study sustained in cross-sectional screening model "Measurement and Evaluation Common Competency Perception Scale for Prospective Teachers" developed by Nartgün (2008) is used to determine competency perceptions of teacher candidates toward measurement and evaluation. The working group of the research consists of 685 teacher candidates studying at the Faculty of Theology of Atatürk University during the spring semester of 2017-2018 academic year. In the result of research determined that "basic concepts" and "measurement techniques" of general competency perception of teacher candidates for measurement and evaluation is "adequate" and their "statistical analysis and reporting" is "moderately adequate".

Keywords: Religious Education, Measurement and Evaluation, Faculty of Theology, Teacher Candidate, Competency Perception

Giriş

Toplumların geleceğini inşa etmede stratejik bir alan olan eğitim, iyi ve nitelikli insan yetiştirme sürecindeki eylemler olarak tanımlanabilir. Bu süreçteki eylemlerin en önemli unsurlarından biri de öğretmenlerdir. Eğitim-öğretimin önemli unsuru olan öğretmen, din eğitimi ve öğretiminde de bu önemini korumaktadır. Bu anlamda genel kültür, alan bilgisi ve pedagojik yönlerden donanımlı olarak; milli, manevi ve evrensel değerleri içselleştirmiş, toplumun temel değerlerini ve ideallerini özümsemiş öğretmen yetiştirmek önemlidir. Zira eğitim sistemlerinin ürettiği eğitim hizmeti ile öğretmenlerin niteliği arasında doğrusal bir ilişki söz konusudur.

Türkiye’de 1982 yılına kadar Millî Eğitim Bakanlığı’na bağlı okulların bünyesinde olan öğretmen yetiştirme programları, 1982 yılında Kanun Hükmünde Kararname ile üniversitelere bağlanmıştır. 4 yıllık Eğitim Enstitüleri Eğitim Fakültelerine, Meslek Öğretmen Okulları Mesleki ya da Teknik Eğitim Fakültelerine, Yüksek İslam Enstitüsü ve İslami İlimler Fakültesi ise İlahiyat Fakültelerine dönüştürülmüştür.

Öğretmen yetiştirme işlevinin üniversitelere devredilmesinden günümüze kadar geçen süreçte öğretmen yetiştirme lisans programlarıyla ilgili olarak 1997, 2006 ve 2009 yıllarında yeniden düzenleme çalışmaları yapılmıştır. Bu konuda kapsamlı çalışma 1996-1997 yıllarında Milli Eğitimi Geliştirme Projesi kapsamında yapılmış ve istihdamda karşılığı olmayan bazı lisans programları kapatılmıştır. 1997-1998 öğretim yılında sekiz yıllık zorunlu eğitime geçilmesiyle birlikte, okul kademeleri ilköğretim ve ortaöğretim olarak düzenlenmiş, ardından da Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) ve Yükseköğretim Kurulu (YÖK) işbirliğiyle yapılan çalışmalar sonucunda, Eğitim/Eğitim Bilimleri Fakültelerindeki bölüm ve anabilim dallarıyla ders programları yeniden oluşturulmuştur. Yine 1997 yılında İlahiyat Fakültelerinde “İlahiyat Lisans Programı” ile “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği” (İDKAB) oluşturularak İlahiyat Fakülteleri programları yapılandırılmıştır. 2014 yılında İDKAB öğretmenliği programlarına öğrenci alımı durdurulmuş, öğretmen ihtiyacı bir süre İlahiyat Fakültesi “İlahiyat Lisans Programı” öğrencilerine pedagojik formasyon eğitimi sertifika programı verilerek giderilmeye çalışılmıştır. 2017 yılında Yükseköğretim Yürütme Kurulu toplantısında; İlahiyat/İslami İlimler/İslam ve Din Bilimleri fakültelerin mevcut lisans programlarına minimum 25 kredi tutarında pedagojik formasyon derslerinin yerleştirilmesine ve 2017-2018 öğretim yılından itibaren de yeni lisans programlarının uygulanmasına karar verilmiştir (YÖK, 2017).

Öğretmen yetiştirme lisans programları, geçen zaman içinde programların uygulanmasıyla ilgili yapılan çeşitli araştırmalar, değerlendirmeler ve hazırlanan raporlar yanında, 2017 yılında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından geliştirilen Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri ve Öğretmen Strateji Belgesi (2017-2023) göz önünde bulundurularak, öğretmenlikle ilgili Yeni Öğretmen Yetiştirme Lisans Programlarından 25 alana ait öğretmenlik lisans programlarında güncellemeler yapılmıştır (YÖK, 2018a; YÖK, 2018b). Ancak öğretmen yetiştiren fakültelerden olan İlahiyat Fakültesi bu kapsamdaki program güncellemelerine dâhil edilmemiştir.

Yeni lisans programlarında öğretmen adaylarının, alanlarıyla ilgili mesleki bilgi ve beceri yönünden yetkin olmaları yanında sosyal, kültürel, moral, entelektüel yönlerden donanımlı ve gelişmiş bir kişiliğe sahip olarak yetiştirilmesi, daha insani ve erdemli bir ülkenin ve dünyanın inşasında aktif rol alacak ahlaki ve kültürel liderler olarak yetiştirilmelerinin beklendiği vurgulanmıştır. Bu nedenle programlardan mezun olacak öğretmen adaylarının;

- Evrensel, milli ve yerel/bölgesel kültürleri ve bunlar arasındaki ortak ve farklı yanları tanıma,

- Kültürel, etik, ahlaki değerler ve kişilik yönünden rol model olma,

- Teknoloji okuryazarı, araştırmacı öğretmen niteliği kazanmış olma yeterlikleriyle mezun olmaları amaçlanmıştır (YÖK, 2018a).

Öğretmenlik lisans programlarındaki dersler, Öğretmenlik Meslek Bilgisi (MB), Alan Eğitimi (AE) ve Genel Kültür (GK) dersleri olmak üzere üç gruptan oluşturulmuştur. Programlarda Öğretmenlik Meslek Bilgisi (MB) dersleri % 30-35; Genel Kültür (GK) dersleri % 15- 20 ve Alan Eğitimi (AE) dersleri de % 45-50 oranında yer almıştır. Böylelikle öğretmen yetiştirme lisans programları arasında çekirdek müfredat oluşturulmuştur. Öğretmen Yetiştirme Lisans Programlarında bazı derslerde olduğu gibi “Ölçme ve Değerlendirme” dersinin de adında ve içeriğinde güncellemeler yapılmış, dersin yeni adı “Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme” olmuştur. Ders içeriği ise “eğitimde ölçme ve değerlendirmenin yeri ve önemi; ölçme ve değerlendirmeyle ilgili temel kavramlar; ölçme araçlarının psikometrik (geçerlik, güvenirlik, kullanılabilirlik) özellikleri; başarı testleri geliştirme ve uygulama; test sonuçlarının yorumlanması ve geri bildirim verme; test ve madde puanlarının analizi; değerlendirme ve not verme” (YÖK, 2018b) olarak belirlenmiştir.

Eğitimde ölçme ve değerlendirme konularında öğretmen adaylarının bilgi sahibi olmalarını sağlamayı amaçlayan bir içerik sunulmuş olması, öğretmen adaylarının üniversitelerde lisans düzeyinde ölçme ve değerlendirme ile ilgili temel kavramları öğrenmeleri açısından hem önemli hem de gereklidir. Nitekim alanda yapılan çalışmalarda, öğretmen yetiştirme programlarında ölçme ve değerlendirmeye yeterince yer verilmemesi nedeniyle son yıllarda mezun olan öğretmen adaylarının, öğrenciyi tanıma, ölçme ve değerlendirme amaçlarıyla kullanılan teknikler konusunda önemli eksiklikleri olduğu tespit edilmiştir (Gelbal - Kelecioğlu, 2007: 136). Bu durum öğretmenlerin ve öğretmen adaylarının sahip olduğu yeterlik seviyesinin

gerçekleştireceği eğitim sürecinin kalitesini de doğrudan etkileyeceği gerçeğini ortaya koymakta ve onların ölçme ve değerlendirme yöntem ve teknikleri ile ilgili gerekli bilgi ve becerilerle donanmış öğretmen ve öğretmen adayları olmalarını gerektirmektedir (Çakan, 2004: 100). Çünkü ölçme ve değerlendirme uygulamaları ile eğitimin kalitesinin ölçülmesi ve iyileştirilmesi esas amaç olarak belirlenmiştir (Balcı - Tekkaya, 2000). Bu bağlamda ölçme ve değerlendirme yeterlik algısına sahip olan öğretmen adaylarının, öncelikle sürecin neresinde hangi ölçme değerlendirme işlemini gerçekleştireceğini bilmesi ve bu amaç doğrultusunda gerekli ölçme işlemini uygulamaya geçirmesi önem kazanmaktadır (Kaya Uyanık - Çalışkan, 2015: 347). Zira lisans eğitimleri sonrası okullarda ölçme ve değerlendirme yapacak olan öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirme ile ilgili temel kavramları teorik olarak bilmeleri, temel kavramları eğitim-öğretim sürecinde uygulamaları ve bu bilgileri doğrultusunda ölçme ve değerlendirme işlemlerini etkili bir şekilde uygulamaları beklenmektedir. Bu noktada ifade etmek gerekir ki ölçme ve değerlendirme eğitim öğretim sürecinin ayrılmaz ve tamamlayıcı bir parçasıdır (Demir Atalay, 2017: 391).

Ölçme ve değerlendirme denilince akla gelen ilk kavramlar ölçme ve değerlendirme sözcükleridir. Ölçme bir betimleme işidir. Ölçme, öğrencilerin belli bir alan ya da konudaki, gelişme ve başarılarını, uygun araçlar ve yöntemler uygulayarak sayısal sonuçlarla belirtmek (Oğuzkan, 1993), belli bir nesnenin/nesnelerin belli bir özelliğe sahip olup-olmadığının, sahipse sahip oluş derecesinin gözlenmesiyle elde edilen sonuçları sembollerle ifade etmek (Tekin, 2003), ölçülmek istenen bir özelliğin ölçülmesine yarayan bir ölçek ile belli bir şekilde karşılaştırmak ve bu yolla üzerinde durulan özelliğin büyüklüğünün kaç ölçek birimi kadar olduğunu belirlemek (Özçelik, 2010) şeklinde tanımlanmaktadır. Ölçmede birimlerin eşitliği, birimlerin genelliği ve birimlerin kullanılış amacına uygunluğu önemlidir (Demir Atalay, 2017: 391).

Değerlendirme kavramı ise ölçümlerin ölçüt veya ölçütlerle kıyaslanarak bir karara varmak (Tan, 2014: 46), ölçme sonuçlarının aynı alana ait bir kriter ile kıyaslanarak bir değer yargısına ve oradan da bir karara ulaşmak (Yılmaz - Sümbül, 2003) olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlarda ifade edildiği üzere, değerlendirme yapabilmek için ölçme ve ölçütlerden faydalanmak gereklidir (Yaralı, 2017: 488). Değerlendirmede performans standartları eğitimciler tarafından ortaklaşa tanımlanan hedeflerin oluşturduğu öğrenme çıktılarını ifade etmektedir (Çelik, 2005). Eğitim

girdilerinin miktarının yeterli olup olmadığını ancak değerlendirme ile anlaşılır. Zira ölçme, ölçüt ve karar aşamalarını kapsayan değerlendirme, eğitim öğretim faaliyetlerinin düzenlenmesinde son aşamadır (Demir Atalay, 2017: 391).

Bu bağlamda denilebilir ki ölçme, öğretim etkinliklerinin sayısal verilerini, değerlendirme ise sayısal ifadelerin belli ölçütlere göre yorumlanmasını kapsar. Bu yorumlama işleminde kazanımlarla ifade edilen hedefler temel alınmak suretiyle, kazanımların değerlendirilmesine yönelik olarak kullanılan ölçme ve değerlendirme yöntemlerinin doğru, tutarlı, geçerli ve sonraki öğrenme süreçlerini de olumlu yönde etkileyen bir nitelikte olması gerekir (MEB, 2005c). Zira öğrencilerin hazırbulunuşluk düzeylerini, öğrenme güçlüklerinin neler olduğunu, programların istenilen başarıya ulaşım-ulaşmadığını ve öğretim materyallerinin etkililiğini belirlemek, öğrencilerin gelişimlerini izlemek ve gelişimlerine yönelik geri bildirimlerde bulunmak için eğitimde ölçme ve değerlendirme hizmeti önemli bir ihtiyaçtır (Algan, 2008; Çelikkaya, 2008: 122).

Geleneksel yöntemlerde öğrenci başarısının değerlendirilmesi, genellikle öğretim sürecinden ayrı olarak ve çoğunlukla ürüne ağırlık verilerek ele alınmış; bu amaç doğrultusunda daha çok seçmeli ve kısa cevaplı testlere, yazılı ve sözlü yoklamalara önem verilmiştir (Gelbal - Kelecioğlu, 2007:136). Ancak bu tür ölçme araçları ile yapılan değerlendirmeler istenilen davranış değişikliklerinin tespitinde genel itibarıyla yetersiz kalmıştır. Bu durum, yapılan çeşitli ulusal ve uluslararası araştırmalar ile tespit edilmiştir (MEB, 2005a; MEB, 2005b; MEB, 2007a). Böyle bir durumun oluşmasının temel faktörleri ise geleneksel anlayışa göre düzenlenip yürütülen eğitim programları ve bireyi bir bütün olarak değerlendirmede yetersiz kalan ölçme ve değerlendirme yaklaşımlarıdır (MEB, 2007b: 125).

Bilginin ürün olmaktan çıkıp süreç haline gelmesi, eğitimde yöntem ve tekniklerde olduğu gibi ölçme ve değerlendirmede de yeni yaklaşımları ortaya çıkarmıştır. Eğitim-öğretim sürecinde ortaya çıkan bu gelişme, geleneksel ölçme araçlarıyla ölçülemeyecek olan öğrencinin bireysel ve grup etkinlikleri içerisinde gösterdiği performansların da değerlendirme sürecine katılmasını içeren ve literatürde otantik veya tamamlayıcı ölçme ve değerlendirme araçları diye ifade edilen yeni ölçme araçları öğrenme-öğretme sürecinde yer almaya başlamıştır (Birgin, 2008; Çepni - Çoruhlu, 2010; Duban - Küçükıymaz, 2008; Özenç - Çakır, 2015; Toptaş, 2011).

Eğitim alanındaki yeni gelişmeleri dikkate alan MEB, davranışçı yaklaşımı odak noktasına alan öğretim programlarından, yapılandırmacı yaklaşımın ilkeleri doğrultusunda bir değişime gidilmesini benimsemiştir. Yeni programda ölçme ve değerlendirmenin öğretim sürecinin bir parçası haline getirilmesiyle, ölçme ve değerlendirme sadece öğrenmenin başında ve sonunda değil, öğrenme-öğretme sürecinin tamamında yer alması sağlanmaya çalışılmıştır (Birgin, 2008; Çepni - Çoruhlu, 2010; Duban - Küçükıyılmaz, 2008; Özenç - Çakır, 2015; Toptaş, 2011).

Yeni program uygulamaya konulduktan sonra ölçme değerlendirme yaklaşımı çağdaş düzeye çekilmiştir. Ancak yeni programa dayalı ölçme ve değerlendirme araçlarını uygulayan öğretmenlerin bu yeni duruma adapte olmaları da kolay olmamıştır. Öğretmenlerin yeni programda yer alan ölçme ve değerlendirme uygulamaları konusunda problemler yaşadıkları; bu konuda programın diğer boyutlarına göre kendilerini daha yetersiz gördükleri; ölçme ve değerlendirme konusunda eğitim ihtiyacı içinde olduklarını çeşitli araştırmalarla belirlenmiştir (Candur, 2007; Gelbal - Kellecioğlu, 2007; Yapıcı - Demirdelen, 2007; Algan, 2008). Hâlbuki öğretmenlerin ölçme değerlendirme noktasında kendilerini yetkin hissetmeleri öğretim sürecini yönetebilmeleri açısından oldukça gereklidir.

Ölçme ve değerlendirme eğitim öğretim süreçleri içinde bu kadar önemliyken öğretmenlerin ve öğretmen adaylarının bu konuda kendilerine yönelik algıları da buna paralel olarak önem arz etmektedir (Demir Atalay, 2017: 392). Bu bağlamda İlahiyat Fakültesi öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirmeye yönelik yeterlik algılarının alan araştırmalarıyla ortaya konulması, hem öğretmen adaylarının lisans eğitimi sırasında ölçme ve değerlendirme ile ilgili eksiklerini tamamlamaları hem de konuyla alakalı yeni ve güncel bilgilere sahip olmalarını sağlaması açısından önemlidir. Bu bağlamda bu araştırmada elde edilen bulguların başta ölçme ve değerlendirme alanı olmak üzere eğitim alanına katkısı olabileceği düşünülmektedir. Yine araştırma bulgularının dersleri yürüten akademisyenlere, öğretmen adaylarının yeterlik algıları doğrultusunda eğitim-öğretim sürecini değerlendirerek gerekli düzenlemeleri yapmalarına fayda sağlayacağı umulmaktadır.

Literatürde, öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirme yeterliklerinin incelendiği çalışmalar bulunmaktadır (Özdemir, 2008; Birgin - Gürbüz, 2008; Pektaş, 2010; Yaman - Karamustafaoğlu, 2011; Yeşilyurt, 2012; Şahin - Uysal, 2013; Çalışkan v.dğr., 2013; Yaşar, 2014; Sabancı - Yazıcı, 2017;

Demir Atalay, 2017; Yaralı, 2017). Yine Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin, ölçme ve değerlendirme alanına yönelik sorunları ve yeterlikleri ile sınırlı sayıda araştırma da yapılmıştır (Güngör, 2001; Rençber, 2010; Çakmak, 2011; Gündoğdu, 2011; Ulu, 2011; Yıldız, 2015). Ancak İlahiyat Fakültesi öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirme yeterlik algılarıyla ilgili bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu çalışma ilk olması açısından önemlidir. DKAB öğretmeni, İHL meslek dersleri öğretmeni ve Kur'an kursu öğreticisi adaylarının

Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullarda DKAB öğretmeni, İHL meslek dersleri öğretmeni ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an kurslarında Kur'an kursu öğreticisi olabilecek adayların, ölçme değerlendirme noktasında kendilerini yetkin hissetmeleri, öğretim sürecini yönetebilmeleri açısından oldukça önemlidir. İlahiyat Fakültesi öğretmen adaylarının ölçme değerlendirme konusunda kendilerine yönelik iyi bir algı düzeyine sahip olmaları beklentisinden hareketle, bu çalışmada İlahiyat Fakültesi öğretmen adaylarının ölçme-değerlendirme alanındaki genel yeterlik algıları araştırma konusu olarak seçilmiştir.

Araştırmada İlahiyat Fakültesi öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirmeye yönelik yeterlik algılarının belirlenmesi ve bazı değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda İlahiyat Fakültesi öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirmeye yönelik yeterlik algılarını ve bu algıların çeşitli değişkenler açısından istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gösterip-göstermediği problem olarak belirlenmiştir. Bu kapsamda araştırmanın ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algıları, üç alt boyutta incelenmiştir. Bunlar "Temel Kavramlar, Ölçme Teknikleri, İstatistiksel Çözümleme ve Raporlaştırma" olarak belirlenmiştir.

İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirmeye yönelik genel yeterlik algılarının tespit edilmesi amacı doğrultusunda aşağıda belirtilen sorulara cevap aranmıştır.

- a. Öğretmen adaylarının, ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algıları ölçeğindeki boyutlara ilişkin yeterlik düzeyleri nedir?
- b. Öğretmen adaylarının, ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algıları, cinsiyetlerine göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?
- c. Öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algıları, mezun olunan lise türüne göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?
- d. Öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algıları, sınıf düzeylerine göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?

e. Öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algıları, KPSS kurs/dershane desteği alıp-almadıklarına göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?

f. Öğretmen adaylarının, ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algıları, KPSS kurslarında/dershanelerde “ölçme ve değerlendirme” dersi alıp-almadıklarına göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Deseni

Araştırma nicel araştırma yöntemlerinden kesitsel tarama modeline göre tasarlanmıştır. Kesitsel tarama modelinde araştırmanın amacı, taranan olgunun zaman içindeki değişiminden ziyade herhangi bir andaki durumunu tanımlamaktır (Özdemir, 2015: 81).

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2017-2018 akademik yılı bahar dönemindeki üç ve dördüncü sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. Çalışma grubunun tamamı 2017-2018 akademik yılı güz döneminde “Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme” dersini almıştır. Çalışma grubuna ilişkin bilgiler Tablo 1 ve 2’de gösterilmiştir. Buna göre çalışma grubunun 68,9’u kız öğrenci iken 31,1’i erkek öğrencidir.

Tablo 1: Katılımcıların Cinsiyetlerine Göre Dağılımları

Cinsiyet	f	%
Kız	472	68,9
Erkek	213	31,1
Toplam	685	100,0

Yine çalışma grubunun % 38,2’si üçüncü sınıf öğrencisi iken % 61,8’i dördüncü sınıf öğrencisidir.

Tablo 2: Katılımcıların Sınıf Düzeylerine Göre Dağılımları

Sınıf	f	%
3. Sınıf	262	38,2
4. Sınıf	423	61,8
Toplam	685	100,0

1.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplamak üzere, Nartgün (2008) tarafından geliştirilen “Öğretmen Adayları İçin Ölçme ve Değerlendirme Genel Yeterlik Algıları

Ölçeği" kullanılmıştır. Ölçekte "Temel Kavramlar" alt boyutunda 6 madde, "Ölçme Teknikleri" ve "İstatiksel Çözümleme ve Raporlaştırma" alt boyutlarında 9'ar madde bulunmaktadır. Ölçek toplamda 24 maddeden oluşmaktadır. Maddeler; "1" Çok Yetersizim (1.00-1.80), "2" Yetersizim (1.81-2.60)", "3" Orta Düzeyde Yeterliyim (2.61-3.40), "4" Yeterliyim (3.41-4.20)" ve "5" Çok Yeterliyim (4.21-5.00) biçiminde derecelendirilmiştir. Ölçeğin boyutlarına ait iç tutarlık güvenirlik katsayıları sırayla .84, .79 ve .77'dir. Bu çalışmada boyutlara ve ölçeğin bütününe ilişkin iç tutarlılık katsayıları sırası ile .83, .85 ve .90 olarak hesaplanmıştır. Çalışmada ayrıca öğretmen adaylarının eğitim uygulamaları ve sosyo-kültürel özellikleri ile ilgili çeşitli sorular sorulmuştur. Ayrıca katılımcıların bireysel özellikleri ve eğitim durumları hakkında soruları içeren kişisel bilgi formu da kullanılmıştır.

1.4. İşlem

Verilerin çözümlenmesinde SPSS 20 programı kullanılmıştır. Verilerin normal dağılım gösterdiği normallik analizleri sonucunda tespit edilmiştir. Bu nedenle de analizlerde parametrik testler kullanılmıştır (bk. Tablo 3).

Tablo 3: Ölçek Alt Boyutlarının Basıklık ve Çarpıklık Değerleri

	N	Skewness		Kurtosis	
	Statistic	Statistic	Std. Error	Statistic	Std. Error
Temel Kavramlar	685	-,369	,093	,641	,187
Ölçme Teknikleri	685	-,370	,093	,483	,187
İstatiksel Çöz. ve Rp.	685	,001	,093	-,160	,187

Tablo 3'te ölçeğin alt boyutlarının basıklık ve çarpıklık değerleri verilmiştir. Tablo 3 incelendiğinde değerlerin 1 ile -1 arasında olduğu görülmektedir. Bundan dolayı analizlerde parametrik testler kullanılmıştır. Katılımcıların ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algılarını eğitim süreçleri ve sosyo-kültürel özelliklerine göre farklılaşmalarını belirlemek için fark testleri kullanılmıştır. İki değişkenli gruplar için ilişkisiz örneklem t-testi, ikiden fazla gruplar için de tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Varyans analizinde, varyansların homojen olduğu durumlarda Scheffe testi, homojen olmadığı durumlarda ise Dunnett's C testi kullanılmıştır.

Çalışma grubunun ölçeklere ilişkin ortalamaları, elde edilen toplam puan madde sayısına bölünerek elde edilmiştir.

2. Bulgular

Tablo 4: Ölçek Alt Boyutlarının Minimum, Maksimum, Ortalama ve Standart Sapma Puanları

	N	Min.	Max.	X	s.s.
Temel Kavramlar	685	1,00	5,00	3,48	4,06
Ölçme Teknikleri	685	1,00	5,00	3,63	5,39
İstatiksel Çöz. ve Rap.	685	1,00	5,00	3,11	6,76

Tablo 4’de ilahiyat fakültesi öğretmen adaylarının, ölçek alt boyutlarından aldıkları puan ortalamaları verilmiştir. “temel kavramlar” ve “ölçme teknikleri” alt boyutlarında katılımcılar “yeterli” olduklarını, “istatiksel çözümleme ve raporlaştırma” alt boyutunda ise “orta düzeyde yeterli” olduklarını düşünmektedirler.

Tablo 5: Katılımcıların Ölçme ve Değerlendirme Genel Yeterlik Algılarının Cinsiyetlerine Göre Farklılaşması

	Cinsiyet	N	X	Ss	t	p
Temel Kavramlar	Kadın	472	21,30	4,01	3.920	000
	Erkek	213	20,00	4,04		
Ölçme Teknikleri	Kadın	472	33,23	5,29	3.665	000
	Erkek	213	31,61	5,45		
İstatiksel Çöz. ve Rap.	Kadın	472	28,99	6,48	5.448	000
	Erkek	213	26,00	6,94		

Tablo 5’de ilahiyat fakültesi öğretmen adaylarının, cinsiyetlerine göre ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algılarının farklılaşmasına ilişkin bulgular görülmektedir. İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının “temel kavramlar” alt boyutu yeterlik algılarının cinsiyetlerine göre anlamlı farklılaşma gösterip göstermediğini belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucunda ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olduğu bulunmuştur ($t_{683}=3.920$, $p<.05$). Buna göre “cinsiyet” faktörü, “temel kavramlar” alt boyutunda öğretmen adaylarının yeterlik algıları üzerinde etkili bir faktör olduğunu ortaya koymaktadır. Kız öğrencilerin “temel kavramlar” yeterlik algıları erkek öğrencilere göre daha yüksektir.

İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının “ölçme teknikleri” alt boyutunda yeterlik algılarının cinsiyetlerine göre anlamlı farklılaşma gösterip göstermediğini belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucunda ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olduğu bulunmuştur ($t_{683}=3.665$, $p<.05$). Buna göre “cinsiyet” faktörü “ölçme teknikleri” alt

boyutunda öğretmen adaylarının yeterlik algıları üzerinde etkili bir faktör olduğunu ortaya koymaktadır. Kız öğrencilerin “ölçme teknikleri” yeterlik algıları erkek öğrencilere göre daha yüksektir.

İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının “istatistiksel ölçme ve raporlama” yeterlik algılarının cinsiyetlerine göre anlamlı farklılaşma gösterip göstermediğini belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucunda ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olduğu bulunmuştur ($t_{683}=5.448$, $p<.05$). Buna göre “cinsiyet” faktörü “istatistiksel ölçme ve raporlama” alt boyutunda öğretmen adaylarının yeterlik algıları üzerinde etkili bir faktör olduğunu göstermektedir. Kız öğrencilerin “istatistiksel ölçme ve raporlama” yeterlik algıları erkek öğrencilere göre daha yüksektir.

Tablo 6: Ölçme ve Değerlendirme Yeterlik Algılarının Mezun Olduğu Lise Türüne Göre Farklılaşması

	Mezun Olduğu Lise		N	X	S.s.	sd	F	p	Anlamlı Fark
Temel Kavramlar	Genel Lise	A	82	20,98	3,92	3/681	1.835	.139	
	Meslek Lisesi	B	45	22,15	4,04				
	İHL.	C	521	20,74	4,01				
	Diğer	D	37	21,32	4,93				
Ölçme Teknikleri	Genel Lise	A	82	32,96	6,04	3/681	1.804	.145	
	Meslek Lisesi	B	45	34,22	5,72				
	İHL.	C	521	32,50	5,17				
	Diğer	D	37	33,56	6,29				
İstatistiksel Çöz. ve Rp	Genel Lise	A	82	30,10	7,27	3/681	7.752	.000	C-B C-A
	Meslek Lisesi	B	45	30,88	7,39				
	İHL.	C	521	27,38	6,33				
	Diğer	D	37	29,64	8,68				

İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algılarının, “mezun oldukları lise türü”ne göre anlamlı bir şekilde farklılaşma gösterip-göstermediğini belirlemek için yapılan tek faktörlü

ANOVA sonucunda “temel kavramlar” ($F_{3-681}=1.835$, $p>.05$) ve “ölçme teknikleri” ($F_{3-681}=1.804$, $p>.05$) alt boyutlarındaki farkın anlamlı olmadığı bulunmuştur. Ancak “istatistiksel çözümleme ve raporlaştırma” alt boyutunda aradaki farkın anlamlı olduğu bulunmuştur ($F_{3-681}=7.752$, $p<.05$). Aradaki farkın hangi gruplar arasında oluşunu belirlemek için varyansların homojen olmadığı durumlarda kullanılan Dunnett C testi kullanılmıştır. Katılımcılardan “meslek lisesi” ve “genel lise” mezunları, “imam-hatip lisesi” mezunları göre istatistiksel çözümleme ve raporlaştırma alt boyutunda daha yüksek yeterlik algılarına sahiptir.

Tablo 7: Katılımcıların Ölçme ve Değerlendirme Genel Yeterlik Algılarının Sınıf Düzeylerine Göre Farklılaşması

	Kat. Sınıf Düzeyi	N	X	Ss	t	p
Temel Kavramlar	3. Sınıf	262	20,35	3,88	-2.742	.006
	4. Sınıf	423	21,23	4,14		
Ölçme Teknikleri	3. Sınıf	262	32,20	5,80	-2.004	.052
	4. Sınıf	423	33,05	5,10		
İstatistiksel Çöz. ve Rp.	3. Sınıf	262	28,29	6,88	.687	.492
	4. Sınıf	423	27,92	6,70		

İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının “temel kavramlar” yeterlik algılarının “okudukları sınıf düzeyi”ne göre anlamlı farklılaşma gösterip-göstermediğini belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucunda ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olduğu bulunmuştur ($t_{683}=-2.472$, $p<.05$). Buna bulgu, katılımcının okuduğu sınıf düzeyinin, “temel kavramlar” yeterlik algıları üzerinde etkili bir faktör olduğunu göstermektedir. Dördüncü sınıf düzeyinde olan katılımcıların, “temel kavramlar” yeterlik algıları, üçüncü sınıf düzeyindeki katılımcılara göre daha yüksektir.

İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının “ölçme teknikleri” yeterlik algılarının, “okudukları sınıf düzeyi”ne göre anlamlı farklılaşma gösterip-göstermediğini belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucunda ortalamalar arasındaki fark anlamlı değildir ($t_{683}=-2.004$, $p>.05$). Buna göre katılımcıların, okuduğu sınıf düzeyi “ölçme teknikleri” yeterlik algıları üzerinde etkili bir faktör değildir.

İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının “istatistiksel çözümleme ve raporlaştırma” yeterlik algılarının “okudukları sınıf düzeyi”ne göre anlamlı farklılaşma gösterip-göstermediğini belirlemek için yapılan bağımsız

örneklem t testi sonucunda ortalamalar arasındaki fark anlamlı değildir ($t_{683}=.687$, $p>.05$). Buna göre katılımcıların, okuduğu sınıf düzeyi, “istatistiksel ölçme ve raporlama” yeterlik algıları üzerinde etkili bir faktör değildir.

Tablo 8: Katılımcıların Ölçme ve Değerlendirme Genel Yeterlik Algılarının KPSS Kursuna Gidip-Gitmemesine Göre Farklılaşması

	KPSS Kurs./ Dershane Gitm.	N	X	Ss	t	p
Temel Kavramlar	Gittim / Gidiyorum	95	22,88	3,89	5.225	.000
	Gitmedim / Gitmiyorum	590	20,57	4,00		
Ölçme Teknikleri	Gittim / Gidiyorum	95	33,49	4,71	1.490	.137
	Gitmedim / Gitmiyorum	590	32,60	5,49		
İstatistiksel Çöz. ve Rap.	Gittim / Gidiyorum	95	30,50	5,81	3.825	.000
	Gitmedim / Gitmiyorum	590	27,67	6,83		

İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının “temel kavramlar” yeterlik algılarının, KPSS kurs/dershane desteği alıp-almadıklarına göre anlamlı farklılaşma gösterip-göstermediğini belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucunda ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olduğu bulunmuştur ($t_{683}=5.225$, $p<.05$). Buna göre KPSS kurs/dershane desteği alma durumu, “temel kavramlar” yeterlik algısı üzerinde etkili bir faktördür. KPSS kurs/dershane desteği alanların, “temel kavramlar” yeterlik algıları, KPSS kurs/dershane desteği almayanlara göre anlamlı bir şekilde yüksektir.

İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının “ölçme teknikleri” yeterlik algılarının, KPSS kurs/dershane desteği alıp-almadıklarına göre anlamlı farklılaşma gösterip-göstermediğini belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucunda ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olmadığı bulunmuştur ($t_{683}=1.490$, $p>.05$). Buna göre katılımcıların, KPSS kurs/dershane desteği alıp-almadıkları, “ölçme teknikleri” yeterlik algıları üzerinde etkili bir faktör değildir.

İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının “istatistiksel ölçme ve raporlama” yeterlik algılarının KPSS kurs/dershane desteği alıp-almadıklarına göre anlamlı farklılaşma gösterip-göstermediğini belirlemek için yapılan bağımsız

örneklem t testi sonucunda ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olduğu bulunmuştur ($t_{683}=3.825, p<.05$). Buna göre katılımcıların, KPSS kurs/dershane desteği alma durumları, “istatistiksel ölçme ve raporlama” yeterlik algıları üzerinde etkili bir faktördür. KPSS kurs/dershane desteği alanların, “istatistiksel ölçme ve raporlama” yeterlik algıları, KPSS kurs/dershane desteği almayanlara göre daha yüksektir.

Tablo 9: Katılımcıların Ölçme ve Değerlendirme Genel Yeterlik Algılarının KPSS Kurs/Dershanede “Ölçme ve Değerlendirme” Dersi Alıp-Almadıklarına Göre Farklılaşması

	Ölçme ve Değerlendirme Dersini Kurs./Dershanede Aldınız mı?	N	X	Ss	t	p
Temel Kavramlar	Aldım	97	22,93	3,73	5.459	.000
	Almadım	587	20,55	4,02		
Ölçme Teknikleri	Aldım	97	33,67	4,71	1.889	.059
	Almadım	587	32,55	5,47		
İstatistiksel Çöz. ve Rap.	Aldım	97	30,44	5,41	3.759	.000
	Almadım	587	27,67	6,89		

İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının “temel kavramlar” yeterlik algılarının, KPSS kurslarında/dershanelerde “ölçme ve değerlendirme” dersi alıp-almadıklarına göre anlamlı farklılaşma gösterip-göstermediğini belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucunda ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olduğu bulunmuştur ($t_{683}=5.459, p<.05$). Buna göre katılımcıların KPSS kurslarında/dershanelerde “ölçme ve değerlendirme” dersini alma durumları “temel kavramlar” yeterlik algısı üzerinde etkili bir faktördür. KPSS kurslarında/dershanelerde “ölçme ve değerlendirme” dersini alanların, “temel kavramlar” yeterlik algıları, almayanlara göre anlamlı bir şekilde yüksektir.

İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının “ölçme teknikleri” yeterlik algılarının, KPSS kurslarında/dershanelerde “ölçme ve değerlendirme” dersini alıp-almadıklarına göre anlamlı farklılaşma gösterip göstermediğini belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucunda ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olmadığı bulunmuştur ($t_{683}=1.889, p>.05$). Buna göre katılımcıların KPSS kurslarında/dershanelerde “ölçme ve değerlendirme”

dersini alma durumları, “ölçme teknikleri” yeterlik algısı üzerinde etkili bir faktör değildir.

İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının “istatistiksel ölçme ve raporlama” yeterlik algılarının, KPSS kurslarında/dershanelerde “ölçme ve değerlendirme” dersini alıp-almadıklarına göre anlamlı farklılaşma gösterip göstermediğini belirlemek için yapılan bağımsız örneklem t testi sonucunda ortalamalar arasındaki farkın anlamlı olduğu bulunmuştur ($t_{683}=3.759$, $p<.05$). Buna göre katılımcıların KPSS kurslarında/dershanelerde “ölçme ve değerlendirme” dersini alma durumları “istatistiksel ölçme ve raporlama” yeterlik algıları üzerinde etkili bir faktördür. KPSS kurslarında/dershanelerde “ölçme ve değerlendirme” dersini alanların, “istatistiksel ölçme ve raporlama” yeterlik algıları, almayanlara göre daha yüksektir.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Araştırmada İlahiyat Fakültesi öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algıları araştırılmış ve aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

- Araştırmada İlahiyat Fakültesi öğretmen adayları; ölçme ve değerlendirme alanı “temel kavramlar” alt boyutunda genel yeterlik algılarının “yeterli” düzeyde olduğunu; yine “ölçme teknikleri” alt boyutunda genel yeterlik algılarının “yeterli” düzeyde olduğunu; “istatistiksel çözümlenme ve raporlaştırma” alt boyutunda ise genel yeterlik algılarının “orta düzeyde yeterli” olduklarını düşünmektedirler. Bu sonuç farklı branşlarda yapılmış olan çalışmalarla (Pektaş, 2010; Yeşilyurt, 2012) tutarlılık göstermektedir. Araştırmanın; DKAB. öğretmeni, İHL meslek dersleri öğretmeni ve Kur’an kursu öğreticisi adaylarının, ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algılarının “yeterli” düzeyde olmasına yönelik bu bulgular, formasyon dersleri arasında yer alan “eğitimde ölçme ve değerlendirme” dersinin önemini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu durum, “iyi öğretmen iyi alan bilgisine sahip olan öğretmendir” şeklinde özetlenebilecek, indirgemeci bir anlayışı benimseyerek, pedagojik formasyonun pek önemli olmadığını ima eden görüşlerin isabetli olmadığını göstermesi açısından kayda değerdir. Elbette öğretmenin, öğretmek durumunda olduğu konularla ilgili bilgi birikiminin zengin olması ve öğrencilerine öğreteceğinden çok daha fazlasını bilmesi önemlidir. Zira herhangi bir konuyu öğretebilmek için o konuyu belli bir düzeyde anlamış olmanın gerekliliği aşikârdır. Ancak sadece konuyu bilmenin öğretmek için

yeterli olmadığı da bilinmektedir. Bu anlayışta olanlar, yani sadece bilginin önemini ortaya koyarak, bilgiyi öne çıkarmak istiyorlarsa bu bilgi “pedagojik alan bilgisi” (Shulman, 1987) olmalıdır. Zira pedagojik alan bilgisi, öğretmenliğe özgü bir alan bilgisine işaret etmekte ve bu bilgi, alan ve pedagoji bilgisinin toplamı olarak değil, onlardan oluşan ancak dönüşmüş ve özelleşmiş bir bilgiyi ifade etmektedir.

- “Cinsiyet” faktörünün İlahiyat Fakültesi öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algılarının üç alt boyutunda da etkili olduğu tespit edilmiştir. Kız öğrencilerin “temel kavramlar”, “ölçme teknikleri” ve “istatistiksel çözümleme ve raporlaştırma” alt boyutlarında yeterlik algıları erkek öğrencilere göre daha yüksektir. Ancak farklı branşlarda yapılan çalışmalarda (Pektaş, 2010; Yaman - Karamustafaoğlu, 2011; Yeşilyurt, 2012; Yaralı, 2017) “cinsiyet” değişkeni ile öğretmen adaylarının genel yeterlik algıları arasında anlamlı düzeyde bir farkın olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

- “Mezun olunan lise” faktörünün İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının, ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algılarının, “temel kavramlar” ve “ölçme teknikleri” alt boyutlarında anlamlı olmadığı, ancak “istatistiksel çözümleme ve raporlaştırma” alt boyutunda anlamlı olduğu ortaya çıkmıştır. Katılımcılardan “meslek lisesi” ve “genel lise” mezunları, “imam-hatip lisesi” mezunları göre “istatistiksel çözümleme ve raporlaştırma” alt boyutunda daha yüksek yeterlik algılarına sahiptirler. Ancak farklı branşlarda yapılan çalışmalarda (Üztemur - Metin 2015; Demir Atalay, 2017) “mezun olunan lise” değişkeni ile öğretmen adaylarının genel yeterlik algıları arasında anlamlı düzeyde bir fark tespit edilememiştir. Katılımcıların ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algılarıyla mezun oldukları lise” değişkeni arasında farklılaşmaya yönelik gerçekleştirilen istatistiksel analiz sonucunda ölçeğin tüm alt boyutlarında İHL mezun olduklarını ifade edenlerin toplam puanları, diğer lise türlerinden mezun olduklarını ifade edenlerden düşük çıkmıştır. Bu bulgu dikkat çekicidir. İHL mezunu olan öğretmen adaylarının ölçme ve değerlendirme algılarının tüm alt boyutlarda, diğer lise türlerinden mezun olanlardan düşük çıkması, İHL mezunu olan katılımcıların, ölçme ve değerlendirmeye yönelik farkındalıklarının yetersiz olması gibi faktörlerle kısmen açıklanabilir. Bu konuda yapılacak araştırmalar, ilgili bulgunun açıklanmasına katkı yapacaktır.

- İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının “sınıf düzeyleri” ile ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algıları arasında sadece “temel kavramlar” alt boyutunda anlamlı bir farklılaşma olduğu, “ölçme teknikleri” ve “istatistiksel

çözümleme ve raporlaştırma" alt boyutlarında ise anlamlı farklılaşma olmadığı belirlenmiştir. Buna göre öğretmen adaylarının "sınıf düzeyleri", "temel kavramlar" alt boyutunda yeterlik algıları üzerinde etkili bir faktördür. Öğretmen adaylarından, dördüncü sınıf düzeyinde okuyanların, "temel kavramlar" yeterlik algıları, üçüncü sınıf düzeyindeki katılımcılara göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu tespit edilmiştir.

- İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının, "KPSS kurs/dershane desteği alıp-almadıkları" değişkeni, onların ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algılarının, "temel kavramlar" ve "istatistiksel çözümleme ve raporlaştırma" alt boyutlarında anlamlı olduğu, "ölçme teknikleri" alt boyutunda ise anlamlı farklılaşma olmadığı belirlenmiştir. Buna göre KPSS kurs/dershane desteği alma durumu, "temel kavramlar" ve "istatistiksel çözümleme ve raporlaştırma" alt boyutlarında yeterlik algıları üzerinde etkili bir faktördür. KPSS kurs/dershane desteği alanların, "temel kavramlar" ve "istatistiksel çözümleme ve raporlaştırma" alt boyutlarındaki yeterlik algıları, KPSS kurs/dershane desteği almayanlara göre anlamlı bir şekilde yüksektir.

- İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının, "KPSS kurslarında/dershanelerde ölçme ve değerlendirme dersi alıp-almadıkları" değişkeni, onların ölçme ve değerlendirme genel yeterlik algılarının, "temel kavramlar" ve "istatistiksel çözümleme ve raporlaştırma" alt boyutlarında anlamlı farklılaşma olduğu, "ölçme teknikleri" alt boyutunda ise anlamlı farklılaşma olmadığı belirlenmiştir. Buna göre katılımcıların KPSS kurslarında/dershanelerde "ölçme ve değerlendirme" dersini alma durumları "temel kavramlar" ve "istatistiksel çözümleme ve raporlaştırma" yeterlik algısı üzerinde etkili bir faktördür. KPSS kurslarında/dershanelerde "ölçme ve değerlendirme" dersini alanların, "temel kavramlar" ve "istatistiksel çözümleme ve raporlaştırma" yeterlik algıları, almayanlara göre anlamlı bir şekilde yüksektir.

Araştırmadan elde edilen bulgular doğrultusunda;

- "Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme" dersinin pedagojik formasyon dersleri içerisinde ve ilahiyat fakülteleri programlarında yer almaya devamı konusunda kararlılık gösterilmesi,

- Pedagojik formasyon dersleri arasında yer alan "Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme" dersine yönelik öğretmen adaylarının genel yeterlik algılarına yönelik çalışmaların diğer ilahiyat fakültelerinde de yapılması,

- İlahiyat fakültesi öğretmen adaylarının yeterlik algılarıyla ilgili benzer çalışmaların diğer pedagojik formasyon dersleri için de yapılması önerilmektedir.

Kaynakça

- Algan, Serkan. *İlköğretim 6. ve 7. Sınıf Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programının Ölçme ve Değerlendirme Öğesinin Öğretmen Görüşleri Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2008.
- Balcı, Erdal - Tekkaya, Ceren. "Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerine Yönelik Bir Ölçeğin Geliştirilmesi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18 (2000): 42-50.
- Birgin, Osman. "Alternatif Bir Değerlendirme Yöntemi Olarak Portfolyo Değerlendirme Uygulamasına İlişkin Öğrenci Görüşleri". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 6/1 (2008): 1-24.
- Birgin, Osman - Gürbüz, Ramazan. "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Konusundaki Bilgi Düzeylerinin İncelenmesi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/20 (2008): 163-179.
- Candur, Fatih. *Öğretmenlerin Fen ve Teknoloji Öğretimi, Kullanılan Ölçme-Değerlendirme Yöntemleri ve Bu Yöntemlerin Öğretim Sürecindeki Önemi Hakkındaki Düşüncelerinin Belirlenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2007.
- Çakan, Mehtap. "Öğretmenlerin Ölçme-Değerlendirme Uygulamaları ve Yeterlilik Düzeyleri: İlk ve Ortaöğretim". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/2 (2004): 99-114.
- Çakmak, Alaaddin. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri ve Öğretmenlerin Bunları Kullanma Düzeyleri*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011.
- Çalışkan, Hüseyin - Uymaz, Mehmet - Tekin, Demet. "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Yöntemlerine İlişkin Yeterliliklerinin Değerlendirilmesi". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (2013): 239-261.
- Çelik, Duran. *Okullarda Ölçme Değerlendirme Nasıl Olmalı?*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2005.
- Çelikkaya, Tekin. *Yapılandırmacı Yaklaşımın Sosyal Bilgiler Öğretiminde Başarı, Tutum ve Kalıcılığa Etkisi (5. Sınıf Örneği)*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2008.
- Çepni, Salih - Çoruhlu, Tülay Şenel. "Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerine Yönelik Hazırlanan Hizmet İçi Eğitim Kursundan Öğretime Yansımalar". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28/2 (2010): 117-128.

- Demir Atalay, Tazegül. "Edebiyat Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Genel Yeterlik Algısı". *International Journal of Language Academy* Volume 5/6 September (2017): 389-400.
- Duban, Nil - Küçükıylmaz, E. Aysin. "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Alternatif Ölçme-Değerlendirme Yöntem ve Tekniklerinin Uygulama Okullarında Kullanımına İlişkin Görüşleri". *İlköğretim Online* 7/3 (2008): 769-784.
- Gelbal, Selahattin - Kelecioğlu, Hülya. "Öğretmenlerin Ölçme ve Değerlendirme Yöntemleri Hakkındaki Yeterlik Algıları ve Karşılaştıkları Sorunlar". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33 (2007): 135-145.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme Yeterlikleri: İstanbul Örneği*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Güngör, Ali. *İlköğretim Okulları İkinci Kademe Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirme Sorunları*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2001.
- Kaya Uyanık, Gülden - Çalışkan, Hüseyin, "Sosyal Bilgilerde Ölçme ve Değerlendirme". *Sosyal Bilgiler Öğretimi*. Ed. Cengiz Dönmez - Kubilay Yazıcı. 303–349. Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- Milli Eğitim Bakanlığı. [MEB]. Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi [EARGED]. Öğrenci Başarı Belirleme Sınavı [ÖBBS] Projesi. (Bilgisayar ve İngilizce Okur-yazarlığı). 2004 Uygulama Raporları 2005a.
- Milli Eğitim Bakanlığı, [MEB]. Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi [EARGED]. PISA Projesi 2003 Türkiye Uygulaması Ulusal Raporu, 2005b.
- Milli Eğitim Bakanlığı, [MEB]. İlköğretim Türkçe Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu. (6, 7, 8. Sınıflar). Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı. Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2005c.
- Milli Eğitim Bakanlığı, [MEB]. Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi [EARGED]. Öğrenci Başarı Belirleme Sınavı [ÖBBS] Projesi. (Türkçe, Matematik, Fen Bilgisi ve Sosyal Bilgiler) 2005 Uygulama Raporları. 2007a.
- Milli Eğitim Bakanlığı, [MEB]. Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi [EARGED]. Öğrenci Merkezli Eğitim Uygulama Modeli. Ankara: Milli Eğitim Basımevi. 2007b.
- Nartgün, Zekeriya. "Öğretmen Adayları İçin Ölçme ve Değerlendirme Genel Yeterlik Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008): 85-94.

- Oğuzkan, Ferhan. *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Emel Matbaacılık, 1993.
- Özçelik, Durmuş Ali. *Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Pegem Akademi, 2010.
- Özdemir, Ertuğrul. "Tarama Yöntemi". *Kuramdan Uygulamaya Eğitim Bilimlerinde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ed. Mustafa Metin. 77-97. Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- Özdemir, Soner Mehmet. "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğretim Sürecine İlişkin Öz-Yeterlik İnançlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 54 (2008): 277-306.
- Özenci, Mehmet - Çakır, Mustafa. "Sınıf Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Yeterliklerinin Belirlenmesi". *İlköğretim Online*. 14/3 (2015): 914-933.
- Pektaş, Sami. *Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Yeterlik Algılarının İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, 2010.
- Rençber, İbrahim Halil. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirme Algıları*. Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2010.
- Sabancı, Osman - Yazıcı, Kubilay. "Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirmeye Yönelik Yeterlik Algılarının İncelenmesi". *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/1 (2017): 128-153.
- Shulman, Lee S. *Knowledge and Teaching: Foundations of The New Reform*. *Harvard Educational Review* 57/1 (1987): 61-77.
- Şahin, Merve - Uysal, İbrahim. "Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Konusundaki Öz-Yeterlik Algılarının İncelenmesi". *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/2 (2013): 190-207.
- Tan, Şeref. *Öğretimde Ölçme ve Değerlendirme KPSS El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Tekin, Halil. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Yargı Yayınları, 2003.
- Toptaş, Veli. "Sınıf Öğretmenlerinin Matematik Dersinde Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Yöntemlerinin Kullanımı İle İlgili Algıları". *Eğitim ve Bilim* 36-159 (2011): 205-219.
- Ulu, Anıl. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Derslerinde Kullandıkları Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri İle Programın Önerdiği Tekniklerin Karşılaştırılması: Kahramanmaraş Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Üztemur, Servet Suna - Metin, Celal. "Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirme Alanındaki Kavram Yanılgıları ve Öz-Yeterlik İnançlarının İncelenmesi". *Anadolu Eğitim Liderliği ve Öğretim Dergisi* 3/2 (2015): 41-67.

- Yaman, Süleyman - Karamustafaoğlu, Sevilay. "Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Alanına Yönelik Yeterlik Algı Düzeylerinin İncelenmesi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 44/2 (2011): 53–72.
- Yapıcı, Mehmet - Demirdelen, Ceren. "İlköğretim 4. Sınıf Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri". *İlköğretim Online* 6/2 (2007): 204-212.
- Yaralı, Dilek. "Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirmeye Yönelik Yeterlik Algılarının İncelenmesi: Kafkas Üniversitesi Örneği". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017): 487-504.
- Yaşar, Metin. "Öğretmen Adaylarının "Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme" Dersine Yönelik Tutumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/2 (2014): 64-83.
- Yeşilyurt, Etem. "Öğretmen Adaylarının Ölçme ve Değerlendirme Alanına İlişkin Genel Yeterlik Algıları". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/17 (2012): 377-395.
- Yıldız, Mehmet. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Alternatif Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Kullanma Düzeyleri ve Karşılaştıkları Sorunlar: Sivas İli Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2015.
- Yılmaz, Hasan – Sümbül, Ali Murat. *Öğretimi Planlama ve Değerlendirme*. Ankara: Mikro Yayınları, 2003.
- Yükseköğretim Kurulu, [YÖK]. Yükseköğretim Kurulu'nun 23.06.2017 Tarih ve 75850160-104.01.07.01-43446 Sayılı Yazısı, YÖK. (2017).
- Yükseköğretim Kurulu, [YÖK]. Öğretmen Yetiştirme Lisans Programları, erişim: 10.08.2018, YÖK.(2018a).
http://www.yok.gov.tr/documents/10279/41805112/AA_Sunus_+Onsoz_Uygulama_Yonergesi.pdf
- Yükseköğretim Kurulu, [YÖK]. Yeni Öğretmen Yetiştirme Lisans Programları, erişim: 10.08.2018 YÖK. (2018b).
http://www.yok.gov.tr/web/guest/icerik/-/journal_content/56_INSTANCE_rEHF8BIsfYRr/10279/41807946

**ABDÜLMECÎD B. ŞEYH NASÛH B. İSRÂÎL AMASÎ'NİN
"RİSÂLETÜ'L-FEVZÎ'L-AZÎM"İ VE TAHKÎKÎ**

Gönderim Tarihi: 23.02.2018

Kabul Tarihi: 01.06.2018

Süleyman Pak

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı

Dr. Assistant Professor, Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir

Tokat/Turkey

suleyman.pak@gop.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4440-4627

Öz

el-Fevzü'l-azîm adlı risale Abdülmecîd Amasî tarafından hicri 957 yılında kaleme alınmıştır. Konulu tefsir sayılabilecek şekilde "büyük kurtuluşa erenlerin ve cennete gireceklerin özellikleri"ni anlatan, yani içinde "el-fevzü'l-azîm" ifadesi geçen ayetleri bir arada toplamış ve bunları bir bütünlük içerisinde tefsir etmiştir. Tefsirinde öncelikle seçtiği ayetleri kelime yapısı ve dilbilgisi kuralları çerçevesinde incelemekte, ardından onu açıklama amaçlı başka ayetlere ve hadislere yer vermektedir. Açıklamalarında farklı kıraatleri de inceleyen Amasî, anlama katkıları üzerinden muhtemel yorumları da zikretmektedir. Ayrıca bir ayetin siyak-sibak ilişkisine de dikkat eden müellif, ayetleri bir bütünlük içerisinde izah etmektedir. Amasî'nin ayetleri açıklarken tarihi olaylardan da yararlandığı görülmektedir. Kaynakları arasında Zemahşerî, Beyzâvî, Nizâmüddîn Neysâbü'rî, Râzî öncelikli ve ağırlıklı bir şekilde yer almaktadır. Müellifin tarikata intisabı bulunmasına bağlı olarak tefsir ettiği ayetlerle ilgili yeri geldikçe işâri yorumlara da yer verdiği görülmektedir. Ayrıca kelami konularda Ehl-i sünnetin görüşlerini tercih etmekte, bazen farklı görüşleri de zikredip tenkit etmesinin ardından da kendi görüşünü vermektedir. Bu çalışmada Abdülmecid Amasî ve eserleri kısaca tanıtıldıktan sonra risalenin ilmi neşri yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Fevzül-Azîm, Abdülmecîd b. Nasûh, Cennet, Amasî.

**Abdulmecid Ibn Sheikh Nasuh b. Israel Amasî's Treatise Named
"Risalah al-Fawz al-Azim"**

Abstract

This treatise was taken by Abdulmecid Amasî in the year 957. The verses describing the characteristics of those who are in great emancipation and those who will enter

the heaven, which can be counted as "commentary on the subject", have gathered together the verses of the expression "fevzül-persis" and explained them in a unity. In his exegesis, he first examines the verses within the framework of the word structure and grammar rules then presents other verses and hadiths related to this verse. Amasi, who also examined different kiraats in his explanations, also mentions possible interpretations through his contribution to understanding. In addition, the Writer, who pays attention to the relationship of siyak-sibak in one verse, explains the verses in the context of unity. It is seen that Amasî benefited from historical events when explaining the verses. Its sources include Zemahsheri, Beyzavi, Nizamüddin Neysaburi, Razi in a priority and predominant manner. It appears that the writer has also included işâri interpretations because of his involvement in the order. In addition, while choosing the opinions of Ahl-i Sunnah in kalami conclusions, he sometimes criticizes other opinions and then gives his opinion. This article aims to give a general information on Abdulmajid Amasi and his works with the edition critique of Risala al-Fawz al-Azim.

Keywords: Tafsir, Fevzul-Azîm, Abdülmecîd b. Nasûh, Heaven, Amasî.

Giriş

Abdülmecîd Amasî XVI. yy. Osmanlı döneminde yaşamış ve çeşitli alanlarda pek çok eser vermiş bir mutasavvıf âlimdir. Onun tasavvufi yönü eserlerinin muhtevasına da yansımış, bilgiyi nasihate dönüştürerek vermeye gayret etmiştir. Eserlerine bakıldığında onun çeşitli konulara dair çalışmalarının olduğu görülecektir. Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam gibi İslami ilimlerin yanında şiir ve edebiyata olan ilgisi sebebiyle Türkçe Arapça ve Farsça şiirler yazmış,¹ daha iyi ve kolay anlatma ve öğretme amacıyla bazen konuları nazımla anlatmayı tercih etmiştir. Nesir yazılarında bile secili ve akıcı anlatıma özen göstermiş, böylece edebi zevkini ortaya koymuştur.

Amasî eserlerinde adını Abdülmecîd İbn Şeyh Nasûh b. İsrâil olarak zikretmektedir.² Tam adı ise Abdülmecid b. Nasuh b. İsrail er-Rûmî el-Hanefî es-Sufî el-Amâsî³dir. Babası Nasuh Efendinin Zeyniyye tarikatı şeyhi

¹ Şiirlerinde Mecîdî mahlasını kullanmıştır.

² Abdülmecid İbn Şeyh Nasuh b. İsrail Amasî, *Risâletü'l-fevzi'l-azîm* ('er-Resâilü'l-Mecmûa içinde), Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi, No: 1019, vr. 61b. Amasî'nin hayatı ile ilgili geniş bilgi için bk. Süleyman Pak, "Abdülmecîd b. Nasûh b. İsrail Amâsî'nin Tefsir İlmine Katkıları", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün (Amasya: KIBATEK, 2017), 1: 235-248.

³ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-arifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi), 1: 620. Abdî-zâde Hüseyin Hüsâmeddin Efendi Abdülmecid Êfendi'nin soy ağacı ile ilgili şöyle bilgi vermektedir: Amasyalı Erdoğdu Çelebi'nin oğlu

Abdülmeçîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâil Amasî'nin "*Risâletü'l-Fevzi'l-Azîm*"i ve Tahkîkî 83 olması⁴ sebebiyle kendisinin de bu tarikata intisap ettiği düşünülmektedir.⁵ Babasının memleketi olan Kastamonu'nun Tosya ilçesine aidiyeti sebebiyle Tosyevî,⁶ o zamanlar bu yerleşim yerleri Amasya sancağına bağlı olmasından dolayı da Amasî olarak kayıtlara geçmiştir.⁷ Kendisinin bugün Samsun il sınırları içerisinde kalan Lâdik ilçesinde doğduğu ile ilgili de kaynaklarda bilgiler bulunmaktadır.⁸ Hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Amasî aslında üretken bir müellif olup altmışa yakın eser kaleme almış ve bunların bir kısmını tefsire dair telifleri oluşturmaktadır. Uzun bir ömür

İsrâil el-Kâtib, Halil, İsrail, Nasuh, Abdülmecid. Dedeleri İsrâil Çelebi (Hacı Kâtib) oğulları Halil, İbrahim ve Hasan, torunları İsrâil, İbrahim, İbrahim İbri'ye "Ben-î İsrâil" denmiştir. Ayrıca torunu Dursun'un oğulları Tayyib'e nispetle "Tayyib-zâdeler, Tahir'e nispetle de "Tâhir-zâdeler" diye bilinmektedir. Abdülmecid Efendinin dedesi İsrâil Çelebi dersiâm ve müderris olup, fakih ve vâiz bir zattır. Abdî-zâde, Tosya'lı bir İsrâil Çelebi (muallim)den daha bahsetmektedir. Amasya'da uzun süre ikamet ettikten sonra İstanbul'a giden ve 907'de vefat eden bu zatla yukarıda bahsi geçen âlimin bilgileri bazen karıştırılmakta olduğu görülmektedir. (Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin Yasar, *Amasya Tarihi* (Amasya: y.y., 2004), 7:38-39.

⁴ Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 110-111. Nasuhi efendinin üç yıl postnişinlik yaptıktan sonra memleketi Tosya'ya geri döndüğü kaydedilmiştir. Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler* (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2017), 418. Bu görevi ileri yaşlarda üstlendiği için dönüşü sonrasında muhtemelen de Tosya'da vefat etmiştir.

⁵ Nitekim onun adı, eser ve fikirleriyle Zeyniyye tarikatına önemli katkılarda bulunmuş sufiler arasında geçmektedir. Liste için bk. Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 421.

⁶ Bağdadi, *Hediyyetü'l-arifin*, 2: 494.

⁷ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-arifin*, 1: 620.

⁸ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 254. Bursalının eserinde bir yerde de dedesinin ismi İsrâfil - bu sebeple ona İsrâfilzâde denmiştir- ve doğum yeri Ladik olarak geçmektedir. Bu durum bize onun isim benzerliği sebebi ile başka âlimlerle karıştırılması veya farklı kişilermiş gibi zannedilmesi sonucunu doğurmuştur. Ancak, Bursalı'nın iki farklı yerde verdiği bilgilerin aynı şahsa ait olduğu görülmektedir.(Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 45, 254). Abdî-zâde ise her ne kadar oğulları ve torunları ile ilgili benzer isimleri verse de İsrâfil Çelebi olarak tanıttığı şahsın Ladik'li olduğunu beyan etmektedir. Fakat burada iki şahıs arasında benzer bilgiler bulunmaktadır. Misal olarak, Nasuh'un oğlu İsrâfil'in şeyh Nasuh adında meşhur âlim bir çocuğu bulunduğu, onun da çocukları arasında Abdülmecid Çelebinin olduğu bilgisi bulunmaktadır. Bu aileden gelen âlimlere genel olarak İsrâfil-zâdeler denmektedir. (Yasar, *Amasya Tarihi*, 7: 40). Yine Abdülmecid'in oğlu İsrâfil-zâdelerden İsmail Çelebi hakkında bilgi verilmekte ve onun Amasyalı olduğu belirtilmektedir. Onun da dedesi Şeyh Nasuh'tur. Sonuç olarak bu konuda şu kanaate varılması mümkündür: Büyük bir ihtimalle isim benzerliğinden iki şahıs hakkında verilen bilgilerde bir karışıklık durumu mevcut olup kaynaklar bu yüzden vefat tarihleri ile ilgili farklı rakamlar zikretmektedir. (Yasar, *Amasya Tarihi*, 7: 60).

sürdüğü anlaşılan Amasî'nin Amasya sancağı dışına pek çıkmadığı ve burada öğrenci yetiştirip kitap telif ettiği görülmektedir. Farklı alanlarda yazdığı eserlere bakılırsa onun gençlik yıllarında iyi bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Amasî'nin vefat tarihi ile ilgili kaynaklarda farklı rakamlar zikredilmiş olup bize göre de en uygun tarih aralığı 996/1588'den sonraki bir zaman dilimidir.⁹ Çünkü eserlerinin sonuna düşülen tarih kayıtlarından ve de babası ile ilgili verilen vefat tarihinden böyle bir kanaate varmak mümkün gözükmemektedir. Vefat yeri olarak da Tosya ve Amasya¹⁰ gösterilmektedir.

Tefsire dair eserleri incelendiğinde bunların ağırlıklı olarak tefsir tarihi, tefsir usûlü, tecvid, sure ve ayet tefsirleri ile ilgili olduğu görülmektedir. Ayet tefsirinde aynı konudaki ayetleri bir araya toplayarak onları konulu tefsir yöntemiyle açıklamaktadır. Bu tevellerde dilsel yönden ayetlerin lafzî açıklamalarının yer alması ve farklı tefsirlerden nakiller yapılması yanında işârî yorumlara da yer verilmiştir. Yaptığı değerlendirmelerde irşat yönünün öne çıkmasında onun mensubu olduğu tarikatın büyük tesiri vardır. Tefsirinde müracaat ettiği kaynaklar Zemahşerî, Râzî, Beyzâvî'nin bilinen tefsir eserleridir.

Tefsire dair eserleri, *Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha*,¹¹ *'er-Resâilü'l-Mecmûa*,¹² *Risâle fi Tefsîri'l-Ayati'l-Müteallika bi't-Temsîl*,¹³ *Makâmâtü'l-Mücevoidîn ve Derecâtü'l-Mu'allimîn fi Tecvîdi'l-Kur'âni'l-Mübîn*,¹⁴ *Kitâbü Tezkîri'n-Nâsîn fi Tefsîri Yâsin ile birlikte Tefsîru Sûreti'l-Mülk*,¹⁵ *Cevâhiru'l-Kur'ân ve Zevâhiru'l-Furkân*,¹⁶ *Vukûfu Kur'ân'il-Azim*,¹⁷ *Ferîdetü'l-Furkân fi Tecvîdi'l-Kur'ân*,¹⁸ *Medhu'n-Nebiyi Seyyidi'l-İnsi ve'l-Cân fi Esâmii Suveri'l-Kur'ân*,¹⁹ *Kasîde fi Beyâni'l-Hurûfi'l-Mukattaât'dır*.²⁰

⁹ Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin* (b.y.: Müessesetü Risale, 1414/1993), 2: 311; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *İzahü'l meknûn fi Keşfi'z-Zünûn* (Beirut: Daru İhyai't-Turâsi'l Arabi, ts.), 1: 90.

¹⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 45, 254.

¹¹ YKB, Sermet Çifter Kütüphanesi, No: 793.

¹² Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, No: 1019.

¹³ Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, No: 272.

¹⁴ Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, No:18.

¹⁵ İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi No: 558.

¹⁶ Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, No:230.

¹⁷ Kastamonu Yazma Eser Ktp. No: 1046.

¹⁸ Kastamonu Yazma Eser Ktp. No: 1046.

¹⁹ Kastamonu Yazma Eser Ktp. No: 1046.

²⁰ Kastamonu Yazma Eser Ktp. No: 1046.

Abdülmeçîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâil Amasî'nin "*Risâletü'l-Fevzi'l-Azîm*"i ve Tahkîkî 85 *er-Resâilü'l-Mecmûa* 27 adet risaleden müteşekkil olup, içinde tefsirle ilgili olanlar şu başlıkları taşımaktadır: *Risâletü'l-Hüdâ ve'l-Felâh*²¹, *Risâletün fi't-Tebşîr Biademi'l-Havfi ve'l-Huzn*,²² *Risâle fi Tezekkürî Üli'l-Elbâb*, *Risale: el-Fevzü'l-Azîm*, *Fevâid min Tefsîri İsmail en-Neysâburî*, *Tefsîru Sûreti'l-İnsân*²³, *Fevâid mine't-Tefâsîr ve Ru'ya Ebîbekri's-Siddîk*, *Fevâid mine't-Tefâsîr ila Ahiri'l-Kitab*, *Sûretü'l-Maûn*, Zümer 42, 53 ve Âli İmran 96. âyetlerin tefsiri. Görüldüğü gibi bu araştırmada incelenen ve değerlendirilen risale de *er-Resâilü'l-Mecmûa* içerisinde yer almaktadır.²⁴ *er-Resâilü'l-Mecmûa* şeklinde adlandırmanın müellif tarafından mı yoksa eseri kayda alanlarca mı yapıldığı kesin olarak anlaşılamamakta, ancak kapağın iç kısmında üst tarafa bu şekilde kayıt düşülmüş olduğu görülmektedir. Ayrıca eser içerisinde yer alan risalelerin müellif tarafından müstakil olarak yazıldığı ve bunların daha sonra bir araya getirildiği veya sırasıyla kaleme aldığı hususunda da bir malumat bulunmamaktadır. Bu sebeple eserin üzerindeki bu isimlendirmeyi kullanmanın uygun olacağı düşünülmektedir.

1- Risâletü'l-Fevzi'l-Azîm'in Zahiri Özellikleri: Bu risale *er-Resâilü'l-Mecmûa* içerisinde 61b- 73a varakları arasında bulunmaktadır. Risalenin sonundaki kayda göre 957/1550 yılında yazılmış olduğu anlaşılmaktadır. Risalenin içinde bulunduğu eserin fiziksel özellikleri şu şekildedir: Ebadı 213x 150 mm., kapakları koyu kahve deri ciltli ve gömme şemseli, şirazesi dağılmış, mıkleti kopmuş vaziyettedir.²⁵ Risalenin her bir sayfasında 17 satır bulunmaktadır, tefsiri yapılan ayetler kırmızı, diğer yerler ise siyah mürekkeple yazılmış ve hattı gayet okunaklıdır. Açıklama amaçlı nakledilen ayetlerin metin içerisinde seçilmesi için üzerine kırmızı çizgi çizilmiştir. Müellif ana metnin kenarlarına açıklayıcı notlar eklemiştir. Eserin dili Arapça olup, müellif hattıdır.²⁶ Ayrıca eser yazma ve tek nüsha olarak Süleymaniye Kütüphanesi, 1019 numarada kayıtlıdır.

²¹ Bu risalenin tahkikini de içeren yüksek lisans çalışması Ufuk Hayta tarafından yapılmıştır. *Abdülmeçîd b. Nasûh Tosyevî'nin (ö. 1588) Hayatı, Eserleri ve el-Hüdâ ve'l-Felâh Adlı Tefsir Risâlesinin Tahkîki* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008).

²² Bu risale Emanullah Polat tarafından yayınlanmıştır. "Tosyevî'nin el-Havf ve'l-Hüzün Adlı Risâlesinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi", *BÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014): 183-204.

²³ Bu eser Muammer Erbaş tarafından tahkik ve tercümesi yapılarak yayımlanmıştır. (*Tefsîru sûrati'l-insân*, İzmir: y.y., 2008).

²⁴ Eserlerin içeriği ve müellifin tefsir metodu hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Pak, "Abdülmeçîd b. Nasûh b. İsrail Amâsî'nin Tefsir İlmine Katkıları", 1: 235-248.

²⁵ Ziya Demir, *XIII.-XVI. yy. Arası Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 298.

²⁶ Eserin iç sayfasında müellifin kendi hattı olduğuna dair bir not düşülmüştür. (Müellafâtü'ş-Şeyh Abdî'l-Mecid b. Nasûh fi't-tefsîr ve't-tezkîr bi hattihî- 27)

Müellif risalede, içerisinde “el-fevzü’l-azîm” ibaresi geçen ayetleri toplayarak onları bağlamlarına göre bir bütünlük içerisinde açıklamaktadır. Bu risaleyi yazma gerekçesini ise şöyle ifade etmektedir: “Allah kendisine itaat edip boyun eğen salih kullarını cennete girdirip orada çeşitli nimetler vermek suretiyle onları şereflendirecektir. Bunu da kitabında fevzü’l-azîm şeklinde beyan etmiştir”. O, kendisinin hatırına bu ayetleri toplamak geldiğini ve onlar üzerinde açıklamalar yapmayı arzu ettiğini söylemektedir.²⁷ Konu ile ilgili ayetleri 13 başlık altında toplamış ve bunlarla ilgili bazı kaynaklardan nakillerde bulunmak suretiyle gerekli açıklamalar yapmıştır. Bu risalede toplanan ayetler, Nisa suresi 4/13 (61b), Maide 5/119 (62a); Tevbe 9/100-101- (63a, 63b), Yunus 10/64 (65a), Mümin 40/9(66b), Saffat 37/60 (66a), Duhân 44/57 (69b), Hadîd 57/12 (70b), Saff 61/12 (71b) ve Teğâbün 64/9 (73a) dur.

2- Risalenin Muhteva Özellikleri:

a- Risalenin Kaynakları: Amasî bu risaleyi telif ederken yararlandığı kaynaklardan nakillerde bulunurken bunu bir kısmının adını doğrudan, bir kısmını da isim zikretmeksizin yapmaktadır. Açık olarak adını zikrettiği kaynaklar, Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimüt-tenzîl*'i, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*ı, İbn Atiyye'nin (ö. 546/1151) *el-Muharraru'l-vecîz*'i, Razî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb*'ı Beyzâvî'nin (ö. 585/1189) *Envâru't-tenzîl*'i, Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't- tenzîl*'i, Nizamüddin Neysâbü'rî'nin (ö. 850/1447) *Garâibu'l-Kur'an*'ıdır. Bu eserler içerisinde en çok el-Keşşâf ve Envâru't-tenzîl'den nakillerde bulunmaktadır.²⁸

Amasî bu kaynaklardan alıntılarını bazen özet, bazen kendi ifadeleri ile ve bazen de olduğu gibi aktarmaktadır.²⁹

b- Açıklamalarında Ayetleri Delil Olarak Kullanması: Amasî ayetleri açıklarken konuyu destekleyici başka ayetleri de zikretmektedir. Ayetin ayetle tefsiri kabilinden olan bu durum onun sıklıkla başvurduğu bir yöntemdir. Mesela, Yunus suresi 64. âyetini³⁰ açıklarken bunun mücmel kabilinden olduğunu, onu da bir önceki “ellezîne âmenû ve kânû yettekûn” ayetinin tefsir ettiğini söylemektedir. Şöyle ki; ilk ayette onların dünya ve

²⁷ Amasî, *Risâletü'l-fevzi'l-azîm*, vr. 61b.

²⁸ Kaynaklardan alıntılacağı yerler çalışmanın tahkik bölümünde verilmiştir.

²⁹ Örnek için bk. Ebû Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407), 1: 697; Nâsiruddîn Ebu Sa'îd Abdullah b. Ömer Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Daru İhyâi Türesi'l-Arabi, 1418), 3: 89; Nizâmüddîn Hasan b. Muhammed b. Hüseyin Neysâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an ve garâibü'l-furkan* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1416), 6: 22-23.

³⁰ “Onlara hem dünya hayatında hem de ahirette müjde vardır. Allah'ın sözlerinde asla bir değişme olmaz. İşte gerçek kurtuluş budur.”

Abdülmeçîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâil Amasî'nin "*Risâletü'l-Fevzi'l-Azîm*"i ve Tahkîkîl 87 ahirette müjdeye nail oldukları beyan edilmiş, ancak onların kimler olduğu açıklanmamıştır. İkinci ayette ise, o kimselerin iman eden ve muttaki kimseler olduklarına yer verilmiştir. Bu durumda her iki ayet birlikte incelendiğinde muttaki kullarını dünya hayatında Allah, elçisinin dili ile indirdiği kitabıyla, onların gördükleri salih rüya ve keşif yoluyla ulaştıklarıyla müjdelemektedir.³¹

c- Hadislere Yer Vermesi: Amasî yeri geldikçe ayetlerin tefsirinde hadislere de yer vermektedir. Naklettiği hadisleri genellikle kullandığı tefsir kaynaklarından nakletmektedir.³² Hadisleri genellikle senetsiz şekilde ve sıhhat derecesini zikretmeksizin olduğu gibi aktarmaktadır. Bu durum tefsiri için bir zayıflık olarak değerlendirilebilir. Ayrıca incelediği ayetlerin içinde bulunduğu surelerinin faziletini anlatan hadisleri özellikle Zemahşeri ve Beyzavî'den alıntı yapmaktadır.³³ Mesela Duhan suresi 56. ayetin tefsirinin sonunda bu surenin okunmasının fazileti ile ilgili olarak Beyzavî'den nakille şu hadisi zikretmektedir: "Her kim Cuma gecesi Duhan suresini okursa bu sebeple günahları bağışlanır".³⁴

Ayetin tefsirinde hadislerden yararlanmasına bir örnek vermek gerekirse, Tevbe suresinde mümin kadın ve erkeklere cennette temiz meskenlerin verileceği ile ilgili olarak adı geçen konutların özelliğini şu hadisle açıklamaktadır: "Cennetteki köşkler inci, zebrecend ve kırmızı yakuttandır".³⁵

d- Kıraatlere Değınmesi: Amasî yeri geldikçe kelimelerin okunuşu ile ilgili farklılıkları değerlendirmekte ve bunlar arasında bazen tercihini belirtmektedir. Mesela, Maide suresi 119. âyette geçen "yevm" kelimesinin izafetle merfu veya mensub okunduğunu bu durumda ya "kale" fiilinden dolayı zarf veya mübteda, zarf da onun haberi olabileceğini bu durumda anlamının "bu ki İsa (as)'ın sözünden bize aktarılan doğrulara doğruluklarının fayda vereceği gün gerçekleşecek şeydir", şeklinde olabileceğini, ancak fetha okunmasının caiz olmadığını söylemektedir. Ayrıca A'meş'in bu kelimeyi "yevmün" şeklinde tenvinli okuduğunu

³¹ Amasî, *Risâletü'l-fevzi'l-azîm*, vr. 65b. Ayrıca bk. vr. 62a, 69a.

³² Örnek için bk. Amasî, *Risâletü'l-fevzi'l-azîm*, vr. 62a; 63b, 65a.

³³ Örnek için bk. Zemahşeri, *Keşşâf*, 1: 697; Beyzavî, *Envâru't-tenzîl*, 2: 152.

³⁴ Tirmizî, "*Fedâilü'l-Kur'an*", 8; Beyzavî, *Envâru't-tenzîl*, 5: 104.

³⁵ Münavî, Zeynüddîn Muhammed, *el-Fethu's-semâvî bi tahrîci ehâdîsi'l-Kadî Beyzavî* (Riyad: Dâru'l-Âsime, ts.), 2: 686; Amasî, *Risâletü'l-fevzi'l-azîm*, vr. 63a.

nakletmektedir.³⁶ Yine Tevbe suresinde geçen “tahteha” kelimesini “min tahtiha” şeklinde okumuştur.³⁷

Amâsî, kıraat farklılıklarının anlama tesiri hususunda da açıklamalara yer vermektedir: Mesela, “yudâ’ifehü” kelimesini Asım manaya itibarı yönüyle istifhamın cevabı olarak nasbla okumuştur. Yani o şöyle demiştir: “eyukridullâhe ehadün feyudâ’ifehü”. İbn Amir ve Yakub’un “yuda’ifehü” (şeddeli) şeklinde mensub okumasına karşılık, İbn Kesir merfu (yuda’ifühü) olarak okumuştur.³⁸

e- Kelimeleri Etimolojik Açıdan İncelemesi ve İ’rab Kurallarına Yer Vermesi: Kelimelerin kökenlerini inceleyen Amasî’nin bu yöntemi Zemahşeri veya Beyzavî’den aldığı anlaşılmaktadır. Kelimelerin anlamalarını tespit etme amacıyla açıklamalar yapmaktadır. Mesela, “hadd” kelimesi ile ilgili olarak engel, mani anlamında olup, kapıcının geçeneri engellemesinden dolayı ona “haddad” dendiğini söylemektedir.³⁹

Amasî ayetlerin incelenmesinde bazen dilbilgisi kurallarına dayalı olarak cümlenin öğeleri ile ilgili açıklamalara yer vermektedir.⁴⁰ Mesela, ayette geçen “ettâibûne” merfu olarak gelmesi medh anlamı taşımaktadır. Yani buna göre anlam mümin olduklarına işaretle “onlar tövbekârlardır” anlamına gelmektedir. Bu durumda haberi mahzûf bir mübteda olması caizdir. Takdiri ise şöyledir: “ettâibûne min ehli’l-cenneti ve in lem yücâhidû”. Veya haberi bu kelimedenden sonra gelen olur. Buna göre anlam “gerçekte onlar küfür ve dalaletten tövbe etmiş olan kimselerdir” şeklinde olur.⁴¹

f- Siyak ve Sibaka Dikkat Etmesi: Amasî ayetleri açıklarken konu bütünlüğü olması ve ayetin muradının daha iyi anlaşılması için önceki ayetlerle birlikte ele alınmasının gereğini vurgulamaktadır. Mesela, “lehümü’l- büşrâ fi’l-hayâti’t-dünyâ” (Yunus10/64) ayetinin doğru bir şekilde anlaşılmasının önceki ayetle birlikte incelenmesinin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Yani ayette dünya ve ahirette kendilerine müjde verilenlerden bahsedilmekte, ancak bunların kimler olduğunun anlaşılması için de onun öncesinin bilinmesine ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Ayetin yukarısında işlerini itaat ederek Allah’a havale etmiş olan evliyaullaha nahoş şeylerle karşılaşmaktan kaynaklanan bir korku ve arzu

³⁶ Amasî, *Risâletü’l-fevzi’l-azîm*, vr.62a.

³⁷ Amasî, *Risâletü’l-fevzi’l-azîm*, 64a.

³⁸ Amasî, *Risâletü’l-fevzi’l-azîm*, vr. 71a. Krş. Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 5: 219.

³⁹ Amasî, *Risâletü’l-fevzi’l-azîm*, vr. 61b- 62-a.

⁴⁰ Amasî, *Risâletü’l-fevzi’l-azîm*, vr. 65b; 69a.

⁴¹ Amasî, *Risâletü’l-fevzi’l-azîm*, vr. 65b.

Abdülmeçîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâil Amasî'nin "*Risâletü'l-Fevzi'l-Azîm*"'i ve Tahkîkîl 89 ettiği şeyleri kaçırmaktan da doğan bir hüznün dokunmayacağı beyan edilmektedir. Müellif bu ayetin mücmel olduğunu ve onu da bir sonraki ayetin açıkladığını söylemektedir: Nitekim onlar Allah'a iman eden ve günah işleme konusunda Allahahtan hakkıyla korkan muttakî kimselerdir. Böylece Allah'ın velisi olma durumu iman ve muttakîlikle açıklanmış, dünya hayatındaki müjde de onlara yapılmış olmaktadır. Bunlar da, gönderdiği kitabında elçisinin diliyle, salih rüyalarla, keşiflerle müjdelediği şeylerdir. Ahirette ise, meleklerin onları selam ve elde edecekleri mükâfata dair müjdelerle karşılaşması gibi durumlardır.⁴²

g- Kelami Konulara Değinmesi: Yeri geldikçe kelami konulara da değinen Amasî, yaptığı açıklamalarda ehl-i sünnet görüşü doğrultusunda tercihini beyan etmektedir⁴³. Mesela, Mutezilenin aksine büyük günah işlese dahi iman ehlinin kurtuluşa ereceğini yani cezasını çektikten sonra bile olsa cennete gireceğini kabul eden ehl-i sünnetin görüşünü desteklemektedir⁴⁴. Yine o şefaath konusunda meleklerin şefaatinin taat ehli için sabit olmasını peygamberlerin şefaatinin öncelikle kesin olmasına bağlamaktadır.⁴⁵

h- İşâri Yorumlara Yer Vermesi: Amasî'nin mutasavvıf bir alim olması sebebiyle zaman zaman işâri yorumlara yer verdiği görülmektedir. Bazen bu bir nasihat formatında bazen de ayetin tevili şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Genelde de bu yorumları Neysabûrî'nin Garâibü'l-Kur'an'ından yaptığı görülmektedir.⁴⁶ Ehl-i tahkik olarak nitelediği kimselerden aktardığı bu görüşleri kendisi de onaylamaktadır. Mesela, meleklerden gelen istiğfarın ayette beyan edildiği gibi Allah'a karşı söyledikleri "yeryüzünde bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birisini mi yaratacaksın?" (Bakara 2/30) sözlerine karşılık özür beyanı olarak yapılan istiğfar olduğunu söylemektedir.⁴⁷ Yine Hamd ve senanın duada öncelikle söylenmesi gerektiğini beyan ederken, "Rabbena" lafzının bunda önemli olduğunu dua eden sanki ben yoktum sen beni varlık âlemine çıkardın ve beni terbiye edip yetiştirdin, şeklinde bir itirafta bulunduğunu söylemektedir.⁴⁸

⁴² Amasî, *Risâletü'l-fevzi'l-azîm*, vr. 65b. Ayrıca başka bir örnek için bk. Amasî, *Risâletü'l-fevzi'l-azîm*, vr. 66a.

⁴³ Örnek için bk. Amasî, *Risâletü'l-fevzi'l-azîm*, vr. 68b; 69a; 71a.

⁴⁴ Amasî, *Risâletü'l-fevzi'l-azîm*, vr.69a.

⁴⁵ Amasî, *Risâletü'l-fevzi'l-azîm*, vr.68b.

⁴⁶ Örnek için bk. Amasî, *Risâletü'l-fevzi'l-azîm*, vr.70 b; Neysabûrî, *Garâibü'l-Kur'an*, 6: 107.

⁴⁷ Amasî, *Risâletü'l-fevzi'l-azîm*, vr.68b.

⁴⁸ Amasî, *Risâletü'l-fevzi'l-azîm*, vr. 68a.

Amasî, cenneti nefsin Allah'ın marifetiyle ve Onun sevgisiyle kurtuluşu ve sevinci olarak açıklamakta, insan-ı kâmilin de dünyada bile cennette olduğunu âhirette ise ilk ölümle onu tadacağını bildirmektedir.⁴⁹

ı- Açıklamalarında Tarihi Olaylardan Yararlanması: Amasî ayetleri tefsir ederken az da olsa siyer bilgisi de vermektedir. Mesela, Tevbe suresinde geçen “sabikun evvelün” (Tevbe 9/100) olarak vasıflandırılan muhacirleri, her iki kibleye doğru namaz kılanlar, Bedir’e katılmış olanlar ve hicretten önce Müslüman olanlar olarak açıklarken Ensar’ı da ilk (yedi kişi) ve ikinci (yetmiş kişi) Akabe bey’atlarına katılanlar olarak açıklamaktadır.⁵⁰

k- Ayetlerin Tefsirinde Verdiği Görüşleri Tenkit Etmesi ve Kendi Tercihini veya Yorumunu Yapması: Amasî ayetleri tefsir ederken bazen farklı görüşleri incelemekte ve onlar üzerinde kendi yorumunu yapmaktadır. Mesela Mümin suresinde geçen “ellezîne yahmilüne'l-arşa...” (Mümin 40/7) âyeti ile ilgili olarak Razi'nin burada Allah'ın arşa bulunmaktan münezzeh olduğuna delalet bulunduğunu, zira arşı taşıyanların onun üzerinde bulunan her şeyi de yüklenmiş olacağını, eğer Allah onun üzerinde olsa onu da taşımış olacaklarını bunun ise fasit bir yanlış olduğunu çünkü arş ve eşyanın sahibinin onlardan daha yüce olduğunu, kısaca teccim ifadesinin iptali ile ilgili iddiasına karşılık⁵¹ onun büyük bir müğalata içine girdiğini söylemekte, hâlbuki buradaki “haml”in onun azameti ve büyüklüğü sebebiyle geldiğini ileri sürmektedir. Aksi halde bunun akıl sahibi birisi insanı taşıyan merkebin taşıma yönüyle ondan üstün olduğunu iddia etmesi gibi bir şey olduğunu beyan etmektedir.⁵²

l- Açıklamalarında Soru-Cevap Tekniğini Kullanması: Amasî, genellikle tefsire dair eserlerde kullanılan bir konun işlenişi esnasında muhtemel sorulara cevap verme yöntemini gayet başarılı bir şekilde kullanmıştır. Bu yöntemi büyük oranda Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerinde görülen örneklemelerden aldığı görülmektedir. Zira yaptığı nakillerde bu eserlerin adını zikretmektedir.⁵³

Sonuç

Bu çalışmada Abdülmecîd Amasî'nin tefsire dair *el-Fevzül-Azîm* risalesi incelenmiş ve tahkiki yapılmıştır. İçerisinde yukarıda geçen ifadenin

⁴⁹ Amasî, *Risâletü'l-fevzi'l-azîm*, vr. 70b.

⁵⁰ Amasî, *Risâletü'l-fevzi'l-azîm*, vr. 64a.

⁵¹ Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin Razî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, 1420), 27: 488.

⁵² Amasî, *Risâletü'l-fevzi'l-azîm*, vr. 67a,b. Ayrıca başka örnekler için bk. vr. 62b,68a. Krş. Neysâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 6: 23.

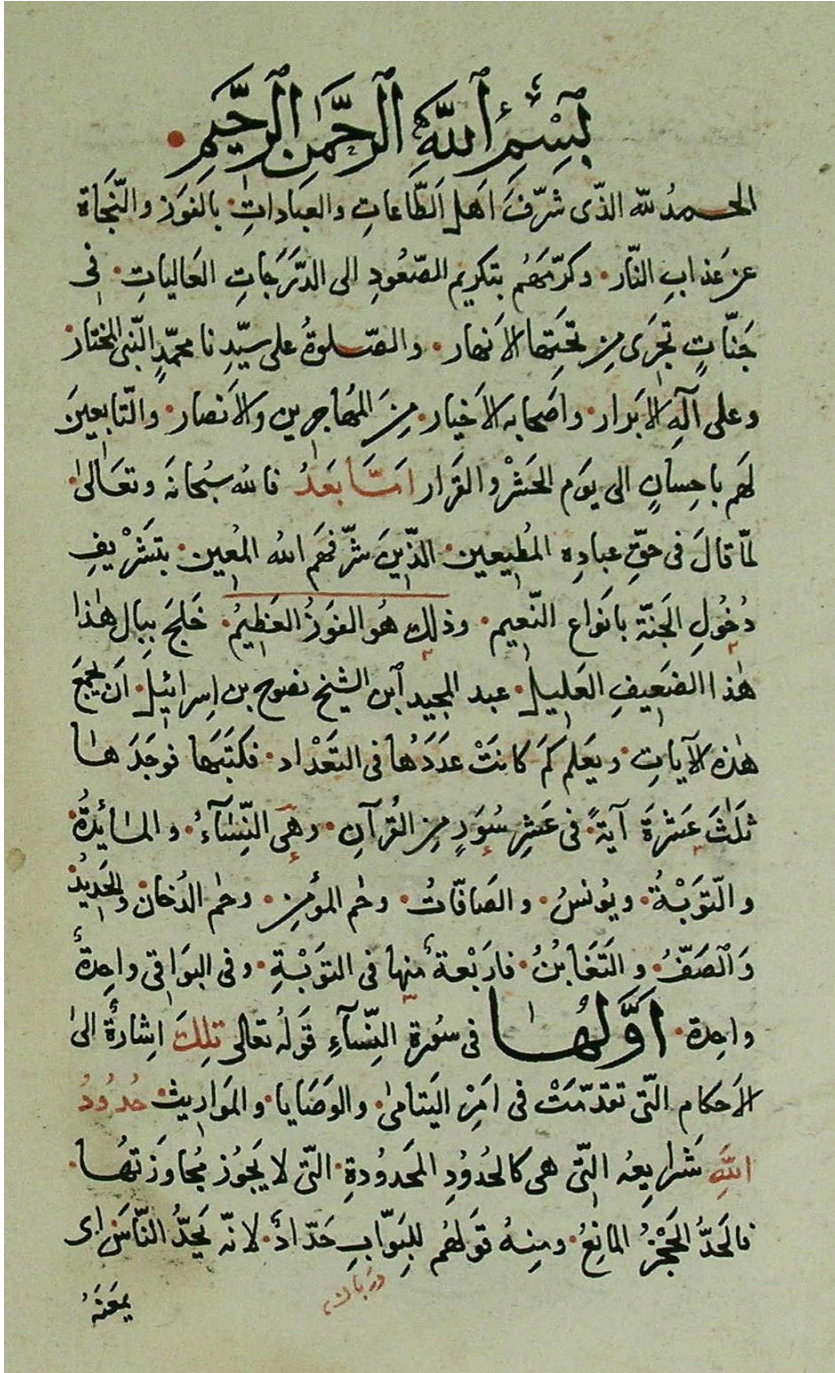
⁵³ Örnek için bk. Amasî, *Risâletü'l-fevzi'l-azîm*, vr. 67a.

Abdülmeçîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâil Amasî'nin "*Risâletü'l-Fevzi'l-Azîm*"i ve Tahkîkî 91 bulunduğu 13 ayet tefsir edilmektedir. Müellif öncelikle içinde bu kavramın geçtiği ilgili ayetleri tespit etmiş, ardından da onları mushaf sırasına göre incelemiş ve açıklamıştır. Ayetleri tefsir ederken öncelikle kelimeleri hem köken hem de sözlük anlamı yönüyle ele almış, ardından da lüzum gördükçe cümlelerin öğeleri üzerinde bilgiler vermiştir. Bunu yaparken farklı olasılıkları da anlama etkisi yönüyle ifade etmiştir. Böylece ayetin farklı yönden anlamlandırılmasına işaret etmiş olmaktadır. Ayetlerin tefsirinde başvurulan yöntemlerden biri de ayetin ayetle ve hadislerle tefsiridir. Yeri geldikçe tefsir ettiği ayetle ilgili açıklamalarını delillendirmek amacıyla diğer ayetleri zikretmiş ve konuya açıklık getirmek için hadislerden de yararlanmıştır. Tefsirde yer verdiği hadisleri kullandığı tefsir kaynaklarından aktaran müellif, bunların sıhhat derecesi ile ilgili herhangi bir açıklamaya yer vermemiş, ayrıca rivayetlerin senetlerini de zikretmemiştir. Bu açıdan bu haberlerin nereden ve nasıl aktarıldığı hususu muğlak kalmıştır. Ancak bu çalışmada incelenen ve ardından da tahkiki yapılan risalenin özgün metni üzerinde kaynaklarının tahriri yapılmış, hem başvuru eserleri hem de rivayetlerin sıhhat dereceleri metnin dipnotlarında gösterilmiştir. Risalede ayrıca öğütlere de yer verilmiş ve bunlar bazen işârî yorumlarla birlikte aktarılmıştır. Müellif arada farklı görüşleri zikretmiş ancak, bunları ehl-i sünnet görüşü doğrultusunda tenkit etmiştir. Risale genel anlamda klasik tefsirlerde mevcut bilgilerin değerlendirilmesi ve onlardan alıntı yapılması sonucu oluşmuştur. Ayetler hem lafzi hem de mana yönüyle ele alınmış, yeri geldikçe kelimâ yorumlarına yer verilmiştir. Bu anlamda risalede dirayet yöntemi takip edilmiştir. Bir konulu tefsir çalışması olan bu küçük hacimli risale Amasî'nin tefsir yöntemi hakkında bizlere yeterli örnekler sunmaktadır.

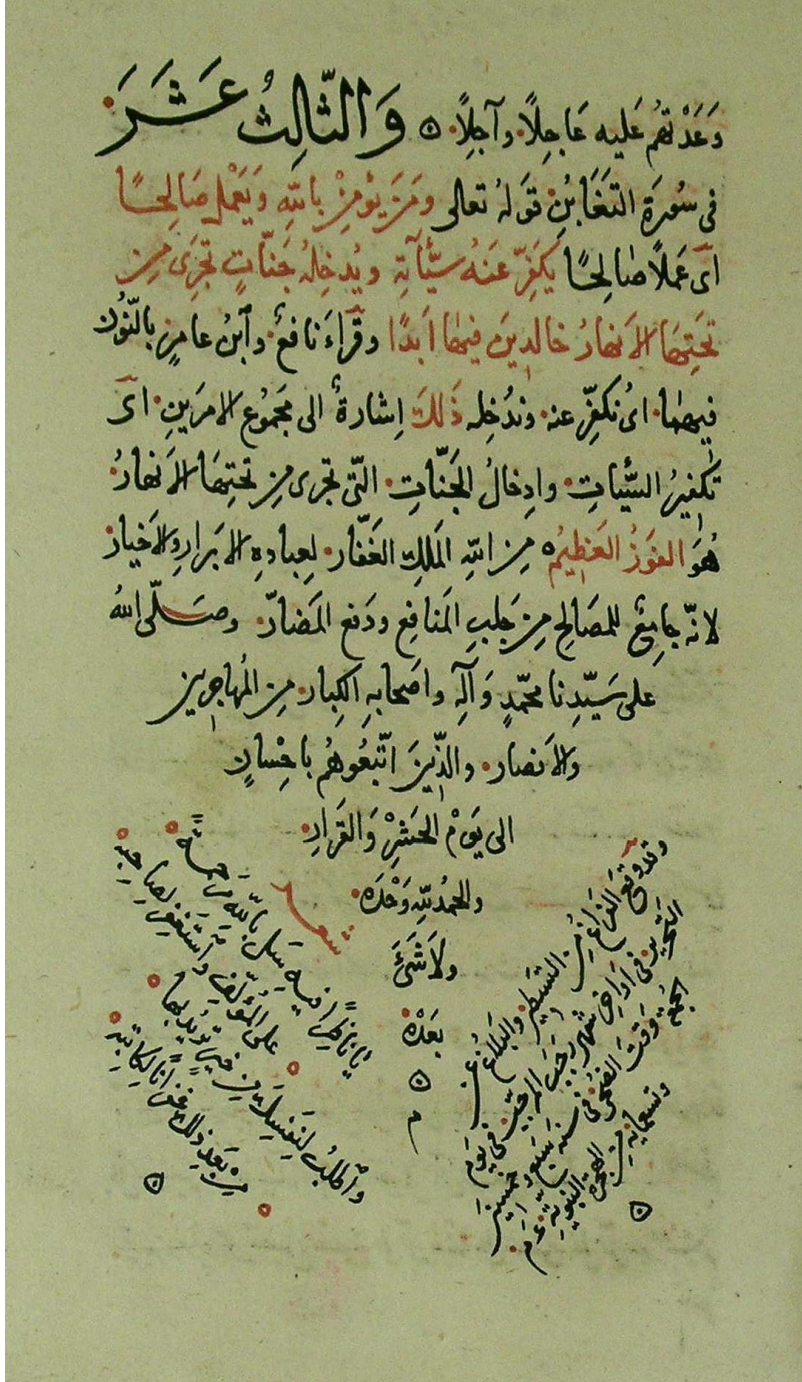
Kaynakça

- Amasî, Abdülmeçîd İbn Şeyh Nasûh b. İsrâil. *Risâletü'l-fevzi'l-azîm*. (er-Resâilü'l-Mecmûa içinde). Reşid Efendi. 1019. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Amasî, Abdülmeçîd İbn Şeyh Nasûh b. İsrâil. *Tefsîru sûrati'l-insân*. Thk. Muammer Erbaş. İzmir: y.y., 2008.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emin b. el-Bâbânî. *Hediyetü'l-arifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emin b. el-Bâbânî. *İzahu'l meknûn fi Keşfi'z-Zünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l Arabi, ts.

- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebu Sa'îd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi Tûrasi'l-Arabi, 1418.
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 2 Cilt. İstanbul: Meral Yayınları, ts.
- Demir, Ziya. *XIII.-XVI. yy. Arası Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Hayta, Ufuk. *Abdülmeçîd b. Nasûh Tosyevî'nin (ö. 1588) Hayatı, Eserleri ve el-Hüdâ ve'l-Felâh Adlı Tefsir Risâlesinin Tahkîki*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 4 Cilt. b.y.: Müessesetü risâle, 1414/1993.
- Kara, Mustafa. *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2017.
- Münavî, Zeynüddîn Muhammed. *el-Fethu's-semâvî bi tahrîci ehâdisi'l-Kadî Beyzâvî*. 3 Cilt. Riyad: Daru'l-Asıme, ts.
- Neysâbü'rî, Nizâmüddîn Hasan b. Muhammed b. Hüseyin. *Garâibü'l-Kur'an ve reğâibü'l-Furkan*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1416.
- Öngören, Reşat. *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Pak, Süleyman. "Abdülmeçîd b. Nasûh b. İsrail Amâsî'nin Tefsir İlmine Katkıları". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün. 1: 235-248. Amasya: KIBATEK, 2017.
- Polat, Emanullah. "Tosyevî'nin el-Havf ve'l-Hüzün Adlı Risâlesinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi". *BÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2014): 183-204.
- Razi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, 1420.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. Dahhâk. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1395/1975.
- Yasar, Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. Amasya: y.y., 2004.
- Zemahşerî, Ebû Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407.



Risalenin ilk sayfası: 61b



Risalenin son sayfası: 73a

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي شَرَّفَ أَهْلَ الطَّاعَاتِ وَالْعِبَادَاتِ بِالنُّورِ وَالنَّجَاةِ عَنِ عَذَابِ النَّارِ وَكَرَّمَهُمْ بِتَكْرِيمِ الصُّعُودِ إِلَى الدَّرَجَاتِ الْعَالِيَاتِ، فِي جَنَّتِ بَحْرِيٍّ مَن تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ، وَالصَّلَاةُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ الْمُخْتَارِ، وَعَلَى آلِهِ الْأَبْرَارِ، وَأَصْحَابِهِ الْأَخْيَارِ، مَنِ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ، وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الْحُشْرِ وَالْقَرَارِ.

أَمَّا بَعْدُ فَاللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لَمَّا قَالَ فِي حَقِّ عِبَادِهِ الْمُطِيعِينَ الَّذِينَ شَرَّفَهُمُ اللَّهُ الْمُعِينِ بِتَشْرِيفِ دُخُولِ الْجَنَّةِ بِأَنْوَاعِ النَّعِيمِ، وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ، خَلَجَ (54) بِبَابِ هَذَا الضَّعِيفِ الْعَلِيلِ، عَبْدُ الْمَجِيدِ ابْنُ الشَّيْخِ نَصُوحِ بْنِ إِسْرَائِيلَ، أَنْ يَجْمَعَ هَذِهِ الْآيَاتِ، وَيَعْلَمَ كَمْ كَانَتْ عَدَدُهَا فِي التَّعَدَادِ، فَكَتَبَهَا فَوَجَدَهَا ثَلَاثَ عَشْرَةَ آيَةً، فِي عَشْرِ سُورٍ مِنَ الْقُرْآنِ، وَهِيَ النَّسَاءُ، وَالْمَائِدَةُ، وَالتَّوْبَةُ، وَيُونُسُ، وَالصَّافَّاتُ، وَحَمِ الْمُؤْمِنِينَ، وَحَمِ الدُّخَانَ، وَالْحَدِيدُ، وَالصَّفَّ، وَالتَّعَابُثُ، فَأَرْبَعَةٌ مِنْهَا فِي التَّوْبَةِ، وَفِي الْبُوقِ وَاحِدَةٌ .

أَوَّلُهَا فِي سُورَةِ النَّسَاءِ قَوْلُهُ تَعَالَى (تِلْكَ) إِشَارَةٌ إِلَى الْأَحْكَامِ الَّتِي تَقَدَّمَتْ فِي أَمْرِ الْيَتَامَى، وَالْوَصَايَا، وَالْمَوَارِيثِ. (خُدُودِ اللَّهِ) شَرَائِعُهُ الَّتِي هِيَ كَالْحُدُودِ الْمَحْدُودَةِ الَّتِي لَا يَجُوزُ مُجَاوَزَتُهَا. فَالْحُدُودُ: الْحَجْرُ الْمَانِعُ، وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ لِلْبُؤَابِ حَدَادٌ، لِأَنَّهُ يَحُدُّ النَّاسَ، أَي يَمْنَعُهُ عَنِ الدُّخُولِ. وَفِي الْحَدِيثِ: «أَنْ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَى، وَحِمَى اللَّهِ الْمَحَارِمُ» (55). (وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا) (56) أَي مِنْ تَحْتِ بِنَائِهَا وَأَشْجَارِهَا الَّذِي مِنْ أَجْلِهَا

54 - (خلج):خطر .

55 - أخرج البخاري بتمامه في صحيحه في كتاب الإيمان ، باب فضل من استنبرأ لدينه (20 /1) برقم(52).

56 -أبو هريرة رضي الله عنه روى مسلم عنه:« مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ يُنْعَمُ» بِفَتْحِ الْيَاءِ وَالْعَيْنِ. أَي يُصِيبُ نِعْمَةً.

(وَلَا يَبْأَسُ): يَفْتَحُ الْهَمْزَةَ. أَي لَا يَفْتَقِرُ. وَفِي بَعْضِ النُّسخِ بِضَمِّهَا. أَي لَا يَرَى شِدَّةً. قِيلَ: الصُّوَابُ هُوَ الْأَوَّلُ. وَهَذَا تَأْكِيدٌ بِمَا قَبْلَهُ، وَإِنَّمَا جِيءَ بِالْوَاوِ لِلتَّقْرِيرِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى:(لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ) .

(لَا يَبْأَسُ): يَفْتَحُ حَرْفَ الْمُضَارَعَةِ، وَاللَّامُ تِيَابَهُ. (وَلَا يَفْنَى شَبَابَهُ). مَن شَرَحَ الْمُشَارِقَ لِابْنِ الْمَلِكِ رَحِمَهُ اللَّهُ.

سُمِّيَتْ جَنَّةً، لِأَنَّ أَنْهَارَ الْجَنَّةِ إِنَّمَا هِيَ عَلَى وَجْهِ أَرْضِهَا فِي غَيْرِ أَحَادِيدٍ. كَذَا قَالَ ابْنُ عَطِيَّةٍ فِي تَفْسِيرِهِ (57) . (الْأَنْهَارُ) أَي مَأْوَاهَا (خَالِدِينَ فِيهَا) حَالٌ كَوْنُهُمْ مُخَلَّدِينَ فِي هَذِهِ الْجَنَّاتِ .

(وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) أَي الدُّخُولُ فِي الْجَنَانِ، وَالْحُلُودُ فِيهَا بِالرَّوْحِ وَالرَّيْحَانِ، وَالْحُورِ وَالْغُلَمَانِ، فَوْزٌ عَظِيمٌ، وَظَفَرٌ كَبِيرٌ، الَّذِي لَا يَصِفُهُ الْإِنْسَانُ لِأَنَّهُ كَلٌّ فِي وَصْفِهِ اللَّسَانَ. الصَّمِيرُ فِي يَدْحَلِهِ رَاجِعٌ إِلَى مَنْ، وَإِنَّمَا أَفْرَدَهُ نَظْرًا إِلَى لَفْظِهِ، وَجَمَعَ فِي خَالِدِينَ نَظْرًا إِلَى مَعْنَاهُ (58) .

وَتَأْنِيهَا فِي آخِرِ الْمَائِدَةِ قَوْلُهُ تَعَالَى: (قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ) قَرَأَ يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ بِالرَّفْعِ وَ الْإِضَافَةِ، وَبِالنَّصْبِ إِذَا عَلِيَ أَنَّهُ ظَرْفٌ لِقَالَ، وَإِنَّمَا عَلَى أَنَّ هَذَا مُبْتَدَأٌ، وَ الظَّرْفُ خَبَرٌ. وَمَعْنَاهُ هَذَا الَّذِي ذَكَرْنَا مِنْ كَلَامِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَعَ يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ. وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فَتَحًا، كَقَوْلِهِ يَوْمٌ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ، لِأَنَّهُ مُضَافٌ إِلَى مُتَمَكِّنٍ . وَقَرَأَ الْأَعْمَشُ يَوْمٌ يَنْفَعُ بِالتَّنْوِينِ، كَقَوْلِهِ: (وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْرِي) . فإِنْ قُلْتُمْ: مَا مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: (يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ)، إِنْ أُريدَ صِدْقُهُمْ فِي الْآخِرَةِ، فَلَيْسَتْ الْآخِرَةُ بِدَارِ عَمَلٍ، وَإِنْ أُريدَ صِدْقُهُمْ فِي الدُّنْيَا، فَلَيْسَ بِمُطَابِقٍ لِمَا وَرَدَ فِيهِ، لِأَنَّهُ فِي مَعْنَى الشَّهَادَةِ لِعِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالصِّدْقِ فِيمَا يُجِيبُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. قُلْتُ مَعْنَاهُ الصِّدْقُ الْمُسْتَمَرُّ بِالصَّادِقِينَ فِي دُنْيَاهُمْ وَآخِرَتِهِمْ . وَعَنْ قَتَادَةَ: " مُتَكَلِّمَانِ تَكَلَّمَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، أَمَا إِبْلِيسُ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ فَصَدَقَ يَوْمَئِذٍ، وَكَانَ قَبْلَ ذَلِكَ كَاذِبًا فَلَمْ يَنْفَعَهُ صِدْقُهُ، وَأَمَّا عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَكَانَ صَادِقًا فِي الْحَيَاةِ، وَبَعْدَ الْمَمَاتِ فَنَفَعَهُ صِدْقُهُ" (59) .

(لَهُمْ) أَي لِلصَّادِقِينَ (جَنَاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) عَنْ عِبَادِهِ الصَّادِقِينَ (60) (وَرَضُوا عَنْهُ) عَنْ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّهُ يُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ وَيُخَلِّدُهُمْ فِيهَا (وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) أَي الدُّخُولُ فِي الْجَنَّةِ، وَالْحُلُودُ فِيهَا، مَعَ رِضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى عَنْ

57 - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (2/ 20).

58 - ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل (3/ 553)، البحر المحيط في التفسير (3/ 551).

59 - أورد قول قتادة: الزمخشري في الكشاف (1/ 697)، والنيسابوري في غرائب القرآن (41/3).

60 - زاد الناسخ في الحاشية: [بصدقهم].

Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâil Amasî'nin "Risâletü'l-Fevzi'l-Azîm"i ve Tahkîkî 97
 أَقْوَالِهِمُ الصَّادِقَةِ، وَأَفْعَالِهِمُ الْحَسَنَةَ وَأَعْمَالِهِمُ الصَّالِحَةَ، أَي الظَّفَرُ الْعَظِيمُ فِي نَيْلِ الْمَرَامِ،
 وَمُشَاهَدَةِ الْجَمَالِ فِي دَارِ السَّلَامِ، رَزَقْنَا اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ بِالْفَضْلِ وَالْإِكْرَامِ.

(لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) تَنْبِيهُ عَلَى
 كَذِبِ النَّصَارَى وَفَسَادِ دَعْوَاهُمْ فِي الْمَسِيحِ وَأُمَّه، وَإِنَّمَا لَمْ يَقُلْ وَمَنْ فِيهِنَّ تَغْلِيْبًا لِلْعُقْلَاءِ، بَلْ
 قَالَ وَمَا فِيهِنَّ، اتِّبَاعًا لَهُمْ لِأَنَّ غَيْرَ أُولِي الْعَقْلِ فِي غَايَةِ الْقُصُورِ عَنِ مَعْنَى الرُّؤْيِيَّةِ وَالنُّزُولِ عَنِ
 رُتْبَةِ الْمَعْبُودِيَّةِ، وَإِهَانَةً لَهُمْ، وَتَنْبِيْهُاً عَلَى الْمَجَانِسَةِ الْمَنَافِيَةِ لِلْأُلُوْهِيَّةِ، وَلِأَنَّ مَا يُطْلَقُ مُتَنَاوِلًا
 لِلْأَجْنَاسِ كُلِّهَا، فَهُوَ أَوْلَى بِإِزَادَةِ الْعُمُومِ. عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: ((مَنْ قَرَأَ
 سُورَةَ الْمَائِدَةِ أُعْطِيَ مِنَ الْأَجْرِ عَشْرَ حَسَنَاتٍ، وَمُحِيَّ عَنْهُ عَشْرُ سَيِّئَاتٍ، وَرُفِعَ لَهُ عَشْرُ
 دَرَجَاتٍ، بَعَدَ كُلَّ يَهُودِيٍّ وَنَصْرَانِيٍّ يَتَنَفَّسُ فِي الدُّنْيَا)) (61) . كَذَا فِي الْكَشَافِ (62)
 والقاضي (63) .

وَتَالِيْهَا فِي سُورَةِ التَّوْبَةِ قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي
 مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً) (64) تَسْتَطِيْبُهَا النَّفْسُ أَوْ يَطِيْبُ فِيهَا

61- قال الزليعي في تخريج أحاديث الكشاف (430/1): رَوَاهُ الثَّعْلَبِيُّ الْوَاحِدِي، وَإِنَّ الْجَوْزِيَّ فِي الْمَوْضُوعَاتِ مِنْ حَدِيثِ أَبِي بِنِ كُنْبِ.
 62 - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (1/697).

63 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (2/152).
 64- نقل الناسخ في الحاشية في معنى هذه الآية ونعيم أهل الجنة، فقال: "دَعَاوَهُمْ فِي الْجَنَّةِ قَوْلُهُ تَعَالَى: دَعَاوَهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَجِيبُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
 وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) [ابن عباس: الآية:10]. قِيلَ: إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ إِذَا اسْتَهَيَّرُوا أَشْيَاءَ قَالُوا: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ، فَإِذَا أَكَلُوا وَفَرَّغُوا قَالُوا: الْحَمْدُ لِلَّهِ،
 وَإِنَّ هَذَا لَا يَلِيْقُ، وَإِنَّ الْحَقَّ مَا عَلَيْهِ الْمُحَقَّقُونَ. مَنْ الْكَبِيرِ [أَي مِنَ التَّسْبِيحِ الْكَبِيرِ لِلْإِمَامِ الرَّازِي (17/48)]. قَالَ الْإِمَامُ الرَّازِي رَجَمَهُ اللَّهُ وَعَنْدِي فِيهِ
 وَجُوهٌ، مِنْهَا: أَنْ أَهْلَ الْجَنَّةِ لَمَّا اسْتَشْعَرُوا بِذِكْرِ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ، وَوَعَلُوا مَا هُمْ فِيهِ مِنَ النِّعَمِ، عَلِمُوا أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ لَهُمْ بِإِحْسَانِ الْحَقِّ وَإِفْضَالِهِ، فَاسْتَشْفَعُوا
 بِحَمْدِهِ وَشَكَرِهِ وَشَكَرَهُ بِشُكْرِ النِّعْمَةِ مُتَأَخِّرِينَ عَنْهَا، فَلِهَذَا خَتَمَتِ الْآيَةُ بِالْحَمْدِ.
 وَمِنْهَا: أَنَّ لِكُلِّ إِنْسَانٍ بِحَسَبِ قُوَّتِهِ مَعْرَاجًا، فَتَارَةً يَصْعَدُ إِلَيْهِ، وَتَارَةً يَنْزِلُ مِنْهُ، وَمَعْرَاجُ الصَّادِقِينَ، مَعْرِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى وَتَمَجِيدِهِ، فَإِذَا قَالُوا: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ فَهُمُ
 فِي عَيْنِ الْمَعْرَاجِ، فَإِذَا نَزَلُوا مِنْهُ إِلَى عَالَمِ الْمَخْلُوقَاتِ، فَعِنْدَ ذَلِكَ النَّزُولِ، كَانَ إِضَافَةٌ [وَفِي الْأَصْلِ: إِفْضَاةٌ] الْخَيْرِ عَلَى جَمِيعِ الْمَخْتَلِبِينَ، وَإِلَيْهِ الْإِشَارَةُ
 بِقَوْلِهِ: وَتَجِيبُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ. ثُمَّ يَصْعَدُ مَرَّةً أُخْرَى لِمَعْرَاجِهِ، يَقُولُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ، ثُمَّ يَنْزِلُ مِنْهُ يَقُولُ: رَبِّ الْعَالَمِينَ. وَمِنْهَا: أَنَّ الْعَبْدَ يَنْظُرُ أَوَّلًا إِلَى صِفَاتِ
 الْجَلَالِ، يَقُولُ: سُبْحَانَكَ، ثُمَّ يَحَاوِلُ التَّرْفِيَّ بِحَسَبِ الطَّاقَةِ إِلَى حَضْرَةِ الذَّاتِ، يَقُولُ: اللَّهُمَّ، فَإِذَا عَجَرَ عَنِ ذَلِكَ الْمَطَارِ وَاحْتَرَقَ فِي أَوَائِلِ تِلْكَ الْأَنْوَارِ [فِي
 تَفْسِيرِ الرَّازِي مَفَاتِيحِ الْغَيْبِ أَوْ التَّسْبِيحِ الْكَبِيرِ لِلْإِمَامِ الرَّازِي (17/49)] وَرَدَّتِ الْعِبَارَةُ بِلَفْظِ: فَإِذَا عَجَرَ عَنِ ذَلِكَ الْمَكَانِ وَاحْتَرَقَ فِي أَوَائِلِ تِلْكَ الْأَنْوَارِ، رَجَعَ
 إِلَى عَالَمِ الْإِكْرَامِ، بِقَوْلِهِ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. فَهَذِهِ كَلِمَاتٌ خَطَرَتْ بِالْبَالِ وَدَارَتْ فِي الْخِيَالِ. مِنْ تَفْسِيرِ الْكَبِيرِ ". [أَي التَّفْسِيرِ الْكَبِيرِ لِلْفَخْرِ
 الرَّازِي (17/49)].

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ؟ فَيَقُولُونَ: لَيْتَنِكَ
 رَبَّنَا وَسَعْدَتِكَ، وَالْخَيْرِ فِي يَدِكَ. فَيَقُولُ: هَلْ رَضِيْتُمْ؟ فَيَقُولُونَ: وَمَا لَنَا لَا نَرْضَى بِأَرْبِ، وَقَدْ أَعْطَيْتَنَا مَا لَمْ نُحِطْ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ، فَيَقُولُ: أَلَا أُعْطَيْتُكُمْ أَفْضَلَ
 مِنْ ذَلِكَ، فَيَقُولُونَ: يَا رَبِّ، وَأَيُّ شَيْءٍ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ؟ فَيَقُولُ: أَحَلَّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي، فَلَا اسْخَطَ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا " مِنْ مَعَالِمِ التَّنْزِيلِ [يَنْظُرُ مَعَالِمَ التَّنْزِيلِ
 لِلْبَيْضَاوِيِّ:]، وَالْحَدِيثُ أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ فِي كِتَابِ الرِّقَاقِ، بَابُ صِيْفَةِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ (8/114) بِرَقْمِ (6549). قَوْلُهُ: أَحَلَّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي
 الْإِحْلَالَ...

العَيْشُ. وفي الحديث: « أَتَهَا قُصُورٌ مِنَ اللُّؤْلُؤِ وَالزَّرَبِجِدِ وَالْيَاقُوتِ الْأَحْمَرِ » (65) (في جَنَاتِ عَدْنٍ) أَي إِقَامَةٍ وَخُلُودٍ. وَعَنهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: « عَدْنٌ دَارُ اللَّهِ الَّتِي لَمْ تَرَهَا عَيْنٌ، وَلَمْ تَخْطُرْ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، لَا يَسْكُنُهَا غَيْرُ ثَلَاثَةِ النَّبِيِّينَ، وَالصِّدِّيقِينَ، وَالشُّهَدَاءِ. يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: طُوبَى لِمَنْ دَخَلَكَ » (66). وَمَرَجِعُ الصَّمِيرِ فِيهَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ إِلَى تَعْدَادِ الْمُؤْعُودِ لِكُلِّ وَاحِدٍ، أَوْ لِلْجَمِيعِ عَلَى سَبِيلِ التَّوْزِيعِ، أَوْ إِلَى تَعَايُرِ وَصْفِهِ. فَكَأَنَّهُ وَصَفَهُ بِأَنَّهُ مَنْ جَنَسَ مَا هُوَ أَبْهَى الْأَمَاكِنِ الَّتِي يَعْرِفُونَهَا، لِتَمِيلَ إِلَيْهِ طِبَاعُهُمْ أَوَّلَ مَا يَفْرَعُ أَسْمَاعَهُمْ، ثُمَّ وَصَفَهُ بِأَنَّهُ مَخْفُوفٌ بِطِيبِ الْعَيْشِ، مُعَرِّئٌ عَنِ شَوَائِبِ الكُدُورَاتِ الَّتِي لَا يَخْلُو عَنْ شَيْءٍ مِنْهَا أَمَاكِنُ الدُّنْيَا، وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ، وَتَلْدُّ الْأَعْيُنُ، ثُمَّ وَصَفَهُ بِأَنَّهُ دَارُ إِقَامَةٍ وَقَرَارٍ وَخُلُودٍ وَثَبَاتٍ فِي جِوَارِ الْعَالَمِينَ، لَا يَعْتَرِيهِمْ فِيهَا فَنَاءٌ وَزَوَالٌ، وَلَا تَعْيِيرٌ وَمَلَالٌ. ثُمَّ وَعَدَهُمْ بِمَا هُوَ أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ فَقَالَ: (وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ) لِأَنَّهُ الْمَبْدَأُ لِكُلِّ سَعَادَةٍ وَكَرَامَةٍ وَالْمُؤَدِّي إِلَى نَيْلِ الْوُصُولِ وَالْفُوزِ بِاللِّقَاءِ. وَعَنهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ هَلْ رَضِيتُمْ، فَيَقُولُونَ وَمَا لَنَا لَا نَرْضَى، وَقَدْ أُعْطِينَا مَا لَمْ تُعْطِهِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ، فَيَقُولُ أَنَا أُعْطِيكُمْ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ، فَقَالُوا وَآيُّ شَيْءٍ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ، قَالَ: أَحِلُّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي فَلَا أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ أَبَدًا) (67).

(ذَلِكَ) أَي الرِّضْوَانُ، أَوْ جَمِيعُ مَا تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ (هُوَ الْفُوزُ الْعَظِيمُ) الَّذِي يَسْتَحِقُّهُ (68)

دُونَهُ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا (69).

65 - قال المناوي في الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البيضاوي (2/ 686): أخرجه ابن أبي خاتم وابن مردويه من طريق الحسن.
66 - أخرجه الزرار في مسنده (17/10) برقم (4079) وقال: وهذا الحديث لا نعلمه يزوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا اللفظ إلا من هذا الوجه، وزيادة بن محمد لا نعلم زوي عنه غير النبي، ولا نعلم أسند فضالة بن عبيد، عن أبي النرداء غير هذا الحديث.
قال الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (10/ 412): زواه الزرار، وفيه زيادة بن محمد، وهو ضعيف.
67 - أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار (114/8) برقم (6549).
68 - في الأصل وردت: (تستحقق). أنوار التنزيل وأسرار التأويل (3/ 89).
69 - تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل وأسرار التأويل (3/ 89).

وَرَابِعُهَا أَيْضًا فِي سُورَةِ التَّوْبَةِ قَوْلُهُ تَعَالَى: (أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ) الْآيَةَ. فَهَذِهِ الْآيَةُ لَمَّا تَعَلَّقَتْ بِمَا قَبْلَهَا، لَزِمَ عَلَيْنَا أَنْ نَذْكَرَ مَا قَبْلَهَا، حَتَّى يَتَّضِحَ الْمَقَامُ، وَيَحْضُلَ الْمَرَامُ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ) مَعَ النَّسَاءِ. جَمْعُ خَالِفَةٍ. وَقَدْ يُقَالُ الْخَالِفَةُ الَّذِي لَا خَيْرَ فِيهِ. (وَطَبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ) مَا فِي الْجِهَادِ، وَمُؤَافَقَةِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، مِنَ السَّعَادَةِ الْعُظْمَى، وَالْكَرَامَةِ الْكُبْرَى، وَمَا فِي التَّخَلُّفِ عَنْهُ مِنَ الشَّقَاوَةِ الشَّدِيدَةِ، وَالضَّلَالَةِ الْبَعِيدَةِ⁽⁷⁰⁾. (لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ)⁽⁷¹⁾ أَي إِنْ تَخَلَّفَ هَؤُلَاءِ الْأَشْرَارُ، وَلَمْ يُجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ الْمُخْتَارِ، فَقَدْ جَاهَدَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْهُمْ مِنَ الْأَبْرَارِ وَالْأَخْيَارِ (وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ) مَنَافِعُ الدَّارَيْنِ: النَّصْرُ وَالْعَنِيمَةُ فِي الدُّنْيَا، وَالْجَنَّةُ وَالْكَرَامَةُ فِي الْعُقْبَى. وَقِيلَ الْخُورُ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: (فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ)، وَهِيَ جَمْعُ خَيْرَةٍ. تَخْفِيفُ خَيْرَةٍ (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) الْفَائِزُونَ بِالْمَطَالِبِ (أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ)⁽⁷²⁾ بَيَانٌ لِمَا لَهُمْ مِنَ الْخَيْرَاتِ الْأُخْرَوِيَّةِ الْأَبَدِيَّةِ، وَالْكَرَامَاتِ السَّرْمَدِيَّةِ الْمُؤَبَّدِيَّةِ.

وَحَامِسُهَا أَيْضًا فِي سُورَةِ التَّوْبَةِ قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ)⁽⁷³⁾ فَالْمُهَاجِرُونَ هُمُ الَّذِينَ صَلَّوْا إِلَى الْقِبْلَتَيْنِ، أَوِ الَّذِينَ شَهِدُوا بَدْرًا، أَوِ الَّذِينَ أَسْلَمُوا قَبْلَ الْهَجْرَةِ. وَالْأَنْصَارُ أَهْلُ بَيْعَةِ الْعَقَبَةِ الْأُولَى، وَكَانُوا سَبْعَةً، وَأَهْلُ بَيْعَةِ الْعَقَبَةِ الثَّانِيَّةِ، وَكَانُوا سَبْعِينَ، وَالَّذِينَ آمَنُوا حِينَ قَدِمَ عَلَيْهِمْ أَبُو زُرَّارَةَ مُصْعَبُ بْنُ عُمَيْرٍ⁽⁷⁴⁾.

70 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (92/3).

71 - [التوبة: 88]

72 - [التوبة: 89]

73 - [التوبة: 100]

74 - مُصْعَبُ بْنُ عُمَيْرِ الْقُرَشِيِّ الْعَبْدِيُّ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ بْنِ فَصَى، مِنَ الْمُهَاجِرِينَ الْأُولِينَ، شَهِدَ بَدْرًا، وَاسْتَشْهَدَ يَوْمَ أُحُدٍ. مَعْرِفَةُ الصَّحَابَةِ لِأَبِي نَعِيمٍ (2556/5).

وَقُرْأَ وَالْأَنْصَارُ بِالرَّفْعِ عَطْفًا عَلَى وَالسَّابِقُونَ (وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ) اللَّاحِقُونَ بِالسَّابِقِينَ مِنَ الْقَبِيلَتَيْنِ، أَوْ مِنْ اتَّبَعُوهُمْ بِالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ⁽⁷⁵⁾. (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) بِقَبُولِ طَاعَتِهِمْ، وَارْتِضَاءِ أَعْمَالِهِمْ (وَرَضُوا عَنْهُ) بِمَا نَالُوا مِنْ نِعْمَةِ الدِّينِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ (وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) وَقُرْأَ ابْنُ كَثِيرٍ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ. كَمَا هُوَ فِي سَائِرِ الْمَوَاضِعِ⁽⁷⁶⁾ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا) دَائِمًا سَرْمَدًا بِلَا زَوَالٍ. (ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) لِأَهْلِ الْإِقْبَالِ عَلَى اللَّهِ الْمَيْعَالِ.

وَسَادِسُهَا أَيْضًا فِي التَّوْبَةِ قَوْلُهُ تَعَالَى: (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ) تَمَثِيلٌ لِثَابَةِ اللَّهِ إِيَّاهُمْ الْجَنَّةَ عَلَى بَدْلِ أَنْفُسِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ فِي سَبِيلِهِ (يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلُونَ وَيُقْتَلُونَ) اسْتِثْنَاءٌ لِبَيَانِ مَا لِأَجْلِهِ الشَّرِي⁽⁷⁷⁾. وَقِيلَ يُقَاتِلُونَ فِي مَعْنَى الْأَمْرِ. وَقُرْأَ حَمَزُهُ وَالْكَسَائِيُّ بِتَقْدِيمِ الْمَبْنِيِّ لِلْمَفْعُولِ. وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْوَاوَ لَا يُوجِبُ⁽⁷⁸⁾ التَّرْتِيبَ وَأَنَّ فِعْلَ الْبَعْضِ قَدْ يُسْنَدُ إِلَى الْكُلِّ (وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا) مُصَدَّرٌ مُؤَكَّدٌ لِمَا دَلَّ عَلَيْهِ الشَّرِي، فَإِنَّهُ فِي مَعْنَى الْوَعْدِ (فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ) مَذْكُورٌ فِيهِمَا (وَالْفُرْقَانِ) كَمَا أُثْبِتَ فِي الْقُرْآنِ (فَاسْتَبَشِرُوا بِبَيْعِكُمْ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ) فَافْرَحُوا بِهِ غَايَةَ الْفَرَحِ وَالسُّرُورِ؛ فَإِنَّهُ أَوْجَبَ لَكُمْ عِظَائِمَ الْمَطْلَبِ، وَغَرَايِبَ الْمَوَاهِبِ فِي دَارِ الْعِزِّ وَالْحُضُورِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: (وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) الظَّفَرُ الْكَبِيرُ لِنَيْلِ الْمَرَامِ فِي دَارِ السَّعَادَةِ وَالسَّلَامِ (التَّائِبُونَ) رَفَعَ عَلَى الْمَدْحِ، أَيِ هُمُ التَّائِبُونَ، وَالْمَرَادُ بِهِمُ الْمُؤْمِنُونَ الْمَذْكُورُونَ وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُبْتَدَأً وَخَبْرَهُ مَحْدُوفٌ، تَقْدِيرُهُ التَّائِبُونَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَإِنْ لَمْ يُجَاهِدُوا، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: (وَكَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى)، أَوْ خَبْرُهُ مَا بَعْدَهُ، أَيِ التَّائِبُونَ عَنِ الْكُفْرِ وَالضَّلَالِ عَلَى الْحَقِيقَةِ⁽⁷⁹⁾ هُمْ الْجَامِعُونَ لِهَذِهِ الْخِصَالِ. وَقُرْأَ بِالْيَاءِ نَصْبًا

75 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (3/95)

76 - تفسير البيضاوي مع حاشية الشيخ زادة (2/448)

77 - في الأصل وردت (الشراء) ينظر تفسير البيضاوي (3/99).

78 - وردت في الأصل: (توجب) ينظر: تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل وأسرار التأويل (3/99)

79 - زاد الناسخ في الحاشية: [والكمال].

على المدح، أو جرّاً صفةً للمؤمنين (العابِدُونَ) الذين عبدوا الله مُخْلِصِينَ لَهُ (الْحَامِدُونَ)

لنعمائه وآلائه، أو لما نأجهم⁽⁸⁰⁾ من السَّراءِ والضَّرَّاءِ (السَّائِحُونَ) الصَّائِمُونَ لقوله عليه السَّلام:

«سِيَاحَةُ أُمَّتِي الصَّوْمِ»⁽⁸¹⁾. شَبَّهَ بِهَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَعُوقُ عَنِ الشَّهَوَاتِ، وَيَمْنَعُ عَنِ الْأَسْقَامِ

وَالْآفَاتِ، أَوْ لِأَنَّهُ رِيَاضَةٌ نَفْسَانِيَّةٌ يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْإِطْلَاعِ عَلَى خَفَايَا الْمَلِكِ وَالْمَلَكُوتِ، أَوْ

السَّائِحُونَ لِلجِهَادِ، أَوْ لِطَلْبِ الْعِلْمِ (الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ) فِي الصَّلَاةِ (الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ)

بِالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ (وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ) عَنِ الشَّرِّ وَالْمَعَاصِي، وَالْعَاطِفُ فِيهِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّهُ

بِمَا عَطَفَ عَلَيْهِ فِي حُكْمِ خَصْلَةٍ وَاحِدَةٍ، كَأَنَّهُ قَالَ الْجَامِعُونَ بَيْنَ الْوَصْفَيْنِ. وَفِي قَوْلِهِ

(وَالْحَافِظُونَ لِخُدُودِ اللَّهِ) فِيمَا بَيْنَهُ وَعَيْنُهُ مِنَ الْحَقَائِقِ وَالشَّرَائِعِ⁽⁸²⁾ لِلتَّنْبِيهِ عَلَى أَنَّ مَا قَبْلَهُ

مُقْصَلُ الْفَضَائِلِ، وَهَذَا مُجْمَلٌ. وَقِيلَ إِنَّهُ لِلإِيدَانِ بِأَنَّ التَّعْدَادَ قَدْ تَمَّ بِالسَّابِعِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ

السَّبْعَةَ هُوَ الْعَدْدُ التَّامُّ، وَالثَّامِنُ ابْتِدَاءُ تَعْدَادٍ آخَرَ مَعْطُوفٌ عَلَيْهِ؛ وَلِذَلِكَ يُسَمَّى وَأَوَّ الثَّمَانِيَةَ

(وَبَشَّرَ الْمُؤْمِنِينَ) يَعْنِي بِهِ هَؤُلَاءِ الْمُوصُوفِينَ بِتِلْكَ الْفَضَائِلِ، وَوَضَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَوْضِعَ ضَمِيرِهِمْ

لِلتَّنْبِيهِ عَلَى أَنَّ إِيْمَانَهُمْ

دَعَاهُمْ إِلَى ذَلِكَ، وَأَنَّ الْمُؤْمِنَ الْكَامِلَ مَنْ كَانَ لَهُ ذَلِكَ، وَحَذَفُ الْمَبَشِّرِ بِهِ لِلتَّعْظِيمِ، كَأَنَّهُ قِيلَ

وَبَشَّرَهُمْ بِمَا يَجَلُّ عَنِ إِحَاطَةِ الْأَفْهَامِ وَتَعْبِيرِ الْكَلَامِ، كَذَا قَالَ الْقَاضِي فِي تَفْسِيرِهِ⁽⁸³⁾.

وَسَابِعُهَا فِي سُورَةِ يُونُسَ قَوْلُهُ تَعَالَى (لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) الْآيَةُ. وَلَمَّا تَعَلَّقَتْ

هَذِهِ الْآيَةُ بِمَا قَبْلَهَا وَجَبَ ذِكْرُهَا، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى (أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ) الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ بِالطَّاعَةِ

، وَيَتَوَلَّوْهُمْ بِالكَرَامَةِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ مِنْ لِحَوقِ مَكْرُوهِ (وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) بِفَوَاتِ مَأْمُولٍ. وَالْآيَةُ

كُمَجْمَلٍ فَسَّرَهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: (الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ) بَيَانٌ لِتَوَلِّيهِمْ لَهُ (لَهُمُ الْبُشْرَى فِي

الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) وَهُوَ مَا بَشَّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ فِي كِتَابِهِ الْمُنَزَّلِ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ الْمُرْسَلِ، وَمَا يُرِيهِمْ فِي

80 - فسر النسخ الكلمة في الحاشية: [وصلهم].

81 - أورده الجصاص في أحكام القرآن: (4 / 368). قال المناوي في الفتح السماوي (2 / 705): لم أفق عليه.

82 - في الأصل الشرائع.

83 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (3 / 99).

الرؤيا الصالحة، وما سَنَحَ لَهُمْ مِنَ الْمُكَاشَفَاتِ وَبُشْرَى الْمَلَائِكَةِ عِنْدَ النَّزْعِ (وَفِي الْآخِرَةِ) يَتَلَقَّى الْمَلَائِكَةُ إِيَّاهُمْ مُسَلِّمِينَ مُبَشِّرِينَ بِالْفَوْزِ وَالْكَرَامَةِ، وَالظَّفَرِ وَالسَّلَامَةِ لِتَوَلَّيِهِ لَهُمْ. وَمَحَلُّ الَّذِينَ آمَنُوا النَّصْبُ عَلَى الْمَدْحِ، أَوْ عَلَى وَصْفِ الْأَوْلِيَاءِ، أَوْ الرَّفْعِ عَلَى الْإِبْتِدَاءِ، وَخَبْرُهُ لَهُمْ الْبُشْرَى (لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ) أي لا تغييرَ لِأَقْوَالِهِ وَلَا إِخْلَافَ لِمَوَاعِيدِهِ ذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى كَوْنِهِمْ مُبَشِّرِينَ فِي الدَّارَيْنِ (هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) هذه الجُمْلَةُ والتي قَبْلَهَا اعْتِرَاضٌ لِتَحْقِيقِ الْمُبَشِّرِ بِهِ، وَتَعْظِيمِ شَأْنِهِ، وَلَيْسَ مِنْ شَرْطِهِ أَنْ يَقَعَ بَعْدَهُ كَلَامٌ يَتَّصِلُ بِمَا قَبْلَهُ، وَحَذْفُ الْمُبَشِّرِ بِهِ لِلتَعْظِيمِ، وَالتَّنبِيهِ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَأْنِهِ إِحَاطَةُ الْأَفْهَامِ، وَكِتَابَةُ الْأَقْلَامِ.

وَتَامُّهَا فِي سُورَةِ وَالصَّافَاتِ قَوْلُهُ تَعَالَى: (إِنَّ هَذَا) ⁽⁸⁴⁾ يَعْنِي أَنَّ الْبَقَاءَ الدَّائِمَ الْأَبَدِيَّ، وَالتَّعِيمَ الْمُقِيمَ السَّرْمَدِيَّ عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ (لَهُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) مِنْ اللَّهِ الْمَلِكِ الْمُبِينِ إِلَى عِبَادِهِ الْمُخْلِصِينَ. يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مِنْ كَلَامِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فِيمَا بَيْنَهُمْ، أَيْ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ الَّذِي نَحْنُ فِيهِ مِنَ النِّعْمَةِ وَالْخُلُودِ وَالذَّوَامِ، وَالْأَمْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْآلَامِ، وَأَنْ يَكُونَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى تَصَدِيقاً لَهُمْ، وَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: (مِثْلُ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ).

وَتَاسِعُهَا فِي سُورَةِ حَمِ الْمُؤْمِنِينَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ) الْآيَةُ. فَهَذِهِ الْآيَةُ لَمَّا تَعَلَّقَتْ بِمَا قَبْلَهَا، وَجَبَ ذِكْرُهَا مَعَ مَا قَبْلَهَا، لِتَبَيُّحِ الْمَقَامِ، وَيَحْصُلُ الْمَرَامُ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ) الْكَرُوبِيُّونَ أَعْلَى طَبَقَاتِ الْمَلَائِكَةِ، وَأَوَّلُهُمْ وَجُوداً، وَحَمَلُهُمْ إِيَّاهُ، وَخَفِيفُهُمْ حَوْلَهُ مَجَازٌ عَنْ حَفْظِهِمْ وَتَدْبِيرِهِمْ لَهُ، وَكِنَايَةٌ عَنْ قُرْبِهِمْ مِنْ ذِي الْعَرْشِ، وَمَكَانَتِهِمْ عِنْدَهُ وَتَوَسُّطِهِمْ فِي نَفَازِ أَمْرِهِ، كَذَا قَالَ الْقَاضِي ⁽⁸⁵⁾.

وَقَالَ الشَّيْخُ الْفَاضِلُ نِظَامُ الدِّينِ النِّيسَابُورِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ ⁽⁸⁶⁾: " وَحِينَ بَيَّنَّ أَنَّ الْكُفَّارَ بِالْعُغَا فِي إِظْهَارِ عِدَاوَةِ الْمُؤْمِنِينَ، حَكَى أَنَّ أَشْرَفَ طَبَقَاتِ أَكْثَرِ الْمَخْلُوقَاتِ، وَهُمْ حَمَلَةُ الْعَرْشِ وَالْحَاقِقُونَ

84 - الصافات: [60].

85 - قاله القاضي البيضاوي في تفسيره أنوار التنزيل وأسرار التأويل (5/ 52).

86 - نظام الدين النيسابوري: هو الحسن بن محمد بن الحسين القمي النيسابوري، نظام الدين، ويقال له الأعرج: مفسر، له اشتغال بالحكمة والرياضيات. أصله من بلدة (قم) ومنشأه وسكنه في نيسابور. له كتب، منها (غرائب القرآن ورجائب الفرقان) و(لب التأويل) وغيرها، ومات بعد سنة: 850هـ.

حوْلَهُ، يُبَالِغُونَ فِي مَحَبَّتِهِمْ وَنَصْرَتِهِمْ، كَأَنَّهُ قِيلَ إِنَّ كَانَ هُوَ لِأَرْضِ الْأَرْدَلِ يُعَادُونَهُمْ فَلَا تُبَالِ بِهِمْ وَلَا تُقَمُّ لَهُمْ وَزَنًا، فَإِنَّ الْأَشْرَافَ يُجَابُونَهُمْ" (87).

روى صاحبُ الكَشَافِ رحمه الله: "إِنَّ حَمَلَةَ الْعَرْشِ أَرْجَلُهُمْ فِي الْأَرْضِ السُّفْلَى وَرُؤُوسُهُمْ قَدْ خَرَقَتِ الْعَرْشَ، وَهَمَّ خَشَوْعٌ لَا يَرْفَعُونَ طَرْفَهُمْ، وَرُوي عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «لَا تَتَفَكَّرُوا فِي عِظَمِ رَبِّكُمْ، وَلَكِنْ تَفَكَّرُوا فِيمَا خَلَقَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، فَإِنَّ خَلْقًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ يُقَالُ لَهُ إِسْرَافِيلُ، زَاوِيَةٌ مِنْ زَوَايَا الْعَرْشِ عَلَى كَاهِلِهِ وَقَدَمَاهُ فِي الْأَرْضِ السُّفْلَى، وَقَدْ خَرَقَ رَأْسُهُ مِنْ سَبْعِ سَمَوَاتٍ، وَإِنَّهُ لَيَتَضَاعَلُ مِنْ عِظَمَةِ اللَّهِ عِزًّا وَجَلًّا، حَتَّى يَصِيرُ كَأَنَّهُ

الْوَصْعُ - وَهُوَ طَائِرٌ صَغِيرٌ شَبِهَ الْعُصْفُورِ - » (88).

وَرُوي أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ جَمِيعَ الْمَلَائِكَةِ أَنْ يَعْبُدُوا وَيُزْجِحُوا بِالسَّلَامِ عَلَى حَمَلَةِ الْعَرْشِ تَفْضِيلًا لَهُمْ عَلَى سَائِرِ الْمَلَائِكَةِ. وَقِيلَ: خَلَقَ اللَّهُ الْعَرْشَ مِنْ جَوْهَرَةٍ خَضْرَاءَ، وَبَيْنَ الْقَائِمَتَيْنِ مِنْ قَوَائِمِهِ حَقَقَانُ الطَّيْرِ الْمُسْرِعِ ثَمَانِينَ أَلْفَ عَامٍ، وَعَدَدُ حَمَلَةِ الْعَرْشِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَمَانِيَةٌ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: (وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ). أَمَّا فِي غَيْرِ ذَلِكَ الْوَقْتِ فَلَا يَعْلَمُ بِهِ إِلَّا اللَّهُ عِزًّا وَجَلًّا. وَأَمَّا الَّذِينَ حَوْلَ الْعَرْشِ، فَقَلِيلٌ أَصْوَاتُهُمْ بِالتَّهْلِيلِ وَالتَّكْبِيرِ، وَمِنْ وَرَائِهِمْ مِائَةٌ أَلْفِ صَفٍّ، قَدْ وَضَعُوا الْإِيمَانَ عَلَى الشَّمَائِلِ، مَا مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا وَهُوَ يُسَبِّحُ بِمَا لَا يُسَبِّحُ بِهِ الْآخَرُ. انْتَهَى كَلَامُ الْكَشَافِ" (89).

(يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ) يَذْكُرُونَ اللَّهَ تَعَالَى بِجَمَاعٍ (90) الثَّنَاءِ وَالِدَّعَاءِ مِنْ صِفَاتِ الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ وَالْعِظَمَةِ وَالْكَبْرِيَاءِ، وَجَعَلَ التَّسْبِيحَ أَصْلًا، وَالْحَمْدَ حَالًا، لِأَنَّ الْحَمْدَ مُقْتَضَى حَالِهِمْ دُونَ التَّسْبِيحِ. كَذَا فِي الْقَاضِي (91).

87 - غرائب القرآن و رغائب الفرقان (22/6).

88 - رواه ابن المبارك في الزهد والرقائق من طريق ابن شهاب الزهري مرفوعاً (74/1) قال المناوي في تخریج أحاديث الكشاف (146/3) بعد أن أورده من طريق ابن المبارك: " وَهُوَ مُرْسَلٌ جِدِيدٌ وَمِنْ جِهَةِ ابْنِ مَبَارَكٍ رَوَاهُ التُّعَلْبِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ".

89 - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (152/4)!

90 - في الأصل وردت: (بجماع) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل (52/5)

91 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (52/5).

(وَيُؤْمِنُونَ بِهِ) برَّهم. فَإِنْ قِيلَ: مَا فَائِدَةُ قَوْلِهِ تَعَالَى : (وَيُؤْمِنُونَ بِهِ) وَلَا يَنْفِي أَنَّ حَمَلَةَ العَرْشِ وَمَنْ حَوْلَهُ مُؤْمِنُونَ. قلنا: أجابَ صاحبُ الكَشَافِ بِأَنَّ فَائِدَتَهُ التَّنْبِيهُ عَلَى شَرَفِ الإِيمَانِ ، وَالتَّرغِيبِ فِيهِ، وَعَلَى شَرَفِ أَهْلِ الإِيمَانِ ، وَأَيْضاً فِيهِ تَكْذِيبُ المِجْسَمَةِ ، فَإِنَّ الأَمْرَ لَوْ كَانَ عَلَى زَعْمِهِمْ، لَكَانَتِ المَلَائِكَةُ يُشَاهِدُونَهُ، فَلَا يُوصَفُونَ بالإِيمَانِ بِهِ، لِأَنَّهُ لَا يُوصَفُ بالإِيمَانِ إِلَّا الغَايِبُ، فَعُلِمَ مِنْهُ أَنَّ إِيْمَانَهُمْ كإِيْمَانِ أَهْلِ الأَرْضِ، وَالكُلُّ سَوَاءٌ: فِي أَنَّ إِيْمَانَهُمْ بِطَرِيقِ النَّظَرِ وَالاسْتِدْلَالِ (92) . وَاسْتَحْسَنَ هَذَا الكَلَامَ الإِمَامُ فَخْرُ الدِّينِ الرَّازِي رَحِمَهُ اللهُ فِي تَفْسِيرِهِ الكَبِيرِ حَتَّى تَرَحَّمَ عَلَيْهِ، وَقَالَ: " لَوْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِهِ إِلَّا هَذِهِ النِّكْتَةُ، لَكَفَى بِهِ فَخْرًا وَشَرَفًا" (93) . وَأَنَا أَقُولُ (94): " لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الإِيمَانَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالغَائِبِ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنِ الإِيمَانُ إِيْمَانًا بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَدْ تَحَدَّيْتِهِ، فَمَنْ أَيْنَ يَلْزُمُ تَكْذِيبَ المِجْسَمَةِ؟ وَقَالَ بَعْضُهُمْ فِي الجَوَابِ: أَرَادَ أَهْمُ يُسَبِّحُونَ تَسْبِيحَ تَلْفِظٍ لَا تَسْبِيحَ دَلَالَةٍ .

" وَزَعَمَ الإِمَامُ فَخْرُ الدِّينِ الرَّازِي أَنَّ فِي الآيَةِ دَلَالََةً أُخْرَى عَلَى إِبْطَالِ قَوْلِ التَّجْسِيمِ، وَهِيَ أَنَّ الإِلَهَ عَلَى العَرْشِ لَوْ كَانَ كَمَا زَعَمُوا، وَحَامِلُ الشَّيْءِ حَامِلٌ لِكُلِّ مَا عَلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ المَلَائِكَةُ حَامِلِينَ لِإِلَهِ العَالَمِ حَافِظِينَ لَهُ، وَالحَافِظُ أَوَّلِي بِالإِلَهِيَّةِ مِنَ المَحْفُوظِ" (95) .

قُلْتُ: لَا شَكَّ أَنَّ هَذِهِ مِغَالِطَةٌ، فَإِنَّ الحَمْلَ لِأَجْلِ العِظَمَةِ وَإِظْهَارِ الكِبْرِيَاءِ، كَيْفَ يَلْزُمُ مِنْهُ ذَلِكَ؟ وَهَلْ يَزْعُمُ عَاقِلٌ أَنَّ الحِمَارَ أَشْرَفُ مِنَ الإِنْسَانِ الرَّاكِبِ عَلَيْهِ مِنْ جِهَةِ الرُّكُوبِ؟ وَإِنَّمَا ذَكَرْتُ مَا ذَكَرْتُ، لِكَوْنِهِ وَارِدًا عَلَى كَلَامِ الإِمَامِينَ مَعَ وَفُورِ فَضْلِهِمَا، وَبُعْدِ عَوْرِهِمَا، لَا لِأَنِّي مَائِلٌ عَلَى مَا يَزْعُمُ الحِصْمُ إِلَى غَيْرِ مُعْتَقَدِيهِمَا (96) .

92 - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (152 /4)

93 - مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (488 /27).

94 - القائل هو نظام الدين النيسابوري في غرائب القرآن (6 /23) .

95 - مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (488 /27).

96 - قال الناسخ في الحاشية: "كذا قال الفاضل نظام الدين النيسابوري رحمه الله في تفسيره المسمى بغرائب القرآن." ينظر تفسير النيسابوري: (6 /23).

(وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا) و فيه إشعارٌ بأنَّ حَمَلَةَ الْعَرْشِ وَسُكَّانَ الْفَرَشِ فِي مَعْرِفَتِهِ سَوَاءٌ، رَدًّا عَلَى الْمَجْسَمَةِ، وَاسْتِغْفَارُهُمْ شَفَاعَتُهُمْ، وَحَمَلُهُمْ عَلَى التَّوْبَةِ وَإِلْهَامُهُمْ مَا أُوجِبَ الْمَغْفِرَةَ، وَتَنْبِيَهُ عَلَى أَنَّ الْمُشَارَكَةَ فِي الْإِيمَانِ يُوجِبُ النَّصْحَ وَالشَّفَقَةَ، وَإِنْ تَخَالَفَتِ الْأَجْنَاسُ، لِأَنَّهَا أَقْوَى الْمُنَاسَبَاتِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ) كَذَا قَالَ الْقَاضِي رَحِمَهُ اللَّهُ (97).

قال جاز الله العلامة: " وقد رُوعِيَ التَّنَاسُبُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا) كَأَنَّهُ قِيلَ: وَيُؤْمِنُونَ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي مِثْلِ حَالِهِمْ.

وفيه أتهم بعد التعظيم لأمر الله تعالى يقبلون على الشفقة على خلق الله. ولا سيما على المؤمنين، لأنَّ الإيمان جامعٌ، لا أجمع منه يجذب السماوي إلى الأرضي، والروحاني إلى العنصري (98).

احتج كثيرٌ من العلماء بالآية على أفضلية المَلَكِ من البشر، قالوا: لأنها تدلُّ على أنه لا معصية للملائكة، وإلا لزم بحكم «ابداً بنفسك» أن يستغفروا أولاً لأنفسهم كما قال تعالى: (وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْيِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ) (99) وقال نوح: (رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ

دَخَلَ بَيْتِي) (100) الآية. قلتُ (101): " لا نزاع بالنسبة إليهم وإلى غير المعصومين من البشر، وإنما النزاع بينهم وبين المعصومين، فلا دليل في الآية، ولا يلزم من طلب الاستغفار لأحدٍ لو سلم أن قوله (للذين آمنوا) عامٌ، أن يكون المستغفر له عاصياً، على أنه قد خصَّ الاستغفار في قوله (فاغفر للذين تابوا). كذا قال الفاضل نظام الدين النيسابوري رحمه الله (102). (ربنا) أي يقولون ربنا. وهو بيانٌ ليستغفرون، أو حالٌ. (وسعت كل شيء رحمة الله

97 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (5/ 52).

98 - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (4/ 153).

99 - [محمد: 19]

100 - [نوح: 28]

101 - القائل هو نظام الدين النيسابوري في كتابه غرائب القرآن ورغائب الفرقان (6/ 23).

102 - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (6/ 24).

وَعِلْمًا) أي وسعت رحمته وعلمه، فأزيلَ عن أصله للإغراقِ في وصفه بالرحمةِ و العلمِ والمبالغةِ في عمومها، وتقديمُ الرحمةِ على العلمِ، لأنها المقصودةُ بالذاتِ ، كذا قال القاضي (103).

وقال نظام الدين: " وقد مرَّ في الأنعام إشارةٌ إلى أنّ الحمد والثناء ينبغي أن يكونَ مُقدِّماً على الدعاءِ. وفي لفظِ ربِّنا خاصيةٌ قويةٌ في تقديمِ الدعاءِ ، كما ذكرنا في آخرِ آلِ عمرانَ، كأنَّ الداعي يقولُ: كُنْتُ نفيًا صرفاً، وعَدَمًا محضاً، فأخرجتني إلى الوجودِ، ورَبَّيتني بالجوْدِ، فاجعلْ تربيتك لي شفيحاً إليك، ولا ريبَ أنّ ذَكَرَ اللهُ تعالى أوَّلَ كُلِّ شَيْءٍ، بمنزلةِ الإكسيرِ الأعظمِ للتحاسرِ من حيثُ أنه يُتموي جوهرَ الرّوحِ ويكسبه إشراقاً وشفاءً. وفي تقديمِ الرحمةِ على العلمِ فائدةٌ، وهي أنّ مطلوبَ الملائكةِ في هذا المقامِ هو أن يرحمَ المؤمنينَ، فكأتمَّ قالوا: ارحمَ من

علمتَ منه التوبةَ و اتّباعِ الدينِ. قالتِ العلماءُ (104) : الفائدةُ في استغفارهم لهم وهم تائبون صالحون، طلبُ مزيدِ الكرامةِ والثوابِ فهو بمنزلةِ الشفاعةِ، وإذا ثبتَ شفاعَةُ الملائكةِ لأهلِ الطاعةِ، فكذلكَ شفاعَةُ الأنبياءِ ثابتةٌ لهم بضرورةٍ أنّه لا قائلَ بالفرقِ. وقال علماءُ السنّةِ: " إنّ مُرادَ الملائكةِ (فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا) عن الكُفْرِ والطغيانِ (وَاتَّبِعُوا سَبِيلَكَ) سبيلَ الإيمانِ وهذا لا يُثابِرُ كَوْنُ المُستَغْفِرِ لهم مُذنبينَ، وممّا يُؤكِّدُ ما قُلنا إنّ الاستغفارَ طلبُ المغفرةِ، والمغفرةُ لا يُذكَرُ (105) إلّا في إسقاطِ العذابِ، أمّا طلبُ النفعِ الزّائدِ، فإنّه لا يُسمّى استغفاراً. قال أهلُ التحقيقِ: هذا الاستغفارُ من الملائكةِ يجري مجرى الاعتذارِ من قولهم (أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ) (106).

(وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ) و احفظهم عن عذابها، وهو تصريحٌ بالمطلوبِ بعد الرّمزِ للتأكيدِ والدلالةِ على شدّةِ العذابِ، لأنّ دَلالةَ المَغْفرةِ على الوقايةِ من العذابِ كالضمينيةِ. وحينَ طلبوا لأجلهم إسقاطَ العذابِ ضِمناً وصریحاً، طلبوا إيصالَ الثوابِ إليهم بقوله: (رَبَّنَا

103 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (52 /5)

104 - هم علماء المعتزلة كما سماهم النظام النيسابوري في تفسيره (24 /6).

105 - في الأصل وردت: (تذكر). ينظر: غرائب القرآن و رغائب الفرقان (24 /6).

106 - غرائب القرآن و رغائب الفرقان (24 /6) .

وَأَدْخَلَهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتُهُمْ) إِيَّاهَا. قال علماءُ السُّنَّةِ: كلُّ أهلِ الإيمانِ موعودونَ بالجنانِ - وإن كانوا من أهلِ الكبائرِ والعصيانِ - غايةً ذلك أنهم يُعَذَّبُونَ بالنارِ مُدَّةً، إن لم

يُكُنْ عَفْوَاً وَشَفَاعَةً، ثُمَّ يَخْرُجُونَ إِلَى الْجَنَّةِ. قال الفَرَّاءُ والزَّجَّاجُ: قوله: (وَمَنْ صَلَحَ⁽¹⁰⁷⁾ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ) يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَعْطُوفاً عَلَى الضَّمِيرِ فِي (وَأَدْخَلَهُمْ) فَيَكُونُ دَعَاءً مِنَ الْمَلَائِكَةِ بِإِدْخَالِ هَؤُلَاءِ الْأَصْنَافِ الْجَنَّةَ، تَكْمِيلاً لِأَنْسِ الْأَوَّلِينَ، وَتَتِمِيماً لِابْتِهَاجِهِمْ، وَإِشْفَاقاً عَلَى هَؤُلَاءِ أَيْضاً. وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عَطْفاً عَلَى الضَّمِيرِ فِي (وَعَدْتُهُمْ)، لِأَنَّهُ تَعَالَى قَالَ فِي سُورَةِ الرَّعْدِ: (أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ)⁽¹⁰⁸⁾ وَعَلَى هَذَا لَا يَشْمَلُ دَعَاءُ الْمَلَائِكَةِ هَؤُلَاءِ الْأَصْنَافِ، اللَّهُمَّ إِلَّا

ضِمْنًا. قال أهلُ السُّنَّةِ: المُرادُ بِمَنْ صَلَحَ أَهْلُ الْإِيمَانِ مِنْهُمْ - وَإِنْ كَانُوا ذَوِي كِبَائِرٍ - .⁽¹⁰⁹⁾ وَقَالَ الْقَاضِي فِي سُورَةِ الرَّعْدِ: "وَالْمَعْنَى أَنَّهُ يَلْحَقُ بِهِمْ مَنْ صَلَحَ مِنْ أَهْلِهِمْ - وَإِنْ لَمْ يَبْلُغْ مَبْلَغَ فَضْلِهِمْ تَبَعاً لَهُمْ. وَتَعْظِيماً لِشَأْنِهِمْ، وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الدَّرَجَةَ تَعْلُو بِالشَّفَاعَةِ، وَأَنَّ الْمَوْصُوفِينَ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ يَقْرَنُ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ لِمَا بَيْنَهُمْ مِنَ الْقَرَابَةِ وَالصَّلَةِ فِي دُخُولِ الْجَنَّةِ، زِيَادَةً فِي أُنْسِهِمْ، وَفِي التَّقْيِيدِ بِالصَّلَاحِ دَلَالَةً عَلَى أَنَّ مُجْرَدَ الْأَنْسَابِ لَا تَنْفَعُ. انْتَهَى كَلَامُهُ⁽¹¹⁰⁾ .

ثُمَّ خَتَمَ الْآيَةَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: (إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)⁽¹¹¹⁾ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ غَالِباً عَلَى الْكُلِّ، لَمْ يَصِحَّ مِنْهُ وَقُوعُ الْمَطْلُوبِ كَمَا يَرَادُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ حَكِيماً، أَمَكَنَ مِنْهُ وَضَعُ الشَّيْءِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ. ثُمَّ قَالُوا: (وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ) يَعْنِي وَاحْفَظْهُمْ عَنِ الْعُقُوبَاتِ، أَوْ عَذَابِ السَّيِّئَاتِ عَلَى حَذْفِ الْمُضَافِ. وَهُوَ تَعْمِيمٌ بَعْدَ تَخْصِيسٍ، أَوْ مَخْصُوصٌ بِمَنْ صَلَحَ، أَوْ الْمَعَاصِي فِي الدُّنْيَا.

107 - قال الناسخ في الحاشية: "وقرأ صلح بضم اللام".

108 - الرعد: [الآية: 23].

109 - غرائب القرآن و رغائب الفرقان (6/ 24) 1.

110 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (3/ 186).

111 - قال الناسخ في الحاشية: "العزير الذي لا يمتنع عليه مقدر. الحكيم الذي لا يفعل إلا ما تقتضيه حكمته، ومن ذلك الوفاء بالعهود. كذا قال القاضي

رحمه الله". ينظر: تفسير البيضاوي: (52/ 5).

واعترضَ بأنهم قالوا مرةً وفيهم عذابَ الجحيمِ ، ومرةً وفيهم السيئاتِ ، فيلزمُ التكرارُ. وأجيبَ بأنَّ الأوَّلَ دُعاءٌ للأُصولِ، وهذه لِفروعهم وهم الأصنافُ الثلاثةُ، أو الأوَّلُ مخصوصٌ بعذابِ النَّارِ، وهذا شاملٌ لعذابِ الموقفِ وعذابِ الحسابِ وعذابِ السُّؤالِ.

أو المرادُ بالسيئاتِ العقائدُ الفاسدةُ والأعمالُ الضَّائرةُ، وعلى هذا يكونُ يومئذٍ في قوله (وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ) إشارةً إلى الدُّنيا. أي ومن تقى السيئاتِ في الدُّنيا (فَقَدْ رَحِمْتَهُ) في الآخرة، كأنَّهم طلبوا السَّببَ بعدما سألوهُ المُسبَّبَ. وفي الكشافِ (112) : السيئاتُ هي

الصغائرُ أو الكبائرُ المُتوبُ عنها ، والوقايةُ منها التَّكفيرُ أو قَبُولُ التَّوْبَةِ (113).

(وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) يعني الرحمةُ أو الوقايةُ أو بِمَجْمُوعِهِمَا (114) هُوَ الظَّفَرُ الْعَظِيمُ لِنَيْلِ الْمَرَامِ مع الأبرارِ والأخيارِ في جناتٍ تجري من تحتها الأنهارُ. رزقنا اللهُ وإيَّاكم بلُطْفِهِ الْعَمِيمِ، إِنَّهُ هُوَ الْجَوَادُ الْكَرِيمِ.

وعاشرُها قولُ اللهِ الْمَلِكِ الدَّيَّانِ فِي سُورَةِ الدُّحَانِ (وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ) الآية (115). فهذه الآيةُ لَمَّا تَعَلَّقَتْ بِمَا قَبْلَهَا، وَجَبَ ذِكْرُهَا مَعَ مَا قَبْلَهَا، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ) فِي مَوْضِعِ إِقَامَةٍ. وَقَرَأَ نَافِعُ وَابْنُ عَامِرٍ بِضَمِّ الْمِيمِ (أَمِينٍ) يَأْمُرُ صَاحِبُهُ عَنِ الْآفَةِ وَالانْتِقَالِ (116) (فِي جَنَاتٍ وَعُيُونٍ) بَدَلٌ مِنْ مَقَامٍ جِيءَ بِهِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى نِزَاهَتِهِ، وَاشْتِمَالِهِ عَلَى مَا يُسْتَلْذَبُ بِهِ مِنَ الْمَأْكَلِ وَالْمَشَارِبِ.

(يَلْبَسُونَ مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ) خَيْرٌ ثَانٍ، أَوْ حَالٌ مِنَ الضَّمِيرِ فِي الْجَارِ ، أَوْ اسْتِنَافٌ، وَالسُّنْدُسُ مَا رَقَّ مِنَ الْحَرِيرِ، وَالْإِسْتَبْرَقُ مَا غَلَّظَ مِنْهُ مُعَرَّبٌ أَوْ مُشْتَقٌّ مِنَ الْبِرَاقَةِ. (مُتَقَابِلِينَ) فِي مَجَالِسِهِمْ لَيْسْتَائِسِينَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ. (كَذَلِكَ) أَي الْأَمْرُ كَذَلِكَ، أَوْ آتِنَاهُمْ مِثْلَ ذَلِكَ

112 - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (153 /4)

113 - غرائب القرآن و رغائب الفرقان (6 /25)

114 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (5 /52)

115 - [سورة الدخان: (56)]

116 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (5 /104).

(وَرَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ) قَرْنَاَهُمْ بَهَنَ، وَلذَلِكَ عُدِّي بِالْبَاءِ، وَالْحورَاءُ البِيضَاءُ، وَالعِينَاءُ عَظِيمَةٌ

العِينِ، وَاخْتُلِفَ فِي أَنَّهُنَّ نِسَاءُ الدُّنْيَا أَوْ غَيْرَهَا (117).

(يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ) يَطْلُبُونَ وَيَأْمُرُونَ بِإِحْضَارِ مَا يَشْتَهُونَ مِنَ الفَوَاكِهِ، لَا يَتَخَصَّصُ

شَيْءٌ مِنْهَا بِمَكَانٍ وَلَا زَمَانٍ. (آمِنِينَ) مِنَ الضَّرْرِ وَالْخَسْرَانِ.

(لَا يَدُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى) وَهِيَ الْمَوْتُ فِي الدُّنْيَا بَلْ يُحْيُونَ فِيهَا دَائِمًا أَبَدًا

سَرْمَدًا مُؤَبَّدًا، وَالِاسْتِثْنَاءُ إِذَا مُنْقَطِعٌ، أَوْ مُتَّصِلٌ، وَالضَّمِيرُ فِي فِيهَا لِلْآخِرَةِ، وَالْمَوْتُ أَوَّلُ

أَحْوَالِهَا. أَوْ لِلْجَنَّةِ (118) وَالْمَوْمُنُ يُشَارِفُهَا بِالْمَوْتِ وَيُشَاهِدُهَا عِنْدَهُ، وَكَأَنَّهُ (119) فِيهَا. أَوْ

الِاسْتِثْنَاءُ لِلْمُبَالِغَةِ فِي تَعْمِيمِ النِّفْيِ وَامْتِنَاعِ الْمَوْتِ، فَكَأَنَّهُ قَالَ: لَا يَدُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ، إِلَّا إِذَا

أَمَكْنَ ذَوْقَ الْمَوْتَةِ الْأُولَى فِي الْمُسْتَقْبَلِ. كَذَا قَالَ الْقَاضِي (120).

وَقَالَ صَاحِبُ الْكَشَافِ: "هُوَ مِنْ بَابِ التَّعْلِيْقِ بِالْمُحَالِ، كَأَنَّهُ قِيلَ: إِنْ كَانَتْ الْمَوْتَةُ الْأُولَى

يَسْتَقِيمُ ذَوْقُهَا فِي الْمُسْتَقْبَلِ يَدُوقُوهَا. وَقِيلَ الْاسْتِثْنَاءُ مَنْقَطِعٌ، أَي لَكِنِ الْمَوْتَةُ الْأُولَى قَدْ

ذَاقُوهَا. وَقَالَ أَهْلُ التَّحْقِيقِ: "إِنَّ الْجَنَّةَ حَقِيقَتُهَا ابْتِهَاجُ النَّفْسِ وَفَرَحُهَا بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَبِمَحَبَّتِهِ

فَالْإِنْسَانُ الْكَامِلُ هُوَ فِي الدُّنْيَا فِي الْجَنَّةِ، وَفِي الْآخِرَةِ أَيْضًا فِي الْجَنَّةِ. فَقَدْ صَحَّ أَنَّهُ لَمْ يَذُقْ فِي

الْجَنَّةِ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى. كَذَا فِي غَرَائِبِ الْقُرْآنِ (121).

(وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ) وَقُرْأَ وَوَقَاهُمْ بِالتَّشْدِيدِ عَلَى الْمُبَالِغَةِ فِي حِفْظِهِمْ.

(فَضَلًا مِنْ رَبِّكَ) يَا مُحَمَّدُ. أَي أُعْطُوا كُلَّ ذَلِكَ عَطَاءً وَتَفَضُّلاً مِنْهُ تَعَالَى. وَقُرْأَ بِالرَّفْعِ. أَي

ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مِنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ. (ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) لِأَنَّهُ خَلَاصٌ عَنِ الْمَكَارِهِ،

117 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (104 /5).

118 - ورد في الأصل: (الجنة) ينظر: تفسير البيضاوي (104 /5).

119 - ورد في الأصل: (فكأنه) ينظر: تفسير البيضاوي (104 /5).

120 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (104 /5).

121 - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (107 /6).

وفوزٌ بالمطالبِ عن النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلّم، أنّه قال: «من قرأ حم الدُّخان ليلةً جمعةً أصبحَ مغفوراً له»⁽¹²²⁾. كذا قال القاضي رحمه الله⁽¹²³⁾.

والحادي عشر قولُ الله الملكِ المجيدِ في سورة الحديدِ: (يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ) الآية. فهذه لما تعلّقتُ بما قبلها وحبّ ذكرها، وهو قوله تعالى (من ذا الذي يقرضُ الله قرضاً حسناً) والقرضُ مجازٌ عن إنفاقِ المالِ في سبيلِ الله تعالى، وقد مرَّ⁽¹²⁴⁾ في أواخر البقرة⁽¹²⁵⁾. أي من ذا الذي يُفِقُّ ماله في سبيلِ الله رجاءً أن يُعوّضه، فانه كمن يُقرضه. وحسنُ

الإنفاقِ بالإخلاصِ فيه وتحري أكرمِ المالِ وأطيبه⁽¹²⁶⁾. (فِيضَاعِفُهُ لَهُ) أي يُعطي أجره أضعافاً له. (وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ) أي وذلك الأجرُ المضمومُ إليه الأضعافُ كريمةً في نفسه ينبغي أن يُتَوَخَّى وإن لم يُضَاعَفْ، فكيف لا يُتَوَخَّى، وقد يُضَاعَفُ أضعافاً. وقرأ عاصمٌ «فِيضَاعِفُهُ» بالنصبِ على جوابِ الاستفهامِ باعتبار المعنى. وكأنّه قال: يُقرضُ الله أحدٌ فيضَاعِفُهُ. وقرأ ابن كثيرٍ «يُضَعِّفُهُ» مرفوعاً، وابنُ عامرٍ ويعقوبُ «يُضَعِّفُهُ» منصوباً. كذا قال القاضي رحمه الله⁽¹²⁷⁾.

وفي تفسير غرائب القرآن قال أهلُ السنّةِ: "إنّه تعالى كتّب في اللّوح المحفوظ أنّ كلّ من صدرَ عنه الفعلُ الفلانيُّ، فله كذا من الثوابِ، وهو الأجرُ الكريمُ، فإذا ضمَّ إلى ذلك مثله فهو المضاعفةُ. وقال الجبائيُّ: "إنّ الأعواضَ تضم إلى الثوابِ، فهو المضاعفةُ، وإتما وصفَ الأجرِ

122 - أخرجه الترمذي في سننه (163/5) برقم(2888) بلفظ: سنن الترمذي ت شاكر (163/5) «من قرأ حم الدُّخان في ليلةٍ أصبحَ يستغفرُ له سبعون ألفَ ملكٍ»: " هذا حديثٌ غريبٌ لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وعمر بنُ أبي خنيمٍ يُضَعِّفُ قال المناوي في الفتح السماوي (3/989): " رواه الترمذي وأبو يعلى وابن السنني في عمل اليوم والليلة، والبيهقي في الشعب وقال: تنرد به أبو المقدم، وهو ضعیف عن الحسن عن أبي هريرة" ثم نقل المناوي كلام الترمذي.

123 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (104/5)

124 - قال الناسخ في الحاشية: " وهو قوله تعالى: (من ذا الذي يقرض الله) وإقرض الله مثل لتقديم العمل الذي يطلب به ثوابه قرضاً حسناً، إقرضاً مقروناً بالإخلاص وطيب النفس، أو مقرضاً حلالاً طيباً وقيل: القرض الحسن المجاهدة والإنفاق في سبيل الله فيضاعفه له فيضاعف جزاءه، أخرجه على صورة المغالبة للمبالغة أضعافاً كثيرة لا يقترها إلا الله تعالى. قاضي رحمه الله" ينظر: تفسير البيضاوي (1/149) ثم أورد الناسخ في الحاشية مثلاً على المغالبة، فقال: " مثال المغالبة قولهم: شاعرُ القومِ ف شعر بهم، أي غلبهم بالشعر " .

125 - غرائب القرآن و رغائب الفرقان (254/6).

126 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (187/5).

127 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (219/5).

بالكرم، لأنَّه جلبَ ذلك الضَّعفَ، وبسببه حصلتْ لكلِّ زيادةً، وكان كريماً من هذا الوجه. ثم أكد الإيمانَ بالله ورسوله، والإنفاقَ في سبيله بتذكير يومِ المحاسبة، فقال: (يَوْمَ تَرَى) يا مُحَمَّدُ، أو يا مَنْ له أهليَّةُ الخطابِ⁽¹²⁸⁾. (المُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ) ويومَ ظرفُ لقوله فيضاعفُهُ، أو لَهُ، أو مُقدَّرٌ بِأدُّكْر (يَسْعَى نُورُهُمْ) ما يُوجِبُ نجاتَهُم وهدايتَهُم إلى الجنَّةِ⁽¹²⁹⁾. عن ابن مسعودٍ وقتادةٍ مرفوعاً: «انَّ كُلَّ إنسانٍ فَإِنَّهُ يَحْصُلُ لَهُ التَّوَرُّ لهُ يَوْمَ القِيامَةِ على قدرِ ثوابِهِ، فمنهُم مَنْ يُضيءُ لَهُ نورٌ كما بينَ عَدَنٍ إلى صنعاءَ، ومنهُم مَنْ نُورُهُ مثلُ الجبلِ، ومنهُم من لا يُضيءُ لَهُ نورُهُ إِلَّا موضعَ قدميه، وأدانُهُم نوراً مَنْ يكونُ نُورُهُ على إبهامِهِ يَنْطَفِئُ مرةً وَيَتَّعِدُ أُخرى»⁽¹³⁰⁾.

وقال مجاهدٌ رحمه الله: "ما من عبدٍ إِلَّا ويُنَادَى يَوْمَ القِيامَةِ: يا فلانُ هذا نُوركُ، ويا فلانُ لا نُورَ لك. وقد بيَّنا ذلكَ في هذا الكتابِ مراراً إنَّ الكمالاتِ والخيراتِ كُلُّها أنوارٌ، وأكملُ الأنوارِ مَعْرِفَةُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ. وإِنَّمَا قال: (بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ) لأنَّ ذلكَ جعلَ إِمارةَ النجاةِ عن عذابِ الجحيمِ، وعلامةَ الوُصولِ إلى دارِ النعيمِ، ولهذا وردَ أنَّ السُّعَداءَ يُؤْتُونَ صحائفَ أَعْمالِهِم من هاتينِ الجهتينِ، كما أنَّ الأشقياءَ يُؤْتَوْنَها عن شمائلِهِم ووراءِ ظُهُورِهِم. ومعنى سَعَى النورِ سَعِيهِ بسَعِيهِم جَنِيباً لهم ومُتقدِّماً⁽¹³¹⁾.

ويقولُ لهم الَّذِينَ يَتَلَقَّوْهُمْ من الملائكةِ (بُشْرَاكُمْ أَيُّومَ جَنَّتِ) أي المُبَشِّرُ بِهِ جَنَّتِ تجرِي، أو بُشْرَاكُمْ دُخُولَ جَنَّتِ⁽¹³²⁾.

(تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) أي الَّذي تقدَّم ذكرُهُ من التَّوَرِّ لأربابِ الإيمانِ، والبُشرى بالجِنانِ، هو الفوزُ العظيمُ من الله الكَرِيمِ .

128 - غرائب القرآن و رغائب الفرقان (6 / 254)

129 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (5 / 187)

130 - أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (7 / 107) مختصراً من طريق ابن مسعود موقوفاً عليه. ومن طريق ابن أبي شيبة رواه الحاكم في المستدرک على الصحيحين: (2 / 520) وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

131 - غرائب القرآن و رغائب الفرقان (6 / 255).

132 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (5 / 187).

وَالْقَانِي عَشَرَ فِي سُورَةِ الصَّفِّ قَوْلُهُ تَعَالَى: (تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ) الْآيَةَ. فَهَذِهِ لَمَّا تَعَلَّقَتْ بِمَا قَبْلَهَا، لَرِمَ ذِكْرُهَا مَعَ مَا قَبْلَهَا، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ). وَقَرَأَ ابْنُ عَامِرٍ تُنْجِيكُمْ بِالتَّشْدِيدِ. دَلَّ أَهْلَ الْإِيمَانِ عَلَى التَّجَارَةِ الرَّابِحَةِ، وَهِيَ مَجَازٌ عَنْ وَجْدَانِ الثَّوَابِ عَلَى الْعَمَلِ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى) إِلَى قَوْلِهِ (فَاسْتَبَشِرُوا بَبَيْعِكُمْ)، ثُمَّ قَالَ: (تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ) اسْتِثْنَاءٌ مُبَيَّنٌّ لِلتَّجَارَةِ، وَهُوَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْجِهَادِ الْمُؤَدِّي إِلَى كِمَالِ غَيْرِهِمْ. وَالْمَرَادُ بِهِ الْأَمْرُ، وَإِنَّمَا جِيءَ بِلَفْظِ الْحَبْرِ إِيْذَانًا بِأَنَّ ذَلِكَ مِمَّا لَا يُتْرَكُ.

كَذَا قَالَ الْقَاضِي ⁽¹³³⁾ وَقَالَ أَهْلُ الْمَعَانِي: "فَائِدَةُ إِيقَاعِ الْخَبْرِ مَوْقِعَ الْأَمْرِ هِيَ التَّنْبِيهُ عَلَى وَجوبِ الْأَمْرِ وَتَأَكُّدِهِ ⁽¹³⁴⁾، كَأَنَّهُ امْتَثَلٌ وَهُوَ يُخْبِرُ بِهِ. كَذَا فِي غَرَائِبِ الْقُرْآنِ ⁽¹³⁵⁾ .

(ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ) يَعْنِي مَا ذَكَرَ مِنَ الْإِيمَانِ وَالْجِهَادِ. (إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) إِنْ كُنْتُمْ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ إِذِ الْجَاهِلِ لَا يُعْتَدُ بِفَعْلِهِ. (يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ) جَوَابٌ لِلْأَمْرِ الْمَدْلُولِ عَلَيْهِ بِلَفْظِ الْحَبْرِ، أَوْ بِشَرْطٍ، أَوْ اسْتِفْهَامٍ دَلَّ عَلَيْهِ الْكَلَامُ، تَقْدِيرُهُ: إِنْ تَوَمَّنُوا وَتَجَاهَدُوا؛ يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ، أَوْ هَلْ تَقْبَلُونَ أَنْ أَدُلُّكُمْ يَغْفِرُ لَكُمْ. وَيَعْدُ جَعَلُهُ جَوَابًا لِهَلْ أَدُلُّكُمْ، لِأَنَّ مَجْرَدَ دَلَالَتِهِ لَا يُوجِبُ الْمَغْفِرَةَ. كَذَا قَالَ الْقَاضِي ⁽¹³⁶⁾. كَمَا رُويَ عَنِ الْفَرَّاءِ: أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ قَوْلَهُ "

(يَغْفِرُ لَكُمْ) جَوَابٌ (هَلْ أَدُلُّكُمْ) بِتَأْوِيلِ أَنَّ مُتَعَلِّقَ الدَّلَالَةِ هُوَ التَّجَارَةُ، وَالتَّجَارَةُ مُفَسَّرَةٌ بِالْإِيمَانِ وَالْجِهَادِ. كَأَنَّهُ قِيلَ: هَلْ تَتَّحَرُونَ بِالْإِيمَانِ وَالْجِهَادِ، يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ. كَذَا ذَكَرَ فِي غَرَائِبِ الْقُرْآنِ ⁽¹³⁷⁾ .

133 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (5/ 209)

134 - في الأصل وردت: (وتأكده) ينظر: غرائب القرآن ووعائب الفرقان (6/ 297).

135 - غرائب القرآن ووعائب الفرقان (6/ 297).

136 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (5/ 209).

137 - غرائب القرآن ووعائب الفرقان (6/ 297).

Abdülmeçîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâil Amasî'nin "Risâletü'l-Fevzi'l-Azîm"i ve Tahkîkî 113
وقوله (ذِكْرُكُمْ) يعني ما ذكر من الإيمان والجهاد (خَيْرٌ لَكُمْ) من أموالكم وأنفسكم. اعتراض.
وقوله: (إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) اعتراضٌ زائدٌ على اعتراضٍ. ومعناه: إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّهُ خَيْرٌ لَكُمْ،
كَانَ خَيْرًا لَكُمْ، لَأَنَّ نَتِيجَةَ الْخَيْرِ، إِتْمَا تَحْصُلُ بَعْدَ اعْتِقَادِ كَوْنِهِ خَيْرًا (138).

(وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ) أي ما
ذُكِرَ مِنَ الْمَغْفِرَةِ وَإِدْخَالِ الْجَنَّةِ (الْفُوزُ الْعَظِيمُ) مِنَ اللَّهِ الْكَرِيمِ (وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا) أي ولَكُمْ إِلَى
هَذِهِ النِّعَمِ الْأَجَلَةِ ، نِعْمَةٌ أُخْرَى عَاجِلَةٌ، تُحِبُّونَ تِلْكَ النِّعْمَةَ، وَهُوَ فَتْحُ مَكَّةَ، كَمَا قَالَ تَعَالَى:
(وَأَتَابَكُمْ فَتَحًا قَرِيبًا). وعن الحسن: هو فتح فارسَ والروم. قال صاحبُ الكشافِ (139) في

قوله: (تُحِبُّونَهَا) شيءٌ من التَّوْبِيخِ عَلَى مَحَبَّةِ الْعَاجِلِ (140). وعندِي (141) أَنَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى
رَبِّ أَمْرَيْنِ عَلِ أَمْرَيْنِ: الْمَغْفِرَةَ وَادْخَالَ الْجَنَّةِ عَلَى الْإِيمَانِ، وَالتَّصَرُّعَ وَالْفَتْحَ عَلَى الْجِهَادِ، وَمَحَبَّةَ
النَّصْرِ مِنَ اللَّهِ الرَّقِيبِ، وَالْفَتْحَ الْقَرِيبَ لَا يَقْتَضِي التَّوْبِيخَ عِنْدَ اللَّيْبِ، بَلْ هُوَ مَطْلُوبٌ كُلِّ ذِي
لُبٍّ وَنَصِيبٍ (142). كَذَا قَالَ صَاحِبُ غَرَائِبِ الْقُرْآنِ (143).

وقوله تعالى: (وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا) منصوبةٌ بإضمارِ يُعْطِيكُمْ، أَوْ تُحِبُّونَ، أَوْ مَبْتَدَأُ خَبْرَهُ (نَصْرٌ مِنْ
اللَّهِ) وَهُوَ عَلَى الْأَوَّلِ بَدَلٌ، أَوْ بَيَانٌ، وَعَلَى قَوْلِ النَّصْبِ خَبْرٌ مَحْذُوفٌ. وَقَرَأَ بِمَا عُطِفَ عَلَيْهِ
بِالنَّصْبِ عَلَى الْبَدَلِ، أَوْ الْاِخْتِصَاصِ، أَوْ الْمَصْدَرِ. (وَفَتْحٌ قَرِيبٌ) وَفَتْحٌ عَاجِلٌ. (وَبَشْرٍ
الْمُؤْمِنِينَ) يَا مُحَمَّدُ. عَطْفٌ عَلَى مَحْذُوفٍ، مِثْلَ (قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا وَبَشِّرِ) ، أَوْ عَلَى
(أَنْ تَوْمِنُوا) ، فَإِنَّهُ فِي مَعْنَى الْأَمْرِ، كَأَنَّهُ قَالَ: آمَنُوا وَجَاهِدُوا يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ وَبَشِّرْهُمْ يَا رَسُولَ
اللَّهِ بِمَا وَعَدْتَهُمْ عَلَيْهِ عَاجِلًا وَآجِلًا (144).

138 - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (6/ 297).

139 - هو الزمخشري.

140 - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (4/ 527).

141 - هو نظام الدين النيسابوري.

142 - في الأصل ورد: (ودين) ينظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان (6/ 298).

143 - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (6/ 298).

144 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل (5/ 210).

وَالثَّالِثُ عَشَرَ فِي سُورَةِ التَّغَابُنِ قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا) أَي عَمَلًا صَالِحًا (يُكْفِّرُ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلُهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا) وَقَرَأَ نَافِعٌ وَابْنُ عَامِرٍ بِالثُّونِ فِيهِمَا. أَي تُكْفِّرُ عَنْهُ، وَتُدْخِلُهُ.

(ذَلِكَ) إِشَارَةٌ إِلَى مَجْمُوعِ الْأَمْرَيْنِ. أَي تَكْفِيرُ السَّيِّئَاتِ، وَإِدْخَالُ الْجَنَّاتِ، الَّتِي تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ. هُوَ (الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) مِنَ اللَّهِ الْمَلِكِ الْعَقَّارِ، لِعِبَادِهِ الْأَبْرَارِ وَالْأَخْيَارِ، لِأَنَّهُ جَامِعٌ لِلْمَصَالِحِ مِنْ جَلْبِ الْمَنَافِعِ وَدَفْعِ الْمَضَارِ.

وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ الْكِبَارِ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ، وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الْحَشْرِ وَالْقَرَارِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ وَلَا شَيْءَ بَعْدَهُ (145).

فهرس المصادر والمراجع

- غرائب القرآن وورائب الفرقان ، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (المتوفى: 850هـ)، المحقق: الشيخ زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة: الأولى - 1416 هـ .
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: 685هـ)، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - 1418 هـ.

145 - قال الناسخ بعد الفراغ من تأليفه: " وقد وقع الفراغ من التسطير والبلاغ عن التحرير في أواخر شهر رجب المرجب في يوم الجمعة وقت الضحى وفي سنة سبع وخمسين وتسع مائة من الهجرة النبوية ع.م
ثم ختم الناسخ ببينين من الشعر :
يا ناظراً فيه سل بالله رحمة
على المؤلف واستغفر لصاحبه
واطلب لنفسك من خير تريد بها
من بعد ذلك غفرناً لكتابه

- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي أبو محمد (المتوفى: 542هـ)، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - 1422 هـ
- البحر المحيط في التفسير، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي أبو حيان (المتوفى: 745هـ)، المحقق: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة: 1420 هـ ن
- (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي: أبو البركات (المتوفى: 710هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستون الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م .
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله أبو القاسم، (المتوفى: 538هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407 هـ.
- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ.
- تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، المؤلف: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (المتوفى: 762هـ)، المحقق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، الناشر: دار ابن خزيمة - الرياض، الطبعة: الأولى، 1414 هـ

– الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البيضاوي، المؤلف: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي (المتوفى: 1031هـ)، المحقق: أحمد مجتبي، الناشر: دار العاصمة – الرياض.

– مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: 292هـ)، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقق الأجزاء من 1 إلى 9)، وعادل بن سعد (حقق الأجزاء من 10 إلى 17)، وصبري عبد الخالق الشافعي (حقق الجزء 18)، الناشر: مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، (بدأت 1988م، وانتهت 2009م).

– الكتاب: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، المؤلف: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى: 807هـ)، المحقق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر: 1414 هـ، 1994 م.

– معرفة الصحابة، المؤلف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، الناشر: دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة: الأولى 1419 هـ – 1998 م.

– أحكام القرآن، اسم المؤلف: أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر الوفاة: 370 هـ، دار النشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت – 1405، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي

– الزهد والرقائق لابن المبارك (يليه «مَا رَوَاهُ نُعَيْمُ بْنُ حَمَّادٍ فِي نُسَخَتِهِ زَائِدًا عَلَى مَا رَوَاهُ الْمُرُوزِيُّ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ»)، المؤلف: أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، التركي ثم المرزوي (المتوفى: 181هـ)، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت.

- المستدرک علی الصحیحین ، اسم المؤلف: محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري الوفاة: 405 هـ ، دار النشر: دار الكتب العلمية – بيروت – 1411 هـ – 1990 م ، الطبعة: الأولى ، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا
- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار ، اسم المؤلف: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي الوفاة: 235 ، دار النشر: مكتبة الرشد – الرياض – 1409 ، الطبعة: الأولى ، تحقيق: كمال يوسف الحوت
- الأعلام، المؤلف: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: 1396 هـ)، الناشر: دار العلم للملايين، ط15 / 2002 م.

**ABDÜLMECİD B. NASÛH ET-TOSYAVÎ EL-AMÂSÎ (Ö. 996/1588) VE
‘ARAFÂTÜ’L- ‘ÂRİFÎN İSİMLİ ESERİ**

Gönderim Tarihi: 10.10.2018

Kabul Tarihi: 08.11.2018

Hasan Yerkazan

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı

Dr. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology,
Department of Hadith
Amasya, Turkey

hasanyerkazan@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8673-0546

Öz

Kırk hadîs, hadîs edebiyatından en çok eser yazılan alanlardan biridir. Hadîs ve hadîs ilimleri ile iştiğal eden birçok âlimin kırk hadîs çalışması bulunmaktadır. Kırk hadîs edebiyatına katkıda bulunan âlimlerden biri de XVI. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden Abdülmecîd b. Nasûh b. İsrâîl’dir (ö. 996/1588). Farklı ilim dallarında kendini yetiştiren Abdülmecîd Efendi, tefsîr, hadîs, fıkıh, tasavvuf, eğitim, edebiyat ve ahlâk gibi sahalarda çok sayıda eser kaleme almıştır. Bu makalede, Abdülmecîd Efendi’nin ‘*Arafâtü’l- ‘ârifîn li’l-vukûf fi mevâkifi ‘ibâdeti rabbi’l- ‘âlemîn fi ehâdîsi Seyyidi’l-murselîn* isimli kırk hadîs çalışması incelenmiştir. Bu eser bir kırk hadîs derlemesi olmasına rağmen içerisinde otuz dokuz hadîs nakledilmiştir. Müellif tarafından herbir hadîsin XVI. yüzyıl Osmanlı Türkçesi ile manzûm ve mensûr tercümesi yapılmıştır. Hadîslerin daha iyi anlaşılması sağlamak amacıyla bazı kelâm, fıkıh, tasavvuf, ahlâk ve hadîs konularına değinilmiştir. Birkaç rivâyet dışında bu eserdeki hadîslerin kâhir ekseriyetinin *Sahîhayn*’dan nakledilmiş olduğu görülmüştür. Ayrıca bu çalışmada, ‘*Arafâtü’l- ‘ârifîn*’deki manzûm hadîs tercümelerinin transkripsiyonu yapılmış ve vezinleri hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Kırk Hadîs, Manzûm, Abdülmecid b. Nasûh, Amasya.

Abdülmecîd b. Nasûh at-Tosyavî al-Amâsî (d. 996/1588) and His Work

‘Arafâtü’l- ‘Ârifîn

Abstract

“Forty hadith” is one of the field in which most written works in the Hadith literature. Many scholars who have been engaged in the Hadith sciences have at least one forty hadith compilations. One of the scholars who contributed to forty

hadith literature is Abdulmecîd b. Nasûh b. Israel (d. 996/1588) who was one of the Ottoman writers in the sixteenth century. Abdulmecîd, who educated himself in different disciplines, wrote many books on fields such as tafsîr, hadith, fiqh, sufism, education, literature and morality. Forty hadith work of Abdulmecîd named '*Arafâtü'l-ârifîn li'l-vukûf fi mevâkıfi 'ibâdeti rabbi'l-âlemîn fi eĥâdîsi Seyyidi'l-murselîn*' have been examined in this article. Although this work was a collection of forty hadiths, one hadith was omitted and thirty-nine hadiths were narrated. Each hadith was translated by the author with the sixteenth century Ottoman Turkish as poetry and prose. Some of the terms of theology, fiqh and hadith were discussed in order to provide a better understanding of the hadiths. It was seen that the hadiths of this work were narrated mostly from *Sahîhayn* except for a few. Poetic translation of the hadiths of *Arafâtü'l-ârifîn* were also transcribed and given about their measures (vezin) in this study.

Keywords: Hadith, Forty Hadith, Poetic, Abdulmecîd b. Nasûh, Amasia.

Giriş

Hadîs edebiyatı tarihine bakıldığında en çok eser yazılan alanlardan biri de kırk hadîs türü çalışmalar olduğu görülmektedir. Hadîs ilimleriyle ilgilenen birçok âlimin bir veya birden fazla kırk hadîs çalışması bulunmaktadır.¹ Bu tür eserlerin kaleme alınmasında Hz. Peygamber'in (sav) "*Ümmetim içinde dinî işlere dair kırk hadîs ezberleyen kişiyi Allah Teâla kıyamet gününde fakîhler ve âlimler arasında diriltir.*"² hadîsi etkili olmuştur.

'*Arafâtü'l-ârifîn li'l-vukûf fi mevâkıfi 'ibâdeti rabbi'l-âlemîn fi eĥâdîsi Seyyidi'l-murselîn*' isimli eser de bir kırk hadîs çalışması olup XVI. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden Abdülmeçîd b. Nasûh b. İsrâîl el-Amâsî el-Tosyavî (ö. 996/1588) tarafından kaleme alınmıştır.

Bu çalışmada, Abdülmeçîd b. Nasûh'un hayatı, '*Arafâtü'l-ârifîn*'in özellikleri, bu eserde nakledilen hadîslerin sıhhat ve kaynak değeri tetkik edilmiş ve manzûm kırk hadîs tercümelerinin transkripsiyonu yapılmıştır.

¹ Kırk hadîs çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdülkadir Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991); Selahattin Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları* (İstanbul: Osmanlı Hadis Araştırmaları, 2000); M. Yaşar Kandemir, "Kırk Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 467-70.

² Bu rivâyet zayıf olarak değerlendirilmiştir. Bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber en-Nemrî, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fağlihi*, thk. Ebü'l-Eşbal ez-Züheyri (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994), 1: 192-199; Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dâreĥutni, *el-İlelü'l-vârîde fi'l-eĥâdîsi'n-nebeviyye*, thk. Mahfûz Rahman Zeynullah (Riyad: Dâru Tayyibe, 1985), 6: 33.

1. Hayatı

XVI. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden olan Abdülmeçid b. Nasûh b. İsrâîl el-Amâsî el-Tosyavî, hadîs, fıkıh, tefsir, tasavvuf, kelâm ve edebiyat gibi çeşitli ilim dallarında kendisini yetiştirmiş ve farklı alanlarda elliden fazla eser kaleme almış bir âlimdir. Hayatı hakkında kaynaklarda detaylı bilgi bulunmamaktadır. Babası âlim ve sâlih bir kimse olarak bilinen ve Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden Tosyalı Şeyh Nasûh Efendi'dir. Şeyh Nasûh, Taceddin Karamânî'nin hizmetine girmiş ve Safiyyüddîn Efendi'den sonra tarikat şeyhi olmuştur.³ Abdülmeçid Efendi, babasının içinde bulunduğu konumdan dolayı tasavvufî bir çevre ve atmosferde büyümüştür.

Hadîs, tefsir, tasavvuf, fıkıh, kelâm ile ilgili çok sayıda eser kaleme alan Abdülmeçid b. Nasûh Efendi'nin tespit edilebildiği kadarıyla hadîs sahasında yazmış olduğu eserlerinin isimleri şöyledir: *Safâu's-sâlihîn, Sürûru'n-nâzırîn, Riyazu's-sâlimîn, Tekmiletü'l-beyân, 'Arafâtü'l- 'ârifin, Mecmâ'u'l-fedâil ve Menbau'l-hasâil ve Erbaün hadîsen*.⁴

Abdülmeçid Efendinin vefat tarihi konusunda bir ihtilaf söz konusudur. 954/1547,⁵ 960/1552,⁶ 973/1565⁷ ve 996/1587⁸ şeklinde farklı tarihler verilmiştir. Ancak kaleme aldığı eserlerin ferağ kayıtlarında yer alan tarihî bilgilerine göre, 996/1587'de vefat ettiğine dair verilen bilgi daha uygun görünmektedir. Ayrıca Abdülmeçid Efendi isim benzerliğinden dolayı kendisinde yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Lâdikli Abdülmeçid b. Nasûh b. İsrâîl (ö. 887/1482) ile de karıştırılmaktadır.⁹

³ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 113.

⁴ Eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ufuk Hayta, *Abdülmeçid b. Nasûh Tosyevî'nin (ö. 1588) Hayatı, Eserleri ve el-Hüdâ ve'l-Felâh Adlı Tefsir Risâlesinin Tahkîki* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 20-44; İsmet Aktürk, *Abdülmeçid b. Nasûh'un Hadisçiliği ve Sürûru'n-Nâzırîn Adlı Risalesindeki Hadislerin Tahrîci* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013), 6-41.

⁵ Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Huzey (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1997), 383.

⁶ İsmail b. Muhammed Emîn el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 1: 620.

⁷ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 113.

⁸ İsmail b. Muhammed Emîn el-Bağdâdî, *İzâhü'l-meknûn fi zeyli 'alâ Keşfi'z-zünûn an esâmi'u'l- kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabiyye, ts.), 3: 90; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru ihyâi kütübi'l-arabiyye, ts.), 6: 171.

⁹ Bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 254; Abdizâde Hüseyin Hüsameddin Yasar, *Amasya Tarihi*, Amasya Belediyesi Kütüphanesi, 3: 164, 7: 82, 11: 438, 12: 93.

2. Arafâtü'l-Ârifin ve Özellikleri

2.1. Nüsha Tavsifi ve Eserin Mukaddimesi

Tespit edilebildiği kadarıyla 'Arafâtü'l-ârifin'in iki yazma nüshası bulunmaktadır. Birinci nüsha, 978/1571 tarihinde kaleme alınmış olup İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar bölümünde 558 numaralı mecmuanın 122a-161b varakları arasında yer almaktadır. Müellif hattı olan bu nüsha kırk varaktır ve genellikle her bir sayfası on yedi satırdan oluşmaktadır. Diğer nüsha ise Süleymâniye Kütüphanesi Reşid Efendi bölümü 136 numarada kayıtlıdır. 1059/1649 tarihinde Hüseyin b. Hâfız tarafından istinsah edilmiştir.

Her iki nüshada da toplam 39 hadîs nakledilmiştir. 27. sırada bulunması gereken hadîs, atlanılarak 28. hadîsten devam edilmiştir. 'Arafâtü'l-ârifin'de birkaç istisna dışında her bir hadîsin şerhî ve manzûm tercümesi yapılmıştır. Hadîsler kırmızı mürekkeple; tercüme, şerh ve nazımlar ise siyah mürekkeple yazılmıştır. Konu içerisinde nakledilen ve siyah mürekkeple yazılan hadîslerin üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Bazı sayfaların kenarında ise haşiyeler bulunmaktadır. Yirmi altıncı hadîse kadar her bir bölümün kenarına ters ve çapraz bir şekilde konu başlığı eklenmiştir. Daha sonraki bölümlerde ise herhangi bir bilgi verilmemiştir.¹⁰

Abdülme'cîd Efendi besmeleden önce eserinin ön yüzünde (kapağında) kırk hadîsin faziletine dair şu beyitlere yer vermiştir:

*Her ki ide bu erba'îne niğâh
Lutf idüp ona ol Ğaniyu'llâh*

*Bab-ı in'âmını idüp meftûh
Kıla şadrını nûr-la meşrûh*

*'İlm u 'irfâne anı mahzen ide
Cennet-i 'adni aña mesken ide*

*Kıla nûr-ı cemâliyle cemîl
Ola lutf-ı hemîşe aña cezîl.¹¹*

¹⁰ 26. hadîsten sonraki hadîslerin başlıkları konunun içeriğine uygun olarak tarafımızca verilmiştir.

¹¹ Abdülme'cîd b. Nasûh b. İsrâîl el-Amasî, 'Arafâtü'l-ârifin li'l-vukûf fi mevâkıfi 'ibâdeti rabbi'l-âlemîn fi eĥâdîsi Seyyidi'l-murselîn, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 987/1571, 122.

Abdülmeçid b. Nasûh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve ‘Arafâtü’l- ‘Ârifin İsimli Eseri |123

Eserin mukaddime kısmı ise şöyledir:

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ﴿ وَمَنْ يَّعْتَصِم بِاللّٰهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ ﴿۱۲﴾

“Hamd bî-pâyân ol dâim ü deyyâne ki nev‘-i insânı şeref-i ‘irfânla şerefü’ş-şân idüp zümre-i ehl-i îmânı in‘âm ve ihsânla refi‘u’l-kader ve’l-mekân eyledi. Ve maqâm-ı bālâlarını yevm-i ‘ikâbda bâğ-ı cinân eyleyüp naşîb u rûzilerinî müşâhede-i cemâl bi’l-kemâl-i melik-i müste‘ân eyledi. Tesellâ-yı tecelli ile mesrûru’l-bâl ve’l-cinân eyleyüp şâdıman u handân eyledi. Nitekim naşş-ı Qur‘ânda Hazret-i Raḥmân bu müjdei ‘ayân eyleyüp böyle beyân eyledi ki:¹³ ﴿ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴿۱۳﴾

Ya‘nî şunlar ki erbâb-ı îmân ve aşhâb-ı ihsândur. Hüsna ki bâğ-ı cinândur. Ve ziyâde ki, müşâhede-i cemâl-ı mennândur. Onlar için lâıyk u erzândur. Ya‘nî şunlar ki dünyâda ehl-i tâ‘at u ibâdetdür. Yevm-i ‘uqbâde cennet ü ni‘met. Rû‘yet ü vuşlat. Onlar için maqarr u müşbitdür.

Nazm

İlâhî eyleyüp sen bize ihsân
Bizi dünyâda ittin ehl-i îmân

Umarız yine ‘uqbâda idesen
Cinân-ı bâğın Hudâyâ bize erzân¹⁴

Tecellâ-i cemâliñle hem anda
İdesen ey Ğanî Haḫ bizi ferḥân

Ve şalavât bî-gerân
Ol Ḥabîb-i Raḥmâna ki

Zübde-i kevn ü mekân
Ḥulâsa-i ins u cândur

Ve ebyet-ü dârına miḥmân
Ve risâlet tahtına sultândur.

¹² “Kim Allah’a sımsıkı bağlanırsa, kesinlikle o, doğru yola iletilmiştir.” (Âl-i İmrân 3/101).

¹³ “Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.” (Yunus 10/101).

¹⁴ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 1b.

Nazm

*Ebyet-ü dārına mihmān olan maḥbūb bî-hemtā
Risālet taḥtına sultān olan mevşūf-ı “ev ednā”*

*Seniñdür kâbe kavseyne ‘urūc hem maḳām-ı kurb
Sen olmasañ yaradılmazdı ‘ālem ‘arş u ferş aşlā*

*Vücūd-ı pākiñle bil mazharıdır ‘ālem ü ādem
Seniñdür hem maḳām-ı ḥamd ü kurb-ı Ḥazret-i Mevlā*

*Ve daḫı anıñ āl ve aşḫābına
Ve zürriyāt u ensābınıñ ki*

*Anlara iktidā bā ‘is-i ihtidā
Sebeb-i ictibādır*

*Nitekim Ḥazreti Muḥammed Muştafa
Şallahu ‘aleyhi ve sellem buyurmuşdur:
“أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم”¹⁵*

Nazm

*Bizden aşḫāb-ı āline anın
Bî-nihāye senā durud u in ‘ām*

*Mübtaḡa ey Ḥudā! Budur senden
Ḥubb-ı ashābı idesen in ‘ām*

*Ḳoyasen anlaru küllehu cennāte
Bulavuz baḡ-ı ḥuld u dār-ı selām.*

Ammā ba‘d hadīs-i saḫiḫ-i nebevîde mezkūr ve ḥaber-i şarīh-i Muştafā’da mestūrdur ki Ḥazret-i Muḥammed Muştafā ve ol menba‘-ı şıdḡ u şafā böyle iḫbār ve inbā eylemişdür ki:¹⁶

¹⁷ من حفظ على أمي أربعين حديثاً من أمر دينها كنت له شفيعاً يوم القيامة.

¹⁵ “Ashabım gökteki yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız, kurtuluşa erersiniz.”
Bk. İbn Abdilber, *Câmi ‘u beyâni’l- ‘ilm ve faḍlihi*, 2: 898.

¹⁶ Abdülmecîd b. Nasûh, *‘Arafâtü’l- ‘arifîn*, 2a.

Abdülmeçid b. Nasûh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve 'Arafâtü'l- 'Ârifîn İsimli Eseri |125

Ya'nî şol kimse ki ümmetim üzerine kırk hadîs cem' eyleye ki ol hadîsler anların dinlerine tâbi' olüb 'uqbâlarına nâfi' ola, ben ol kimseye yevm-i kıyamette şefa'ât idüp müsteħakk-ı duħûl-i cennet eylerüm.

Vaktâki zümre-i 'ulemâ bu ni'met-i 'uzma ki, rûz-i kıyâmette şefa'ât-ı Muştafa'dur. Anı istimâ' u isgâ iyledilerse lâ-cerem cenânlarında bu hâtırâ hâlecân eyledi ki bu keramet ü ni'mete mazhar olmağ için herbiri bir tavrı mu'teber ihtiyâr idüp cem'-i erba'în itmege 'azm-i mübîn eylediler. Şekera'llâhu Te'âla sa'yehum ve maqşadehum ve ce'ale'l-cennete mesyâhum ve maq'adehum. Bu 'abd-i 'alîl ve zelîl ki Abdülmeçîd b. Şeyh Nasûh b. İsrâîl'dür. 'Ulemâ-yi 'izâmından bu emre ikdâm ve ihtimâmlarını göricek hâtır-ı fâtırına bu hâtır hâlecân eyledi ki, bu dâhî isti'ânet-i melik-i ğafûr ile anlarıñ nehcine mürûr u 'ubûr idüp emr-i dînde bir erba'în cem' ide ki aña sâmi' u nâzır olanlar ümîd ider ki anı du'â-i hayırla zâkir olup yevm-i 'uqbâda Perverdigâr-ı kâdir anlarıñ du'âsı berekatı ile¹⁸ anın seyyiat u hâfiâtinî sâtir u ğâfir olup müsteħakk-ı duħûl-i bâğ-ı cinân ve lâyıq u vuşûl-i ruh u reyhân ve huld u ridvân ola. Âmîn yâ Mucîbe'l-muteferri'în vallahu hüve'l-mu'înü'l-müste'ân ve 'aleyhi'l-i'timâd ve't-tüklân vemâ tevfiķi illa billah ve hüve ħasbunâ ve ni'me'l-mucîb."¹⁹

Mukaddimede Abdülmeçid Efendi, Allah'a dua etmenin yanı sıra bu eseri hangi saiklerle kaleme aldığını manzûm ve mensûr olarak izah etmeye çalışmıştır. Ayrıca burada eserin yazarı olarak kendi ismine de yer vermiştir.

Abdülmeçîd Efendi, eserini iki münacatla sonlandırmaktadır. Birinci münacatta genel ifadelerle Allah iltica edip dua ederken; ikinci münacatta ise bu eserin faydalı olmasını, hayırla anılmasını, günahlarının affını, ayıplarını örtülmesini, sevdikleriyle cennete girebilmeyi vs. Allah'tan niyaz etmektedir.²⁰ Aşağıda başlıklar halinde bu eser daha yakından tanıtılmaya çalışılacaktır.

2.2. Muhteva Tahlili

Abdülmeçîd Efendi, *Arafâtü'l- 'ârifîn'* de nakledilen hadîsler bağlamında kelâm, fıkıh, tasavvuf ve hadîs alanı ile ilgili birçok konuya değinmiştir. Aşağıda bu eserin muhteviyatı hakkında genel hatlarıyla bilgiler yer almaktadır.

¹⁷ "Ümmetimden kim dini konularda kırk hadîs ezberlese kıyamet günü ona şefaâtçı olurum." Bk. İbn Abdilber, *Câmi' u beyâni'l- 'ilm ve fağlihi*, 1: 192-199.

¹⁸ Abdülmeçîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l- 'ârifîn', 2b.

¹⁹ Abdülmeçîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l- 'ârifîn', 3a.

²⁰ Abdülmeçîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l- 'ârifîn', 40a-40b.

2.2.1. Kelâm Konularına Yer Vermesi

Abdülmeçîd Efendi, hadîsleri şerh ederken bazı kelâm konularına değinmiştir. Mesela, “Ümmetinden Allah’a şirk koşmadan ölen kimse, zina etmiş ve hırsızlık yapmış olsa dahi cennete girecektir.”²¹ hadîsini naklettikten sonra büyük günah işleyenin cennete girip giremeyeceği ile ilgili mezhepler arasında vuku bulan tartışmaya değinmiştir. Mu’tezile’nin mürtekb-i kebîrenin yani büyük günah işleyen bir kimsenin tevbe etmediği takdirde imân ve küfür arasında bir yerde olup cennete giremeyeceği ve yine aynı şekilde Hâricilere göre bu kimselerinin kâfir olduklarına dair düşüncelerini nakletmiştir. Daha sonra Ehl-i sünnete göre, büyük günah işleyenlerin, mü’min olup cennete girecekleri ile ilgili kanaatlerini belirtmiş ve bahse konu hadîsin Ehl-i Sünnetin düşüncesini desteklediğini ifade etmiştir. Ayrıca Ehl-Sünnetin görüşünün akıl ve nakille müsbit ve müeyyed olduğunu ifade etmiştir.²² Abdülmeçîd Efendi, büyük günah konusu dışında kelime-i tevhidi dil ile ikrâr kalp ile tasdik boyutu,²³ ecel-rızık meselesi,²⁴ göz değmesinin kader ile olan bağı,²⁵ imân-amel ilişkisi²⁶ gibi bazı kelâm konularına da eserinde yer vermiştir.

2.2.2. Fıkıh Konularına Yer Vermesi

Abdülmeçîd Efendi, hadîsleri şerh ederken bazı fikhî meseleleri ele almış ve konu ile ilgili olarak mezhep imamlarının görüşlerine yer vermiştir. Mesela, “Sizden biri cuma günü imâm hutbe okumaya başladığında (mescide) gelse, iki rekât namaz kılsın.”²⁷ hadîsini naklettikten sonra cuma günü imâm minberde hutbe okurken mescide giren bir kimse tahiyetu’l-mescid namazı kılar mı? kılmaz mı? konusunda mezheplerin görüşlerini nakletmiştir. İmâm Şâfiî (ö. 204/820) ve İmâm Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) bu hadîsi delil göstererek tahiyetu’l-mescid namazının kılınması gerektiğini; Ebû Hanife (ö. 150/767) ve İmâm Mâlik’in (ö. 179/795) ise bu halde namaz kılmanın mekruh ve hutbeyi dinlemenin vacip olduğuna dair görüşlerini aktarmıştır. Ebû Hanife ve İmâm Malik, “İmâm hutbeye çıktığında ne namaz ne de kelâm

²¹ Abdülmeçîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l-ârifîn, 10b; Buhârî, “Bedü’l-halk”, 6; Müslim, “İmân”, 153.

²² Abdülmeçîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l-ârifîn, 10b-11a.

²³ Abdülmeçîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l-ârifîn, 14b.

²⁴ Abdülmeçîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l-ârifîn, 39a.

²⁵ Abdülmeçîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l-ârifîn 23a.

²⁶ Abdülmeçîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l-ârifîn, 11b.

²⁷ Abdülmeçîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l-ârifîn, 33a; Buhârî, “Cuma”, 30; Müslim, “Cuma”, 59.

Abdülmeçid b. Nasûh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve ‘Arafâtü’l- ‘Ârifin İsimli Eseri |127 vardır.”²⁸ hadîsini delil kabul ettiklerini belirtmiştir. Abdülmeçid Efendi, bu durumda bu iki hadîsin, teâruz ve tesâkut ettiğini ve dolayısıyla hutbeyi dinlemenin vacip olduğunu ifade etmiştir.²⁹ Bu örnek dışında hayız döneminde ilişkinin cezası,³⁰ cinsel münasebet âdabı,³¹ şiir okumanın caiz olup olmadığı,³² farz namaz için kâmet getirildiğinde başka bir namazın kılınıp kılınması,³³ Cuma namazının akabinde kılınan nafîle namaz ve rekât sayısı,³⁴ cuma günü gusûl almanın vücûbiyeti³⁵ gibi fikhî konulara, nakletmiş olduğu hadîsler bağlamında yer vermiştir.

2.2.3. Tasavvufî Konulara Yer Vermesi

Abdülmeçid Efendi, mutasavvıfların seyr-i süluk sürecinde üzerinde önemle durdukları bazı konulara da ayrıntılı bir şekilde değinmiştir. Mesela, dilin âfeti ile ilgili “*Kim Allah’a ve ahiret gününe îmân ediyorsa ya hayır söylesin veya sussun.*”³⁶ hadîsini naklettikten sonra konu ile alakalı bazı kimselerin sözlerini ve şiirlerini nakletmiştir. Şöyle ki: Uzun süre konuşmayan bir hâkime (feylesof) “neden çoğunlukla sessiz duyuyorsun” denildiğinde “Allah Teâla iki kulak ve bir dil yaratmıştır ki, söz dinlemenin yarısı olsun.” sözünü rivâyet etmiştir. Akabinde şöyle iki beyte yer vermiştir:

الحلم زين و السكوت سلامة فإذا نظقت فلا تكن مكثارا
ما ان ندمت على السكوت بمرّة ولقد ندمت على الكلام مرارا

*Hilm süstür ve sükût selamet
Eğer konuşursan çok olmasın*

*Sükûta bir kez pişman olursan
Kelâma birçok kez pişman olursun.*

²⁸ Ebü’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-kebîr*, thk. Hamdi Abdulmeçid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 13: 75; Ebü’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id*, thk. Abdullah Muhammed Derviş (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1994), 2: 407.

²⁹ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 33a.

³⁰ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 28b.

³¹ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 28a-29a.

³² Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 26b-27b.

³³ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 30b-31a.

³⁴ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin 31b.

³⁵ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 34a.

³⁶ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 11b-12a; Buhârî, “Rikâk”, 23; Müslim, “İmân”, 74.

Dilin afeti konusunu ayrıntılı bir şekilde inceleyen Abdülmecîd Efendi, atasözü olarak bilinen “Söz gümüşse, sükût altındır.” ifadesini Ebû Hanîfe’nin sözü olarak nakletmiştir.³⁷ Bu örnek dışında ‘Arafâtü’l-‘ârifîn’in neredeyse tamamı mutasavvıfların önemle üzerinde durdukları ahlâk ve edep konularını içerdiğini söylemek mümkündür.

2.2.4. Gramatik Tahlillere Yer Vermesi

Abdülmecîd Efendi, ihtiyaç olması halinde hadîsler içerisinde yer alan bazı kelimelerin manasını ayrıntılı bir şekilde izah etmeye çalışmıştır.³⁸ Bazı kelime ve cümlelerin gramatik tahlillerini yapmıştır. Mesela, on birinci hadîs “من أصبح منكم اليوم صائماً”³⁹ de “asbeha”nın (أصبح), “sâre” (صار); “saimen”nin ise haber (خبر) olduğunu belirtmiştir.⁴⁰

2.2.5. Hikâyelere Yer Vermesi

Abdülmecîd Efendi, nakletmiş olduğu hadîslerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla bazı hikâyelerden yararlanmıştır. İsmi Muhammed ve Ahmed olanların fazileti ile ilgili bölümde bu iki ismin Allah katındaki değerini ifade etmek üzere şu hikâyeleri nakletmiştir:

“Ebû Abdillâh Mâlik’den şöyle bir hikâye anlatmaktadır: Hind diyarında Nümeyle isminde bir şehre vardım. Orada büyük bir ağaç gördüm ve badem gibi kabuklu bir meyvesi vardı. Bunun kabuğunu açtıklarında içinde yeşil bir yaprak çıkar ve üzerinde kırmızı bir hat ile Lâ ilâhe illallâh Muhammed Resûlullah yazısı görülmekteydi. Bu şehir halkına Hz. Rahmân yağmur yağdırmayıp ihsan etmese, onlar teberrüken bu yazı ile Allah’a dua edip yağmur isterler ve Hz. Melik-i Mennân bunun bereketi ile yağmur verir ve onları sevindirir. Ebû Vâil’den şöyle rivâyet edilmiştir: Hind diyarına gazaya çıktık. Orada bir ağaç gördük Onun üzerinde kızıl güller vardı. O güllerin üzerinde ak damarlardan Lâ ilâhe illallâh Muhammed Rasûlullah yazılmıştı. Yine aynı şekilde Hindistan’da bir kırmızı gül varmış ve onun üzerinde beyaz hat ile Lâ ilâhe illallâh Muhammed Resûlullah yazıldığı rivâyet edilmektedir.”⁴¹

2.2.6. Hadîslerin Sebeb-i Vüruduna Yer Vermesi

Abdülmecîd Efendi, ihtiyaç olması halinde hadîslerin sebeb-i vüruduna da değinmiştir. Mesela, “Kim bu kâfirleri bizden uzaklaştırırsa o

³⁷ Abdülmecîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l-‘ârifîn, 13a, 13b, 14a.

³⁸ Mesela rahim kelimesi için bk. Abdülmecîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l-‘ârifîn, 39b.

³⁹ “Sizden her kim oruçlu sabahlarsa.” Bk. Müslim, “Zekât”, 87.

⁴⁰ Abdülmecîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l-‘ârifîn, 15a.

⁴¹ Abdülmecîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l-‘ârifîn, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 558.

Abdülmeçid b. Nasûh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve ‘Arafâtü’l- ‘Ârifîn İsimli Eseri |129 *kimseye cennet vardır.”*⁴² hadîsini naklettikten sonra bu sözü Hz. Peygamber (sav), Uhud savaşının sıkıntılı bir sürecinde, yanında sadece ensardan yedi ve muhacirlerden iki kişi kaldığı ve Müslümanların dağılmak üzere oldukları ve müşriklerin onun canına kastettiği bir anda yedi kez arka arkaya söylediğini ifade etmektedir. Bu süreçte Hz. Talha’nın (ra) Onu savunmak adına büyük kahramanlık göstererek parmaklarını kaybettiğinden ve yirmi dört yerinden yaralandığından bahsetmektedir.⁴³ Bu örnek dışında göz değmesi,⁴⁴ Hz. Dâvûd’un (as) el emeği ile geçinmesi,⁴⁵ Hz. Peygamber’in (sav) müşriklere karşı Hassân b. Sâbit’i şiir okuması için görevlendirmesi⁴⁶ gibi konularda nakledilen hadîslerin sebab-i vüruduna da bu eserinde yer vermiştir.

2.2.7. Şarihlerin Şerhlerine Yer Vermesi

Abdülmeçid Efendi, hadîsleri şerh ederken zaman zaman bazı âlimlerin görüşlerine müracaat etmiştir. Özellikle Radıyyüddin Sâğânî’nin (ö. 650/1252) sahih hadîsleri derlediği *Meşâriku’l-enoâr* isimli eserine Ekmelüddîn Bâbertî (ö. 786/1384) (*Tuhfetü’l-ebrâr fi şerhi Meşâriku’l-enoâr*)⁴⁷ ve İbn Melek Kadı İzzeddin Firişte (ö. 821/1418) (*Mebâriku’l-ehzâr fi şerhi Meşâriku’l-enoâr*)⁴⁸ tarafından yapılan şerhlerinden yararlanmıştır. Ayrıca Nevevî’nin (ö.676/1277) *Şerhu Sahîh-i Müslim*⁴⁹ isimli çalışmasından istifade etmiştir. Ayrıca Abdülmeçid Efendi, hadîslerin şerh ve açıklama bölümünde konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla başka rivâyetler de nakletmiştir.

2.2.8. Rüyada Hadîs Alma Konusuna Yer Vermesi

Abdülmeçid Efendi, sûfiler tarafından değer verilen ancak hadîs usulü açısından herhangi bir bağlayıcılığı olmayan rüyada hadîs tahammülü ile ilgili konulara da temas etmiştir. Beşinci hadîs bu konu ile alakalıdır. Hadîsin Türkçe sened ve metin kısmı şöyledir: Ahmed b. Sehl’in şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “Rüyamda Yahya b. el-Ektem’i gördüm. Ona: Ey Yahya! Rabbin sana ne ile muamele etti dedim. Dedi ki: Beni çağırdı ve ey kötü yaşlı! Sen şöyle yaptın, şöyle yaptın dedi. Ben de Ey Rabbin! Bana senden şöyle bahsedildi. Benden sana nasıl bahsedildi diye sordu. Bana Abdurrezzâk, Ma‘mer,

⁴² Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 19b; Müslim, “Cihâd”, 100.

⁴³ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 19b.

⁴⁴ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 22b.

⁴⁵ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn 24a.

⁴⁶ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 26b.

⁴⁷ Bk. Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn 21b, 28b, 28a, 38a.

⁴⁸ Bk. Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 15b, 16a, 28a, 32b, 34a, 34b.

⁴⁹ Bk. Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 32b.

Zührî, Urve, Aişe (ra), Nebî (sav) ve Cebrâîl aracılığı ile Senin (cc.) şöyle dediğin bana anlatıldı: “Bir Müslüman İslâm yolunda yaşlanırsa, ben ona azap etmekten hayâ ederim.” Bunun üzerine Sübhânehu ve Teâla “Abdurrezzâk, Ma‘mer, Zührî, Urve, Aişe, Nebî ve Cebrâîl doğru söylemişler” dedi ve sonra benim sağ taraftan cennete girmemi emretti.⁵⁰ Abdülmecîd Efendi bu rivâyeti aktarmak suretiyle kendisinin de rüyada hadîs tahammülü konusunda, sufiler gibi düşündüğünü göstermektedir.⁵¹ Yine aynı şekilde otuz altıncı hadîsin şerhinde bir hadîsin sıhhati konusunda *Meşariķu'l-envâr* müellifi Sâğânî'nin (ö. 650/1252) tereddüd yaşadığını ve bunu rüyasında Hz. Peygamber'e (sav) sorup sıhhatini öğrendiğinden bahsetmektedir.⁵²

3. Hadîsler ve Manzûm Tercümelere

Bu başlık altında ‘*Arafâtü'l-ârifîn*’de nakledilen hadîsler ve bu hadîslerin kaynakları hakkında bilgiler yer almaktadır. Ayrıca manzûm hadîs tercümelerinin transkripsiyonu yapılmıştır. Örnek olması açısından bu eserde bulunan ilk dört hadîsin mensûr tercümesinin transkripsiyonu da yer verilmiştir.

1. Hadîs

İsmi Muhammed ve Ahmed Olanların Fazileti

عن أنس بن مالك رضي الله عنه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يوقف عبدان بين يدي الله عز وجل فيأمر بمهما إلى الجنة فيقولان ربنا بما استأهلنا الجنة، يعني بأي شيء كنا أهلا للجنة ولم نعمل عملا تجازينا به الجنة فيقول الله لهما عبدي ادخلا فإني آليت على نفسي أن لا يدخل النار من اسمه أحمد ولا محمد.⁵³

Ma‘nel’l-hadîs: Ya‘ni rivâyet eyler Hâzret-i Enes bin Mâlik radiyallahu ‘anhu ki Rasûlullah şallahu ‘aleyhi ve sellem böyle buyurdu ki, rûz-i kıyâmet kıpacak ve faşl-ı huşûmet için⁵⁴ Hâzret-i ‘Izzet, kâdî olacak ‘ibâdullahdan iki ‘abdî nezd-i rahmânda ihdâr idüp dorgurla vaktâ ki Hâzret-i Allah anlara nigâh idecek hırşîd-i ihşân tâbân olup anlara duhûl-ı cinânla emr u fermân

⁵⁰ Abdülmecîd b. Nasûh, ‘*Arafâtü'l-ârifîn*, 9a.

⁵¹ Rûya, keşf ve ilhâm yoluyla hadîs rivâyet ve tashihi konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (Konya: Yediveren Yayınları, 2001), 70-79.

⁵² Abdülmecîd b. Nasûh, ‘*Arafâtü'l-ârifîn*, 36b-37a.

⁵³ Abdülmecîd b. Nasûh, ‘*Arafâtü'l-ârifîn*, 3a; el-Hüseyn b. Ahmed b. Abdillâh b. Bekir es-Sayrafî, *Feğâilu't-tesmiye bi Ahmed ve Muhammed*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyîd (Tantâ: Dâru’s-Sahâbe, 1990), 16; Ebû Şücâ’ Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî, *Firdevsü'l-ahbâr*, thk. Muhammed es-Saîd el-Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1986), 5: 485; Bu rivâyet mevzu olarak değerlendirilmiştir. Bk. Ebü’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Kitâbu’l-mevdûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1966), 1: 157.

⁵⁴ Abdülmecîd b. Nasûh, ‘*Arafâtü'l-ârifîn*, 3a.

Abdülmeçid b. Nasûh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve ‘Arafâtü’l- ‘Ârifin İsimli Eseri |131 eyleye anlar dahı böyle diyeler ki Ey bizim Rabb-i A’lâmız ve Pâdişah-ı bî-hemtâmız! Biz ne sebep ile senden bağ-ı cennete ve duhûl-ı nâz u ni‘mete müstehağ ve lâyığ olduk. Hâlbuki bizde ne bir ‘amel-i sâlih yoğdiki anuñla bize cenneti cezâ idüp nâz u ni‘mete bizi lâyığ ve sezâ ideydiñ. Hağ şubhânehu ve Te‘âla bunlara böyle nidâ idüp diye ki ey iki kullarum! Varın cennetime dâhil olup ruğ u reyhânıma vâşıl olun ki tağkîkan ben ezeli âzelde nefsime kaşem ve yemin idüp bu husûsî ta‘yîn ve tebyîn itmiş idim ki her kululumun ki adı Ağmed olup veyahûd nâmî Muhammed ola ben anı ‘azab-ı nârum ile mu‘azzeb itmeyüp belki nevâl-i lütfum ile bağ-ı cennette anı muğalled ve mühezzeb eyleyem. Allahumme’r-zuğna’l-ğulûde fî dâri’l-ğarâr bi ħürmet-i Muğammedin ve âlihi’l-ağyâr. Ma‘nel’l-ğadıis bi’nazmi’t-Türki:⁵⁵

Nazm

fâ ‘ilâtün mefâ ‘ilün fe ‘ilün

*Dir Enes ol Rasûle yâr u Enîs
Didi Ağmed o Muştafâ-yı nefis*

*Yeom-i ‘uğbâda iki ‘abdi hemân
Dorğuralar Ĥudâ öñünde ‘ayân*

*Bunlara cennet ile emr ide Hağ
Diyeler Ey Ĥudâ! Ğanî mutlak*

*Ne ile vâşıl-ı cinân olduk
Lâyığ-ı lutf-ı müste ‘ân olduk*

*Hâlbukim bizde yoğ idi a ‘mâl
Tâ vereydiñ bize anuñla nevâl*

*Diye hağ añlara ki dâhil oluñ
Vâruben cennetime vâşıl olun*

*İyleyüp nefsime ezelde yemîn
Ben bunu eylemiş idim ta ‘yîn*

⁵⁵ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 3b.

*Her ki adı anuñ Muḥammed ola
Yāḥūd Aḥmed olup mümecced ola*

*Ben anı nāra itmeyem idḥāl
Ḳoyuben cennete idem ifdāl.⁵⁶*

2. Hadîs

İsmi Muhammed ve Ahmed Olanların Fazileti

و في الخبر عن سيد البشر أنه صلى الله عليه و سلم يؤتى برجل يوم القيامة اسمه محمد فيقول الله تعالى أما استحييت إذ عصيتي و أنت سمي حبيبي فأنا أستحيي أن أعذبك و أنت سمي حبيبي⁵⁷

Ma‘nel’l-hadîs: Ya‘nî yevm-i kıyâmette bir raculi hużūr-i Rabbi’l-‘izzete getirürler ki adı Muḥammed ola ve Ḥaḳ subḥāhenu ve Te‘āla ana diye ki Ey ḳulum! niçün istiḥyā itmedüñ şol zamānda ki baña ‘isyān eyledüñ. Hālbuki sen benum ḥabibüm ile adaş idüm niçün bu ma‘nāyı ‘iz‘ān itmedün. Ammā ben saña ‘azāb itmeden istiḥyā iderüm ki ḥabîbüm ismi ile müsemmasın.⁵⁸

Nazm

mefā ‘ilün mefā ‘ilün mefā ‘ilün mefā ‘ilün

*Ḥaberde vārid oldı kim buyurdı Aḥmed-i muḥtār
Ki bir şahsı kıyâmette iderler hazrete iḥdār⁵⁹*

*Ki adı ola Muḥammed nidā idüp diye Raḥmān
Niçün utanmadıñ şol demki ettin sen baña ‘işyān*

*Ḥabîbim adıla seniñ aduñ ḥod olmuş idi bir
Ye niçün anı iz‘ān itmeyüp hiç itmediñ tedbir*

*Pes îmdî ben revā görmez ‘azāb itmekligi bu dem
Ki sen olduñ ḥabîbimle müsemma çekme bu dem ḡam*

*Ḥabîb-i ḥürmetini Ḥaḳ ri ‘āyet idecek neyler
Niçün ol kendü adı ḥürmetin hıfz itmeye eyler.⁶⁰*

⁵⁶ Abdülmecîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l-‘ârifîn, 4a.

⁵⁷ Bu rivâyetin kaynak ve sıhhat derecesi tespit edilemedi.

⁵⁸ Abdülmecîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l-‘ârifîn, 5a.

⁵⁹ Abdülmecîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l-‘ârifîn, 5a.

⁶⁰ Abdülmecîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l-‘ârifîn, 5b.

3. Hadîs

Dâru'l-ukba'da Allah Teâla'nın Kullarına Rahmetinin Çokluğu

عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول جعل الله الرحمة مائة جزء فأمسك عنده تسعة وتسعين جزءا وأنزل في الأرض جزءا واحدا فيه يتراحم الخلق حتى إن الفرس لترفع حافرها عن ولدها خشية أن تصيبه فإذا كان يوم القيامة ضم تلك الواحدة إلى التسع والتسعين.⁶¹

Ma'ne'l-hadîs: ma'na-i hadîs-i şerif budur ki Rasûlullah (sav) buyurdu ki Allah Te'âla celle ve 'alâ rahmeti yüz eczâ eyledi. Doksan dokuz bölüğünü Cenâb-ı 'İzzet mabendinde imsâk eyledi ve bir bölüğünü arza inzâl eyledi. Ve ol bir rahmetin âsârındandır ki halâyık biri birine rahmet ve şefkat idüp işâbet-i mazarratdan ictinâb ve nefret eylerler. Hatta feresi görmez misin kaçan doğursa ayağını veledinin üzerinden ref' ider. Ya'ni aña zarar yetiše diyu havf ider ve kaçan yevm-i kıyâmet olsa ol bir rahmet ki dünyâya inzâl eylemiş idi. Melik-i müte'âl ol rahmet-i vahideyi ol katındaki doksan dokuz rahmete idhâl eyleyüp yüz rahmet eyleye. Ve ol yüz rahmetle ehl-i cenneti erbâb-ı fazl ve vüs'ât eyleyüp cümleden soñra cennete girene on bir bu dünyâ deñlü maķâm in'âm ide.⁶²

Abdulmeçid Efendi bu hadîsin manasını manzûm olarak tercüme etmemiştir. Bunun yerine hadîsin mensur tercümesinin akabinde naklettiği Yahya b. Mu'âz Râzî'nin münacatını nazma çevirmiştir. Şöyle ki:

Nazm

mefâ 'ilün mefâ 'ilün fe 'ülün

*Ne dirimiş işit Yâhya-i Râzî
İdüp Haķ hazretine hoş niyâzî*

*İlâhî cenneti halk eyleyüp sen
Muṭî'îne hem itdün anı mesken*

*Harâm itdün anı kâfirlere hem
Revâ görmedüñ anlar ola maḥrem*

*Melâ'ikiñ hem aña olmadı muḥtaç
Yemek içmek yoğ anlarda ki ola aç*

⁶¹ Abdülmeçid b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifin, 6b-7a; Buhârî, "Edeb", 19; Müslim, "Tevbe", 17.

⁶² Abdülmeçid b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifin, 7a.

*Sen iseñ itdüñ istiğnā cināndan
Ne cennet belki mecmu 'i cihandan*

*Pes imdi bize virmezsen cinānı
Ye ayruḡ kime virursin sen anı*

*Bize vir bende göz dāru's-selāmi
Kerīm olan ider mi red ḡulāmi.⁶³*

4. Hadîs

Allah Teāla'nın Azab ve İkâbından Korkmanın Fazileti

عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : لقد دخل رجل الجنة ما عمل خيرا قط الا التوحيد قال لأهله حين حضره الموت : إذا أنا مت فأحرقوني ، ثم اسحقوني ، ثم اذروا نصفي في البحر ، ونصفي في البر ، فأمر الله البر والبحر فجمعاه ثم قال : ما حملك على ما صنعت ؟ قال : مخافتك قال : فغفر له بذلك.⁶⁴

Ma'ne'l-hadîs: Ebū Sa'îd el-Ḥudrî rağıyallahu 'anhu rivāyet eder ki Ḥazret-i Risālet şallahu 'aleyhi ve sellem buyurur ki taḥkîḡan bir racul cennete dāḡil oldu ki hergiz 'amel-i şālih işlemiş idi. İllā hemān tevḡidî var idi. Ya'nî Allahu birleyenlerden idi. Şirki yoḡdı. Kaçan zamān-ı mevtî ḡarîb olıcak, ehline vaşıyet eyledi ki ruḡum āḡirete gidecek cismumî nārla iḡrāḡ eyleñ ve ondan soñra külümü seḡḡ idüp nişfini berre ve nişfini bahre perākende eyleñ. Pes bu vaşıyeti yerüne getürecek Bār-î Te'āla ve teḡaddes berr u bahre emr eyledi ki ol perākende olan zerrātı her cihetten bir yere cem' ideler. Pes cem' idecek Rabbu'l-'izzet cismine cānını idḡāl idüp ana suāl eyledi ki Ey ḡulum! Bu fi'lî böyle itmege sañā ne bā'is oldu ol daḡî böyle cevāb virdi ki Yā Rabb! Meḡāfetüñ bā'is oldu. Pes Ḥakk-ı Te'āla ol ḡulumu kendünden ḡavf ve ḡaşyet ettügi ecelinden ḡünāhını maḡfired idüp duḡul-ı cennet eyle nāz u ni'mete ve 'izz u devlete irḡördi ve bu ḡadîş-i şerîfden bu ma'nāyı laḡif-i fehmlendi. Mehāfet-i Rabbî'l-'izzet eḡḡal-ı 'ibādet ecmel-i ḡaşlet imiş. Allahumme'r-zuḡnā meḡāfetuke ve edḡılñā bi luḡfike cenneteke ve yessirlenā riḡvāneke ve rü'yeteke āmîn Yā Rabbe'l-'ālemîn.⁶⁵

⁶³ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-'ârifîn, 7b.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, Müsneḡ, 17: 160.

⁶⁵ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-'ârifîn, 8a-8b.

Nazm

fâ ‘ilâtün mefâ ‘ilün fe ‘ilün

*Ne buyurdu Ebû Sa ‘îd işit
Didi ol Muştafâ habîb-i ħudâ*

*Girdi bir kimse cennete tahkîk
Ki işlememişdi hiç ħayr aşlâ*

*Liki ancak hemân muvâhĥid idi
İtdi ehline ħîn-ı mevt işâ*

*Kaçan ölsem beni idün iħrâk
Tâ ki nâr ide cimumi ifnâ*

*Nısfını berre şavurun külümün
Nısfî bahre tâki ola heba*

*Berr u bahre çu düşdi ol zerrât
Cem ‘ idün didi baħr u berre ħudâ*

*Çünkü cem ‘ oldı şordı ana niçün
Böyle itdüñ ayâ kulum di bañâ⁶⁶*

*Didi Yâ Rab! Meĥâfetun oldı
Buña bâ ‘is ayâ şeh-i a ‘lâ*

*Pes ħudâ zenbini idüp mağfûr
İtdi bâĝ-ı behiştî aña ‘aṭâ.⁶⁷*

5. Hadîs

İslâm Yolunda Saçını Ağartan Kimsenin Fazileti

عن عائشة رضی اللہ عنہا عن المہی صلی اللہ علیہ وسلم عن جبرائیل علیہ السلام عن جل جلالک أنك قلت ما من مسلم یشیب شیبۃ فی الإسلام و أنا اريد أن أعذبه إلا و أنا استحي أن أعذبه.⁶⁸

⁶⁶ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 8b.

⁶⁷ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 9a.

⁶⁸ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 9a; Müellif bu hadisin sened kısmında Abdurrezak’ı (ö. 211/826/27) kaynak göstermektedir. Ancak Abdurrezak’ın

Nazm

fā 'ilātün fā 'ilātün fā 'ilün

*Ahmed ibni Sehl didi ol hümām
Gördüm İbn-i Ektemi ben der menām*

*Didüm ana saña Rabbun neyledi
Didi kim katına da 'vet eyledi*

*Didi hem baña ki Ey şeyh-u kabîh
Niçün olduñ bunca zenbîle feğîh*

*Ben didum böyle virilmedi haber
Baña senden Ey İlahî mu 'teber*

*Didi ya ne didiler benden saña
Ne didilirse haber vir sen bana*

*Ben didum kim 'Abdirezâk ol imām
Kim baña dirdi Mu 'ammer'den peyām*

*Hem Mu 'ammer Zührî'den virdi haber
Zührî dâhı 'Urve'den ki mu 'teber*

*'Urve didi 'Âişe buyurdi kim
Ol Resûl-i müctebâ hoş didi kim*

*Baña didi bunu Cibrîl-i Emîn
Sen buyurmuşsın ayâ Şah-ı mübîn*

*Hîç müslim yok ki ire bu devlete
Ya 'ni İslâm içre ire şeybete*

*Ben aña ta 'zîbî itmedüm murād
Şeybetine hürmet itdüm ki ola şād*

*Musannef*inde ve diğer hadis kaynaklarında bu hadisin tam metnine ulaşılammıştır.

İtdüm istiḥyā aña ta zîbden
İtmedüm illā aña tehzîbden

Çünkü sen böyle buyurduñ Ey Habîr
Ben daḥı bir bendeñem şeyḥ-u kebîr

Umaram kim idesen baña niğāh
İy cemî‘-ı ‘āleme olan penāh

Didi Allah ol Hudāvend-i cihān
‘Abdirezżāk’un sözi hakdur ‘ayān⁶⁹

Hem Mu‘ammer Zührî ‘Urve bî-ḥulāf
Oldılar ḳavlinde şādıḳ yok güzaf

Şādıḳa oldı sözinde ‘Āiše
Lā cerem irişdi ol āsāyişe

Hem Rasûlüm dāḥı girçekdür hemîn
Aña öyle didi Cibrîl-i Emîn

Ben daḥı kulumde bilkil şādıḳam
Şıdḳıla mevşûf şāh-ı fāyıḳam

Anden emr itdiki ol şāh-ı cihān
Baña cennetde vireler hoş mekān

Cennetun şāğında bā emr-i celîl
Baña bir yir virdiler gāyet cemîl

Ande ben ‘iş üzreyem itme gümān
Şeybetüme itdi ḥurmet müste‘ān.⁷⁰

⁶⁹ Abdülmeçîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 10a.

⁷⁰ Abdülmeçîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 10b.

6. Hadîs

Şirk Koşmamanın Fazileti

روى البخاري عن أبي ذر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، قلت، وإن زنى وإن سرق! قال: وإن زنى وإن سرق.⁷¹

Nazm

mefâ 'ilün mefâ 'ilün fe 'ülün

*Rivāyet eyleyüp didi Buḥārî
Buyurdi didi Bū Zerr-i Ğifārî*

*Buyurdi Aḥmed-i Muḥtâr taḥkîk
Ki yokdur bunda şübhe eyle taşdık*

*Şu kim fevot olsa benüm ümmetümde
Ḥudāya şirki olmaduğı demde*

*Girür bil cennete bulup aña yol
Zinā hem seriķa iderse de ol.⁷²*

7. Hadîs

Sıla-i Rahmin Fazileti

روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليصل رحمه⁷³

Nazm

fā 'ilātün mefâ 'ilün fe 'ilün

*Her ki îmân getirse Allāh'a
Yevm-i 'uḫbāya itse hem taşdık*

*Didi Ahmed ki vāşıl olsun ol
Şilā-i raḥimine bula tevfiķ*

⁷¹ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 10b; Buḥârî, "Bedü'l-halk", 6; Müslim, "Îmân", 153.

⁷² Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 11a.

⁷³ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 11a-11b; Buḥârî, "Bedü'l-halk", 6; Müslim, "Edeb", 85.

Abdülmeçid b. Nasûh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve ‘Arafâtü’l- ‘Ârifin İsimli Eseri |139

Şıla-ı rahmini olan kâtı ‘

Qâtı ‘-ı rahmet olur ol taḥkîk⁷⁴

8. Hadîs

Misafire ve Komşuya İkrâm Etmenin Fazileti

اتفق مسلم والبخاري على الرواية عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه و من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت.⁷⁵

Bu hadîsin manzûm tarzûmesi yapılmamıştır. Aşağıda yer alan nazma ise hadîsin açıklama bölümünde yer verilmiştir.

Nazm

mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün fe ‘ülün

Büyük ḥasletdürür bîl ḍayfa ikrām

Ne didiler işit erbâb-ı ‘urfân

İdenler ḍayfına ta ‘zîm u tekrîr

Olalar bâğ-ı cennet içre ferḥân.⁷⁶

9. Hadîs

Lâ ilâhe illah’ın Fazileti

روى مسلم عن عثمان رضي الله عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله أى يعتقدده جزما دخل الجنة.⁷⁷

Nazm

mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün fe ‘ülün

Buyurdı Mustafâ her kimki ölse

Ve lâkin olsa anuñ i ‘tikâdı

Ki Ḥakdan ğayrı yokdur hergiz Allâh

Gire ol cennete ḥoş bula şâdı.⁷⁸

⁷⁴ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 11b.

⁷⁵ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 11b-12a; Buhârî, “Rikâk”, 23; Müslim, “İmân”, 74.

⁷⁶ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 12b.

⁷⁷ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 14b; Müslim, “İmân”, 43.

⁷⁸ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 14b.

10. Hadîs

Şirk Koşmadan Allah'a Ulaşmanın Fazileti

روى مسلم عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم من لقي الله لا يشرك به شيئا دخل الجنة ومن لقيه يشرك به دخل النار.⁷⁹

Nazm

fā 'ilātün fā 'ilātün fā 'illün

*Ne buyurdu diñle ol mahbüb-u haq
Ol Muḥammed Mustafā ol bahtiyār*

*Her ki Allāh'a vara ol şirkile
Ola bil anuñ maqāmı қа 'rinār.⁸⁰*

11. Hadîs

Oruçlu Tutma, Cenaze Namazı Kılma, Fakire Yemek Yedirme, Hastayı Ziyaret Etmenin Fazileti / Hz. Ebû Bekir'in Fazileti

روى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أصبح منكم اليوم صائماً؟، قال أبو بكر: أنا، قال: فمن تبع منكم اليوم جنازة؟، قال أبو بكر: أنا، قال: فمن أطعم منكم اليوم مسكيناً؟، قال أبو بكر: أنا، قال: فمن عاد منكم اليوم مريضاً؟، قال أبو بكر: أنا، فقال صلى الله عليه وسلم: ما اجتمعن في امرئ إلا دخل الجنة.⁸¹

Nazm

mefā 'ilün mefā 'ilün mefā 'ilün mefā 'ilün

*Didi Aḥmed bugün sizden kim irdi şavmile şubha
Didi Bū Bekr ben irdum ayā mürsellere sultān!*

*Didi yine ki kim kıldı şalāt-ı meyyiti bugün
Didi Bū Bekr ben kıldum olup ferḥunde u ferhān*

*Didi yine ki kim idi bugün iṭ'ām-ı miskini
Didi Bū Bekr ben itdüm idüp iḥsān baña Sübhān*

*Didi yine mer'îdi kim şora vardı bugün sizden
Didi Bū Bekr ben vardum olup hādi bana Raḥmān*

⁷⁹ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 14b-15a; Müslim, "Îmân", 152.

⁸⁰ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 15a.

⁸¹ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 15a-b; Müslim, "Zekât", 87.

Abdülmeçid b. Nasûh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve ‘Arafâtü’l- ‘Ârifîn İsimli Eseri |141

*Didi Aḥmed ki bunlar bir kişide cümle cem ‘olsa
Hisâb olmadın ol cennâta girüp eyleye seyran*

*Hisâb ve hem ‘azâb olmaz sözün cennâte girmekdür
Mecîdî bendegüñ senden temennâsî eyâ Sultân⁸²*

*Egerçi ande bu luṭfe liyâkat yokdurur Yâ Rab!
Deliñin luṭfuña şart-ı liyâkat yokdur Ey Deyyân!⁸³*

12. Hadîs

Sabah ve İkinci Namazının Fazileti

اتفق مسلم والبخاري عن أبي موسى رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من صلى البُردين، دخل الجنة⁸⁴

Nazm

mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün

*Buyurdu Mustafâ her kim şalât-ı fecrle ‘asrî
Edâ itse duḥûl-i cennet ile ol ola mes ‘ud*

*Ki bunlar çünkü vakt-ı ḡaflet ile vakt-i şuḡl oldu
Duḥûl-ı cennetile ‘izzete pes bu durur maḳşûd.⁸⁵*

13. Hadîs

Sabah ve Yatsı Namazını Cemaatle Kılmanın Fazileti

روى مسلم عن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى العشاء في جماعة فكأنما قام نصف الليل ومن صلى الصبح في جماعة فكأنما صلى الليل كله.⁸⁶

Nazm

fâ ‘ilâtün mefâ ‘ilün fe ‘ilün

*Didi Aḥmed ‘iṣâ namâzını
Her ki kılsa cemâ‘at ile anı*

⁸² Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 16a.

⁸³ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 16b.

⁸⁴ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 16b; Buhârî, “Mevâkitu's-salâh”, 26; Müslim, “Mesâcid”, 215.

⁸⁵ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 17a.

⁸⁶ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 16b; Müslim, “Mesâcid”, 260.

*Gicenüñ nişfinun kıyamunca
Vire ecr ana ol şeh-i muğni*

*Her ki şubhı cemâ'at ile edâ
Eylese añada o ferd u ğani*

*Gicenüñ cümlesi namâzınca
Vire ecri bula sevâb-ı heni.⁸⁷*

14. Hadîs

Revâtib ve Müekkede Sünnetleri Kılmanın Fazileti

روى مسلم عن أم حبيبة رضي الله عنها أنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى في يوم ثنتي عشرة سجدة تطوعا بني له بيت في الجنة.⁸⁸

Nazm

fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün

*Didi Aḥmed kılsa bir günde kişi
On iki rek 'at teḫavvudan namâz*

*Aña cennet içre bir ev yapıla
Girüp anuñ içre bula imtiyâz.⁸⁹*

15. Hadîs

Hasta Ziyaretinin Fazileti

روى مسلم والبخاري عن ثوبان رضي الله عنه مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم إنه قال: من عاد مريضا ، لم يزل في خرفة الجنة حتى يرجع.⁹⁰

Nazm

fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün

*Didi Aḥmed ki her ki anuñ ḥūyi
Ḥasta olanları 'ıyâdet ola*

⁸⁷ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 17b.

⁸⁸ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 18a; Müslim, "Salâtu'l-müsâfirîn", 102.

⁸⁹ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 18b.

⁹⁰ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 18b; Müslim, "Birr", 41.

Abdülmeçid b. Nasûh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve ‘Arafâtü’l- ‘Ârifin İsimli Eseri |143

*Zâyil olmaya yemişin yemeden
Şemerin kesmek aña ‘âdet ola.⁹¹*

16. Hadîs

Mescide Gitmenin Fazileti

روى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من غدا إلى المسجد أو راح، أعد الله له في الجنة تراً كلما غدا أو راح.⁹²

Nazm

fā ‘ilātün fā ‘ilātün fā ‘ilün

*Didi Aḥmed her ki her şubḥ u mesā
Zāhib ola mescide Rabb-i ‘ulā*

*Aña cennetde nüzül iḥḍār ide
Varduğınca vire aña ol Hudā.⁹³*

17. Hadîs

Mühâcir, Ensâr ve Talha’nın (ra) Fazileti

روى مسلم عن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من يردهم عنا وله الجنة.⁹⁴

Nazm

fā ‘ilātün fā ‘ilātün fā ‘ilün

*Didi Aḥmed kim durur kim def‘ ide
Şerrini kâfirlerün bizde bu dem*

*Tāki Allāh aña idüp luṭf u cūd
Cennet içre ide anı muḥterem.⁹⁵*

⁹¹ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 18b.

⁹² Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 18b-19a; Buhârî, “Ezân”, 37; Müslim, “Mesâcid”, 285.

⁹³ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 19a.

⁹⁴ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 19b; Müslim, “Cihâd”, 100.

⁹⁵ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 20a.

18. Hadîs

Müslüman ve Temizliğin Fazileti

اتفق مسلم والبخاري على الرواية هريرة رضى الله عنه قال أنه لقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض طرق المدينة وأنا جنب فاحد بيدي فمشيت معه حتى قعد فانسللت يعني ذهبت بحفية فاغتسلت ثم جئت فقال : أين كنت يا أبا هريرة فقلت كنت جنباً فكرهت أن أجالسك وأنا على غير طهارة فقال إن المؤمن لا ينجس.⁹⁶

Nazm

mef'ülü mefâ'ülü mefâ'ülü fe'ülün

*Ne didi işit fahr-ı cihân şâh-ı risâlet
Mü'min necis olmaz kaçan irişse cenâbet*

*Müşriklere Kur'an'da necis didü ki Allâh
Budur ki 'akâyidlerine irdi necâset.⁹⁷*

19. Hadîs

Takvanın Fazileti

روى مسلم عن سعد بن أبي وقاصرضي الله عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم إن الله يحب العبد التقي الغني الخفي⁹⁸

Nazm

mefâ'ülün mefâ'ülün fe'ülün

*Buyurdu Hazret-i Ahmed ki tahkîk
Sever 'abd-i takısın Rabb-ı Rahmân*

*Ki ya 'nî ictinâb idüp günahdan
İde perhiz idüp ol terki 'işyân*

*Sever nefsi ğani olan kulın hem
Ye malı olup ide cüd u ihsân*

*Sever 'uzletde olan bendesin hem
Da 'îfâ ne ye rahm ide firâvân.⁹⁹*

⁹⁶ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 20a-20b; Buhârî, "Gusl", 24; Müslim, "Hayz", 116.

⁹⁷ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 20b-21a.

⁹⁸ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 21b; Müslim, "Zühd", 11.

20. Hadîs Nazar Değmesi

عن أبي هريرة و ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: العين حق.¹⁰⁰

Nazm

mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün fe ‘ülün

*Buyurdu Muştafâ kim ‘ayn hâkdır
İrer andan zarar bâ-emr-i sübhân*

*Didiler ‘ayn mer’î kabre koyar
Cimâli kıdre koyar yoğ olur cân.¹⁰¹*

21. Hadîs En Güzel ve Üstün İyilik

روى مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن أبر البر أن يصل الرجل أهل ود أبيه بعد أن تولى الأب.¹⁰²

Nazm

fâ ‘ilâtün mefâ ‘ilün fe ‘ilün

*Didi Ahmed eberr-i bir oldur
Pederini sevenleri sever ol*

*Olup anlâra luţf ile vâşıl
Bula meyl u maħabbete hoş yol.¹⁰³*

22. Hadîs Kişinin El Emeğini Yemesi

روى البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم إن داود النبي الله عليه السلام كان يأكل الأ من عمل يده.¹⁰⁴

⁹⁹ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 22a.

¹⁰⁰ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 22b; Buhârî, “Tıbb”, 35; Müslim, “Selâm”, 41.

¹⁰¹ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 23a.

¹⁰² Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 23a; Müslim, “Birr”, 12.

¹⁰³ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 23b.

¹⁰⁴ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 23b-24a; Buhârî, “Buyû’”, 15.

Nazm

fā 'ilātün fā 'ilātün fā 'ilün

*Muṣṭafā didi ki Dāvūd Nebî
Buyıdı bilgil ki añun 'ādeti*

*Yir idi kesb-i yedinden ol ıta 'ām
Vakf mālından iderdî nefreti.¹⁰⁵*

23. Hadîs

Güzel Şiir ve Hassân b. Sâbit'in Fazileti

اتفق مسلم والبخاري على الرواية عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت أمر النبي صلى الله عليه وسلم بحجو قريش حين هجوه فأرسل إلى بن رواحة فهجاهم فلم يرض و أرسل إلى كعب بن مالك فلم يرض ثم أرسل إلى حسان بن ثابت فلما دخل عليه قال حسان دخل عليه عليه السلام أخرج لسانه فجعل يحركه ويقول والذي بعثك بالحق لأفرينهم بلساني فري الأدم فقال عليه السلام لا تعجل فإن أبا بكر رضي الله عنه أعلم قريش بأنسابها وإن لي فيهم نسبا حتى يلخص لك نسبي فأتاه حسان ثم رجع فقال يا رسول الله قد بين لي نسبك أبو بكر رضي الله والذي بعثك بالحق لا لخصن نسبك منهم كما يسئل الشعرة من العجين قال النبي صلى الله عليه وسلم إن روح القدس لا يزال يؤيدك ما نافحت عن الله ورسوله¹⁰⁶

Nazm

fā 'ilātün fā 'ilātün fā 'ilün

*Didi Hassân'a Resül-i Muṣṭafā
Saña nuşret itmeden peyk-i ħudā*

*Zāil olmaz çünki sen men 'idesin
Hicvini müşriklerüñ edüp nidā.¹⁰⁷*

24. Hadîs

Cinsî Münasebet Öncesinde İstihare ve Duanın Fazileti

اتفق مسلم والبخاري على الرواية عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لو أن أحدكم إذا أراد أن يأتي أهله، فقال: باسم الله، اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا، فإنه إن يقدر بينهما ولد في ذلك لم يضره شيطان أبدا.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 25a.

¹⁰⁶ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 25a-b; Müslim, "Fedâilu's-sahabe", 157.

¹⁰⁷ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 26a.

¹⁰⁸ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 27b; Buhârî, "Tevhîd", 13; Müslim, "Nikâh", 116.

Nazm

mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün

*Buyurdı Muştafâ her kim cimâ ‘a ol ide ‘azmı
Diye ol besmeleden soñra yâ Allâh yâ Rahmân*

*İrâğ eyle beni şeytândan itmesün baña mekri
Dağı rızık itdügün evlâde andan irmesun hüsran¹⁰⁹*

*Eger böyle diyüp itse cimâ ‘i olsa evlâdı
Aña hergiz zarar iremeye ol mekri çok şeytân.¹¹⁰*

25. Hadîs

Cinsel İlişki Öncesinde Abdest¹¹¹

روى مسلم عن أبي سعيد رضى الله عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم أكله إذا أتى أحدكم أهله ثم أراد أن يعود فليتوضأ بينهما.¹¹²

Nazm

fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilün

*Muştafâ didi ki sizden biriñüz
Ehl-i birle eylese birkez cimâ ‘*

*Soñra ol bir dağı itmek istese
Yusun ol fercîni itsün intifâ ‘¹¹³*

26. Hadîs

İkramı Kabul Etmek

اتفق مسلم والبخاري على الرواية عن عمر رضى الله عنه أنه قال استعملني النبي صلى الله عليه و سلم على الصدقة فاراد أن يعطيني منها أجرة فقلت يا رسول الله إنما عملت لله فقال عليه السلام إذا أعطيت شيئاً من غير مسألة فكل و تصدق.¹¹⁴

¹⁰⁹ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 29a.

¹¹⁰ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 28a-29b.

¹¹¹ 25. hadis ve sonrasının konu başlıkları müellif tarafından yazılmadığından dolayı konunun içeriğine uygun bir şekilde tarafımızca belirlenmiştir.

¹¹² Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 29b; Müslim, “Hayz”, 27.

¹¹³ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 29b.

¹¹⁴ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 30a; Müslim, “Zekât”, 112.

Nazm

fā 'ilātün fā 'ilātün fā 'ilün

*Muṣtafā didi kim bir şey saña
Virselers sen anı itmedin taleb*

*Yi anı gersen aña muhtācseñ
Ger degülseñ gayre vir ki ide tarab.¹¹⁵*

27. Hadîs

27. hadîs her iki nüshada da bulunmamaktadır.

28. Hadîs

Farz Namazdan Sonra Namaz Kılınmaz

روى مسلم عن أبي هريرة رضى الله عنه ، قال النبي صلى الله عليه و سلم : إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة.¹¹⁶

Nazm

fā 'ilātün fā 'ilātün fā 'ilün

*Ger müezzîn farza itse kâmeti
Didi Aḥmed ol ḥabîb-i müste 'ân*

*Ḳılmasun ol dem muşallî sünneti
Farza itsün iktidâ ol dem hemân*

*Tâ ḳıla farzı 'alâ vechi'l-kemâl
Hem bula ecr-i cemâ 'at bî-gerân.¹¹⁷*

29. Hadîs

Cuma Namazından Sonra Kılınan Namazın Rekâtı

روى مسلم عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: من كان منكم مصليا بعد الجمعة فليصل أربعاً.¹¹⁸

¹¹⁵ Abdülmeçîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 30a.

¹¹⁶ Abdülmeçîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 30a-30b; Buhârî, "Ezan", 38; Müslim, "Salâtu'l-müsâfirîn", 63.

¹¹⁷ Abdülmeçîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 31a.

¹¹⁸ Abdülmeçîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 31a; Müslim, "Cuma", 69.

Nazm

mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün

*Buyurdı Muştafâ sizden biriñüz cum ‘adan soñra
Namâz kılmak dilese kılsun ol dört rek ‘atı kâmil*

*Kalan günler gibi ol iki rek ‘at kılmasun tâ kim
Aña ol günde elṭâf-ı ḥudâ bî-ḥad ola vâşıl.¹¹⁹*

30. Hadîs

Namazı Hafif Kıldırma

120. روى مسلم عثمان بن أبي العاص رضی الله عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أمت قوما فأخف بهم الصلاة.¹²⁰

Nazm

fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilün

*Dir Nebî bir kavme ger olsañ imâm
Kıl namâzı anlara şâhum ḥafif*

*Tâ meşakkat gelmeyüp şād olalar
Kim cemâ ‘atde ola pîr-i zayıf.¹²¹*

31. Hadîs

Namazda Fatihadan Sonra Âmin Demek

اتفق مسلم والبخاري على الرواية عن أبي هريرة رضی الله عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا أمن الإمام فأمنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم له ما تقدم من ذنبه.¹²²

Nazm

fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilün

*Didi Aḥmed ger dise âmîn imâm
Siz daḥı âmîn diñ ey mü‘minân*

¹¹⁹ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 31b.

¹²⁰ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 32a; Müslim, “Salât”, 187.

¹²¹ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn 32a.

¹²² Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn 32a-32b; Buhârî, “Ezan”, 110; Müslim, “Salât”, 72.

*Kim fereşteler dağı āmīn dir
Mū'minīne olup anlar nāsırān*

*Ger muvāfık olsa te'mīn-i imām
Bil melek te'mīnīne olur hemān*

*Ya 'nī geçmiş zenbi hep mağfūr olup
'Avn-ı haqqīle olur ehl-i cinān.¹²³*

32. Hadīs

İmam Hutbe İçin Minbere ıktığında Namaz Kılma

اتفق مسلم والبخاري على الرواية عن جابر رضي الله عنه أنه قال إذا جاء أحدكم يوم الجمعة وقد خرج الامام فاركع ركعتين.¹²⁴

Nazm

mefā 'ilūn mefā 'ilūn mefā 'ilūn mefā 'ilūn

*Eger sizden biriñüz cum 'a gūni cāmi 'a gelse
Haťib amma ki olsa ĥūťbede kılsun iki rek 'at*

*Ki ya 'nī kılmadan oturmasun taĥıyyate'l-mescid
Ki haqq-ı mescidi itsūn edā tā kim bula 'izzet.¹²⁵*

33. Hadīs

Cuma Gūnū Temizlik

اتفق مسلم والبخاري على الرواية عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من جاء منكم الجمعة فليغتسل.¹²⁶

Nazm

fā 'ilātūn fā 'ilātūn fā 'ilūn

*Muřtafā didiki sizden biriñüz
Cum 'aya gelmek dilese evvelā*

¹²³ Abdūlmecīd b. Nasūh, 'Arafātü'l-ârifin, 33a.

¹²⁴ Abdūlmecīd b. Nasūh, 'Arafātü'l-ârifin, 33a; Buhârî, "Cuma", 30; Müslim, "Cuma", 59.

¹²⁵ Abdūlmecīd b. Nasūh, 'Arafātü'l-ârifin, 33b .

¹²⁶ Abdūlmecīd b. Nasūh, 'Arafātü'l-ârifin, 33b; Buhârî, "Cuma", 2; Müslim, "Cuma", 2.

Abdülmeçid b. Nasûh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve 'Arafâtü'l- 'Ârifin İsimli Eseri |151

*Ġusl idüp kılsun namâz-i cum 'ayı
Tâ bihâr-ı rahmete dâhil ola.¹²⁷*

34. Hadîs Hac Âdâbı

روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من حج الله فلم يرفث ولم يفسق، رجع كيوم ولدته أمه.¹²⁸

Nazm

fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün

*Muştafâ didiki bir kimse eger
Haccı lillâh itse 'ışyân itmeden*

*Hem refes itmezsüzün itse rucû '
Anadan doğma ola ol gitmedin.¹²⁹*

35. Hadîs

Veba Hastalığı Olan Yere Girip Çıkmamak

اتفق مسلم والبخاري على الرواية عن أسامة بن زيد رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها.¹³⁰

Nazm

mefâ 'ilün mefâ 'ilün mefâ 'ilün mefâ 'ilün

*Kaçan bir yirde siz tã 'ün işitseñüz aña girmek
Eger bir yirde olsañuz ki tã 'ün andadur çıkmak.¹³¹*

36. Hadîs

Yemek Hazır olunca Namazı Tehir Etmek

اتفق مسلم والبخاري على الرواية عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كان أحدكم على الطعام فلا يعجل حتى يقضي حاجته منه، وإن أقيمت الصلاة.¹³²

¹²⁷ Abdülmeçid b. Nasûh, 'Arafâtü'l- 'ârifin, 34a.

¹²⁸ Abdülmeçid b. Nasûh, 'Arafâtü'l- 'ârifin, 34a-34b; Buhârî, "Hac", 4; Müslim, "Cuma", 2.

¹²⁹ Abdülmeçid b. Nasûh, 'Arafâtü'l- 'ârifin, 35b.

¹³⁰ Abdülmeçid b. Nasûh, 'Arafâtü'l- 'ârifin, 35b; Buhârî, "Tıbb", 29; Müslim, "Selâm", 97.

¹³¹ Abdülmeçid b. Nasûh, 'Arafâtü'l- 'ârifin, 36a.

Nazm

fā 'ilātün fā 'ilātün fā 'ilün

*Muştafā didi o fahr-i enbiyā
Orta yire kónsa ger ekl-i 'aşā*

*Kāmet olunsa şalāte ol zemān
Evvelā ekl-i 'aşā itsün hemān*

*Ba 'dehu kılsun nemāzı şevkile
Gitmesun göñli ta 'āme zevkile.¹³³*

37. Hadís

Kelime-i Şehadet

اتفق مسلم والبخاري على الرواية عن أنس بن مالك رضى الله عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله صدقاً من قلبه، إلا حرمه الله على النار.¹³⁴

Nazm

fā 'ilātün mefā 'ilün fe 'ilün

*Didi Aḥmed ki bir eḥad yoḡdur
Girmeye Lā ilāhe illallāh*

*Hem şehādet idüp daḡı deye kim
Muştafā oldı ḡaḡ Rasūlullāh¹³⁵*

*İtdi böyle diyenleri āzād
Nārdan ol kerîm u berr u ilāh.¹³⁶*

¹³² Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 36a; Buhârî, "Ezân", 42; Müslim, "Salât", 66.

¹³³ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 37a.

¹³⁴ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 37b; Buhârî, "İlim", 50; Müslim, "İmân", 53.

¹³⁵ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 37b.

¹³⁶ Abdülmecîd b. Nasûh, 'Arafâtü'l-ârifîn, 38a.

38. Hadîs

Çocukların Anne-Babanın Cennete Girmesine Vesile Olması

روى البخاري عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من الناس مسلم يموت له ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث إلا أدخله الله الجنة بفضل رحمته إياهم.¹³⁷

Nazm

fâ ‘ilâtün fâ ‘ilâtün fâ ‘ilün

*Didi Aḥmed hîç müslim yok durur
Fevt ola şulbinden anun üç veled*

*Üçi bile olalar ma ‘şüm pāk
Neyler işit aña ol ferd u şamed*

*Raḥmet idüp anlara ataların
Cennete idḥāl ider idüp meded.¹³⁸*

39. Hadîs

Akrabayı Ziyaretin Rızkın Genişlemesine Vesile Olması

اتفق مسلم والبخاري على الرواية عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من سره أن يبسط له في رزقه، أو ينسأ له في أثره، فليصل رحمه.¹³⁹

Nazm

mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün mefâ ‘ilün

*Buyurdı Muştafâ her kim dilese rızkı çoğ ola
Daḥı ‘umrı tavîl ola ol olsun raḥmine vâşıl*

*Ki erḥâm-ı şilâ itmek şu denlü oldı enfa ‘ ki
İdüp rızkı firāvân ‘umrı daḥı eyler ol kemâl.¹⁴⁰*

¹³⁷ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 38a; Buhârî, “Cenâiz”, 90; Müslim, “Birr”, 150.

¹³⁸ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 38b.

¹³⁹ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 38b; Buhârî, “Buyu’”, 13; Müslim, “Birr”, 20.

¹⁴⁰ Abdülmeçid b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifîn, 39b.

40. Hadîs Sıla-i Rahim

روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن الرحم شجنة من الرحمن، فقال الله: من وصلك وصلته، ومن قطعك قطعته.¹⁴¹

Nazm

fā 'ilātün fā 'ilātün fā 'ilün

*Didi Aḥmed kim 'urūk oldı raḥim
Eylemişdür ismi raḥmāne duḥūl*

*Ḥalk idicek didi Allah aña kim
Saña vaşl olan bulur baña vuşul*

*Kaṭ' iden emma seni belkin 'ayān
Raḥmet u lutfun aña itmez şumul.¹⁴²*

4. Hadîslerin Kaynakları ve Sıhhat Durumu

Daha önce de belirtildiği üzere Abdülmecîd Efendi bu kırk hadîs çalışmasında 27. hadîsi sehven atlayarak toplam 39 hadîs nakledilmiştir. 1., 2., 3., 4. 5. ve 20. hadîslerin dışında naklettiği hadîslerin hangi kaynaklarda yer aldığını bizzat hadîslerin sened kısmının başında kendisi belirtmiştir. Bu rivâyetlerin 14'üne *اتفق مسلم والبخاري* (Buhârî ve Müslimin ittifak etti), 13'üne Müslim rivâyet etti (*روى مسلم*) ve 6'sına Buhârî rivâyet etti (*روى البخاري*) şeklinde başlayarak hadîsleri nakletmiştir. Abdülmecîd Efendi 14. hadîsin şerhinde nakletmiş olduğu başka bir hadîsin ise Tirmizî'nin *el-Câmi'* eserinde bulunduğunu belirtmiştir.¹⁴³

Bu bilgilere göre Abdülmecîd Efendi, 6 hadîs dışında '*Arafâtü'l-ârifin*'de nakledilen hadîslerin tamamının Buhârî, Müslim veya her ikisinde olduğunu belirtmiştir. Ancak Abdülmecîd Efendi'nin vermiş olduğu kaynak bilgilerinde bazı küçük hataların olduğu tespit edilmiştir. Mesela, müttetekun aleyh olarak naklettiği hadislerin sayısı 14 değil, 16'dır. Müslim'den rivâyet ettiği hadisler 13 değil, 14'dür. Buhârî'den naklettiği hadîsler ise 6 değil 3'tür.

Kaynağını vermediği hadîslerin ise 2'sinin (3. ve 20. hadîsler) müttetekun aleyh, 1 hadîsin ise Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde olup

¹⁴¹ Abdülmecîd b. Nasûh, '*Arafâtü'l-ârifin*', 39b; Buhârî, "Edeb", 13.

¹⁴² Abdülmecîd b. Nasûh, '*Arafâtü'l-ârifin*', 40a.

¹⁴³ Bk. Abdülmecîd b. Nasûh, '*Arafâtü'l-ârifin*', 18a.

Abdülmeçid b. Nasûh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve ‘Arafâtü’l- ‘Ârifin İsimli Eseri |155 sahih liğayrihi (4. Hadîs) olduğu tespit edilmiştir. Bunun dışında 1 hadisin mevzu olduğu görülmüş (1. hadîs) olup; iki hadisin (2. ve 5. hadîsler) ise kaynağı tespit edilmemiştir.¹⁴⁴

Sonuç

Bu çalışmada XVI. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden Abdülmeçîd b. Nasûh b. İsrâîl el-Amâsî el-Tosyavî'nin kaleme aldığı ‘Arafâtü’l- ‘ârifin li’l- vukûf fi mevķifi ‘ibâdeti rabbi’l- ‘âlemîn fi ehâdisi Seyyidi’l-murselîn isimli eseri incelenmiştir. Bu risale manzûm ve mensûr tercümeleri, kelâm, fıkıh, hadîs şerhleri ile zenginleştirilmiş bir kırk hadîs çalışmasıdır. Her ne kadar bu eser, bir kırk hadîs çalışması olsa da sehven bir hadîs eksik bırakıldığından dolayı 39 hadîsten müteşekkil bir risaledir.

Eser Osmanlı'nın yükselme döneminde kaleme alındığından, o dönemin dilini yansıtmaktadır. Müellif hadîslerin manzûm tercümelerini hangi vezinle yazdığını belirtmemiştir. Ancak 19. hadîsin manzûm tercümesinin kenarına *mefâ’ilün mefâ’ilün fe’ülün*¹⁴⁵ vezni not olarak düşülmüştür. Bu notun kimin tarafından buraya kaydedildiği ise tespit edilememiştir. Her bir hadîsin nazma aktarılması müellifin güçlü bir edebî yönünün olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada manzûm hadîs tercümesinin transkripsiyonu yapılırken vezinleri hakkında da bilgilere de yer verilmiştir.

‘Arafâtü’l- ‘ârifin’de Abdülmeçîd Efendi nakletmiş olduğu hadîslerle bağlantı olan kelâm ve fıkıh problemlerine değinmiş ve mezheplerin görüşlerini nakletmiştir. İtikadda Ehl-i Sünnet, amelde ise Hanefî mezhebinin görüşlerini tercih ettiği görülmüştür. Mutassavıfların ahlâk ve edep ile ilgili yorumlarına yer vermesi, onun tasavvufî yönünün olduğunu göstermektedir. Ayrıca rüyada hadîs tahammülü konusunda sûfilerle aynı düşüncede olduğu tespit edilmiştir.

Abdülmeçîd Efendi, hadîslerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla bazı gramatik tahlillere, hikâyelere, hadîslerin sebab-i vüruduna ve şarihlerin şerhlerine müracaat ettiği müşahede edilmiştir.

Sihhat ve kaynak açısından ise bu eserde nakledilen hadîslerin büyük çoğunluğunun temel hadîs kaynaklarında yer aldığı ve sahih olduğu sonucuna varılmıştır.

¹⁴⁴ Bir önceki başlıkta hadîsler nakledilirken dipnotlarda rivâyetlerin kaynakları hakkında bilgi verilmiştir.

¹⁴⁵ Abdülmeçîd b. Nasûh, ‘Arafâtü’l- ‘ârifin, 22a.

Kaynakça

- Abdülmecîd b. eş-Şeyh Nasûh b. İsrâîl. *'Arafâtü'l-ârifîn li'l-vukûf fi mevkıfi 'ibâdeti rabbi'l-âlemîn fi ehâdisi Seyyidi'l-murselîn*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 558.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Thk. Şuayb Arnâvût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Aktürk, İsmet. *Abdülmecîd b. Nasûh'un Hadisçiliği ve Sürûru'n-Nâzirîn Adlı Risalesindeki Hadislerin Tahrîci*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emîn. *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emîn. *İzâhü'l-meknûn fi zeyli 'alâ Keşfi'z-zünûn an esâmi'u'l-kütübi ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabiyye, ts.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şahîh*. Thk. Muhammed Zehir Nasire'n-Nasır. 9 Cilt. Dimeşk: Dâru Tavku'n-Necâ, 2002.
- Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *Firdevsü'l-ahbâr*. Thk. Muhammed es-Saîd el-Besyûnî Zağlûl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1986.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Thk. Süleyman b. Salih el-Huzey. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1997.
- Hayta, Ufuk. *Abdülmecîd b. Nasûh Tosyevî'nin (ö. 1588) Hayatı, Eserleri ve el-Hüdâ ve'l-Felâh Adlı Tefsir Risâlesinin Tahkiki*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id*. Thk. Abdullah Muhammed Derviş. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemrî. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fağlihi*. Thk. Ebü'l-Eşbal ez-Züheyri. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Kitâbu'l-mevdû'ât*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kırk Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 467-70. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Abdülmeçid b. Nasûh et-Tosyavî el-Amâsî (ö. 996/1588) ve 'Arafâtü'l- 'Ârifin İsimli Eseri |157
Karahân, Abdülkadir. *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Dâru ihyâi kütübî'l-arabiyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Şaḥîḥu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-turâsî'l-arabiyye, 1991.
- Sayrafî, el-Hüseyn b. Ahmed b. Abdillâh b. Bekir. *Feḏâilu't-tesmiye bi Aḥmed ve Muḥammed*. Thk. Mecdî Fethî es-Seyyîd. Tantâ: Dâru's-Sahâbe, 1990.
- Ṭaberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Thk. Hamdi Abdülmeçîd es-Selefî. 28 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. Konya: Yediveren Yayınları, 2001.
- Yasar, Abdizâde Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. 12 Cilt. Amasya Belediyesi Kütüphanesi.
- Yıldırım, Selâhattin. *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları*. İstanbul: Osmanlı Hadis Araştırmaları, 2000.

MUSTAFA İSÂMEDDİN'İN MÜRETTEB MÜFREDÂT-I SİYÂHÎ'Sİ

Gönderim Tarihi: 01.08.2018

Kabul Tarihi: 04.09.2018

Sibel Murad

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Dr. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Science and Literature,
Department of Turkish Language and Literature

Amasya, Turkey

sibel.murad@amasya.edu.tr

orcid.org/0000-0003-0175-7702

Öz

Anadolu'da bilim dili olarak Türkçenin kullanılması 14. yüzyılın sonlarına rastlamaktadır. Bu tarihten itibaren birçok alanda telif/tercüme eserler yazılmıştır. Bu eserlerden bazıları yazıldıkları dönemlerden sonra yaşamış bazı âlimler tarafından özetlenme, genişletilme, yeniden düzenlenme gibi işlemlere tabi tutulmuşlardır. Lârendevî Dervîş Siyâhî tarafından 17. yüzyıl başlarında yazılan, bilinen ilk müstakil tıp-eczâ sözlüğü Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ da bu şekilde daha sonra başkası tarafından düzenlenerek tekrar hazırlanan eserlerden birisidir. Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ'da ilaç yapımında kullanılan bitkilerin, terkiplerin, gıdaların ve hastalıkların Arapça, Farsça, Grekçe, Hintçe, Süryanice, Ermenice ve İbranice gibi birçok dildeki Türkçe karşılıkları verilmiştir. Sözlük, sözcüklerin sadece ilk harflerinin Arap alfabesindeki sırasına göre düzenlenmiştir. Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ'nın bu haliyle yeterince kullanışlı olmadığı düşüncesiyle eser, 18. yüzyılda yaşayan ve şerh, tercüme, belâgat, din gibi birçok konuda eserler vermiş olan Mustafa İsameddîn tarafından Arap alfabesine göre sadece ilk harfleri bakımından değil sözcüklerin tüm harfleri dikkate alınarak alfabetik olarak düzenlenmiştir. Çalışmamızda Müretteb Müfredât-ı Siyâhî adlı eser tanıtılacak, adı geçen bu iki eser karşılaştırılarak Mustafa İsameddîn'in eserinde ne tür bir yenilik ortaya koyduğu hakkındaki tespitlerimiz sunulacaktır.

Anahtar Kavramlar: Mustafa İsameddîn, Müretteb Müfredât-ı Siyâhî, Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ, Dervîş Siyâhî Lârendevî, Tıp Eczâ Sözlüğü.

Müretteb Müfredât-ı Siyâhî of Mustafâ İsameddîn

Abstract

The use of the Turkic language as a language of science in Anatolia comes to the end of the 14th century. From this date, in many areas copyright / translation works

have been written. Some of these works have been summarized, enlarged or rearranged by some scholars who lived after the period of their writing. The first known copyright medical-pharmacy dictionary, *Lugat-i Müşkilât-ı Eczâ*, written by Lârendevî Dervîş Siyâhî in the early 17th century, is one of the works prepared later by another person. In *Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ*, the plants, compounds, foods, diseases used in medicine are given Turkish equivalents in Arabic, Persian, Greek, Hindi, Syriac, Armenian and Hebrew. Dictionary, only the first letters of the words are arranged in order in the Arab alphabet. Considering that *Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ* is not sufficiently useful, this work was arranged by Mustafa İsameddîn, who had lived in the 18th century and gave works on many subjects such as commentary, translation, rhetoric and religion alphabetically according to the Arabic alphabet, taking into account all the letters of the words, not just the first letters. In this study the work called *Müretteb Müfredât-ı Siyâhî* will be presented these two works will be compared and we will present our determinations about what kind of novelty has emerged in the work of Mustafa İsameddîn.

Keywords: Mustafa İsameddîn, *Müretteb Müfredât-ı Siyâhî*, *Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ*, Dervîş Siyâhî Lârendevî, Medicine Pharmacy Dictionary.

Giriş

Anadolu'da Türkçenin bilimsel eserlerde kullanılması 14. yüzyıldan sonra başlamaktadır. Bu tarihten itibaren Anadolu'da ilk Türkçe eserlerini vermeye başlayan Türk tıbbı içinde tıp-eczâ sözlükleri önemli bir yere sahiptir. Müstakil anlamda ilk Türkçe tıp-eczâ sözlükleri 17. yüzyıldan sonra karşımıza çıkmaktadır. Bu tarihe kadar müstakil alan-terim sözlüğü olarak nitelendirilebileceğimiz eserlerden çok, tıp konulu eserlerin içinde ayrı bir bölüm olarak tıp terimlerine yer veren Geredeli İshak bin Murad'ın *Edviye-i Müfrede'sinin* IV. Bölümü, Sabuncuoğlu Şerefeddin'in *Terceme-i Akrabâdîn*'inde yer alan ıstılah lügati gibi eserlerden bahsedebiliriz.¹

Dervîş Siyâhî Lârendevî'nin 1615 yılında yazdığı *Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ* adlı eseri, Türk tıbbının ilk müstakil tıp-eczâ sözlüğüdür. 28 bâbdan oluşan eserde Arapça, Farsça, Grekçe, Hintçe, Süryanice, Ermenice, Berberice ve İbranice gibi birçok dilde yer alan ilaç yapımında kullanılan bitkilerin, terkiplerin, gıdaların, cevherlerin ve hastalık adlarının Türkçe karşılıkları verilmiştir.²

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Şaban Doğan, "XV.- XVIII. Yüzyıllar Arasında Anadolu Sahasında Türkçe Yazılmış Tıp ve Eczacılık Sözlükleri", *IV. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. Mehmet Naci Önal (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Yayınları, Aralık 2012), 2: 104.

² Dervîş Siyâhî Lârendevî'nin hayatı ve eserleri için bk.

Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ, tarafımızca 2009 yılında bir yüksek lisans tez çalışmasına konu edilmişti. Siyâhî, eserin girişinde eserini 10 yıl kadar Mısır ve çevresindeki memleketlerde seyahat ederek yazdığını, karşılaştığı her âlimden konuyla ilgili bilgiler edindiğini eserini daha birçok kaynaktan yararlanarak meydana getirdiğini söyler:

“bilgil ki bu fakır t̄alib-i ‘ilm-i ebdān olup diyār-ı mışrda vesā’ir seyāhat kılduğum diyārlarda mezkūr ‘ilmün taḥşilünde nite kim bal arusu her şükūfeden ‘uşāresin taḥşil êdtüğü misālde bu za ‘ifü’l-abd dahı her bir üstāda rast gelüp ve her bir dervış-i şāhib-kemāle dūş olduğda anlardan bu ‘ilme lāzım olan eczālaruñ müşkil olan isimlerin aḥz êdüp on yıl miğdārı seyāhatde sa’y êdüp çalışdum zıkr olınan luğatlaruñ her birin düşdükçe üstāddan istifāde êdüp zabt ü taşarruf êdüp kalemeye getürüp taḥrır kıldum ve tıbbā mensüb niçe kitāb u risāle görüp yazmağımı şürü’ eyledüm ve ol zıkr olınan eczālaruñ ‘Arabı vü Fārısı vü Yūnānı vü Berberı her bir eczānuñ esmāsını külliyyet üzre her bir eczā ne resme tesmiye olursa kendü lisānlarumuza tesmiye olınuğı üzre cem’êdüp Luğat-ı Müşkilât-ı Eczā dēyü ad verüp ḥurūf-ı teheccı üzre taḥrır êdüp yigirmi sekiz bāb êdüp beyān eyledüm.”³

Siyâhî, yukarıda da görüldüğü üzere, eserini alfabetik olarak hazırladığını ifade etse de eserde buna uyulmamıştır. Bu durum zaten harekesiz olan ve birçok yabancı sözcüğün bulunduğu eseri kullanmayı zorlaştırmaktadır.

Bilindiği üzere edebiyatımızda zaman zaman gerek dili, gerek muhtevâsının dağınıklığı gerekse de tertip şekliinden dolayı kullanımında sorunlar yaşanan eserler, daha sonra başkaları tarafından sadeleştirme, metni özetleme, genişletme veyahut eserin yapısını yeniden düzenleme gibi müdahalelerle yeniden yazılabilmektedir.⁴

Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ da H. 1193 (1779-1780) yılında Mustafa İsmâeddîn tarafından bir sözlük olarak kullanımındaki zorluklardan dolayı alfabetik olarak düzenlenerek Müretteb Müfredât-ı Siyâhî adıyla yeniden yazılmıştır.

Sibel Murad, *Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ (Giriş-İnceleme-Metin-Dizinler)*, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2009); Mücahit Akkuş, *Siyâhî Karamanî Larendevî'nin Mecmâ'-i Tıp adlı eseri (Gramer-metin-sözlük)* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2008).

³ Murad, *Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ (Giriş-İnceleme-Metin-Dizinler)*, 66.

⁴ Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Sadık Yazar, “İslam Düşünce Geleneğinde Metin Üretim Türleri”, erişim: 03.09.2018, https://www.academia.edu/35565116/%C4%B0SLAM_D%C3%9C%C5%9E%C3%9CNCE_GELENE%C4%9E%C4%B0NDE_MET%C4%B0N_%C3%9CRET%C4%B0M_T%C3%9CRLER%C4%B0.

Aşağıda Mustafa İsmâmeddîn hakkında kısaca bilgi verilerek Müretteb Müfredât-ı Siyâhî adlı eser tanıtılacaktır.

Mustafa İsmâmeddîn

Mustafa İsmâmeddîn'in tam adı Ebu'l-İsme(t) Mustâfa İsmâmeddin Efendi bin Abdullah bin Selim bin Hüseyin bin Hasan bin Muhammed el-Hüseyîn en-Nakşibendi el-Üsküdârî'dir. Üsküdarî mahlasını çalışmamıza konu ettiğimiz Müretteb Müfredât-ı Siyâhî'de kullanmıştır:

“Ma'lûm-ı îhvân-ı şafâ ve mefhûm-ı hûllân-ı vefâ ola kim bu 'abd-i fakîr el-mu'terif bi'l-'aczi ve't-takşîr el-muğtâc ilâ rağmeti'l-Bârî eş-şehîr bi-Muşşafâ el-Üsküdârî”⁵

Doğum tarihi hakkında açık bir bilgi bulunmamakla beraber doğum yeri et-Tansîsü'l-Muntazar fî Şerhi Ebyâti't-Telhîs ve'l-Muhtasar adlı eserinde Üsküdar olarak geçmektedir. Nakşibendî tarikatına mensup olan Mustafa İsmâmeddîn, dinî ve edebî anlamda eğitimler almış aynı zamanda Üsküdar 1778-1779 (H. 1192) ve Edirne 1786-1787 (H. 1201) kadılığı yapmış, III. Selim (1789-1807) döneminin başlarında 1788-1789 (H.1203) vefat etmiştir

18. yüzyılın ilmiye sınıfına mensup olan önemli kişilerinden biri olan Mustafa İsmâmeddîn birçok farklı alanda eserler vermiştir. Bir tarikat ehli olması sebebiyle başta dinî konular olmak üzere, şerh, tercüme, belâgat, dil gibi konularda çalışmalarda bulunmuştur. Yazdığı din, belâgat, dil gibi konulardaki eserleri medreselerde okutulacak kadar değerli görülmüş bu alanda da 18. yüzyıl döneminin ilim ve eğitim hayatına katkı sağlamıştır.

Mustafa İsmâmeddîn'i şöhrete ulaştıran asıl çalışmaları Arapça kasidelere yaptığı şerhlerdir. Şerhlerinin bir kısmı Arapça olup bir kısmını Türkçeye çevirmiş ya da Arapça yaptığı şerhlerin sonuna daha sonra Türkçelerini ilave etmiştir. Bu anlamda sadece iyi bir şârih değil aynı zamanda Arapça ve Farsçaya oldukça hâkim iyi bir mütercimdir. Çeşitli alanlarda yazılmış yirminin üzerinde esere sahiptir.⁶

Müretteb Müfredât-ı Siyâhî

Eser Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi 710/3 numarada 187b-234b varakları arasında yer almaktadır. Her sayfada 23 satırın yer aldığı 48

⁵ Mustafa İsmâmeddîn, *Müretteb Müfredât-ı Siyâhî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 710/3, 1b.

⁶ Yukarıda Mustafa İsmâmeddîn'in hayatı ve eserleri hakkında verilen bilgiler Gökhan Demir, *et-Tansîsü'l-Muntazar fî Şerh-i Ebyâti't-Telhîs ve'l-Muhtasar (Transkripsiyonlu Metin-İnceleme)* (Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2016) ve Sadık Yazar, “Mustafa İsmâmeddîn Efendi'nin Şerhleri ve Şerh Usulü”, *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)* 1/1 (Haziran 2017): 97-126.'dan yararlanılarak yazılmıştır. Ayrıca Mustafa İsmâmeddîn'in hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için de bu iki çalışmaya bakılabilir.

varaktan oluşan eser, harekesiz nesih hatla yazılmıştır. Müstensihî İbni Ömer et-Tokâdî 'dir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Mustafa İsâmeddîn asıl adı Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ olan ve Dervîş Siyâhî Lârendevî tarafından yazılan bu çok dilli tıp-eczâ sözlüğünün anlaşılmasını güç bulmuştur. Her ne kadar Siyâhî, eserinin girişinde sözlüğü alfabetik olarak hazırladığını söylemişse de eser sadece sözcüklerin ilk harflerine göre sıralanmıştır. Zaten harekesiz olan eserin bu karışıklığı sözlükten yararlanmayı hayli güç kılmaktadır.

Siyâhî'nin bu çalışmasını alfabetik bir düzen içinde Müretteb Müfredât-ı Siyâhî adıyla tekrar hazırlayan Mustafa İsâmeddîn, eserin giriş kısmında bu durumu açıklamaktadır. Aşağıda Mustafa İsâmeddîn'in ifadeleri tarafımızca sadeleştirilerek verilmiştir.

“Bundan önce tıp kitaplarını inceleyip istifâde etmek amacıyla merhûm Dervîş Siyâhî el-Karamanî'nin çeşitli eczâ isimlerini toplayıp kitap haline getirdiği ve Müşkilât-ı Eczâ olarak isimlendirdiği eserini inceledim. Bu eser, tıp ve eczâ alanında ilim öğrenmek isteyenlere gerekli ve faydalı olan konuları içerdiği gibi bu eczâ terimlerini Arapça, Farsça, Yunancadaki karşılıklarıyla alması bakımından çok yararlıdır. Ancak 28 bâb halinde alfabetik olarak düzenlendiği söylenen eserin tamamen alfabetik olarak düzenlenmemesinden dolayı eserde aranan eczâ adlarının bulunmasında zahmet çekildiğini gördüm. Ben de eczâ terimlerini tam bir alfabetik düzen içinde, peşpeşe gelecek şekilde yeniden düzenleyip eserden faydalanacakların eczâ adlarını kolayca bulabilecekleri hale getirdim ve bu eserin adını Müretteb Müfredât-ı Siyâhî koydum. Vefalı dostların bu eserden istifâde ettiklerinde hem Dervîş Siyâhî'ye hem de bu fakire hayır dua etmelerini ve Allah rızası için ikimize birer Fatıha okumalarını umuyorum. Böyle yaparlarsa kendilerinin de büyük sevap kazanacakları umulur.”⁷

⁷ “bundan akdem kütüb-i şıbbâ müşâla'a edüp istifâde şadedinde iken mergûm Dervîş Siyâhî el-Çaramânî'nün esâmî-yi müfredât beyânıyçün cem' ü te'lif ve Müşkilât-ı Eczâ tesmiye eyledüğü risâleye nazâr edüp 'âmme-i şâlibine lâzım u nâfi' ve eczâlarun 'Arabî ve Fârisî ve Yünânî esmâlarun beyânda nâfi' ve gurûf-ı teheccî tertübine yigirmi sekiz bâb üzre müretteb olup lâkin müfredât beyninde tertübe ri'âyet olunmaduğundan maşlûb olan eczânun bulunmasında zağmet mülâğaza eyledüğümde gurûf-ı teheccî şarîki üzre cümle esâmîleri cem' ü tertib ve her eczâyı mağalline imlâ vü terkîm edüp şâlib için vicdânını teshîl ve Müretteb Müfredât-ı Siyâhî dëyü tesmiye eyledüm istifâde eden hûllân-ı vefâdan niyâz olunur ki maşlûba zafer bulduğda mergûm Dervîş Siyâhî ve bu fakîri hayr du'â ile yâd ve rızâ'en lillâhi te'âlâ fâtiğa-i şerîf kırâ'at edüp şevâbını hibe eylemekle rûğlarımızı şâd eyleyeler. Me'müldür ki kendüleri daî şevâb-ı 'uzmâ iğrâz eyleyeler” Mustafa

28 bâbdan oluşan eser bâbü'l-elifi'l-mehmûze, beyân-ı harfü'l-bâ' gibi kısımlara ayrılmış ve her bâb başında ilgili bâbda verilen madde başlarının sayısı yazılmıştır. Buna göre eserde 4853 madde başı sözcük bulunmaktadır. Madde başı sözcükler kırmızı mürekkeple belirtilmiştir. Eser harekesiz olmakla birlikte sözcüklerin nasıl okunacağına dair (feth-kesr-zamm gibi) herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Mustafa İsâmeddîn Siyâhî'den farklı olarak sadece madde başı sözcüklerin ilk harflerine göre sıralamayı değil, ikinci, üçüncü vs. harflerine göre de kendi içinde alfabetik düzenlemiş, böylece kullanımı daha rahat olan bir metin ortaya koymuştur.

Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ ve Müretteb Müfredât-ı Siyâhî

Çalışmamızda Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ ve Müretteb Müfredât-ı Siyâhî'yi karşılaştırmak, gerek sözlük düzeni açısından gerekse Siyâhî'nin sözlüğünü düzenleyerek tekrar hazırlayan Mustafa İsâmeddîn'in Müretteb Müfredât-ı Siyâhî eserinde bu düzenleme esnasında herhangi bir eklemeye çıkarma yapıp yapmadığını ve iki sözlüğün madde başı sözcükleri açıklarken ifadelerinde farklılıklar olup olmadığını ortaya koymak için iki eserin ilk ve son maddelerini ve bir bâbdaki bazı madde başlarını karşılaştırmanın faydalı olacağını düşündük. Bu amaçla da iki eserin ilk ve son maddeleri ile be bâbindan bazı maddeler seçilerek aşağıda sunulmuştur.

LME, "afsentîn (1b/18)" maddesiyle başlamaktayken **MMS**, "âb-ı âhen (2a/4)" maddesiyle başlamaktadır. "afsentîn" maddesi **MMS'de** 4b/5'te yer almaktadır. **LME'de** "bellût yosımına benzer pelîn dërler bir otdur (1b/18)" ifadesiyle açıklanan "afsentîn" maddesi **MMS'de** "pelîn dërler bir otdur (4b/5)" şeklindedir.

LME'nin eczâ bahsi 54b/19'da "yâbe" maddesiyle sonlanırken **MMS** yen' (48b/11) maddesiyle eser tamamlanmıştır.

MMS'de be bâbindaki ilk 10 madde başlarını sıralanışı ve **LME'deki** yerleri şöyledir:

- bâbürek** MMS 6b/21-LME 10b/4
- bâbilis** MMS 6b/21- LME 10a/6
- bâbluû** MMS 6b/21- LME 10a/7
- bâbunec** MMS 6b/22- LME 8a/12
- bâbüne** MMS 6b/22- LME -
- bâbüne-i gâv** MMS 6b/23- LME 9b/20
- bâtus** MMS 6b/23- LME 9b/20
- bâhrûcî** MMS 6b/23- LME 9a/12

İsâmeddîn, *Müretteb Müfredât-ı Siyâhî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 710/3, 1b-2a.

bādāmek MMS 7a/1- LME 10a/8; 11b/12

bādām-ı kūhî MMS 7a/2- LME 11b/11

MMS'de bulunan "bābūne (6b/22), bāj (7a/12)" gibi bazı madde başları LME'de bulunmamaktadır.

MMS ve LME arasındaki diğer bir fark da madde başı sözcüklerin ifadelerinde değişiklikler bulunmasıdır:

"bādāvārd" madde başı MMS'de "boğa dikenini dēler yēllerün önünde yuvarlanur (7a/3)" şeklinde açıklanırken LME'de "boğa dikenini dēler yēllerün önüne *düşer* yuvarlanur. (8a/1)" şeklindedir.

"bādrūc" madde başı MMS'de "kovan otu dēler arular mā'ildir. (7a/6)" açıklamasıyla eksik bir şekilde geçerken LME'de "kovan otu dēler arılar mā'ildir ve şağ reyğānı ve şalye şaşı étdükleri otdur. (7b/12)" şeklindedir

MMS'de "buhtecūşe" madde başı "pekmez ve müselles (7a/21)" olarak geçerken LME **puhtecūşe** olarak "bekmeze dēmişler ve müselleś nev'indendür dēmişler. (11a/20)" şeklinde açıklanmıştır.

"bārūc" madde başı MMS 7a/10'da "mürekkeb olan ğabb, āyāric" olarak açıklanırken aynı sözcük LME 9b/3'te "terkīb olan ayāric" ifadesiyle açıklanmıştır.

Alfabetik olarak hazırlanan MMS'de farklı anlamlara gelen aynı sözcük aynı açıklamada ya da art arda aynı madde başlığı tekrarlanarak verilirken LME'de farklı anlamdaki aynı sözcük çoğunlukla iki kere eserin farklı yerlerinde açıklanmıştır:

bāzred: kaşniya dēler ve daḥi kinnāya dēler. (MMS 7a/12)

kaşniya dēler 8a/2 ; kinnāya dēler.(LME 9a/4)

bādreng: şin ḥiyāri ve tūrunca daḥi dēler kovan otına oğul otına daḥi dēler. (MMS 7a/5)

kovan otu ve oğul otu 7b/15; şin ḥiyāri ve tūrunca daḥi dēmişler. (LME 8a/2)

Aynı anlama gelen farklı madde başları LME'de çoğunlukla art arda verilip ilk bir-iki madde açıklandıktan sonra diğer maddeler "meşelā" ifadesiyle önceki maddeye gönderilirler. Benzer durumlar MMS'de de bulunmaktadır. Ancak MMS'de anlamı verilip açıklanan bazı maddeler LME'de bir önceki maddeyle aynı anlamda olduğu için açıklanmadan "meşelā" ifadesiyle verilmiştir:

bādrengbūye: oğul otu ve kovan otu MMS 7a/4

bādrengbūye: oğul otu ve kovan otu **bādreng** kovan otu ve oğul otı; **bāleṅgū** meşelā; **bādrengbūye** meşelā LME 7B/15-16.

MMS ve **LME**'de bulunan sözcüklerin bazen farklı yazımlarıyla karşılaşılmaktadır. Aynı kelimenin ötümlü-ötümsüz şekillerinin bulunduğu örneklere rastlanmaktadır.

Bazen de anlam olarak karşılığı bulunmayan, yanlış yazılan madde başları bulunmaktadır:

pālēngū (MMS 7a/15) **bālēngū** (LME 7b/16) [oğul otı]

bālīc: (MMS 7a/16) **pālīc** (LME 9a/10) [oğlan aşı, cāvşır]

buḥūrū'l-berrū'l-berr (MMS 7a/22) **buḥūrū'l-berāber** (LME 10a/12 [ayva şana anlamına gelen bu sözcüğün doğrusu **LME**'deki şeklindedir.]

Sonuç

Mustafa İsmâeddîn, çeşitli konularda verdiği eserlerle 18. yüzyıl Osmanlı ilim hayatına katkı sağlamış önemli bir âlimdir. Onun şüphesiz en büyük hizmetlerinden biri, kendisinden bir asır önce yaşamış olan Dervîş Siyâhî Lârendevî'nin *Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ* adlı eserini alfabetik olarak düzenleyerek *Müretteb Müfredât-ı Siyâhî* adıyla yeniden yazmasıdır.

Madde başı sözcüklerin sadece ilk harflerini Arap alfabesine göre sıralayan *Siyâhî*'nin oldukça karışık şekilde hazırlanan bu sözlüğünden faydalanmanın zorluğunu düşünerek tıp-eczâ alanıyla ilgili kişilere daha yararlı hale getirmek amacıyla alfabetik olarak düzenleyen Mustafa İsmâeddîn, bu hayli karışık sözlüğün kullanılmasını kolaylaştırmıştır.

Mustafa İsmâeddîn'in bizce bu yararlı hizmetine rağmen *Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ*'nın elimizdeki nüshaları ve *Müretteb Müfredât-ı Siyâhî*'nin de harekesiz olması sözlükte yer alan yabancı sözcüklerin okunuşlarındaki sıkıntıları tam anlamıyla gidermemektedir. *Müretteb Müfredât-ı Siyâhî*, eserin aslında olduğu gibi 28 bâbdan oluşmaktadır. *Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ*'nın yararlandığımız üç nüshasında da bulunmayan bir özellik olarak Mustafa İsmâeddîn her bâbda bulunan madde başı sözcük sayısını vermiştir.

İki eser karşılaştırıldığında *Müretteb Müfredât-ı Siyâhî*'de bulunan bazı sözcüklerin *Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ*'da bulunmadığı tespit edilmiştir. Ancak buna rağmen *Müretteb Müfredât-ı Siyâhî*'de be bâbında 403 madde başı sözcük bulunurken, *Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ*'da bu sayı 411'dir. Bunun dışında bazı madde başlarında verilen bilgiler *Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ*'da biraz daha kapsamlıdır. *Lugât-ı Müşkilât-ı Eczâ*'da eczâ bahsinden sonra ağırlıklı olarak Arapça-Farsçada kullanılan bazı hastalık adlarının Türkçe karşılıklarının verildiği bir hastalık bahsi bulunmaktadır. *Müretteb Müfredât-ı Siyâhî*'de bu bölüm bulunmamaktadır.

Buradan Mustafa İsmâeddîn'in *Müretteb Müfredât-ı Siyâhî*'yi hazırlarken kullandığı nüsha veya nüshaların elimizde mevcut olan *Lugat-ı*

Müşkilât-ı Eczâ nüshalarından madde sayısı bakımından farklılık gösterdiği sonucunu çıkarabiliriz. Dolayısıyla Mustafa İsâmeddîn'in eserini Siyâhî'nin eserinin hangi nüshasından yararlanarak düzenleyip tekrar hazırladığını bilmek mümkün değildir.

Eksikliklerine rağmen Mustafa İsâmeddîn'in Siyâhî'nin bu değerli tıp-ecza sözlüğünü düzenleyerek tekrar hizmete sunması alana büyük bir katkıdır. Biz de yayına hazırladığımız Lugat-ı Müşkilât-ı Eczâ'yı Mustafa İsâmeddîn'in düzenine göre hazırlayarak bu kapsamlı sözlükten daha rahat faydalanılması sağlama amacındayız.

Kaynakça

- Akkuş, Mücahit. *Siyâhî Karamanî Larendevî'nin Mecmâ'-i Tıp Adlı Eseri (Gramer-Metin-Sözlük)*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2008.
- Demir, Gökhan. *et-Tansîsü'l-Muntazar fî Şerh-i Ebyâti't-Telhîs ve'l-Muhtasar (Transkripsiyonlu Metin-İnceleme)*. Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2016.
- Doğan, Şaban. "Bir Tıp ve Eczacılık Sözlüğü Lügat-ı Müşkilat-ı Ecza". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 7/2 (2011): 95-105.
- Doğan, Şaban. "XV.-XVIII. Yüzyıllar Arasında Anadolu Sahasında Türkçe Yazılmış Tıp ve Eczacılık Sözlükleri". *IV. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Ed. Mehmet Naci Önal. 2:103-114. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Murad, Sibel. *Lügat-ı Müşkilât-ı Eczâ (Giriş-İnceleme-Metin-Dizinler)*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2009.
- Mustafa İsâmeddîn. *Müretteb Müfredât-ı Siyâhî*. Reşid Efendi. 710/3: 1b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Yazar, Sadık. "Mustafa İsâmeddîn Efendi'nin Şerhleri ve Şerh Usulü". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (ASOBİD)* 1/1 (2017): 97-126.
- Yazar, Sadık. "İslam Düşünce Geleneğinde Metin Üretim Türleri". Erişim: 03.09.2018.
https://www.academia.edu/35565116/%C4%B0SLAM_D%C3%9C%C5%9E%C3%9CNCE_GELENE%C4%9E%C4%B0NDE_MET%C4%B0N_%C3%9CRET%C4%B0M_T%C3%9CRLER%C4%B0

EBÛ HANÎFE'NİN (Ö. 150/767) HAYATI VE ZÛHD ANLAYIŞI

Gönderim Tarihi: 31.12.2017

Kabul Tarihi: 08.03.2018

Eyyup Akdağ

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tasavvuf Anabilim Dalı

Dr. Assistant Professor, Kastamonu University, Faculty of Theology,
Department of Sufism
Kastamonu, Turkey
eyyupakdag5@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-1173-323X

Öz

Hanefi mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe, İslam ilim ve düşünce tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biri kabul edilmektedir. Kendisine ilim ve zekâsının yüksekliğine işaret etmek üzere en büyük imam manasına gelen 'İmâm-ı A'zam' lakabı verilmiştir. Çok sayıda öğrenci yetiştiren Ebû Hanîfe görüş ve düşünceleriyle Ehl-i Sünnet anlayışının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Kur'an ve sünnet temelli din anlayışını benimseyen Ebû Hanîfe bid'at olarak kabul ettiği görüş ve düşüncelerle yoğun bir şekilde mücadele etmiştir. Onun hakkında yapılan çalışmalarda, şahsiyeti ve manevî yaşantısına yeterince temas edilmediği daha ziyade kelâmî ve fıkhi konulardaki görüş ve düşünceleri ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu çalışma ise onun hayatı ve manevî yaşantısına dair bir kısım hususları irdelemeyi amaçlamaktadır. Ebû Hanîfe zühd, vera' ve âhireti tercih etme konusunda yüce bir makâma ulaşmış ve evliyaullahın en gözde isimlerinden birisi olmuştur. Tasavvuf tarihinin zühd döneminde yaşayan Ebû Hanîfe şahsiyeti ve mânevî yaşantısıyla birçok önemli sûfiyi etkilemiş ve tasavvufun müstakil bir ilim dalı olarak yer edinmesinde talebeleri kanalıyla etki etmiştir. Kendisi zengin ve varlıklı olmasına rağmen dünyaya meyilememiş, zâhidâne bir hayatı tercih etmiştir. İlim ve ibâdet eksenli bir hayat geçirmiş, idarenin teklif ettiği görevlerden hep uzak durmuştur. Ebû Hanîfe'ye bazı kitaplar nispet edilmektedir. O kitaplardan biri de *el-Vasiyye'* dir. *el-Vasiyye'* de Ebû Hanîfe'nin şahsiyeti ve manevî hayatına dair bazı yaklaşımları bulmak mümkündür. Bu çalışmada temelde *el-Vasiyye'* den hareketle tarih ve tabakât türü ana kaynaklardan da istifade edilerek Ebû Hanîfe'nin zühd hayatı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ebû Hanîfe, Zühd, *el-Vasiyye'*, İbadet.

Ebu Hanifa's (d. 150/767) Life and His Ascetic Understanding**Abstract**

Abu Hanifa, the founder of the Hanafi Sect, is considered to be one of the most important intellectuals of Islamic history of thought and science. He was named as 'Imam-i Azam', which means the greatest imam, to point out the degree of his knowledge and intelligence. He prepared the ground for the formation of the Ahl-i Sunnah with his vision and thoughts and raised many famous sufis and students with his spiritual experience and ascetic understanding. Abu Hanifa, who embraced the Qur'anic and sunnah-based religion concept, struggled intensely with the views and thoughts he considered as bid'ats. The existing works on Abu Hanife, focused more on his views and thoughts in Islamic theology and juridical subjects but his personal and spiritual life are not sufficiently studied. The purpose of this study is to examine some aspects of his personality and his spiritual life. Abu Hanifa reached a great position in choosing a "zuhd" (ascetic), "vera" (pious) and hereafter life, and became one of the most popular names of evliyaullah. Abu Hanifa, who lived in the ascetic period of Sufism, influenced very important Sufis with his personality and spiritual life. Moreover, he contributed Sufism to become an independent field of science through his students. Despite being rich and wealthy, he has preferred a life that has never tended to the world and preferred an ascetic one. He devoted his life to science and worship, and he always kept away from the administrative tasks that were offered to him. There are some books that are attributed to Abu Hanifa and one of them is al-Vasiyye. There are some approaches on the personality and spiritual life of Abu Hanifa in al-vasiyye. This study attempts to reveal the ascetic life of Abu Hanifa based on al-Vasiyye and some other main sources of history and bibliography.

Keywords: Sufism, Abu Hanifa, Asceticism, *el-Vasiyye*, Worship.

Giriş

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) İslam ilim tarihinin en etkili şahsiyetlerden birisidir. Takip ettiği usûl ile İslam fıkhnın ve Ehl-i Sünnet akâidinin ana omurgasını tesis eden ilk âlimlerdendir. Fıkhn ve kelâmî konulardaki görüş ve düşünceleri pek çok kitap ve araştırmada inceleme konusu olmakla birlikte mânevî hayatına dair yaklaşımları fıkhn ve kelâmî görüşlerinin yanında eksik kalmıştır. Bu çalışma ifade edilen eksikliği giderecek şekilde Ebû Hanîfe'nin hayatı, şahsiyeti ve mânevî neşvesini konu edinmektedir.

Araştırma Ebû Hanîfe'nin hayatı ve zühd anlayışı olmak üzere iki ana başlıktan oluşmaktadır. Ebû Hanîfe'nin hayatına dâir bilgiler daha çok tarih, tabakât ve terâcim kitaplarından istifâde edilerek sunulmuştur. Zühd konusundaki yaklaşımları ise hem bu kaynaklardan hem de kendisine nisbet

edilen *el-Vasiyye* adlı eserden istifade edilerek ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ebû Hanîfe'ye; *el-Fıkhü'l-ekber*, *el-Fıkhü'l-ebsat*, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, *er-Risâle*, *el-Vasiyye*, *el-Müsned*, ve *el-Kasîdetü'n-Nu'mâniyye* olmak üzere bazı eserler nispet edilmektedir.¹ *el-Vasiyye* dışındaki eserler daha çok fikhî ve kelimâ alanlardaki görüş ve düşüncelerini ihtiva etmektedir. *el-Vasiyye* ise kelimâ ve fikhî konuların yanı sıra âdâb-ı muâşeret ve Müslüman şahsiyetinin dikkat etmesi gereken mânevî alanları içermektedir.

Kitapların Ebû Hanîfe'ye aidiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Eserlerin Ebû Hanîfe'ye âidiyetini kabul edenler olduğu gibi kabul etmeyenler de bulunmaktadır. Kabul etmeyenler eserlerin Nu'mân b. Sâbit'le aynı künyeyi taşıyan Muhammed b. Yûsuf Buhârî'ye ait olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşe göre künye benzerliğinden dolayı Muhammed b. Yûsuf'a ait olan eserler yanlışlıkla Nu'mân b. Sâbit'e isnat edilmiştir. Eserlerin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını kuvvetli bir şekilde dillendirenlerin başında Mu'tezile mensupları gelmektedir. Mu'tezile mensupları kendi görüşlerine muhalif olarak gördükleri bu eserlerin Ebû Hanîfe'ye âidiyetini inkâr ederek Ebû Hanîfe'nin otoritesinden kurtulma yolunu tutmuşlardır. Bu sayede mezhep görüşlerinin daha kolay yayılacağını amaçlamışlardır.²

Ebû Hanîfe hakkında araştırmaları olan Muhammed Zâhid-i Kevserî (ö. 1371/1952) ve Ekmeleddîn-i Bâbertî (ö. 786/1384) gibi bazı şahıslar ise Ebû Hanîfe'nin telifatının olduğunu kabul ederler. *el-Vasiyye*'ye şerh yazan el-Bâbertî, eserler konusunda daha önceleri farklı zamanlarda yapılan şerh çalışmalarını ve bu eserlere itimat eden meşhur âlimleri zikrederek âidiyyet konusunda şüphe olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca Bâbertî, eserlerin bizzat Ebû Hanîfe tarafından değil, onun öğrencilerine imla ettirmesiyle vücûda getirildiğini de vurgulamaktadır.³

Ebû Hanîfe'ye birisi genel üçü özel olmak üzere dört farklı *el-Vasiyye* risalesi nispet edilmektedir.⁴ Genel olan *el-Vasiyye* risalesi, Zâhid-i Kevserî tarafından Ebû Hanîfe'nin diğer dört eseriyle (*el-Âlim ve'l-müteallim*, *el-*

¹ Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, nşr. Muhammed el-Âyidî - Hamza el-Bekrî (Ürdün: Dârü'l-feth, 2009), 19; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân fi menâkibi Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Derse'âdet: Mahmûd Bey Matbası, 1310), 14-15; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 132; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 24-25.

² Bâbertî, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 18.

³ Bâbertî, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 18-25; Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim, el-Fıkhü'l-ebsat, el-Fıkhü'l-ekber, Risâletü Ebî Hanîfe", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 1-82.

⁴ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 24-25.

Fıkhu'l-ebzat, el-Fıkhu'l-ekber, Risâletü Ebî Hanîfe) beraber neşredilmiştir. Bu neşir Mustafa Öz tarafından tercüme edilmiş ve *'İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri'* isminde yayınlanmıştır. Bu neşir üç öğrencisine farklı zamanlarda ayrı ayrı olarak yaptığı vasiyetlerini içeren *el-Vasiyye* risâlelerini içermemektedir.⁵

Ebû Hanîfe'nin ölüm hastalığına yakalandığı zaman etrafında toplanan öğrencilerine söylediği ve Ehl-i sünnet ve'l-cemaat anlayışının on iki özelliğini beyan ettiği risâle, genel olan *el-Vasiyye*'yi ifade eder.⁶ Kevserî'nin neşrinde yer alan bu risale dışında oğlu Hammâd b. Ebî Hanîfe (ö. 176/792), öğrencileri Ebû Yûsuf' (ö. 182/798) ve Yûsuf b. Hâlid es-Semtî'ye (ö. 189/804) yaptığı tavsiyeleri içeren şahsa özel üç farklı *el-Vasiyye* risaleleri de mevcuttur.

Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'a yaptığı *el-Vasiyye* risalesi 'Kâle Ebû Hanîfe radiyallahu Teâlâ anhu li ibnihî Hammâd' şeklinde başlamakta ve 'Ey Oğlum! Allah seni doğru yola erdiren ve seni desteklesin. Sana şunları vasiyet ediyorum. Eğer bunları tatbik edersen dünya ve âhirette sana saâdet dilerim,' şeklinde devam etmektedir.⁷ Ebû Yûsuf'a yapılan *el-Vasiyye* risalesinde de Ebû Hanîfe'nin bu vasiyeti, Ebû Yûsuf'un rüşd ve güzel ahlakî vasıflara sahip olduktan sonra yaptığı özellikle vurgulanmıştır.⁸ Yûsuf b. Halid es-Semtî'ye yapılan *el-Vasiyye* risalesinde es-Semtî'nin memleketi Basra'ya dönmek için hocası Ebû Hanîfe'den izin istediği zaman bu *el-Vasiyye*'nin telif edildiği beyan edilmektedir. Risalenin sonunda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf'un ayrılığından duyduğu üzüntüyü beyan etmekte ve öğrencisinin kendisine mektup yazmasını ve ihtiyaçlarını haber vermesini istemektedir.⁹

Mezkûr *el-Vasiyye* risaleleri Ebû Hanîfe'nin tasavvufî yaklaşımları ve zühd hayatını ortaya koyacak mahiyette bazı bilgiler içermektedir. Bu kapsamda Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'inde bulunan on beş yazma nüsha incelenmiştir. İncelenen nüshaların bazılarında hem müstensih ismi hem de istinsah tarihi belirtilmemişken bazılarında ise müstensih ismi belirtildiği halde istinsah tarihi belirtilmemiştir. Nüshalar içinde istinsah

⁵ Bk. *Ebû Hanîfe*, "el-Âlim ve'l-müteallim, el-Fıkhu'l-ebzat, el-Fıkhu'l-ekber, Risâletü Ebî Hanîfe", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 1-82.

⁶ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 37 Hk 389/21, 191b; 37 Hk 396/3, 12b; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 15.

⁷ Bk. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü Ebî Hanîfe li ibnihî Hammâd*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 37 Hk 2679/2, 2b; 37 Hk 1217/18, 227b.

⁸ Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâmî'l-A'zam Li Ebî Yûsuf*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 37 Hk 1217/17, 227b; 37 Hk 1228/8, 54b.

⁹ Bk. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe li tilmîzihî Yûsuf b. Hâlid es-Semtî el-Basrî*, nr. 37 Hk 2679/1, 1b-2b; 37 Hk 1217/19, 228b -229b.

tarihi en eski olan 1028/1618 tarihli nüshadır. İstinsah tarihi belirtilen diğer nüshaların hepsi 18. yüzyıla aittir. Ayrıca burada şu hususu belirtmek gerekir ki, nüshalar arasında bazı istinsah hataları göze çarpsa da risalelerin ana omurgalarında farklılık görülmemektedir.

1- Ebû Hanîfe'nin Hayatı

Ebû Hanîfe künyesiyle meşhur olan Nu'mân b. Sâbit, 80/700 yılında Kûfe'de doğmuştur. Hanîfe künyesinin verilmesi İslam'a gönül vermiş âbid bir kimse olması veya 'hanîfe' denilen bir divit veya yazı hokkasını devamlı yanında bulundurması sebebiyledir. Hanîfe isminde bir kızı olduğu için bu künyeye anıldığı söylenmişse de bu kabul görmemiştir. Çünkü onun Hammâd'dan başka evladının olmadığı bilinmektedir.¹⁰

Kaynaklarda nesebi hakkında iki farklı bilgi yer almaktadır. Bir bilgiye göre Ebû Hanîfe'nin nesebi Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ şeklinde iken diğer bilgiye göre ise nesebi Nu'mân b. Sâbit b. Nu'mân el-Merzebân şeklindedir. İlk bilgi Ebû Hanîfe'nin Kâbil asıllı olduğunu ifade ederken, ikinci bilgi Ebû Hanîfe'nin İran asıllı olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Teym b. Sa'leb kabilesine müntesip bir kadının azatlı kölesi olan Zûtâ, Kâbil asıllıdır. Merzebân ise İran asıllı hür çocuklara verilen isimdir.¹¹

Bazı eserlerde Ebû Hanîfe'nin kökeninin İran ve Kâbil dışında Nesâ, Tirmîz ve Enbâr gibi bazı yerlere dayandığına dair bilgiler bulunmaktadır.

¹⁰ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşşâr 'Avvâd, 1. Baskı (Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 15: 583; Hâfız Ebî Abdillâh b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibey Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî - Ebû'l-Vefâ el-Efğânî, 3. Baskı (Beyrut: Lücnetu İhyâi'l-meârifî'l-Nu'mâniyye, 1408), 13; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. Baskı (Mısır: Dâru hecer, 1418/1997), 13: 415; Şihâbüddîn Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân fi menâkıbü'l-İmâmî'l-Azam Ebî Hanîfe en-Nu'man*, 1. Baskı (Mısır: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1304), 22; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tebyîdü's-sahîfe fi menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe* (Haydarabâd: Matabatü meclisi dâireti'l-meârif, 1317), 28; Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İshak en-Nedim, *el-Fihrist*, nşr. Yusuf Ali Tavîl (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416/1996), 342; Vehbî Süleymân Ğâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 5. Baskı (Beyrut: Dârü'l-kalem, 1412/1993), 47; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 16; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 77; Muhammed Kâmil, *el-Fevâiyhu'l-münîfe fi tercemeti'l-nasâiyhi li Ebî Hanîfe* (İstanbul: Nişân Berberiyân Matbaası, 1312), 11.

¹¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 446-448; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 14-15; Nedim, *el-Fihrist*, 342; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, trc. Osman Keskioglu (Konya: Elif Ofset, 1981), 48; Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali es-Sîmirî, *Ehbârü Ebî Hanîfe ve ashâbehü* (Beyrut: Âlimu'l-kütüb, 1405/1985), 15; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, nşr. Zekerîyya 'Amîrât, 1. Baskı (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998), 1: 266; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 72.

Kökene konusunda ne kadar çok farklı görüşler öne sürülse de ailesinin Arap olmadığı konusunda genel kabul vardır. Tercih edilen görüşe göre Ebû Hanîfe'nin dedesi Zûtâ, Hz. Ömer (ö. 23/644) zamanında Müslüman olmuş, aslı vatanı Kâbil'i terk ederek Kûfe'ye yerleşmiştir.¹²

Zûtâ'nın Kâbil'i terk edip Kûfe'yi mesken edinmesinin sebebi meçhullüğünü korumaktır. Ancak Kûfe'nin zamanın ticaret ve ilim merkezi olduğunu düşündüğümüzde Zûtâ'nın bu iki sebepten dolayı Kûfe'yi tercih ettiğini söylemek mümkündür. Ebû Hanîfe'nin ilimle, babası Sâbit'in de ticaretle uğraşması bu ihtimalleri kuvvetlendirmektedir. Kaynaklarda Zûtâ'nın küçük yaşta olan oğlu Sâbit ile birlikte Hz. Ali'yi (ö. 40/661) ziyarete gittikleri belirtilmektedir. Bu ziyarette Hz. Ali (r.a.), Sâbit ve zürriyeti için hayır duada bulunmuş, Zûtâ da Hz. Ali'ye un, bal ve su ile yapılan 'fâlûzece' isminde bir tatlı ikram etmiştir.¹³

Hz. Ali'nin duasına mazhar olan Sâbit, kumaş ticaretinde çok para kazanmış oğlu Ebû Hanîfe de küçük yaşta Kur'an-ı Kerîm'i ezberlemiştir. Hıfzından sonra babasının manifatura dükkânına zaman zaman giden Ebû Hanîfe, babasına işinde yardımcı olmuş ve ondan ticaretin kurallarını öğrenmiştir. Babasının yanında belli bir süre çalışmasını sürdüren Ebû Hanîfe'yi ilme teşvik eden 'Âmir b. Şürâhül eş-Şa'bî'dir (ö. 104/722). Ebû Hanîfe'nin üstün zekâ ve meziyetlerine şahit olan Şa'bî onun ticaretle değil ilim tahsiliyle zaman geçirmesini ve bu alana yönelmesini istemiştir.¹⁴ Sahabeden yüz beş şahısla mülâkî olan Şa'bî, Kûfe'nin en fakihî olarak kabul edilmektedir.¹⁵

Şa'bî'nin teşvikiyle erken yaşta ilme yönelen Ebû Hanîfe yetişkinliğinde babasından tevarüs eden kumaş ticaretini de devam ettirmiştir. Helal rızka önem veren Ebû Hanîfe'nin ticarethânesi 'Amr b. Harîs bölgesindedir. Kumaş ticaretinin dışında Ebu Hanife'nin şeker ticaretiyle uğraştığına dair bilgiler de vardır.¹⁶

¹² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 447; Sîmirî, *Ehbârü Ebî Hanîfe*, 16; Ğâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 47; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 72.

¹³ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 448; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 48; Sîmirî, *Ehbârü Ebî Hanîfe*, 16; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 37.

¹⁴ Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 26; Ğâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 48-49; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 91.

¹⁵ Cemâleddîn Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, nşr. Hâlid Mustafâ Tarrûsî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1433/2012), 549-550.

¹⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 446-447; Cemâleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihî'l-ümem ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed Abdülkadir 'Atâ - Mustafa Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1412/1992), 8: 129; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 16.

Ebû Hanîfe çok sayıda üstattan istifade etmiştir. Bu sayının dört bin olduğunu söyleyenler de vardır.¹⁷ Bu üstatlar içinde Ebû Hanîfe'nin yetişmesinde en çok katkısı olan Hammâd b. Ebî Süleyman'dır (ö. 120/738). Ebû Hanîfe, 102/720 yılından itibaren hocası Hammâd'ın vefatına kadar, on sekiz yıl süreyle onun ders halkasına devam etmiş ve hocasının bulunmadığı zamanlarda ona vekâleten ders vermiştir. Hammâd vefat ettiğinde kırk yaşında olan Ebû Hanîfe, hocasına sağlığında hizmet edip çok saygı göstermiş, vefatından sonra kıldığı her farz namazdan sonra anne babasına dua ettiği gibi ona da dua etmiştir. Saygısının bir göstergesi olarak hiçbir zaman Hammâd'ın evine doğru ayaklarını uzatmadığı ifade edilmektedir.¹⁸ Ayasofya Cami'inde kürsü şeyhliği, Fatih Medresesi'nde müderrislik ve İstanbul Dârülfünûn'da Profesör ünvanıyla dinî dersler okutan İsmail Hakkı Efendi (ö. 1330/1912) Hammâd'ın ilminin yanı sıra manevî makamının da yüksek olduğunu belirtmektedir. Ona göre Hammâd evliyanın özel sınıfı olan 'abdâl' zümresi içerisinde ve bu zümrenin vasıfları tam ve kâmil olarak kendisinde mevcuttur.¹⁹

Hammâd'ın dışında Ebû Hanîfe'nin hocaları arasında Atâ b. Rebâh (ö. 114/732), Zeyd b. Ali (ö. 122/740), Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733) ve Ebû Muhammed Abdullah b. Hasan (ö. 145/762) gibi isimler zikredilmektedir.²⁰ Bazı kaynaklarda hocaları arasında Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) ismi de zikredilmektedir. Bu kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin annesinin, babası Sâbit'in vefatından sonra Ca'fer es-Sâdık'la evlendiği, bu evlilikle beraber Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer es-Sâdık'ın terbiyesinde yetişerek ondan ilim ve tasavvufî neşveyi elde ettiği ayrıca Ca'fer es-Sâdık'ın '*Levlâ es-senetâni le heleke'n-Nu'mân*' sözünü bu süre içinde söylendiği bilgileri de yer almaktadır.²¹

Ebû Hanîfe, tesir halkası geniş bir âlimdir. O, binin üzerinde öğrenci yetiştirmiştir. Bunlardan kırkının müçtehit derecesine ulaştığı belirtilir. Ebû Hanîfe'nin en önde gelen talebeleri şunlardır: İmâm-ı Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İmâm-ı Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805), İmâm-ı Züfer (ö.

¹⁷ Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 25; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 89.

¹⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 457; Nedim, *el-Fihrist*, 342; Ebû'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî, *Velîler Ansiklopedisi et-Tabakâtü'l-kübrâ*, trc. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Erkam Yayınları, 1407/1986), 1: 174; Süyûtî, *Tebyîdü's-sahîfe*, 12; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 30-31; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10: 132; Ğâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 55-60; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 18-19; Ali Pekcan, "İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012), 13.

¹⁹ İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 72.

²⁰ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 19.

²¹ Kâmil, *el-Fevâyihu'l-münîfe*, 20; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 109.

158/775), Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî (ö. 204/819), Nuh b. Ebî Meryem (ö. 173/789), Kâsım b. Ma'n (ö.175/791), Yahya b. Zekeriya (ö. 183/799), Esed b. Amr el-Becelî (ö. 190/806), Hafs b. Gıyâs (ö.194/810), Veki b. el-Cerrâh (ö. 197/812), Ebu Mutî' el-Belhî (ö. 199/814).²²

Tahsilinin ilk yıllarında daha çok akâid ve kelim konularına yönelen Ebû Hanîfe daha sonraki yıllarda ise fıkıh alanına yönelmiş ve bu alanda yoğunlaşmıştır. Fikhî mezhep kurucusu olan Ebû Hanîfe fıkha yönelmesinden sonra kelâm ve akâide ilgisini kesmemiş bu alanla ilgili görüşlerini ortaya koymaya devam etmiştir. Ebû Hanîfe'nin hem kelâm hem de fıkıh ilmindeki üstün yeri birçok âlim tarafından beyan edilmiştir. İmâm-ı Şafiî'ye (ö. 204/820) göre insanlar kelamda Ebû Hanîfe'ye muhtaç oldukları gibi fıkıhta da Ebû Hanîfe'nin çocukları konumundadırlar.²³

Ebû Hanîfe Havâric, Cehmiyye, Mu'tezile, Müşebbihe, Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie ve Şîa'nın birer itikadi mezhep olarak teşekkül etmeye başladığı bir dönemde yaşamıştır. Bu fırkaların önderlerinin bulunduğu Basra'ya yirmi kadar sefer yapmış ve burada şiddetli fikrî tartışmaların içinde yer almıştır. Ebû Hanîfe akâid ve kelâma dair yazdığı eserler ve yetiştirdiği öğrencileriyle Ehl-i sünnet akâidesinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.²⁴

Ebû Hanîfe'nin tâbiînden mi yoksa tebeü't-tâbiînden mi olduğu konusu ihtilafıdır. Tâbiînden olduğunu kabul edenlere göre Ebû Hanîfe sahâbî Enes b. Mâlik'le (ö. 93/711) görüşmüştür. Ebû Hanîfe'nin tâbiînden olduğu görüşünü savunanların en önde geleni öğrencisi Ebû Yûsuf'dur. Ona göre Ebû Hanîfe, önemli bir hadis âlimi olan Enes b. Malik'e mülâkâ olmuş ve ondan: "İlim talep etmek her Müslümana farzdır" hadisini bizzat işiterek

²² Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 20; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 31-35; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10: 132; Ğâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 68; Kâmil, *el-Fevâiyhu'l-münîfe*, 32; Pekcan, "İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış", 16.

²³ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 474; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefâyâtü'l-meşâhîr ve'l-e'lâm*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmirî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-Arabî, 1407/1987), 9: 307; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 42; Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 1: 127; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8: 131; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13: 419; Şa'rânî, *Velîler Ansiklopedisi*, 1: 176; Süyûtî, *Tebyîdü's-sahîfe*, 15; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 101; İlyas Çelebi, "Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 2: 187.

²⁴ Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 8; Ğâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 18, 50; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 28; Hasan Kurt, "İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Beş Eserinde İmanla İlişkili Temel Kavramlar", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 92.

rivayet etmiştir.²⁵ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) Ebû Yûsuf gibi aynı kanaati taşımaktadır.²⁶ İbn Kesîr (ö. 774/1373) eserinde Ebû Hanîfe'nin tabiinden olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Ona göre Ebû Hanîfe Enes b. Mâlik'in dışında Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Üneys, Abdullah b. Ebî Evfâ, Abdullah b. el-Hâris b. Cezi'z-Zübeydiy, Ma'kûl b. Yesâr, Vâsile b el-Eska', Aişe b. 'Acred gibi sahabelere yetişmiş ve onlardan rivayette bulunmuştur.²⁷

Hadis alanının önemli ismi Dârekutnî (ö. 385/995) ise Ebû Hanîfe'nin Enes b. Mâlik'ten rivayetini sahih kabul etmez. Ona göre Ebû Hanîfe Enes b. Mâlik'i görmediği gibi hiçbir sahabeye de yetişmemiştir.²⁸ Hafîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) meşhur eserinde Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği bazı hadisler yer vermiştir. O hadislerin rivayet zincirine baktığımızda Dârekutnî'nin görüşünü doğrulayacak bilgilerin olduğunu görmekteyiz. Çünkü bu hadislerin rivayet zincirinde Ebû Hanîfe ile Enes b. Mâlik arasında Hammâd,²⁹ Ebû Hanîfe ile Abdullah b. Ömer arasında Nâffî³⁰ ve Ebû Hanîfe ile Ebû Hureyre arasında ise 'Atâ b. Ebî Rabâh³¹ yer almaktadır. Bu bilgiler Ebû Hanîfe'nin tebeü't-tâbiinden olduğunu göstermektedir. Ancak bu konuda Ebû Yûsuf'un hocası hakkında: 'O tâbiîndendir' sözünü kuvvetli bir delil olarak dikkate almak gerekir. Bu bilgi ışığında Enes b. Mâlik'in vefat tarihini göz önünde tuttuğumuzda Ebû Hanîfe'nin on üç yaşlarında Enes b. Mâlik'le görüşmüş olması mümkün görünmektedir. Peygamberimiz tarafından ömrünün uzun olması için dua edilen Enes b. Mâlik sahabeden en son vefât eden kimse olarak kabul edilmektedir.³²

Ebû Hanîfe'nin hayatının elli iki yılı Emevîler (41-132/661-750), on sekiz yılı da Abbasîler döneminde (132-656/750-1258) geçmiştir. Çocukluk yıllarında Emevî vâlisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin (ö. 95/714) zâlim idaresiyle karşılaşmıştır. Haccâc öldüğü zaman on dört yaşında olan Ebû

²⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5: 338, 15: 445; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 14; Nedim, *el-Fihrist*, 342; Ğâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 70-72; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1: 126; Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 23; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 80.

²⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8: 129.

²⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13: 416; Kâmil, *el-Fevâiyhu'l-münîfe*, 25; Süyûtî, *Tebyîdü's-sahîfe*, 4.

²⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5: 338, 15: 445; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 14; Nedim, *el-Fihrist*, 342; Ğâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 70-72; Süyûtî, *Tebyîdü's-sahîfe*, 4.

²⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4: 277.

³⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4: 280.

³¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5: 352.

³² İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 257-258.

Hanîfe hayatı boyunca yöneticilere karşı hep mesafeli davranmış ne onların verdikleri görevleri kabul etmiş ne de onlardan bir hediye almıştır.³³

Talebesi Ebû Yûsuf'un nakline göre Ebû Hanîfe uzuna yakın bir boyda, açık esmer renginde, yüzü güzel ve yakışıklı idi. Bedeni zayıf ve ince olmasına rağmen görünüşü heybetli idi. Pahalı ve güzel elbise giyer, Allah'ın nimeti üzerinde görünürdü. Siyah renkli sarık giyen Ebû Hanîfe'nin ayakkabıları şıktı. Sakalı uzun, konuşması güzel, nağmesi tatlı idi. Güzel koku kullanmayı severdi. Kokuyu çok sürdüğünden bir yere gidip geldiği kokusundan anlaşılırdı.³⁴

Ebû Hanîfe'nin vefatına dair farklı tarihler zikredilmektedir. Kuvvetli ve tercih edilen görüşe göre Ebû Hanîfe 150/767 senesinde Bağdat'ta vefat etmiş ve Askerü'l-Mehdî'nin doğu tarafında bulunan Hayzerân kabristanına defnedilmiştir. Bağdat kadısı Hasan b. 'Imâre hem nâşını yıkamış hem de cenaze namazını kıldırmıştır. Cenazenin yıkanmasında Ebû Recâ Abdullah b. Vâkıd Herevî isminde bir zât su dökerek yardımcı olmuştur. Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'ın bildirdiğine göre cenazenin yıkanması tamamlandıktan sonra Hasan b. 'Imâre şöyle demiştir: 'Allah sana merhamet etsin! Allah sana mağfiret etsin! Otuz seneden beri oruçsuz geçirdiğin gün olmadı. Kırk senedir yanını yere koymadın.'³⁵ İbn Kesîr'in bildirdiğine göre namazı, izdihamdan dolayı altı defa kılınmak zorunda kalmıştır.³⁶

Ebû Hanîfe'nin kabri/türbesi ulemâ, sulahâ ve ihtiyaç sahipleri tarafından sürekli ziyaret edilmekte ve onunla Cenâb-ı Hakk'a tevessül edilmektedir. Türbeyi ziyâret edenlerden birisi de İmam Şâfiî'dir. İmam Şâfiî Bağdat'ta bulunduğu esnada türbeyi ziyâret ederek kabrin yanında iki rekât namaz kılmış ve Cenâbı Hakk'a onunla teberrük ve tevessül etmiştir.³⁷

Ebû Hanîfe'nin nerede ve nasıl öldüğü hususunda farklı görüşler zikredilmektedir. Bir görüşe göre Ebû Hanîfe, Abbasî halifesi Ebû Ca'fer el-

³³ Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 42; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 37, 104.

³⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 453; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9: 308; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 136; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8: 129; Ğâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 79-86; Sîmirî, *Ehbârü Ebî Hanîfe*, 17; Süyûtî, *Tebyîdü's-sahîfe*, 20, 25; Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 23, 61; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 79, 181.

³⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 448, 453, 583-585; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8: 143; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13: 419; Nedim, *el-Fihrist*, 343; Ebu'l-Avn Muhammed b. Ahmed Şemseddin, *Levâmî'u'l-envâri'l-behiyye* (Dimeşk: Müessesetü'l-hâfikîn, 1402-1982), 2: 460; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9: 313; Süyûtî, *Tebyîdü's-sahîfe fi menâkıbi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 15, 28; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 13, 48; Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 68.

³⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13: 419.

³⁷ Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 69; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 192.

Mansûr'un (ö. 158/775) kadılık teklifini kabul etmeyince hapiste maruz kaldığı dayanın tesiriyle veya bizzat Mansûr tarafından zehirletilerek öldürülmüştür. Diğer görüşe göre ise Ebû Hanîfe hapisâhenede değil hapisâhâne dışında vefat etmiştir. Bu görüşü savunanlar Ebû Hanîfe'nin ölüm sebebi olarak hapisâhenede maruz kaldığı dayayı göz ardı etmeksizin sadece ölüm mekânının farklılığına işaret etmektedirler. Onlara göre hapisâhenede kadılık görevini kabul ederek dışarıya çıkan Ebû Hanîfe iki gün süresinde kadılık görevinde bulunur ve altı gün süren rahatsızlığından sonra âhirete intikal eder.³⁸

Ebû Hanîfe hayatı boyunca devlet yöneticilerinin kendisine teklif ettikleri görevlerden hep uzak durmaya çalışmıştır. Kadılık görevinden önce de farklı yöneticiler tarafından kendisine sunulan muhâsebe ve beytül-mâl memurluğu gibi bazı devlet görevlerini kabul etmemiştir.³⁹ Nerede öldüğü konusundaki ihtilâfı bir kenara bıraktığımızda Ebû Hanîfe'nin kadılık makamını kabul etmediği için günlerce kamçılандığı, dayak yediği kesin bir gerçektir.⁴⁰ *el-Vasiyye* adlı eserin baş tarafına düşülen kayıt Ebû Hanîfe'nin hapisâhâne dışında öldüğü görüşünü kuvvetlendirmektedir. Burada düşülen kayda göre Ebû Hanîfe kendi evinde öğrencileri ve sevenleriyle beraber son günlerini yaşamıştır.⁴¹ *el-Vasiyye*'de kaydedilen bu bilgiler ışığında Ebû Hanîfe'nin son günlerini hapisâhenede değil evinde geçirdiğini söylemek mümkündür.

2- Ebû Hanîfe'nin Mânevî Yaşantısı ve Zühd Anlayışı

Tasavvufun önemli müelliflerinden Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021) tabakât türü olan kitaplarında meşhûr sûfilerden birisi olarak Ebû Hanîfe'yi zikretmemişlerdir.⁴² Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) tasavvuf klasikleri arasında yer alan eseri *Nefahâtü'üns'*te Ebû Hanîfe'ye yer vermediği gibi Ebû

³⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 452; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8: 143; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9: 311-313; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 26-27, 48; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 26, 62; Şa'rânî, *Velîler Ansiklopedisi*, 1: 175.

³⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1: 381, 15: 448-450; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 185.

⁴⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 449; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13: 418; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8: 143; Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 67.

⁴¹ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 37 Hk 611/5, 148^b; nr. 37 Hk 389/21, 191^b; 37 Hk 396/3, 12^b; nr. 37 Hk 539/12, 109^b; 37 Hk 705/6, 158^b; 37 Hk 2644/2, 9^b; 37 Hk 801/9, 132^b; 37 Hk 804/4, 66^b.

⁴² Bk. Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Halil en-Nâsık. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 1440; Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, nşr. Mustafa Abdülkadir 'Atâ, 1. Baskı (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1-503.

Nu'aym el-İsfehânî (ö. 430/1038) de bu alanın en hacimli kitabı olan *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*'sında Ebu Hanîfe'ye yer vermemiştir.⁴³ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de üç mezhep imamı; İmam-ı Mâlik (ö. 179/795), İmam-ı Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hambel'i (ö. 241/855) önemli sûfiler arasında görüp onların menkıbelerini *Sıfatü's-safve* adlı eserinde zikrettiği halde, Ebû Hanîfe'yi bu kapsam dışında bırakarak onu evliya zümresinde kabul etmemiştir.⁴⁴

Ebû Hanîfe zühd döneminin meşhur sûfileri gibi âbid, zâhid, ârif-i billah ve Allah'ın veçhine tâlip bir şahıs olmasına rağmen⁴⁵ mezkûr kaynaklarda neden zikredilmediği konusu müphemliğini korumaktadır. Bu eserlerde zikredilmeme sebebi olarak akla gelen ihtimallerden birisi zühd anlayışının, zâhirî ilimdeki şöhretinin yanında gölgede kalması ihtimalidir.

Tasavvufun diğer önemli müelliflerinden Ali b. Osman Hücvirî (ö. 465/1072) ve İmâm-ı Şa'rânî (ö. 973/1565) ise eserlerinde Ebû Hanîfe'yi büyük sûfiler arasında zikretmekte ve bu bağlamda onun görüş ve düşüncelerine yer vermektedirler.⁴⁶ Hücvirî'ye göre Ebû Hanîfe ibâdet ve mücâhede konularında sağlam bir mevki ve tasavvuf yolunun prensiplerinin kendi yaşantısında görünmesi bakımından önemli bir şahsiyettir. Ebû Hanîfe'nin mürşidi doğrudan Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber'in (a.s.) sıfatı Ebû Hanîfe'de bâkî kalmış, irşâd vasfı onunla devam etmiştir.⁴⁷ Ebû Hanîfe Kur'an ahlakına sahiptir.⁴⁸ Pek çok meşhur sûfi ondan ilim tahsil etmiş ve onun dinî yaklaşımlarından, ibadet ve zühd hayatından etkilenmiştir.

2.1. Ebû Hanîfe'nin Zühd Anlayışı

Ebû Hanîfe tasavvufun doğuş devri olarak kabul edilen zühd döneminde yaşamıştır. Bu dönem sûfileri diğer Müslümanlardan farklı olarak zâhid, nâsik, fakîr, âbid gibi isimlerle tavsif edilmişlerdir. Bu isimlendirmelerle onların dünyaya meyletmedikleri, nefisle yaptıkları mücâhedeler, ibadet hususundaki iştiyâkları, şeriatın emir ve nehiyelerine

⁴³ Bk. Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kahire: Dârü'l-fikir, 1416/1996); Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, trc. Lâmiî Çelebi, nşr. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, 4. Baskı (İstanbul: Marifet Yayınları, 2008), 1-888.

⁴⁴ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 360, 391, 430, 524-606.

⁴⁵ İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 39.

⁴⁶ Bk. Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 159-162; Şa'rânî, *Velîler Ansiklopedisi*, 1: 174-178.

⁴⁷ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, 159-162.

⁴⁸ Ğâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 110.

bağlılıkları gibi hususlar kast edilmiştir.⁴⁹ İbn Haldun (ö. 808/1406) bu dönemin sûfîlerini seçkin bir zümre olarak kabul etmiştir. İbn Haldun'a göre bunlar kalbe ait amellere titizlikle önem vermişler, zâhirî ve bâtinî amellerde selef-i sâlihîne tâbî olmuşlardır.⁵⁰

Kaynaklara bakıldığında Ebû Hanîfe'nin zühd döneminde yaşayan sûfîler gibi isimlendirildiği görülmektedir. O, çok ibadet eden âbid, dünya nimetlerine meyletmeyen zâhid, Allah'tan hakkıyla korkan hâif, şüpheli şeylerden sakınan vâri', Hakk'ı gerçek manada bilen ârifi billah ve Allah'ın zâtını talep eden bir âlimdir. İsmail Hakkı Efendi'ye göre Ebû Hanîfe zühd, vera' ve âhireti tercih etme konusunda yüce bir makamda olup evliyaullahın en gözde ismidir.⁵¹

Ebû Hanîfe az konuşan, soru sorulmadıkça cevap vermeyen, sessizliği uzun, dâima tefekkür hâlini muhâfaza eden bir şahsiyettir. İmâm-ı Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre Ebû Hanîfe'de bulunan bu vasıflar onun bâtinî ilme vâkıf olduğunun en açık işaretleridir.⁵² Ebû Hanîfe'nin ilim dışında zühd, takva/vera' ve cömertlik olmak üzere üç vasfı ön plana çıkmaktadır. O, ticaretle uğraşan varlıklı bir kimse olmasına rağmen kendi arzu ve isteği doğrultusunda zühd hayatını bilinçli olarak tercih etmiştir. Nefsin arzularına karşı gelmiş, sorumluluk ve hesap bilinciyle son derece mütevâzî bir hayat geçirmiştir.⁵³

Sûfîler zühdü; dünyaya karşı arzunun yok edilmesi olarak tarif ederler.⁵⁴ Tûsî (ö. 378/988), *el-Lümâ'* adlı eserinde zühdün yüce bir makam olduğunu, zühdü sağlam olmayanın diğer makamlarının da sağlam olmayacağını ifade etmektedir.⁵⁵ Zühd sahibinin yanında dünyanın varlığı da yokluğu da aynıdır. Onlar ne dünya nimetinin varlığına sevinirler ne de yokluğuna üzülmüşler.⁵⁶

⁴⁹ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal, 5. Baskı (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 38, 79, 103.

⁵⁰ Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed bin Haldun el Hadramî, *Tasavvufun Mahiyeti*, nşr. Süleyman Uludağ, 2. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1984), 90.

⁵¹ İsmail Hakkı Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 39, 70, 113.

⁵² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 4 cilt. (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.), 1: 28.

⁵³ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5: 462-463; Nedim, *el-Fihrist*, 342; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9: 307-308; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 18, 42.

⁵⁴ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, trc. Abdurrezzak Tek, 1. Baskı (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 87.

⁵⁵ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lümâ'*, nşr. Abdulhalîm Mahmud - Tahâ Abdülbâkî Sürûr (Kahire: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 1423/2002), 72.

⁵⁶ İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ* (Bulak: Dârü't-tübâ'ati'l-bahr, 1256), 160-161.

İmâm-ı Gazzâlî meşhur eseri *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de Ebû Hanîfe'nin Allah'ın veçhine tâlip, havf sahibi, zâhid ve âbid bir âlim olduğunu ifade etmektedir.⁵⁷ Ebû Hanîfe bizatihi kendisi zühd hayatı yaşadığı gibi yakınlarına ve talebelerine de bu doğrultuda hayat yaşamalarını tavsiye etmiştir. Bu bağlamda seçkin talebesi Ebû Yûsuf'a dünyaya rağbet etmemesi hususunda uyarıda bulunmuştur. Uyarının gerekçesi iki noktaya dayanmaktadır. Bunlardan birisi ilim tâlibinin zamanın kıymetini bilmesi ve ilim tahsilinde mümkün mertebe dünya meşgalelerinden uzak durması, diğeri ise her türlü nimetten Allah'ın hesaba çekeceği bilincinin hatırlatılmasıdır.⁵⁸

İmâm-ı Gazzâlî'nin beyanına göre Ebû Hanîfe'nin zühd hayatı mecburi değil ihtiyaridir. O, kendisine dünya bütünüyle sunulduğu halde dünya nimetlerine mesafeli davranmış, ondan uzak durmuştur.⁵⁹ Ebû Hanîfe'nin zâhitliği dünya ve âhiret dengesi üzerine kuruludur. Onun âhiret meşgalesi dünya meşgalesini, dünya meşgalesi de âhiret meşgalesini engellememiştir. O ticaretle uğraşıp varlıklı bir kimse olmasına rağmen dünyaya dalıp âhireti unutmamıştır. Müsrif ve şatafatlı bir hayat değil mütevâzî bir hayat yaşamıştır. Nefsin arzu ve isteklerine hoş gelen tavır ve davranışlardan son derece uzak durmuştur.

Sûfiler esasında zühdü rahatlık olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre dünyaya bağlanma ve rağbet insanın manevi hayatını rahatsız etmekte ve kemâlatını engellemektedir. Bu hususu vera' vasfıyla temeyyüz eden önemli sûfî Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) şu şekilde ifade etmektedir: 'İlim insanı Allah'tan korkmaya, zühd insanı rahatlığa, mârifetullah da inâbeye yani Allah'a sığınmaya götürür. Gazzâlî'ye göre Ebû Hanîfe'nin zühd hayatını ihtiyarında temel etken onun ilmidir. Tahsil ettiği ilim onu havf sahibi ve dünya nimetlerine karşı zâhit yapmıştır. Gazzâlî, Ebû Hanîfe'nin beytü'l-mal memurluğu gibi önemli bir görevi kabul etmemesinin bir sebebinin de zühd anlayışından kaynaklandığını beyan etmektedir. Gazzâlî ayrıca Ebû Hanîfe'nin samt (sessizlik) ve zühd vasıflarına işaret ederek bu iki özelliğin ilimlerin temeli olduğunu beyan etmektedir.⁶⁰

Her ne kadar Ebû Hanîfe hayatı boyunca zâhidane bir hayat yaşasa da elbise ve koku hususunda bu anlayışına uygun hareket etmemiştir. Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin çok güzel elbiseler giydiği ve çok güzel kokular

⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1: 28.

⁵⁸ Bk. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâmi'l-A'zam Li Ebî Yûsuf*, nr. 37 Hk 1217/17, 225^b-227^b; 37 Hk 1228/8,- 51^b 54^b.

⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1: 28.

⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1: 28.

kullandığı ifade edilmektedir.⁶¹ Ebû Hânife güzel giyinme konusunda kendisi özenli davrandığı gibi öğrencilerine de bu yönde tavsiyeleri olmuştur. Ebû Yusuf'a nefisini tezkiye etmesi ve dünyaya rağbet etmemesi hususunda ikazları olduğu halde güzel elbise giyme hususunda ise teşvikleri olmuştur.⁶²

Bazı kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin zühd yönüne işaret etmek için; 'evinde döşeme olarak hasırdan başka bir şey görünmezdi'⁶³ gibi bazı ifadeler yer almaktadır. Bu ifadeleri abartılı ve gerçeklikle bağdaşmayan sözler olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü Ebû Hanîfe ticaretle uğraşan varlıklı bir kimsedir. Kapısı misafire sürekli açık olan Ebû Hanîfe evinde ikramlar vermekte ve ihtiyaç sahiplerini gözetmektedir. Böyle bir kimsenin evinde sadece hasırın olduğunu söylemek gerçeklikle bağdaşmamaktadır. Sonuç olarak Ebû Hanîfe ihtiyarî olarak zühd hayatını tercih etmiştir. Ancak onun zühd anlayışı dünya nimetlerinden tamamen soyutlanmak şeklinde değildir.

Haramlardan son derece sakınan Ebû Hanîfe'nin zühd dışında öne çıkan bir vasfı da takvâ ve vera' vasfıdır.⁶⁴ Kelâbâzî (ö. 380/990) takvânın aslının yasaklardan kaçınmak ve nefis ile zıtlaşmak olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵ Vera' kuvvetli takvâ duygusu anlamına gelmektedir. İbrahim b. Edhem'e (ö. 161/777) göre vera' şüpheli olan şeyleri terk etmektir.⁶⁶ Hücvirî eserinde Ebû Hanîfe'nin vera' ve takvâ hususunda birçok hâl ve meşhur kerâmetlerinin olduğunu ifade etmektedir. Ancak Hücvirî bunları kitabın hacmine sığmadığı için beyan etmediğini söylemektedir.⁶⁷ Çok güçlü vera' duygusuna sahip olan Ebû Hanîfe şüpheli gördüğü şeylere muhalefetten dolayı birçok helalden bile uzak durmuştur.⁶⁸ Bu bağlamda borç verdiği kimsenin duvarının gölgesine oturmamıştır. Bunun sebebi kendisine sorulduğunda: 'Her alacağın getirdiği menfaat faizdir.' diyerek

⁶¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9: 308; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 36; Şa'rânî, *Velîler Ansiklopedisi*, 1: 175.

⁶² Bk. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâmî'l-A'zam Li Ebî Yûsuf*, nr. 37 Hk 1217/17, 225^b-227^b; 37 Hk 1228/8,- 51^b 54^b.

⁶³ Süyûtî, *Tebyîdü's-sahîfe*, 28; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 137.

⁶⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5: 462-463; Nedim, *el-Fihrist*, 342; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9: 307; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 42; Sîmirî, *Ehbârü Ebî Hanîfe ve ashâbehü*, 43.

⁶⁵ Ebû Bekir Muhammed b. İshâkel-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li ezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddîn, 1. Baskı (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1993), 116.

⁶⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 146.

⁶⁷ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, 61.

⁶⁸ Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 42; Ğâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 87; Sîmirî, *Ehbârü Ebî Hanîfe*, 44.

cevap vermiştir.⁶⁹ Ayrıca bir zaman Kûfe'deki sürülere bir takım gasb edilen koyunlar karıştığı gerekçesiyle yedi sene boyunca koyun nevinden hiçbir et yememiştir.⁷⁰

Öğrencisi Ebû Yûsuf'a takvâya yapışmasını, emâneti ödemesini, hiçbir kimseyi küçük görmeden her ferde içten davranmasını ve onlara nasihatta bulunmasını tavsiye etmiştir.⁷¹ Yûsuf b. Halid es-Semtî'ye de benzer tavsiyelerde bulunan Ebû Hanîfe'ye göre takvâ üzerine yaşayan Allah'ın izniyle selâmet bulur ve iyi bir hayat yaşar.⁷² Ebû Hanîfe oğlu Hammâd'a da muttakî bir hayat yaşaması hususunda tavsiyede bulunmuştur. Ebû Hanîfe'ye göre takvâ uzuvları günah işlemekten korur. Havfullah (Allah korkusu) ise Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve Allah'a ibadet etmek anlamına gelir.⁷³ Kaynaklarda Hammâd'ın babasının tavsiyesi doğrultusunda bir hayat yaşadığı ifade edilmektedir. Genç yaşta vefat eden Hammâd da ilim ve takvâsını oğlu İsmail'e miras bırakmıştır.⁷⁴

Ebû Hanîfe'nin öne çıkan bir vasfı da cömertliğidir. Kaynaklarda onun çok cömert bir kimse olduğu, yakınlarına, talebelerine ve muhtaç kimselere karşı eli açık olduğu özellikle vurgulanmaktadır.⁷⁵ O ailesine harcadığının bir mislini ihtiyaç sahiplerine mutlaka tasadduk etmekle maruftur.⁷⁶ İhsan ettiği bir şey mukabilinde karşılık beklemediği gibi teşekkür bile beklemezdi. Kendisine teşekkür edildiğinde mahzun olur ve şöyle buyururdu: 'Teşekkür Cenâb-ı Hakk'a mahsustur. Bu nimeti sana sevk eden ancak Allah'tır.'⁷⁷

⁶⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 143; Şa'rânî, *Velîler Ansiklopedisi*, 1: 176; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 37.

⁷⁰ İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 138.

⁷¹ Bk. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâmî'l-A'zam Li Ebî Yûsuf*, nr. 37 Hk 1217/17, 225^b-227^b; 37 Hk 1228/8,- 51^b 54^b.

⁷² Bk. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe li tilmîzihî Yûsuf b. Hâlid es-Semtî el-Basrî*, nr. 37 Hk 2679/1, 1^b-2^b; 37 Hk 1217/19, 228^b -229^b.

⁷³ Bk. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü Ebî Hanîfe li ibnihî Hammâd*, nr. 37 Hk 2679/2, 2^b-3^a; 37 Hk 1217/18, 227^b-228^b.

⁷⁴ Nedim, *el-Fihrist*, 342; Pekcan, "İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış", 43; Çelebi, Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi, 2: 195.

⁷⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5: 462-463, 15: 463; Şa'rânî, *Velîler Ansiklopedisi*, 1: 176; Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman Mağrâvî, *Mevsû'atü mevâkifi's-selef*, 1. Baskı (Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1428/2007), 2: 327; Çâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 95; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 131; Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 41; Kâmil, *el-Fevâiyhu'l-münîfe*, 58.

⁷⁶ Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 18.

⁷⁷ İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 133.

Öğrencisi Yûsuf b. Halid es-Semtî'ye yaptığı vasiyette namazlara özen göstermesini istediği gibi yiyeceğinden de ikram etmesini ve özellikle cimri olmamasını istemiştir. Ona göre cimri bir kimse toplumda önder olamaz.⁷⁸ Diğer öğrencisi Ebû Yûsuf'a da dünyaya tamah etmemesini, cimrilikten kaçınmasını ve bütün işlerde mürüvveti korumasını tavsiye etmiştir.⁷⁹

2.2. Ebû Hanîfe'nin İbadet Hayatı

Ebû Hanîfe'nin hayatını ilim ve ibâdet olarak özetlemek mümkündür. O, ilim alanında olduğu kadar ibâdet alanında da yoğun bir hayat geçirmiştir. Çok namaz kıldığı, namazında kıyâmı uzun tuttuğundan dolayı kendisine *الوتد/el-veted* yani 'kazık' diye isim verilmiştir.⁸⁰ Veted kelimesinin çoğulu *evtâd* olarak gelmektedir. Tasavvufî ıstılahta 'evtâd' *ricâlû'l-gayb* diye ifade edilen evliyâullah zümresinin ğavs ve imâmeynden sonra gelen mertebedeki Allah dostları için kullanılmaktadır. Evtâd; kâinatın doğu, batı, kuzey ve güney olmak üzere dört yönünü kuşatan dört veliden oluşmaktadır. Bunlar varlığı tutan kazıklar konumundadırlar.⁸¹ 'Veted' kelimesi ister çok namaz kılan için isterse tasavvufî ıstilahtaki mana için kullanılсын sonuç olarak her ikisi de Ebû Hanîfe'nin mânevî mertebesinin yüksekliğine işaret etmektedir.

Hayatı boyunca namaz ibadetinden ayrılmayan Ebû Hanîfe'nin ölümü de namazın secde mahallinde olmuştur.⁸² Onun mânevî hâlinin temelinde namaz ibadetine düşkünlüğü vardır. O Allah'ın vechine talip, âbid bir şahsiyettir. Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) Ebû Hanîfe'nin mürüvvetine vurgu yaptığı gibi namazı çok kıldığına da dikkat çekmektedir.⁸³ Abbâsî Halifesi Mansûr'un kadılık teklifini kabul etmeyen diğer bir şahıs olan Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778) Ebû Hanîfe'nin çok namaz kıldığına şahittir. Sevrî'ye göre Ebû Hanîfe insanların en çok namaz kılanı, eminlik bakımından en büyüğü, mürüvvet bakımından en güzelidir.⁸⁴ Zamanun

⁷⁸ Bk. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe li tilmîzihî Yûsuf b. Hâlid es-Semtî el-Basrî*, nr. 37 Hk 2679/1, 1^b-2^b; 37 Hk 1217/19, 228^b -229^b.

⁷⁹ Bk. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâmî'l-A'zam Li Ebî Yûsuf*, nr. 37 Hk 1217/17, 225^b-227^b; 37 Hk 1228/8,- 51^b 54^b.

⁸⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 484; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9: 309; Şa'rânî, *Velîler Ansiklopedisi*, 1: 176; Kâmil, *el-Fevâiyhu'l-münîfe*, 46; Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 36;

⁸¹ Ahmed Ziyâüddîn Gümüshânevî, *Câmi'u'l-usûl* (Mısır: y.y., 1298), 9.

⁸² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13: 419; Sîmirî, *Ehbârü Ebî Hanîfe*, 53; Ğâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 83; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 189.

⁸³ Gazâlî, *İhyâu Ulûmiddîn*, 1: 28.

⁸⁴ Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 17.

önemli isimlerinden Süfyân b. 'Uyeyne (ö. 198/814) de Ebû Hanîfe hakkında benzer kanaatları ifade etmektedir.⁸⁵

Pek çok kaynak Ebû Hanîfe'nin geceleri uyumadığı, ibadet, Kur'an, dua ve tazarru ile zamanı ihya ettiğini belirtmektedir.⁸⁶ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) meşhur eserinde Ebû Hanîfe'nin kırk sene boyunca yatsı namazı ile sabah namazını bir abdestle kıldığını ifade etmektedir.⁸⁷ Ebû Hanîfe içli, hassas bir gönül yapısına sahiptir. O geceleyin çok zaman ağlar, ağlamanın izi gözünde ve yanaklarında belirirdi. Hatta ağlamasını komşuları duyar ve ona acırlardı.⁸⁸ Onun geceleri okumayı vird edindiği bazı âyetler vardı. Şu âyeti: "Daha doğrusu onlara vaâd edilen azap vakti O kıyâmet saatidir. O saatin azabı daha belalı ve daha acıdır." (Kamer, 54/46.)⁸⁹ Vird olarak sürekli okur ve bu âyetin tesirinde kalarak ağlardı. Ağlaması, tazarru ve niyazı sabaha kadar devam ederdi.⁹⁰ Özellikle Tekâsür ve Zilzal sürelerin çok okur, manalarını tefekkür ederdi.⁹¹ Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) kuldaki ağlama vasfının Kur'an'a tam inanmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. O yemin ederek, Kur'an'a tam inanarak okuyan kimsenin hüznünün çok, sevincinin az, ağlamasının çok, gülmesinin az, makam ve meşguliyetinin büyük, rahat ve tembelliğinin ise az olduğunu ifade etmektedir.⁹²

Rivayet olunur ki Ebû Hanîfe, ilk zamanlar gecenin sadece yarısını ihyâ ederdi. Bir gün yolda giderken adamın biri arkadaşına Ebû Hanîfe'yi kast ederek: 'Bu adam bütün geceyi ihya ediyor.' der. Bu sözü duyan Ebû Hanîfe bundan sonra tüm geceyi ihya etmeye başlar, bu konuyla ilgili olarak da şunları söyler: 'Bende olmayan bir şeyle vasıflanmaktan Allah'tan hayâ ederim.'⁹³ Ebû Abdullah ez-Zehebî'nin (ö. 748/1348) beyanına göre geceleri uyumayan Ebû Hanîfe yaz mevsiminde öğle ile ikindi arasında kış

⁸⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 482.

⁸⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 484; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9: 309; Şa'rânî, *Velîler Ansiklopedisi*, 1: 176; Şemseddin, *Levâmi'u'l-envârî'l-behiyye*, 2: 460; Çâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 86.

⁸⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 484.

⁸⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 484; Şa'rânî, *Velîler Ansiklopedisi*, 1: 176; Sîmirî, *Ehbârü Ebî Hanîfe*, 47; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 121; Kâmil, *el-Fevâiyhu'l-münife*, 46.

⁸⁹ Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzü'l-Furkan Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, 4. Baskı (İstanbul: Server İletişim, 2007), 529.

⁹⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 489; Zehebî, *Menâkibü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 23; Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 37.

⁹¹ Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 39.

⁹² Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. 'Atyye el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb fi muâmeleti'l-Mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, nşr. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî, 1. Baskı (Kahire: Mektebetu dâri't-türâs, 1422/2001),144.

⁹³ Gazâlî, *İhyâu Ullûmiddîn*,1: 28; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1: 127; Süyûtî, *Tebyîdüs-sahîfe*, 16; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 31.

mevsiminde ise gecenin ilk vaktinde kısa bir süre uyuyarak istirahat eder, uyku ihtiyacını karşılar.⁹⁴

Geceleyin yoğun ibâdet hayatından dolayı yatak edinmeyen Ebû Hanîfe'nin⁹⁵ vefat ettiğinde okuduğu hatim sayısı yedi bine ulaşmıştır.⁹⁶ Bu sayı Ebû Hanîfe'nin ne denli Kur'an'la içli dışlı olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Onun virdi hep Kur'an olmuştur. Ebû Hanîfe ilk eğitimine küçük yaşta Kur'an'ı ezberlemekle başlamıştır. Oğlu Hammad'ın da küçük yaşta Kur'an öğrenmesini teşvik etmiştir. Oğlu Kur'an alfabetini tanıyıp Fatiha suresini güzel bir şekilde okuduğunda Kur'an'ı öğreten muallime beş yüz dirhem vermiştir.⁹⁷ Gümüşte zekât nisabının iki yüz dirhem olduğu düşünüldüğünde Ebû Hanîfe'nin ne kadar cömert ve ne kadar Kur'an eğitimini önemseydiği ortaya çıkmaktadır. Ebû Hanîfe oğlu Hammâd'a da düzenli bir şekilde her gün Kur'an-ı Kerim okumasını, sevabını başta Rasûlullah olmak üzere daha sonra anne-baba, hoca ve diğer tüm Müslümanlara bağışlamasını tavsiye etmiştir.⁹⁸ Ebû Yûsuf için de benzer tavsiyeleri yapan Ebû Hanîfe şöyle demiştir: 'Ölümü daima hatırla. Bilgi öğrendiğin hocaların için Allah'a istiğfarda bulun. Kur'an okumaya devam et. Kabirleri ve büyük zatları, mübarek yerleri çokça ziyaret et...'⁹⁹

Ebû Hanîfe Ramazan ayı geldiğinde Kur'an okuma konusunda daha bir gayretli olurdu. O, Ramazan dışında her gün bir hatim yaparken, Ramazan ayında gündüz ve gece olmak üzere birer hatimden günde iki hatim yapardı. Bu sebeple Ramazanda yaptığı hatim sayısı atmış bulurdu.¹⁰⁰

Bazı kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin her gece iki rekâta,¹⁰¹ diğer bazı kaynaklarda ise bir rekâta Kur'an'ı hatim ettiğine dair bazı rivayetler bulunmaktadır.¹⁰² Suyûtî'nin (ö. 911/1505) eserine kaydettiğine göre ümmet içerisinde Kur'an'ı bir rekâta hatmeden dört şahıs bulunmaktadır: Bunlar

⁹⁴ Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 21.

⁹⁵ Gazâlî, *İhyâu Ulûmiddîn*, 1: 28.

⁹⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 485; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13: 419; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9: 309; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 24; Şa'rânî, *Velîler Ansiklopedisi*, 1: 176.

⁹⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 485; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 18; Sîmirî, *Ehbârü Ebî Hanîfe ve ashâbehü*, 58.

⁹⁸ Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü Ebî Hanîfe li ibnihî Hammâd*, nr. 37 Hk 2679/2, 2^b-3^a; 37 Hk 1217/18, 227^b-228^b.

⁹⁹ Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâmi'l-A'zam Li Ebî Yûsuf*, nr. 37 Hk 1217/17, 225^b-227^b; 37 Hk 1228/8,- 51^b 54^b.

¹⁰⁰ Süyûtî, *Tebyîdü's-sahîfe*, 16; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 38, 122.

¹⁰¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 485.

¹⁰² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9: 309; Süyûtî, *Tebyîdü's-sahîfe*, 15; Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 36; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 94.

Osman b. Affân (ö. 35/656), Temîm ed-Dârî (ö. 40/661), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) ve Ebû Hanîfe'dir.¹⁰³ Ebû Hanîfe hakkında her gece bir veya iki rekâta Kur'ân'ı hatim ettiğine dair rivayetleri beşer takatini ve zaman mefhumunu dikkate almayan abartılı ifadeler olarak görmek gerekir. Her ne kadar bu ifadeler abartılı görünse de Ebû Hanîfe'nin her zaman değil hayatının bazı gecelerinde bu tür ibadet anlayışıyla hareket edebileceğini göz ardı etmemek gerekir.

Kaynaklarda beyan edildiğine göre Ebû Hanîfe'nin bir gün ve gecesi şu şekilde geçmektedir. O, sabah namazından sonra ilim müzakerelerine başlar, bu müzakereleri ikindi namazına kadar devam ettirirdi. Bu süre zarfında ne yemek yer, ne su içer ne de abdest bozardı. İkindiden akşama kadar oturur, istirahat ederdi. Akşam namazından yatsı namazına kadar tekrar ilim müzakerelerini devam ettirirdi. Yatsı namazını kıldıktan sonra evine çekilir, insanlar sükûnete erip uyduklarında mescide gelir, bütün gece burada namaz kılardı. İnsanlar gece uykularından uyanmaya başladıklarında evine tekrar döner ve daha sonra sabah namazını kılmak için tekrar mescide gelirdi.¹⁰⁴

Onun namaz konusunda gösterdiği hassasiyeti oruç konusunda da gösterdiği görülmektedir. O, gündüzleri mümkün mertebe oruçlu geçirmiştir.¹⁰⁵ Öğrencilerine Ramazan ayı dışında her ayın belirli günlerinde oruç tutmayı âdet edinmelerini tavsiye etmiştir.¹⁰⁶ Ebû Hanîfe İslam'ın şartlarından biri olan hacc ibadeti konusunda da bereketli bir ibadet hayatı geçirmiştir. İlk haccını on altı yaşına geldiğinde babası ile beraber yapmış ve bu yaştan ömrünün sonuna kadar hiç aksatmadan elli beş defa hac ibadetini îfâ etmiştir.¹⁰⁷ Buraya kadar anlatılanlardan Ebû Hanîfe'nin mânevî hayatının temelinde İslam'ın şartlarına sıkı sıkıya bağlılık ve yoğun bir ibadet anlayışının yer aldığı görülmektedir.

2.3. Ebû Hanîfe'nin Zikir Konusundaki Yaklaşımları

Tasavvufî ıstılahta zikir; kalbin devamlı surette Hak'la beraber olmak suretiyle huzur bulmasıdır. Tûsî (ö. 378/988) *el-Lümâ'* adlı eserinde Allah'ın zikri sırra nüfuz edince kuldân beşeriyet sıfatını izâle ettiğini beyan

¹⁰³ Süyûtî, *Tebîdî's-sahîfe*, 16;

¹⁰⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13: 419; Sîmirî, *Ehbârü Ebî Hanîfe*, 53; Çâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 83.

¹⁰⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13: 419; Sîmirî, *Ehbârü Ebî Hanîfe*, 53; Çâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 83.

¹⁰⁶ Bk. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâmî'l-A'zam Li Ebî Yûsuf*, nr. 37 Hk 1217/17, 225^b-227^b; 37 Hk 1228/8,- 51^b 54^b.

¹⁰⁷ Çâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 49, 57; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 86; Kâmil, *el-Fevâiyhu'l-münîfe*, 64.

etmektedir.¹⁰⁸ Zikirden maksat, kalpte gizli olan Allah sevgisini ortaya çıkarmak, kalbin muhabbet ve tazimle sürekli Allah ile birlikte olmasını sağlamaktır. Gümüşhanevî *Rûhu'l-ârifîn* adlı eserinde zikir ile muhabbetullah ilişkisine dikkat çekmektedir. Ona göre muhabbetullahın alâmeti zikirdir. Allah'ı seven O'nun zikrini dilenden düşürmez, kalbi de O'ndan uzak olmaz.¹⁰⁹

Ebû Hanîfe'nin hayatına baktığımızda onun hayatının ilim, zikir ve tefekkürden ibâret olduğunu söylemek mümkündür. O zikir konusunda beşer takatinin üstünde bir gayret göstermiş, özellikle geceleyin zamanın tamamını kapsayacak şekilde Kur'an zikriyle meşgul olmuştur. Öğrencilerine Allah'ı çokça zikretmelerini ve namazların arkasında kendilerine bir vird edinmelerini tavsiye etmiş, dillerinde Kur'an'ın eksik olmamasını, Allah'ı sürekli zikretmelerini ve Allah'ın nimetlerine şükretmelerini istemiştir. Talebesi Ebû Yusuf'a zikir meclislerinin önemini hatırlatmış, bu meclisleri önemsiz görmemesi hususunda ikazda bulunmuştur.¹¹⁰

Ebû Hanîfe'nin Ebû Yusuf'a yaptığı tavsiyelerin bir benzerini oğlu Hammâd'a da yaptığını görmekteyiz. Ona Allah'ı çok zikretmesini ve Rasûlullah'a çok salavât getirmesini vasiyet etmiştir.¹¹¹ Ebû Hanîfe oğlunun Rasûlullah'ın 'seyyidü'l-istiğfâr' diye isimlendirdiği şu duayla meşgul olmasını özellikle istemiştir: "Allahım! Sen benim Rabbimsin. Senden başka ilah yoktur. Beni sen yarattın. Ben ise senin kulunum. Gücüm yettiğince sana verdiğim söz ve ahid üzereyim. Yaptıklarımın şerrinden sana sığınırım. Üzerimdeki nimetini ikrar eder, günahımı da sana itiraf ederim. Beni affet. Günahları bağışlayan ancak ve ancak sensin. Kim akşamleyin bu duayı okur ve o gece ölürse cennete girer. Kim de sabahleyin bu duayı okur ve o gün ölürse cennete girer."¹¹²

Ebû Hanîfe oğlu Hammâd'a yazdığı *el-Vasiyye'*ye Ebû'd-Derdâ'dan (r.a.) rivâyet olunan şu hadisi kaydetmiştir: "Ebû'd-Derdâ'ya 'Evin yanıyor denildi'. Ebû'd-Derdâ, 'Rasûlullah'dan (a.s.) işittiğim şu kelimelerden dolayı

¹⁰⁸ Tûsî, *el-Lümâ'*, 290.

¹⁰⁹ Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî, *Rûhu'l-ârifîn* (İstanbul: y.y., 1275), 42.

¹¹⁰ Bk. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü'l-İmâmi'l-A'zam Li Ebî Yûsuf*, nr. 37 Hk 1217/17, 225^b-227^b; 37 Hk 1228/8,- 51^b 54^b.

¹¹¹ Bk. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü Ebî Hanîfe li ibnihî Hammâd*, nr. 37 Hk 2679/2, 2^b-3^a; 37 Hk 1217/18, 227^b-228^b.

¹¹² اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَلَقْتَنِي وَأَنَا عَبْدُكَ ، وَأَنَا عَلَى عَهْدِكَ وَوَعَدِكَ مَا اسْتَطَعْتُ ، أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتُ ، أَيْوَهُ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ ، وَأَيْوَهُ بِذُنُوبِي ، فَاغْفِرْ لِي إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ . مَنْ قَالَهَا إِذَا أَصْبَحَ مَوْقِفًا بِهَا فَمَاتَ مِنْ يَوْمِهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ ، وَمَنْ قَالَهَا إِذَا أَمْسَى مَوْقِفًا بِهَا فَمَاتَ مِنْ لَيْلَتِهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ Bk. Buhârî, "Da'avât", 2, 16; Ebû Dâvud, "Edeb", 111; Tirmizî, "Da'avât", 15; Nesâî, "İsti'âze", 57.

evim yanmaz; kim bu kelimeleri gündüzün ilk vaktinde söylerse akşama kadar, kim bu sözleri gündüzün son vaktinde söylerse sabaha kadar bir musibete uğramaz' dedi. Bu dua şu şekildedir: "Allahım! Sen benim Rabbimsin. Senden başka ilah yoktur. Ancak sana tevekkül ederim. Sen Büyük Arş'ın rabbisin. Senin dilediğin olur, dilemediğin ise olmaz. Güç ve kuvvet ancak Yüce Allah'tandır. Bil ki Allah her şeye kâdirdir, ilmiyle her şeyi kuşatmıştır. Allahım! Nefsimin şerrinden, şerhilerin şerrinden ve perçeminden tuttuğu (kudretinde olan) her mahlûkun şerrinden sana sığınırım. Muhakkak rabbimin yolu dosdoğrudur."¹¹³

Ebû Hanîfe *el-Vasiyye'*ye kaydettiği 'Seyyidü'l-İstiğfâr' ile 'Ebû'd-Derdâ rivayeti' kulun acziyetini bilerek azamet sahibi Allah'a gönülden ve içten tazarrusunu ifade etmektedir. Ebû Hanîfe bu iki rivayette ifade edilen mana ve duyguyu önemsemektedir. Oğlu Hammâd'ın da bu şekilde Allah'a yönelmesini istemekte ve Allah'ın zikrini dilinden düşürmemesi konusunda uyarmaktadır. Oğlundan düzenli bir şekilde her gün Kur'an okumasını ve sevabını başta Rasûlullah olmak üzere diğer tüm Müslümanlara bağışlamasını istemektedir.¹¹⁴

Tasavvufî eserlerde müridin manevi makamları katedebilmesi için günlük tesbihatının olmasını zorunlu görür. Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/ 996) *Kûtu'l-kulûb* adlı eserinde bu hususa dikkat çekerek her kulun gece ve gündüz vird edindiği bir tesbihâtının olmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Mekkî bu görüşünü tesbihatları olan sahabe ve tabînden örnekler vererek teyit etmektedir.¹¹⁵ Sonuç olarak Ebû Hanîfe'nin zikir konusundaki yaklaşımı, Allah'ın kelâmı Kur'an-ı Kerim'in çok okunması üzerinedir. Kendisi beşer takatının dayanamayacağı şekilde Kur'an'ı çok okuduğu gibi oğlu ve talebelerinin de Kur'an'ı çok okumaları hususunda teşviki vardır. Özellikle de Seyyidü'l-istiğfâr ve 'Ebû'd-Derdâ rivayetlerini vird edinerek her gün okumalarını sevenlerinden istemektedir.

2.4. Ebû Hanîfe'nin Bazı Önemli Sûfî Şahsiyetlerle İlişkisi

Fudayl b. 'İyâd (ö. 187/802), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Dâvud-ı Tâî (ö. 165/781), İbrahim b. Edhem (ö. 161/777) ve Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810) gibi tasavvufun bazı önemli şahsiyetleri Ebû Hanîfe'nin ilim meclislerine katılmışlar ve onun ilminden istifade etmişlerdir. Bu sûfîlerin tasavvuf ve

¹¹³ اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت عليك توكلت وأنت ربُّ العرش العظيم ، ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، أعلم أنَّ الله على كلِّ شيءٍ قديرٌ ، وأنَّ الله قد أحاطَ بكلِّ شيءٍ علماً ، اللهم إني أعوذُ بك من شرِّ نفسي ، ومن شرِّ كلِّ

Bk. Ebû Dâvud, "Edeb", 111. دابة أنت أخذ بناصيتها ، إن ربي على صراطٍ مستقيم

¹¹⁴ Bk. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü Ebî Hanîfe li ibnihî Hammâd*, nr. 37 Hk 2679/2, 2^b-3^a; 37 Hk 1217/18, 227^b-228^b.

¹¹⁵ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 124.

zühd anlayışlarının temelinde Ebû Hanîfe'nin tesirini görmek mümkündür.¹¹⁶

Şeyhu'ş-şuyûh olarak kabul edilen Fudayl b. 'Iyâd, Ebû Hanîfe'nin ilminden ve manevî neşvesinden uzun süre istifade etmiştir.¹¹⁷ Merv kökenli Fudayl b. 'Iyâd, hocası hakkında şunları söylemektedir: 'Fıkhı iyi bilir ve vera' ile meşhurdur. Malı fazladır ve malını tasadduk etmekte mâruftur. İlim talimine gece ve gündüz sabır gösterir...'¹¹⁸ Diğer bir Merv asıllı öğrencisi Abdullah b. Mübârek'dir. Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Ebû Hanîfe'nin önde gelen ashabındandır. Horasan diyarını ihyâ eden imamdır. 'Ebû Hanîfe'den daha vera'lısını görmediğini' ifade etmiştir.¹¹⁹ Abdullah b. Mübârek, bunun sadece kendisinin bir kanaati değil Kûfe halkının genel kanaati olduğunu ayrıca şu şekilde ifade etmektedir: Merv'den Kûfe'ye geldiğimde "Kûfe'nin en fakihî, Kûfe'nin en zâhidi, Kûfe'nin en vera'lısı kimdir? diye halka üç soru yönelttim. Halk bu üç soruya ortak cevap olarak hep Ebû Hanîfe dediler.¹²⁰ Abdullah b. Mübârek'in yetişmesinde, ilmî ve tasavvufî anlayışının şekillenmesinde Ebû Hanîfe'nin çok büyük etkisi vardır. Mübârek bu hususu şu şekilde ifade etmektedir: 'Allah bana Ebû Hanîfe ve Süfyân es-Sevrî ile yardım etmeseydi ben de diğer insanlar gibi olurdum.'¹²¹

Tasavvufun önemli müelliflerinden Kuşeyrî, Dâvud-ı Tâî'nin zühd hayatına yönelmesinde etkili olanın Ebû Hanîfe olduğunu beyan etmektedir. Meşhur eseri *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*'de kaydedildiğine göre Ebû Hanîfe uzun süre meclisine devam eden Dâvud-ı Tâî'ye şerî ilimleri muhkem hale getirdiğini, bundan sonra onunla amel etmek kaldığını ifade eder. Bu ikazdan sonra Dâvud-ı Tâî hayatında değişiklik yapar ve zühd hayatına yönelir.¹²² Dâvud-ı Tâî, Ebû Hanîfe'nin gözde öğrencisi Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775) ile kardeşlik aktinde bulunmuştur. Fıkıh ilminde yüksek bir seviyeye ulaşan Dâvud-ı Tâî zühd, vera' ve takvâ yolunda da yüce bir mertebeye ulaşmıştır. Kendisi için 'eski ümmetlerde yaşamış olsaydı ahvâlî Kur'an'da hikâye olunurdu' denilerek mertebesinin yüceliğine işaret

¹¹⁶ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 165,169; Câmi, *Nefahâtü'l-üns*, 160, 163, 164, 174.

¹¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 386.

¹¹⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 462-466; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 165; Süyûtî, *Tebyîdü's-sahîfe* 19; Abdulhalîm Mahmûd, *el-Fudayl b. 'Iyâd*, 3. Baskı (Kahire: Dârü'r-reşâd, 1420/2000), 151; Mağrâvî, *Mevsû'atü mevâkifi's-selef*, 2: 327; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 29.

¹¹⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 489-491; Nedim, *el-Fihrist*, 342; Sîmirî, *Ehbârü Ebî Hanîfe*, 140.

¹²⁰ Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 42; Süyûtî, *Tebyîdü's-sahîfe*, 16; Çâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 87; Sîmirî, *Ehbârü Ebî Hanîfe*, 46; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 30.

¹²¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13: 418; Süyûtî, *Tebyîdü's-sahîfe*, 13.

¹²² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 34.

edilmiştir.¹²³ Dâvud-ı Tâî dünya nimetlerine meyletmeyerek zühd hayatı yaşamıştır. Cemaati terk etmeksizin insanlardan kalben uzak durmayı öğütlemiştir.¹²⁴

Hücvirî eserinde İbrahim b. Edhem'in Ebû Hanîfe ile çok yakın arkadaşlıklarının olduğunu ifade eder. Hücvirî'ye göre İbrahim b. Edhem, ilmi Ebû Hanîfe'den almıştır. İbrahim b. Edhem'in kimseye muhtaç olmadan elin emeği ile kazanmak ve helal lokma yemek hassasiyeti¹²⁵ Ebû Hanîfe'ye dayanır. Bu konuda Şa'rânî (ö. 973/1565) Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini nakleder: 'Bir kimse ibadet işinde hiç ayrılmadan şu direk gibi olsa. Ancak midesine girenin helal mi haram mı olduğuna dikkat etmese bu kimse hiçtir. Onun hiçbir ibadeti Allah katında makbul olmaz.'¹²⁶ Ayrıca Ebû Hanîfe oğlu Hammâd'a tüm işlerinde iyi niyetli ve samimi olmasını istediği gibi helalinden kazanarak helal rızık yemesi hususunda uyarıda bulunmuştur.¹²⁷ Ebû Hanîfe İbrahim b. Edhem'in ibadet konusundaki şevkini takdir ettiğini aynı şekilde ilim konusunda da hassas davranmasını isteyerek ona şu şekilde tavsiyede bulunmuştur: 'İbadet hususunda güzel bir şekilde rızıklandın. İlim konusunu da aklından çıkarma. Çünkü ilim ibadetin başı ve dinin direğidir.'¹²⁸

Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*'ünde Şakîk-ı Belhî'nin Ebû Hanîfe'nin meclislerine katıldığını, ondan ilim ve manevî zevk tedris ettiğini ifade etmektedir. Şakîk-ı Belhî, Ebû Hanîfe'nin iki güzide öğrencisi İmam Züfer ve Ebû Yûsuf'un da ders halkalarına devam etmiştir. Tevekkül yolunu tercih eden Şakîk-ı Belhî'nin zühd ve fütüvvet konusunda İbrahim b. Edhem'den daha üstün olduğu beyan edilmektedir.¹²⁹ Horasan kökenli Şakîk-ı Belhî, Hâtem-i Asam'ın üstadıdır. Zengin bir âileye sahiptir. Dedesinin üç yüz köyünün olduğu bildirilmektedir. Bilinçli bir şekilde hocası Ebû Hanîfe gibi zühd hayatını tercih etmiştir.¹³⁰

Sonuç olarak zühd döneminin bazı önemli sûfileri Ebû Hanîfe'nin tedrisine devam etmişler, ondan hem zâhirî hem de manevî ilimler tahsil etmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin zühd hayatı ve manevî yaşantısı bu öğrencileri

¹²³ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 7: 342; Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 163; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 576; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 35, 105.

¹²⁴ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 577.

¹²⁵ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 169.

¹²⁶ Şa'rânî, *Velîler Ansiklopedisi*, 1: 177.

¹²⁷ Bk. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü Ebî Hanîfe li ibnihî Hammâd*, nr. 37 Hk 2679/2, 2^b-3^a; 37 Hk 1217/18, 227^b-228^b.

¹²⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13: 499.

¹²⁹ Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 174.

¹³⁰ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 781.

kanalıyla sürdürülmüştür. Yetiştirdiği talebeleri kanalıyla tasavvufun müstakil bir ilim haline gelmesine zemin hazırlamıştır.

2.5. Ebû Hanîfe'nin Takip Ettiği İlmî Usul ve Bid'atle Mücadelesi

Ebû Hanîfe, Irak'ın fâkihi ve rey yolunu takip edenlerin imamıdır. O yaratılış olarak çok kuvvetli akıl melekesine sahiptir. Kendisine ilim ve zekâsının yüksekliğine işaret etmek üzere en büyük imam manasına gelen 'İmâm-ı A'zam' lakabı verilmiştir.¹³¹ Abdullah b. Mübarek, Ebû Hanîfe'nin fıkıh konusundaki yaklaşımlarını beğendiği gibi onun akıl ve ilim kuvvetini de takdir etmektedir.¹³² Ebû Hanîfe'nin şu sözü kendisinin nasıl bir seviyede akıl kuvvetine sahip olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir: 'Sözü duyduğu zaman ezberine alamayan kimsenin ilim konusunda konuşmaması gerekir.'¹³³

Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd* adlı eserine baktığımızda Ebû Hanîfe'nin aklı önemseyen yaklaşımlarından dolayı, muhâlif bazı mezhep müntesipleri tarafından itikadına hücum eden çok ağır ve çirkin bazı ithamlara maruz kaldığını görmekteyiz.¹³⁴ O, bütün ithamlara rağmen belirlediği usûl dâiresinde seksen bin civarında fıkhi meselede görüş beyan etmiştir.¹³⁵ O, içtihat yöntemi olarak ilk önce meseleyi öğrencilerine arz eder, öğrencilerin görüşlerini aldıktan sonra kendi kanaatini ifade ederdi.¹³⁶ İlmî usul olarak ilk önce Kur'an'a bakar, konunun cevabını orada arardı. Eğer Kur'an'da bulamazsa sünnete bakar, orada da bulamazsa sahabe kavillerine yönelirdi. Sahabe sözlerinden de dilediğini alırdı.¹³⁷ Sahabe dışından gelen rivayetler hususunda kendisini yetkin görür: 'Onlar adamsa biz de adamız' derdi.¹³⁸

Ebû Hanîfe kendi söz ve içtihadının Kur'an ve sünnete muhalif olduğunda söz ve içtihadının terk edilmesini özellikle istemiştir.¹³⁹ Ebû Hanife, yalnız furû-ı ahkâmı değil itikat ve amel yönünden de imamdır. Ehl-i sünnetin iki imamı Ebu'l-Hasan Eş'arî (ö. 324/936) ve İmam Ebû

¹³¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 445, 497.

¹³² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 465.

¹³³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9: 310.

¹³⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5: 338, 15: 527, 566-569.

¹³⁵ Ayhan Tekineş, "Zâhid el-Kevserî'nin Ebû Hanîfe ile İlgili Polemiklerinin Tahlili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3 (2010), 139; Pekcan, "İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış", 21.

¹³⁶ Ğâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 64-65.

¹³⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 504; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 34; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 101.

¹³⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9: 310; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 31.

¹³⁹ Abdurrahman b. Hasen et-Temîmî, *Fethu'l-mecîd şerhu kitâbi't-tevhîd*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fakî (Kahire: Matabatü's-sünneti'l-Muhammediyye, 1377/1957), 388.

Mansûr Mâtürîdî (ö. 333/944), Ehl-i sünneti muhafaza gayretinde Ebû Hanîfe'ye tâbîdirler.¹⁴⁰ Bazı tasavvuf önderleri Ebû Hanîfe'nin bu vasıflarından dolayı bütün ehli İslam'ın beş vakit namazın akabinde kendisine dua etmelerini lüzumlu görürler.¹⁴¹

Ebû Hanîfe, delil bakımından Kur'an'a gösterdiği ehemmiyeti hadise de göstermiştir. O, hem Kur'an hem de hadis hâfızıdır.¹⁴² O, hadisi dinin ikinci temel kaynağı olarak görmüştür. Talebesi Ebû Yûsuf, hadislerin tefsiri ve anlaşılması konusunda Ebû Hanîfe gibisini görmedim diyerek hocasının hadise vukûfiyetine işaret etmiştir. Ebû Yûsuf'a göre Ebû Hanîfe her hadisin sıhhatini bilme konusunda öğrencilerinden daha mâhirdir.¹⁴³

Hadîs hâfızı olan Ebû Hanîfe bazı hadîs-i şeriflere özel önem atfetmektedir. Oğlu Hammâd'a yaptığı *el-Vasiyye'* de beşyüz bin hadîs-i şerifi taradığını, onların içenden seçtiği, şu beş hadise dikkat etmesini ve onlarla amel etmede gayret göstermesini özellikle istemiştir:¹⁴⁴

Birinci hadis: 'Ameller ancak niyetlere göre değer kazanır.'¹⁴⁵

İkinci hadis: 'Kişinin Müslümanlığının güzelliklerinden biri de kendisini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmesidir.'¹⁴⁶

Üçüncü hadis: 'Sizden biriniz kendisi için sevip istediğini kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz.'¹⁴⁷

Dördüncü hadis: 'Muhakkak ki haramlar bellidir, helaller de bellidir. Bu ikisi arasında şüpheli olanlar vardır. İnsanların çoğu bu şüpheli olanları bilmez. Bu durumda, kim şüpheli şeylerden kaçınırsa, dinini de, ırzını da korumuş olur. Kim de şüpheli şeylere düşerse harama düşmüş olur. Bu koruluğun etrafında sürüsünü otlatan çobanın her an koruluğa düşebilecek durumu gibidir. Haberiniz olsun, her yöneticinin bir koruluğu vardır, Allah'ın koruluğu da haramlarıdır. Haberiniz olsun, cesette bir et parçası vardır eğer o sağlıklı olursa cesedin tamamı sağlıklı olur, eğer o bozulursa, cesedin tamamı bozulur. Haberiniz olsun bu et parçası kalptir.'¹⁴⁸

¹⁴⁰ İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 15-16.

¹⁴¹ Süyûtî, *Tebyîdû's-sahîfe*, 14; İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 114.

¹⁴² Temîmî, *Fethu'l-mecîd* 388.

¹⁴³ İsmail Hakkî Efendi, *Mevâhibu'r-Rahmân*, 94.

¹⁴⁴ Bk. Ebû Hanîfe, *Vasiyyetü Ebî Hanîfe li ibnihî Hammâd*, nr. 37 Hk 2679/2, 2^b-3^a; 37 Hk 1217/18, 227^b-228^b.

¹⁴⁵ Bk. Buhârî, "İman", 41; Müslîm, "İmâre", 155.

¹⁴⁶ Bk. Tirmizî, "Zühd", 11.

¹⁴⁷ Bk. Buhârî, "İman", 6; Müslîm, "İman", 71.

¹⁴⁸ Bk. *İnَّ الحلال بيِّنٌ وإنَّ الحرام بيِّنٌ وبينهما أمورٌ مُشْتَبِهَاتٌ لا يعلمهنَّ كثيرٌ من الناس فمن اتقى الشُّبُهَاتِ استبرأ لدينه وعرضه ، ومن وقع في الشُّبُهَاتِ وقع في الحرام ، كالراعي يرعى حول الجمى يوشك أن يرتع فيه ، ألا وإنَّ لكلِّ ملكٍ حمى ، ألا وإنَّ حمى الله محارمهُ ، ألا وإنَّ في الجسدِ مُضْغَةً إذا صلحت صلح الجسدُ كله وإذا فسدت فسد الجسدُ كله ألا وهي القلب*.

Beşinci hadis: 'Hakiki Müslüman diğer Müslümanların elinden ve dilinden rahatsız olmadığı kimsedir.'¹⁴⁹

Ebû Hanîfe Havâric, Cehmiyye, Mu'tezile, Müşebbihe, Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie ve Şîa'nın birer itikadi mezhep olarak teşekkül etmeye başladığı bir dönemde yaşamıştır. Bu fırkalara karşı şiddetli fikrî mücadeleler içinde yer alan Ebû Hanîfe akaid ve kelâma dair yazdığı eserler ve yetiştirdiği öğrencileriyle Ehl-i Sünnet akidesinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.¹⁵⁰ Bu bağlamda Ehl-i Sünnet anlayışının on iki hususunun ifade edildiği *el-Vasiyye* adlı eserini vücuda getirmiştir. Eserin baş tarafında öğrencilerine şunları söylemiştir: 'Ey Ashâbım ve ihvânım! Allah size hayırlar ihsan eylesin. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebinin on iki özelliği vardır. Bu özelliklere göre istikamette olan bid'at ehli olmaz. Bu özelliklere riâyet etmeyen hevâ ehli ve Rasûlullah'ın şefaatine nâil olmaktan uzak olur.'¹⁵¹

Sûfiler tasavvufun aslının Kur'an ve sünnete sınıksız sarılmak, hevâ ve bid'atları terk etmek olduğunu ifade etmektedirler.¹⁵² Onlara göre bid'ata düşmenin sebebi sünnete uymamak, sünnete uymamanın sebebi de farzı eda etmemekten kaynaklanır.¹⁵³ Bid'at, sünnetin ortadan kaldırılması, kişinin kendi arzularına göre hareket etmesidir.¹⁵⁴ Zehebî'nin eserine kaydettiğine göre Ebû Hanîfe, Hz. Peygamberin (a.s.) ilmine varis¹⁵⁵ ve Allah'ın veçhine talip bir âlimdir.¹⁵⁶

İlk dönem sûfilerin bid'atle mücadele anlayışlarının temelinde Ebû Hanîfe'nin tesiri büyüktür. Tesir ettiği ilk tabaka sûfilerinden ve aynı zamanda öğrencisi olan Fudayl b. 'İyâd hocası Ebû Hanîfe'nin izinden gitmiş ve tasavvuf anlayışını bid'atle mücadele üzerine kurmuştur. 'İyâd, Allah'a vuslatın ancak Rasûlullah'ın rehberliğinde olacağı görüşündedir ve

Buhârî, "İman", 39, "Büyü", 2; Müslim, "Müsâkât", 107; Ebû Dâvud, "Büyü", 3; Tirmizî, "Büyü", 1; Nesâî, "Büyü", 2.

¹⁴⁹ Bk. Buhârî, "İman", 4; Müslim, "İman", 64.

¹⁵⁰ Bâbertî, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 18,50; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 28; Kurt, "İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Beş Eserinde İmanla İlişkili Temel Kavramlar", 92.

¹⁵¹ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 37 Hk 611/5, 148^b; 37 Hk 389/21, 191^b; 37 Hk 705/6, 158^b; 37 Hk 2644/2, 9^b; 37 Hk 801/9, 132^b; 37 Hk 804/4, 66^b; 37 Hk 3967/3, 12^b; 37 Hk 4060/2, 193^b; 37 Hk 539/12, 109^b.

¹⁵² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 86.

¹⁵³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 73.

¹⁵⁴ Ömer Sühreverdi, *Tasavvufun Esasları*, nşr. H. Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz (İstanbul: Vefa Yayınları, 1990), 239.

¹⁵⁵ Zehebî, *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 36.

¹⁵⁶ Gazâlî, *İhyâu Ulûmiddîn*, 1: 28.

bid'atın karışmadığı saf, duru bir din anlayışını savunmaktadır. Bid'at ehline yardımı İslam'ın yıkılmasına yardım olarak değerlendirmektedir. Ona göre bid'at sahibinin hiçbir ameli Allah'a yükseltilmez. O, bid'at ehli ile oturmayı lânetin inmesine sebep olarak gördüğü gibi yolda mübtedi' (bid'at ehli) gördüğünde yolun değiştirilmesi gerekliliğini savunmaktadır.¹⁵⁷

Sonuç

Ebû Hanîfe, İslam ilim tarihinin önemli şahsiyetlerinden birisidir. Küçük yaşta Kur'an-ı Kerîm'i ezberleyerek ilim tahsiline başlayan Ebû Hanîfe çok sayıda üstattan istifâde etmiştir. Yetişmesinde en çok emeği geçen hocası Hammâd'dır. Tahsilinin ilk yıllarında daha çok akâid ve kelam konularına yönelmiştir. Daha sonraki yıllarda ise fıkıh alanıyla ilgilenmiş ve bu alanda yoğunlaşmıştır. Fıkıha yönelmesinden sonra kelâmî konulardan ilgisini kesmemiş, bu alanla ilgili görüşlerini dile getirmeye devam etmiştir. Ebû Hanîfe, fikhî ve itikadî mezheplerin yeni yeni teşekkül ettiği bir zamanda yaşamıştır. Yetiştirdiği çok sayıda öğrenciyle İslam düşünce tarihine etki etmiştir. Ehl-i sünnet anlayışının temellerini atan Ebû Hanîfe, ehl-i bid'at olarak gördüğü zümrelerle çok çetin fikrî münakaşalara girişmiştir.

Sahâbeye mülâkî olmakla şereflenen Ebû Hanîfe, yetmiş yıllık bir ömür geçirmiştir. Zengin ve varlıklı olmasının etkisiyle ömrü boyunca resmî görevlerden hep uzak durmaya gayret göstermiştir. Ömrünün sonlarına doğru devlet ricâli tarafından kabul etmesi için zorla sunulan görevleri kabul etmediğinden dolayı bazı eziyet ve hapis muâmelerine mârûz kalmıştır. Elde edilen bilgiler ışığında onun son günlerini hapisshaneden kurtulduktan sonra sevenleri ve öğrencileriyle beraber geçirdiğini söylemek mümkündür.

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerden birisi de *el-Vasiyye*'dir. *el-Vasiyye* Ebû Hanîfe'nin farklı zaman ve mekanlarda, farklı öğrencilerine yaptığı dört farklı risâleyi ifade etmektedir. Bu risâlelerde Ebû Hanîfe'nin şahsiyeti, zühd ve mânevî hayatına ışık tutacak bazı bilgiler bulunmaktadır.

Ebû Hanîfe tasavvufun zühd döneminde yaşamıştır. Zengin ve varlıklı bir kimse olmasına rağmen ihtiyârî olarak zühd hayatını tercih etmiş, dünya nimetlerine meylectememiş, mütavâzî bir hayat geçirmiştir. Kur'an ve sünnet merkezli bir din anlayışını benimseyen Ebû Hanîfe, şahsında zâhirî ve bâtınî ilimleri birleştirmiştir. İbâdet, mücâhede ve cömertlik konularında sağlam bir mevkiye ulaşmıştır. Zühd döneminin temel vasıfları kendi yaşantısında görülmektedir. Her ne kadar bazı tasavvuf kaynaklarında kendisine yer

¹⁵⁷ Mahmûd, *el-Fudayl b. 'Iyâd*, 21-22.

verilmese de o zühd, vera' ve âhireti tercih etme konusunda yüce bir makama sahip ve evliyaullahın en gözde isimlerinden birisidir.

Âbid ve zâhid vasfının dışında ârif vasfıyla da temeyyüz eden Ebû Hanîfe'den pek çok meşhur sûfi, ilim tahsil etmiş ve onun manevî neşvesinden istifâde etmiştir. Yetiştirdiği bu sûfî şahsiyetler kanalıyla toplumda bid'attan uzak Kur'an ve sünnet temelli tasavvuf anlayışın yerleşmesine tesir etmiştir. Helal kazanç ve helal lokmaya önem vermiştir. O, ilim ile ameli şahsında birleştirmiştir. Onun manevi hayatı ilim, ibadet ve tefekkür üzerine kuruludur. Nefsin arzu ve isteklerine hoş gelen tavır ve davranışlardan son derece uzak durmuştur.

Kaynakça

- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf*. Trc. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. 5. Baskı. İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Ankaravî, İsmail. *Minhâcü'l-fukarâ*. Bulak: Dârü't-tibâ'ati'l-bahr, 1256.
- Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Nşr. Muhammed el-Âyidî - Hamza el-Bekrî. Ürdün: Dârü'l-feth: 2009.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Nşr. Beşşâr 'Avvâd. 1. Baskı. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Câmi, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns*. Trc. Lâmiû Çelebi. Nşr. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. 4. Baskı. İstanbul: Marifet Yayınları, 2008.
- Çelebi, İlyas. "Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi". *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*. Ed. İbrahim Hatiboğlu. 2 Cilt. 2: 185-196. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Vasiyye*. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi. nr. 37 Hk 611/5, 148^b-151^a; 37 Hk 389/21, 191^b -194^a; 37 Hk 705/6, 158^b-165^a; 37 Hk 2644/2, 9^b-14^a; 37 Hk 801/9, 132^b-137^b; 37 Hk 804/4, 66^b-72^b; 37 Hk 3967/3, 12^b -15^a; 37 Hk 4060/2, 193^b-197^a; 37 Hk 539/12, 109^b-111^a.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *Vasiyyetü Ebî Hanîfe li ibnihî Hammâd*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi. nr. 37 Hk 2679/2, 2^b-3^a; 37 Hk 1217/18, 227^b-228^b.

- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *Vasiyyetü'l-Îmâm Ebî Hanîfe li tilmîzîhî Yûsuf b. Hâlid es-Semfî el-Basrî*. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi. nr. 37 Hk 2679/1, 1^b-2^b; 37 Hk 1217/19, 228^b -229^b.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *Vasiyyetü'l-Îmâmî'l-A'zam li Ebî Yûsuf*. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi. nr. 37 Hk 1217/17, 225^b-227^b; 37 Hk 1228/8, 51^b 54^b.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *"el-Âlim ve'l-müteallim, el-Fıkhü'l-ebsat, el-Fıkhü'l-ekber, Risâletü Ebî Hanîfe"*. *Îmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. Trc. Osman Keskioglu. Konya: Elif Ofset, 1981.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l-Furkan Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*. 4. Baskı. İstanbul: Server İletişim, 2007.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmî'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâüddîn. *Câmi'u'l-usûl*. Mısır: y.y., 1298.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâüddîn. *Rûhu'l-ârifîn*. İstanbul: y.y., 1275.
- Ğâvicî, Vehbî Süleymân. *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*. 5. Baskı. Beyrut: Dârü'l-kalem, 1412/1993.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-sâirîn*. Trc. Abdurrezzak Tek. 1. Baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b Hacer. *el-Hayrâtü'l-hisân fi menâkibi'l-Îmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. 1. Baskı. Mısır: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1304.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. Nşr. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- İbn Haldun. Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed el Hadramî. *Tasavvufun Mahiyeti*. Nşr. Süleyman Uludağ. 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1984.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 1. Baskı. 21 Cilt. Mısır: Dâru hecer, 1418/1997.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâleddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fi tarihi'l-ümem ve'l-mülûk*. Nşr. Muhammed Abdülkadir 'Atâ, Mustafa Abdülkadir 'Atâ. 1. Baskı. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâleddîn Ebü'l-Ferec. *Sıfatü's-safve*. Nşr. Hâlid Mustafâ Tarrûsî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1433/2012.

- İsfehânî, Ahmed b. Abdullah Ebû Nu'aym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-fikir, 1416/1996.
- İsmail Hakkî Efendi. *Mevâhibu'r-Rahmân fi menâkibi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Derse'âdet: Mahmûd Bey Matbası, 1310.
- Kâmil, Muhammed. *el-Fevâiyhu'l-münîfe fi tercemeti'l-nasâyıhu li Ebî Hanîfe*. İstanbul: Nişân Berberiyân Matbaası, 1312.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *et-Ta'arruf li ezhebi ehli't-tasavvuf*. Nşr. Ahmed Şemseddîn. 1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1993.
- Kurt, Hasan. "İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Beş Eserinde İmanla İlişkili Temel Kavramlar". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 30 (2011): 89-118.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Nşr. Halil en-Nâsık. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001.
- Mağrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman. *Mevsû'atü mevâkifi's-selef*. 1. Baskı. Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1428/2007.
- Mahmûd, Abdulhalîm. *el-Fudayl b. 'Iyâd*. 3. Baskı. Kahire: Dârü'r-reşâd, 1420/2000.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. 'Atıyye. *Kûtu'l-kulûb fi muâmeleti'l-Mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. Nşr. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî. 1. Baskı. Kahire: Mektebetu dâri't-türâs, 1422/2001.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İshak. *el-Fihrist*. Nşr. Yusuf Ali Tavîl. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416/1996.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Pekcan, Ali. "İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Kişisel ve Toplumsal Yaşamına Bir Bakış". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 19 (2012): 11-43.
- Sîmirî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Ehbârü Ebî Hanîfe ve ashâbehû*. Beyrut: Âlimu'l-kütüb, 1405/1985.
- Sühreverdi, Ömer. *Tasavvufun Esasları*. Nşr. H. Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz. İstanbul: Vefa Yayınları, 1990.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tebyîdü's-sahîfe fi menâkibi'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Haydarabâd: Matabatü meclisi dâireti'l-meârif, 1317.
- Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed. *Velûler Ansiklopedisi et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Trc. Abdülkadir Akçiçek. 4 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 1407/1986.

- Şemseddin, Ebu'l-'Avn Muhammed b. Ahmed. *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye*. 2 Cilt. Dimeşk: Müessesetü'l-hâfikîn, 1402-1982.
- Tekineş, Ayhan. "Zâhid el-Kevserî'nin Ebû Hanîfe ile İlgili Polemiklerinin Tahlili". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 3 (2010): 135-161.
- Temîmî, Abdurrahman b. Hasen. *Fethu'l-mecîd şerhu kitâbi't-tevhîd*. Nşr. Muhammed Hâmid el-Fakî. Kahire: Matabatü's-sünneti'l-Muhammediyye, 1377/1957.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *el-Lümâ'*. Thk. Abdulhalîm Mahmud - Tahâ Abdülbâkî Sürûr. Kâhire: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye: 1423/2002.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994, 10: 131-138.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdullah b. Ahmed b. Osman. *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibey Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan*. Nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî - Ebû'l-Vefâ el-Efğânî. 3. Baskı. Beyrut: Lücnnetü İhyâi'l-meârifî'l-Nu'mâniyye, 1408.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratü'l-huffâz*. Nşr. Zekerriyya 'Amîrât. 1. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefâyâtü'l-meşâhîr ve'l-e'lâm*. Nşr. Ömer Abdüsselam Tedmirî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1407/1987.

RÛZBİHAN-I BAKLÎ'NİN ARÂİSÜ'L-BEYÂN'INDA İBADETLERE DAİR BAZI İŞÂRÎ YORUMLAR

Gönderim Tarihi: 15.10.2018

Kabul Tarihi: 07.11.2018

Enver Bayram

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
DKAB Anabilim Dalı

Dr. Assistant Professor, Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology,
Department of Religious Culture and Ethics

Tokat, Turkey

enbayram@mynet.com

orcid.org/0000-0001-7624-4528

Öz

Müfessirler, Kur'an'ı bağlı buldukları tefsir ekolleri çerçevesinde tefsir etmeye çalışmışlardır. Kur'an'ın zahirî ve işârî anlamı üzerinde kafa yormuşlardır. Zahirî anlamı ön plana çıkaran müfessirler olduğu gibi işârî anlamı ön plana çıkaran müfessirler de vardır. Öte yandan her iki anlama aynı derece de önem veren müfessirler de mevcuttur. Müfessir Baklî ayetin zahirî anlamını ön plana çıkarmaktan ziyade işârî anlamına öncelik vermektedir. O; namaz, oruç, zekât, hac ve kurban ibadeti ile ilgili yapmış olduğu işârî yorumlarda bunları Allah'a yaklaşma vesileleri olarak değerlendirmektedir. Ona göre ibadetlerini yerine getiren kimseler çeşitli makamlar geçerek Allah'a ulaşacaklardır. Bunun aksine ibadetlerini yerine getirmede gevşek davrananlar bundan mahrum kalacaklardır.

Bu makalede Rûzbihan-ı Baklî'nin Arâisü'l-Beyânında yer alan ibadetlerle alakalı işârî yorumlar ele alınacaktır. Öncelikle işârî tefsirle alakalı kısa bir bilgi verilecek, ardından da Baklî'nin hayatı ve eserlerine kısaca değinilecektir. Bunun yanında tefsirde geçen bazı tasavvufi kavramlar açıklanmaya çalışılacaktır. En sonunda ise Baklî'nin namaz, oruç, zekât, hac ve kurban ibadetine dair yaptığı işârî yorumlar sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Baklî, İşârî, Yorum, İbadet.

Some Sufi (Mystical) Interpretations About Worships in Ruzbihan al-Baqli's

Tafsir "Arais al-Bayan"

Abstract

Exegetes have tried to interpretation in the context of the Qur'an tafsir schools to which they are connected. They pondered on the apparent and symbolic meaning of the Qur'an. There are commentators who put the symbolic meaning in the forefront

as well as the commentators who make the apparent meaning front. On the other hand, both are equally understand the importance that commentators. The commentator Baklî gives priority to the meaning of the symbolic rather than to the foreground of the meaning of the verse. He considers them as a means of approaching God in his occupational comments about prayers, fasting, zekah, pilgrimage and sacrifice worship. According to him, people who perform worship will reach God by omitting various authorities. On the contrary, those who act loosely in performing their prayers will be deprived of it.

In this article, relevant interpretations related to worship in Râzbihan-ı Baklî's Arâisü'l-Beyân will be discussed. First, a brief information about the symbolic (isharî) tafsir will be given, followed by a brief look at the life and works of Baklî. In addition, some of the mystical concepts in tafsir will be explained. Finally, symbolic interpretations of Baklî's prayer, fasting, zekah, pilgrimage and sacrifice will be presented.

Keywords: Tafsir, Baklî, İsharî, İnterpretation, Worship.

Giriş

Kur'an'ı tefsir etme hususunda fikhî, ilmî, kelimâ tefsir gibi farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Tasavvuf erbabının, özellikle bâtinî yorumlarının bolca yer aldığı tefsir ekolü işârî tefsir de bu yaklaşımlardan biridir.

İşârî tefsir, "sûfinin kalbine doğduğu kabul edilen işaretlere dayanarak ayetleri yorumlaması; mutasavvıfların bu yöntemle yaptıkları tefsirler için kullanılan tabire denir."¹ İşârî tefsir yapan mutasavvıflara göre bir kelamın dış (zahirî) anlamı olduğu gibi, iç (bâtinî) anlamı da vardır. Ancak bu iç (bâtinî) anlam herkes tarafından anlaşılabilir. Bunu ancak yakîn bilgisine sahip tasavvuf erbabı anlayabilir.² Yani sûfi tarafından anlaşılman mana artık zahiri mana değildir.³ İmam Gazâlî (ö. 1111), Sehl-i Tüsterî (ö. 896) den ilmin üçe ayrıldığını nakletmektedir. Buna göre birincisi ilm-i zahirdir ki âlim bunu herkese açıklar. İkincisi ilm-i bâtındır ki âlim bunu ancak ehline

¹ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 424. İşârî tefsirin farklı yorumları için bk. Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, thk. Bessâm Mahmûd Bârûd (Ebû Dabi: el-Mücemmeu's-Sekâfî, 1999), 1: 133; Muhsin Demirci, "İşârî Tefsir", *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2011), 136; Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 38-39.

² Uludağ, "İşârî Tefsir", 23: 424-425.

³ Mahmut Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (2011): 105.

Rûzbihan-ı Baklî'nin Arâisü'l-Beyân'ında İbadetlere Dair Bazı İşârî Yorumlar | 203
açıklar. Üçüncüsü ise kimseye açıklanması caiz olmayan ilimdir ki bu, Allah ile kulu arasında bir sırdır.⁴ Ayrıca tasavvuf erbabı arasında oluşan ıstılahı kullanmak işârî tefsirin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.⁵

Tasavvufî ya da işârî tefsirin kabulü noktasında âlimler arasında görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Vahidî (ö. 1076), İbnü'l-Cevzî (ö. 1201), Zerkeşî (ö. 1392), Zehebî (ö. 1977) gibi âlimler işârî tefsire mesafeli durmuşlardır.⁶ Mesela Zerkeşî'nin naklettiğine göre sûfilerin Kur'an ayetlerine dair yorumları sadece onların kendi bulmuş oldukları manalardır, bir tefsir değildir.⁷ Bunun yanında işârî tefsiri kabul eden âlimler onun makbul olabilmesi için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Buna göre Kur'an'dan çıkarılan bâtinî mananın zahirî manaya zıt olmaması, Kur'an'dan başka bir ayetin ya da ayetlerin çıkarılan bu manayı teyit etmesi, şer'i ve akli bir muârizin bâtin manaya galip gelmemesi, bâtin mananın yegâne mana olduğunun iddia edilmemesi gibi durumlarda bâtinî mana makbul addedilebilir.⁸

Bu çalışmada bir işârî tefsir olan Baklî'nin *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*'ında özellikle namaz, oruç, zekât, hac ve kurban gibi ibadetlerin yer aldığı ayetleri nasıl tefsir ettiği ve bu ibadetleri bâtinî anlamda nasıl anladığı incelenmeye çalışılacaktır. Zira Baklî'nin tefsiri işârî yorumların yoğun olduğu bir tefsir olarak göze çarpmaktadır. Bu husustaki ayetlere verilen zahirî anlam işârî anlamın gerisinde kalmaktadır. Bunun yanında kısaca Baklî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecek, akabinde de tefsirinde ön plana çıkardığı metodu ele alınacaktır.

1. Rûzbihan-ı Baklî ve İşârî Tefsiri

Baklî, tam olarak bilinmese de 1132 ya da 1133 yılında Fesâ'da doğmuştur. Asıl adı Rûzbihân'dır. Babası sebzeçilikle uğraştığından ve kendisi de küçükken bu işle meşgul olduğundan dolayı el-Baklî nisbesiyle tanınmıştır. Baklî, çocukluğundan itibaren din şuuruna sahip olmuş ve kendini Allah'ın zikrine vermiştir. On sekiz yaşından sonra gündelik hayatın rutin işlerinden sıyrılarak kendini tamamen tasavvuf yoluna

⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyaü Ulumu'd-Din*, trc. Ahmet Serdaroğlu (b.y.: Akçağ Yayınları, ts.), 1/1: 253.

⁵ Davut Ağbal, "İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2017): 228.

⁶ Uludağ, "İşârî Tefsir", 23: 426.

⁷ Bedruddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'lFadl ed-Dimyâtî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 429.

⁸ M. Hüseyin Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Kahire: y.y., 1962), 3: 43; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 21; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: y.y., 1988), 2: 12; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 214.

vermiştir. Tasavvufa girişinin ilk yıllarında Irak, Kirmân, Hicaz ve Şam gibi yerlere seyahatlerde bulunmuştur. Yirmi beş yaşında Şirvan'da ikamet etmeye başlamıştır. Bir müddet sonra tekrar Fesâ'ya dönmüştür. Daha sonra tekrar Şirvan'a dönmüş ve 1209 yılında orada vefat etmiştir.⁹

Çağdaşları arasında "ariflerin sultanı", "âlimlerin burhanı", "âşıkların misali" ve "abdalların serveri" unvanlarıyla da tanınan el-Baklî, tefsir, hadis, fıkıh ve özellikle de tasavvufa dair birçok eser kaleme almıştır. *Meşrebü'l-ervâh*, *Ara'isü'l-beyan*, *Mantiku'l esrâr bi-beyani'l-envâr*, *Şerh-i Şathiyât*, *Risaletü'l-üns fi ruhi'l-kuds*, *Abherü'l- âşikîn*, *Şerhu'l-hucüb ve'l-estâr fi makâmâti ehli'l-envâr ve'l-esrâr*, *Seyrü'l-ervâh*, *Kitabü'n-Nükât*, *Keşfü'l esrâr ve mükâşefetü'l- envâr* eserleri el-Baklî'ye ait eserlerden bazılarıdır.¹⁰

Her şeyden önce Baklî'nin *Ara'isü'l-beyan*'ı Arapça yazılmış bir işârî tefsirdir. Sülemî'nin *el-Hakâik*'i ve Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-işârât*'ı bu tefsirin en çok yararlandığı kaynaklardandır.¹¹ Baklî, Sülemî'ye ait tefsiri gözden geçirmiş ve bazı fazlalıkları atmıştır. Kendi düşüncesini de katarak eserini meydana getirmiştir.¹²

Baklî, yazmış olduğu bu tefsire nasıl başladığını şöyle beyan etmektedir: "Ben bu işe Rabbâni bilgi ve hikmete iyice daldıktan sonra başladım. Bu hususta ilk asırlarda geçen büyük şeyhlerin, Kur'an'ın hakikatlerine dair tefsirlerine uydum. Allah kelâmının zahir ve bâtını sonsuzdur. Hiç kimse onun dibine varamamıştır. Çünkü Kur'an'ın harflerinden her biri bir sır denizidir, nur ırmağıdır. Zira Kur'an, kıdemi anlatmaktadır. Allah'ın zatının sonu olmadığı gibi sıfatlarının da sonu yoktur."¹³ Daha sonra Baklî, tefsirinde başvurduğu metodu şöyle açıklamaktadır: "İşte bu ezeli denizlerden birkaç avuç ezeli hikmet ve işaretleri sunmak istedim. Bilginlerin anlayışlarının, filozofların akıllarının kavramaktan âciz bulunduğu hikmetler ve işaretler... Bu maksatla velilerin, halifelerin ve sâfililerin sünnetine uyarak Kur'an hakikatlerine dair gayet veciz, usandırmayan bir tefsir yazdım. Önce Kur'an hakikatine dair kalbime

⁹ Nazif Hoca, "Baklî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 545-546.

¹⁰ Hoca, "Baklî", 4: 547.

¹¹ Karşılaştırmak için bk. Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Habîb b. Rubeyyia es-Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: Daru kütübü'l-ilmîyye, 2001); Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyunî (Mısır: el-hey'etü'l-mısriyyetü'l amme, ts).

¹² M. Nazif Şahinoğlu, "Ara'isü'l-beyan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 265; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 138.

¹³ Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *Arâisü'l-Beyân fi Hakâiku'l-Kur'an*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2008), 1: 13; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 138.

doğan manaları, ince beyanları, Rahmanî işaretleri güzel sözlerle, şerefli ibarelerle ifade ettim. Bazen bir âyete şimdiye kadar kimsenin tefsir etmediği bir tefsir yaptım. Benim sözümden sonra şeyhlerimin sözleri içinde ibaresi lâtif, işareti güzel olanları aldım, çoğunu da bıraktım ki kitabım hafif, mücmel ve açık olsun.”¹⁴ Kendisinin de ifade ettiği gibi Baklî, ayetin tefsiriyle alakalı önce kendi görüşlerini aktarmış, ardından da o hususta ayetin işârî yorumunu özet halde diğer âlimlerden nakletmiştir.

Baklî'ye göre Kur'an, ibare, işaret, letâif ve hakâiki ihtiva etmektedir. Bunlardan ibare avam için (sıradan kişiler), işaret havas için (seçkin kimseler), letaif veliler için ve hakaik de peygamberler içindir.¹⁵ Baklî, her ayeti tefsir etmek yerine seçtiği ayetleri tefsir etme yoluna gitmektedir. Ayetleri tefsirinde de zaman zaman hadislerden yararlanmaktadır.¹⁶ Bunun yanında o, ayetlerin zahirî manasından ziyade bâtinî anlamları üzerinde durmaktadır. Öyle ki bazen bazı ayetlerin tefsirinde¹⁷ ayetlere Bâtıniyyenin yorumlarına benzer yorumlar getirmiştir.¹⁸ Mesela bu sadette o, “Tavaf edenler, ayakta duranlar, rükû ve secde edenler için evimi temizle” (el-Hac 22/26) ayetinin tefsirinde tavaf edenleri (tâifîn), Hakk'ın tecelli, nurlarının askerleri, ğayb varidatının ziyaretçileri olarak; ayakta duranları (kâimîn) mağrifet nurları olarak yorumlamaktadır. Yine ruku ve secde edenleri (rukke's-sucûd) de akıllar olarak açıklamaktadır.¹⁹ Görüldüğü Baklî zaman zaman ayetin zahirî anlamından tamamen kopmakta ve onu Bâtınîlerin anlayışı çerçevesinde yorumlamaktadır. Ancak bu tür yorumlar tefsirinde fazla yer almamaktadır. Bunun yerine tefsirinde diğer işârî tefsirlerle uyum içerisindeki bâtinî yorumları ağır basmaktadır.

2. Tefsirindeki İbadetlere Dair Bazı İşârî Yorumlar

Namaz, oruç, zekât, hac ve kurbanla alakalı ayetler fikhî tefsirlerce enine boyuna ele alınmıştır. Bu tefsirlerde fikhî meselelere yönelik deliller zahirî anlam çerçevesinde ortaya konulmuştur. Olayın bâtinî yönünü de işârî tefsirler üstlenmiş ve farklı bir bakış açısıyla ilgili ayetlerin anlaşılmasına katkı sunmuşlardır. İşte bu noktada Baklî de ibadetlerle ilgili ayetleri farklı bir bakış açısıyla ele almıştır. Buradan hareketle Baklî özelinde sufî müfessirlerin söz konusu ayetleri ne şekilde yorumladıklarına dair bir kapı aralanacaktır.

¹⁴ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fi Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 13; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 139.

¹⁵ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fi Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 13.

¹⁶ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fi Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 141.

¹⁷ Ayetler için bk. et-Tevbe 9/91; en-Nahl 16/81; en-Neml 27/20-21; el-Hac 22/26.

¹⁸ Şahinoğlu, “Ara'isü'l-beyan”, 3: 265;

¹⁹ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fi Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 536.

2.1. Namaz

Lügatte “dua”, “tebrik” ve “bereket duası etme” anlamlarına gelen namaz,²⁰ terim olarak “belli vakitlerde, belli şartlarda okunan belli zikirlerden ve yerine getirilen hususî rükünlerden ibaret olan ibadettir.”²¹ İnkârı küfür olup, farziyeti kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir.²²

Baklî, namazı ariflerin göz aydınlığı, sevenlerin konuşması ve arzulayanların hakkı müşahedesi olarak tavsif etmektedir.²³ Yine ona göre namaz, Allah’a ulaşmanın bir vasıtasıdır.²⁴ Şehvetlerine uyararak namazı terk edenler, hak ehlinen uzaklaşan ve sapıklığa önderlik yapan kimselerdir.²⁵ Ona göre gerçek namaz, insana kalp huzuru veren, onu Allah’a yaklaştıran, namazdan sonra bile onu kötülüklerden men eden namazdır. İşte böyle bir namaz ariflerin göz aydınlığı olmuş olur.²⁶ O, “Sabır ve namazla yardım dileyin. Bu, şüphesiz, huşû duyanların dışındakiler için ağır (bir yük) dır.” (el-Bakara 2/45) ayetinin tefsirinde makamların talep edilmesi için sabırla Allah’tan yardım istemenin gerekliliğini ifade ederken, müşahede edilebilen şeyleri talep etmede de namaz ile Allah’tan yardım istenmesi gerekliliğini ortaya koyar. Yine o, sabırla yardım dilemenin bedeni, namazla yardım dilemenin de ruhu tezkiye edeceğini bildirmektedir. Aynı zamanda namazın huşu ehline kolaylaştırıldığını ifade etmekte ve huşu ehlini de âşiklar olarak yorumlamaktadır.²⁷

Baklî, “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın)...” (el-Maide 5/6) ayetini de işârî yönden açıklamaktadır. Baklî, ayetin öncelikle yüzü yıkamayı zikrettiğini belirtmektedir. Akabinde Allah’ın tecellisinin ortaya çıktığı yerin yüz olduğunu ve ruhların güzelliğinin yüzlerde belirlediğini dile getirmektedir. Yüzü suyla yıkamanın sebep-i hikmetini şehvetin tozundan arındırmak ve kötü şekilde nitelenmekten alıkoymak olarak açıklayan Baklî, suyun

²⁰ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “Sly”, *Lisanu’l-Arab* (Beyrut: Daru Sadr, ts.), 14: 465; Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, “Sly”, *el-Kâmûsü’l-muhit* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2005), 1: 1304; Ragıb İsfehani, “Sly”, *Müfredât*, trc. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 870.

²¹ Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyar* (Dimeşk: Daru’r-risaleti’l-âlemiyye, 2009), 1: 123.

²² Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1: 123.

²³ Baklî, *Arâisü’l-Beyân fi Hakâiku’l-Kur’an*, 1: 32.

²⁴ Baklî, *Arâisü’l-Beyân fi Hakâiku’l-Kur’an*, 2: 460.

²⁵ Baklî, *Arâisü’l-Beyân fi Hakâiku’l-Kur’an*, 2: 464.

²⁶ Baklî, *Arâisü’l-Beyân fi Hakâiku’l-Kur’an*, 3: 105.

²⁷ Baklî, *Arâisü’l-Beyân fi Hakâiku’l-Kur’an*, 1: 47-48.

cevherinin, fıtratın ilk cevherinden yaratıldığına dikkat çekmektedir. Böylece kudsî nurlar ve Allah'ın azametinin yüceliği yüzde tecelli etmiş olur ve bu şekilde yüz tertemiz bir hale gelmiş olur. Suyun yüze vermiş olduğu bu özellik bütün abdest azaları için de geçerlidir. Nihayetinde kul, Allah'ın huzuruna temiz bir halde çıkmış olur.²⁸

Baklî, abdestin fazileti hususunda da “Kim güzelce abdest alırsa, o kimsenin günahları tırnaklarının altına varıncaya kadar bütün vücudundan çıkar.”²⁹ hadisini zikretmektedir. O, Allah'a vuslat ve onu müşahede için, Allah'a ulaşıncaya dek nefsi Rububiyet denizinde, kirlerden temizlemenin lüzumuna dikkat çekmektedir. Böylece kalbi temizlenmiş olan kimsenin namazı vuslattır, namazdaki hareketleri ve kıraati yakınlıktır, kıyama muhabbettir, rükûu haşyettir (korku), secdesi şehadettir, tahiyyatı mutluluktur, duası makbuldür.³⁰ Görüldüğü gibi Baklî, abdesti manevi kirlerden temizlenmenin bir aşaması olarak görmekte ve bu şekilde kılınan bir namazın reddedilmeyeceğini ifade etmektedir.

Baklî, kıyam, kıraat, rüku, secde gibi namazın rükunlarının yer aldığı ayetlere de işârî yorumlar getirmektedir. Bu hususta o, “... Kendilerine Rahmân'ın âyetleri okunduğu zaman ağlayarak secdeye kapanırlardı.” (el-Meryem 19/58) ayetinin tefsirinde Allah'ın azametini gören kimselerin secde de ağladığını, kişi için de bu secdenin en tatlı secde olduğunu, ağlamanın da ne güzel bir ağlama olduğunu beyan etmektedir.³¹ Yine o, “Onlar, Rablerine secde ederek ve kıyama durarak gecelerler.” (el-Furkan 25/64) ayetinin tefsirinde kıyamı şaşırma anı ve yüzün renginin attığı an olarak; rükûyu Allah'ın azametinin görüldüğü an olarak; secdeyi onu müşahede etmede en yakın an olarak nitelendirmektedir. Gecelerini kıyam, rükû, secde halinde geçirenler aşk, şevk ve zevk halinde geçirmiş olurlar.³²

Baklî, “Namazı bitirince de ayakta, otururken ve yanınız üzerinde yatarken (daima) Allah'ı anın. Huzura kavuşunca da namazı dosdoğru kılın; çünkü namaz müminler üzerine vakitleri belli bir farzdır.” (en-Nisa 4/103) ayetinin tefsirinde namazın bizzat zikir olduğuna değinmekte ve diğer zamanlarda da namazda olma şuuruyla hareket edilmesinin gereğini vurgulamaktadır. O, Allah'ın zikre belli bir zaman tayin etmediğini, aksine namaza belli bir vaktin tayin edildiğini, zira namazla insanın Allah'ın kibriya ve azamet kapılarını keşfettiğini ifade etmektedir. Ancak bu zaman

²⁸ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 300.

²⁹ Müslim, “Tahâret” 33.

³⁰ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 301.

³¹ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 465.

³² Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 3: 39.

süresi sınırlı tutulmuştur, zira bu süre devamlı olmuş olsaydı bu makamda insan buna daha fazla güç yetiremezdi ve yanardı. Bu kısa süre içinde dahi insan namazın sırlarıyla³³ fena³⁴ bulmuş, onda yok oluvermiştir.³⁵

Baklî, “Gündüzün iki ucunda, gecenin de ilk saatlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri (günahları) giderir. Bu, öğüt almak isteyenlere bir hatırlatmadır.” (el-Hud 11/114) ayetinin tefsirinde de gündüzün iki ucunun ve gecenin ilk saatlerinin hangi vakitlere tekabül ettiğini ifade etmese de namazın bu vakitlerde kılınmasının büyük hikmetlerine dikkat çekmekte ve bu vakitlerin müşahede ve muhadara³⁶ ehli için önem verilmesi gereken vakitler olduğunu açıklamaktadır.³⁷ Ne var ki o, “Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırınca kadar (belli vakitlerde) namaz kıl; bir de sabah namazını. Çünkü sabah namazı şahitlidir.” (el-İsra 17/78) ayetinin tefsirinde geçen iki vakti ikindi ve sabah vakti olarak tayin etmektedir.³⁸ Zira, bu vakitler kullar için Allah ile yakınlaşmaya vesile olan vakitlerdir. Bu vakitlerde ruhuyla, kalbiyle ve aklıyla murakabe³⁹ ve zikir meclislerine gelenler Allah’ın sırrına mazhar olurlar. Bu vakitlerde namaz kılan kimseler taatin ve zikrin tadını alırlar. Bunun aksine diğer vakitlerde daha çok gaflet, zelle ve günah vardır.⁴⁰ Yine o, sabah namazının şahitli olmasıyla ilgili de “şahid”in Allah’ın zatı, “meşhud”un ise onun sıfatı olduğunu ifade etmektedir.⁴¹

Baklî, “Gecenin bir kısmında uyanarak, sana mahsus bir nafile olmak üzere namaz kıl. (Böylece) Rabbinin, seni, övgüye değer bir makama

³³ “Sır kelimesi tasavvufta "sadece Allah'ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi" ve "ruhun bir idrak mertebesi" olmak üzere iki anlamda kullanılır." Geniş bilgi için bk. Necdet Tosun, “Sır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2009), 37: 115.

³⁴ Kulun kendi fiil ve davranışlarını görmekten fâni olup gerçek kul olma noktasına ulaşması anlamında bir tasavvuf terimi. Geniş bilgi için bk. Mustafa Kara, “Fenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 1995), 12: 333-335.

³⁵ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 271.

³⁶ Muhâdara, “Sâlikin kalbinin Hakk'ın huzurunda bulunması anlamında tasavvuf terimi”dir. Geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 315-317.

³⁷ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 140.

³⁸ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 376.

³⁹ Murakabe, “Kulun, sürekli biçimde Allah Teâlâ'nın gözetimi altında bulunduğunun şuur ve idrakinde olması anlamında tasavvuf terimi”dir. Geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Mukarebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 204.

⁴⁰ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 140.

⁴¹ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 376.

göndereceği umulur.” (el-İsra 17/79) ayetinin tefsirinde teheccüd namazıyla ilgili yorumlarda bulunmaktadır. Söz konusu ayette geçen teheccüd namazından kastın, gece yarısında namaz kılan kimseler için Allah'ın zatının cemalini keşfetmek olduğunu, bunun da “Makam-ı Mahmud” olduğunu açıklamaktadır. “Makam-ı Mahmud”un ise Hz. Peygamber'in büyük günah işleyen kimseler için göstereceği şefaata olacağını âlimlerden nakletmektedir.⁴²

Baklî, namaz ve takva ilişkisine de değinmektedir. Ona göre namaz kılan kimse namazında Allah'tan sakınarak namaz kılmalıdır. Zira namaz, celal, heybet ve münacat makamıdır. Allah dışında hiçbir şeyin kalbe getirilmemesi gereken bir makamdır.⁴³ En'am suresinin 132. âyetinin tefsirinde “...Benim göz aydınlığım (kurretü aynî) namazda kılındı”⁴⁴ hadisini nakleden Baklî, namazda Allah'ın müşahedesinin ortaya çıkmasından dolayı namazın “göz aydınlığı” olarak nitelendirildiğini belirtmektedir.⁴⁵

Baklî, “Namazları ve orta namazını (üstlerine düşerek, titizlik göstererek) koruyun ve Allah'a gönülden boyun eğiciler olarak (namaza) durun.” (el-Bakara 2/238) ayetinin tefsirinde namazın korunmasının iki şekilde olduğunu, bunlardan birinin zahirî, diğerinin de bâtinî olduğunu zikretmektedir. Namazın rükunlarına riayet etmekle namazı zahirî manada, “İhsan, Allah'ı görür gibi ibadet etmendir; çünkü sen O'nu görmesen de O seni görmektedir.”⁴⁶ hadisinin de ifade ettiği gibi kulun, müşahede makamına çıkmakla namazını bâtinî manada koruyabileceğini açıklamaktadır. Bunun yanında o, keşif⁴⁷ ehlinin “salâtü'l-vüsta”yı gözetleme adına bütün namaz vakitlerine önem verdiklerini ifade etmekte,⁴⁸ ancak “salâtü'l-vüsta”nın hangi namaz olduğuna dair bir bilgi vermemektedir.

Baklî, Müminun suresinde geçen “Onlar ki, namazlarında huşû içindedirler” (el-Muminun 23/2) ve “Ve onlar ki, namazlarına devam ederler.” (el-Muminun 23/9) ayetlerini de işârî bir tarzda yorumlamaktadır. O, namazda huşu içinde olmayı münacat makamında Allah ile beraber

⁴² Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 377.

⁴³ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 375.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19: 305.

⁴⁵ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 408.

⁴⁶ Buhari, “İman”, 1.

⁴⁷ Keşf, “Aklın ve duyuların yetersiz kaldığı ilahiyat konularında doğrudan bilgi edinme yolu anlamında bir tasavvuf terimi.” Geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 315-317.

⁴⁸ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 94.

olduğu halde onun azametini müşahede etmek olarak açıklamaktadır. Yine o, namazlara devam etme özelliğini de Allah'a yaklaşmanın ve istikametın tatlılığı ve mutluluğu içinde vesveselerden kalbi korumak ve Allah'ın dışındakileri oradan çıkarmak olarak yorumlamaktadır.⁴⁹

Baklî, "Ey iman edenler! Sarhoş iken, ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayınız..." (en-Nisa 4/43) ayetinin tefsirinde iki zümreye hitap edildiğini bildirmektedir. Birinci hitap muhabbet ve aşk ehlinedir. Bu kimseler kutsi nurlarla sarhoş olan kimselerdir. Onlar sarhoş olarak kendilerini namazın kıyamında, rükûunda ve secdesinde kaybeden kimselerdir. İkinci hitap ise heva ve şehvet şarabından içip sarhoş olan gaflet ehlinedir. Onlar içtikleri bu içkiyi bedenlerinden dışarı atmadıkça, akılları yerine gelmedikçe müşahede, yaklaşma ve münacat makamı olan namaza yaklaşamazlar.⁵⁰ Görüldüğü gibi Baklî, Allah aşkını sembolize eden sarhoşlukla, zahirî sarhoşluğu birbirinden tefrik etmekte ve aşk ehlinin namazdan aldığı hazza ve zevke zımnen işaret etmektedir.

Baklî, kısa da olsa namazla ilgili fıkhî meselelere de girmekte ve bu ayetleri işârî bir tarzda yorumlamaktadır. Mesela o, "Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin size kötülük etmelerinden endişe ederseniz, namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur." (en-Nisa 4/101) ayetinin tefsirinde yer alan namazın kısaltılmasının müşahede⁵¹ ehli için bir ruhsat olarak verildiğini ifade etmektedir. Zira müşahede ehli, vecd⁵² halinin etkisi altına girdiklerinde namazın kılınışında onlara ruhsat tanınmıştır. Bununla beraber namaz bir kulluk görevidir ve ister korku halinde isterse de güven halinde onu eda etmek bir zorunluluktur.⁵³ Yine bu sadette o, İsrâ 110. âyetinin tefsirinde namazda okunacak kıraatin ne yüksek, ne de alçak, ikisi arasında bir sesle okunması gerektiğini; zira böyle bir davranışın istikamet üzerinde kalmayı sağladığını ifade etmektedir.⁵⁴

Baklî, "Allah'ın mescitlerini ancak Allah'a ve ahiret gününe iman eden, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan

⁴⁹ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 549-551.

⁵⁰ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 250-251.

⁵¹ "Müşâhede; tasavvufta, Allah'ın zuhur ve tecellilerini görmeyi, seyir ve temaşa etmeyi ifade eden bir kavramdır." Geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Müşahede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 152-153.

⁵² "Vecd, tasavvufta iradesi dışında sâlikin kalbine ansızın gelip beşerî vasıflarından soyutlanmasına yol açan hal anlamında bir tasavvuf terimi." Geniş bilgi için bk. Semih Ceyhan, "Vecd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 583-584.

⁵³ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 269.

⁵⁴ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 390.

kimseler imar eder.” (et-Tevbe 9/18) ayetinin tefsirinde namaz kılınan mescitlerle ilgili işârî yorumunu da serdetmektedir. Buna göre mescitleri imar etmekten maksat mescitlere girerken Allah'tan başka her şeyi ve şeytanın vermiş olduğu vesveseyi kalpten çıkarmaktır. Kalbi imar etmektir. Zahirîni yani bedenini temizlediğin gibi bâtınını da yani iç dünyanı da temizlemendir. Mescide girerken tüm meşgalelerini dışarda bırakmandır.⁵⁵ Böylece Baklî, namazın önemini, namazın içindeki ve dışındaki şartlarını tefsirinde işârî bir tarzda yorumlamaktadır.

2.2. Zekât

Sözlükte “artma, artıma, temizleme, bereket ve övgü” gibi manalara gelen zekât kelimesi⁵⁶ terim olarak da “Kur'an'da belirtilen sınıflara sarf edilmek üzere dinen zengin sayılan müslümanların malından alınan belli payı ifade eder.”⁵⁷ İnkârı küfür olup, farziyeti kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir.⁵⁸

Baklî, “Nerede olursam olayım, O beni mübarek kıldı; yaşadığım sürece bana namazı ve zekâtı emretti.” (el-Meryem 19/31) ayetinin tefsirinde zekât kelimesinin sözlük anlamından hareketle zekât verme fiilini, kalbin özünün (sırrının) Allah'tan başka her şeyden temizlenmesi olarak ifade etmektedir.⁵⁹ Yine o, “Onlar ki, zekâtı verirler.” (el-Muminun 23/4) ayetinin tefsirinde zekât kelimesinin terim anlamından hareketle zekât verme fiilini görüntü ve ruhların Allah yolunda sarf edilmesi olarak açıklamaktadır.⁶⁰ Ayrıca o, Sehîl'den yapmış olduğu nakilde zekâtı malın ve bedeninin zekâtı olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bedenin zekâtı onu bütün günahlardan arındırmaktır. Malın zekâtı ise ondaki şüpheleri temizlemektir.⁶¹

Baklî, Allah'a âşık olmakla malın infak edilmesi hususunda da bir irtibat kurmaktadır. Bu meyanda o, “(Sadakalar) kendilerini Allah yoluna adayan, yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen fakirler içindir...” (el-Bakara 2/273) ayetinin tefsirinde Hakkı müşahede etmenin güzelliğini tadan kimsenin Hakka âşık olacağını bildirmektedir. Ona göre Allah'a âşık

⁵⁵ Baklî, Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an, 2: 6.

⁵⁶ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, “Zkv”, *Mücmelü'l-lüga*, thk. Züheyr Abdu'l-Muhsin (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986), 1: 437; Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, “Zkv”, *Kitabü'l ayn*, thk. Mehdi Mahzumî - İbrahim es-Semaraî (b.y.: y.y., ts.), 5: 394; İbn Manzûr, “Zkv”, 14: 358; İsfehani, “Sly”, 668; Mehmet Erkal, “Zekât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 197.

⁵⁷ İsfehani, “Sly”, 669; Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1: 329; Erkal, “Zekât”, 44: 197.

⁵⁸ Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1: 329.

⁵⁹ Baklî, Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an, 2: 460.

⁶⁰ Baklî, Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an, 2: 549; 3: 115.

⁶¹ Baklî, Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an, 3: 115.

olmanın bir şartı da müşahede derecesinden düşmekten korkarak ve zihne gelen boş şeyleri def ederek malını ve canını daima Allah yolunda harcamaktır.⁶²

Baklî, zekâtın kimlere verileceğini haber veren ayetin tefsirinde de bu husustaki işârî yorumlarına devam etmektedir. Bu konudaki ayet şöyledir: “Sadakalar (zekâtlar) Allah’tan bir farz olarak ancak, yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslâm’a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda olana, yolda kalana mahsustur. Allah pek iyi bilendir, hikmet sahibidir.” (et-Tevbe 9/60) Ayetten hareketle zekâtın sekiz sınıfa tahsis edildiğini ifade eden Baklî, fakirlerin bu sınıflamada birinci sırada yer aldığını belirtmektedir. Ona göre fakirler kalplerini ve bedenlerini dünya hayatından tecrit etmişlerdir. Onlar ebede yani sonsuzluğa muhtaçtırlar.⁶³ Görüldüğü gibi Baklî, asıl fakirliği mal, mülk yoksunluğundan ziyade insanın Allah’a ulaşamamasında görmektedir.

İkinci olarak zikredilen miskinler ise nefisleriyle her daim kulluk üzerindedirler. Kalplerinde ise Rububiyet nurları gizlidir. Bu meyanda o, Hz. Peygamber’den şu hadisi nakletmektedir: “Allah’ım, beni miskin yaşat, miskin öldür, miskinler zümresiyle haşret.”⁶⁴ Yine o, zekât verilen üçüncü kısım zekât memurlarını da bekâ nuruna dalmış istikamet ehli ve kalpleri Allah’a bağlı kimseler olarak tanımlamaktadır.⁶⁵

Dördüncü grupta yer alan kimseler gönülleri (İslâm’a) ısındırılacak olanlardır. Bunlar ise, kalplerindeki hassasiyetten ve niyetlerindeki duruluktan ötürü muhabbet yoluna girmeyi isteyen kimselerdir.⁶⁶ Beşinci gruptakiler ise kölelerdir. Bunlar Allah’a olan muhabbetlerinin lezzetinden dolayı kalplerini rehin veren ve nefisleriyle de Allah’ın yolunda çalışmaya devam eden kimselerdir.⁶⁷

Altıncı grupta borçlu kimseler yer almaktadır. Bunlar Allah’a kullukta bilgilerinin hakkını veremeyen, yerine getiremeyen kimselerdir.⁶⁸ Yedinci grupta ise Allah yolunda olanlar yer almaktadır. Bunlar ise nefislerine karşı mücadele eden kimselerdir.⁶⁹ Yolda kalmış yolcular ise sekizinci grubu

⁶² Baklî, *Arâisü'l-Beyân fi Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 118.

⁶³ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fi Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 26.

⁶⁴ Tirmizi, “Zühhd”, 37.

⁶⁵ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fi Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 26.

⁶⁶ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fi Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 27.

⁶⁷ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fi Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 27.

⁶⁸ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fi Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 27.

⁶⁹ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fi Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 27.

oluşturmaktadır. Bunlar kalpleriyle ve ruhlarıyla ezelde ve ebette yolcu olan kimselerdir.⁷⁰ Böylece Baklî, zekât ibadeti ile alakalı ayetleri işârî bir tarzda ele almaktadır.

2.3. Oruç

Oruç Arap dilinde “savm” kelimesiyle ifade edilmektedir. Savm, lügatte tutmak anlamına gelmektedir.⁷¹ Terim olarak savm, kişinin kendini yeme, içme, cimâ ve istimnâ gibi orucu bozan şeylerden uzak tutmasına denir.⁷² İnkârı küfür olup, farziyeti kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir.⁷³

Baklî, “Ey iman edenler, sizden öncekilere yazıldığı gibi, oruç, size de yazıldı (farz kılındı). Umulur ki sakınırsınız.” (el-Bakara 2/183) ayetinin tefsirinde orucun daha önceden resullere, nebilere, âriflere ve âşıklara farz kılındığı gibi yakîn ehline de farz kılındığını belirtmektedir. Bunun nedenini de beşerî kir ve pisliklerden insanın kendini kurtarması olarak açıklamaktadır. Yani insan, belirli günler içinde yeme, içme, cinsel arzu gibi nefsin isteklerinden uzaklaşmış olur. Böylece oruç sayesinde kendini korumuş ve büyük bir merteye elde etmiş olur.⁷⁴ Görüldüğü gibi Baklî “ey iman edenler” hitabını “ehl-i yakîn” olarak yorumlamaktadır.

Ramazan ayını müşahede nurlarının keşfedildiği ay olarak tanımlayan Baklî, oruç tutan kimsenin yemeden içmeden vazgeçtiği gibi oyundan, eğlenceden, günahlardan da vazgeçmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Allah'ı müşahede etmek isteyen kimsenin mutlaka isyankâr davranışlardan ve günahlardan kaçınmasına değinmektedir. Aksi takdirde Hz. Peygamberin de “Nice oruç tutanlar var ki, oruçlarından payları açlık ve susuzluktur.”⁷⁵ buyurduğu gibi bütün sevapları boşa çıkaracaktır.⁷⁶

Baklî, oruçla ilgili fikhî meselelere de değinmektedir. Bu hususta o, “Sayılı günlerde olmak üzere (oruç size farz kılındı). Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder. (İhtiyarlık veya şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da) oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakiri doyuracak fidye gerekir...” (el-Bakara 2/184) ayetinin tefsirinde fikhî yorumlarda bulunmaktadır. Bu sadette o, hasta ya da yolcu olan kimselerin, oruç tutamayarak Allah'a

⁷⁰ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 27.

⁷¹ Fîrûzâbâdî, “Svm”, 1: 1131; Ferâhîdî, “Svm”, 7: 171; İsfehani, *Müfredat*, 386; Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1: 393.

⁷² İsfehani, “Svm”, 386; Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1: 393.

⁷³ Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1: 393.

⁷⁴ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 75.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, 2: 373.

⁷⁶ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 76.

yakınlaşmayı yarıda bıraktıklarını, durumlarını düzeltince bu yakınlaşmayı tekrardan sağlamaları gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca o, fidye vermenin de işârî yorumuna değinmektedir. Buna göre fidye vermek dünya hayatında züht hayatı yaşayan Allah dostlarına malıyla ve canıyla hizmet etmek demektir. Yine o, ayette geçen “taamü miskin” tabirindeki “miskin” kelimesini, “telvin”⁷⁷ makamında olup da “temkin”⁷⁸ makamına ulaşamayanlar olarak yorumlamaktadır.⁷⁹

2.4. Hac

Hac, Arapça’da ziyaret maksadıyla muazzam bir yere yönelmek ya da gitmek anlamına gelmektedir.⁸⁰ Terim olarak hac, “belli bir yeri, yani Kâbe’yi belli bir şekilde, belli bir vakitte, belli şartlarda ziyaret etmektir. İnkârî küfür olup, farzıyeti kitap sünnet ve icmâ ile sabittir.⁸¹ Kâbe ise (Beyt), müminlerin en az günde beş vakit kendisine yöneldiği kıblesidir.⁸²

Kulların Allah’a ibadetten bıkmaması için Allah’ın, kulları için ibadet vakitlerini muayyen hale getirdiğini ifade eden Baklî, bu durumun “Hac, bilinen aylardır...” (el-Bakara 2/197) ayeti gereği hac ibadeti için de geçerli olduğunu bildirmektedir.⁸³ Yine o, “Haccı ve umreyi Allah için tam yapın...” (el-Bakara 2/196) ayetinin tefsirinde hac ve umreyle ilk misak arasında bağlantı kurmaktadır. Zira bu hitap ile Allah, kullarından ilk misaklarını tamamlamalarını istemektedir. Haccın “temkin ehli” için, umrenin de “telvin ehli” için olduğunu beyan etmektedir. Yine o, haccı tamamlamayı Rububiyetin (Rablik) sırlarına, umreyi tamamlamayı da ubudiyetin (kulluk) hakikatine ulaşmak olarak yorumlamaktadır.⁸⁴

Baklî, Allah’ın evini ziyaret eden insanların üç kısma ayrıldığını ifade etmektedir. Birinci grup Allah’ın evine mallarıyla ve bedenleriyle gidenlerdir. Bunlar orada sevap almayı umut ederler. İkinci grup dünya ve

⁷⁷ Telvin, kulun Hakk’a ulaşmak için terbiye yolunda ilerlemesidir. Geniş bilgi için bk. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, thk. Abdulhalim Mahmud (Kahire: Daru’l-mearif, ts.), 1: 189.

⁷⁸ Temkin, kulun Hakka ulaşmasıdır. Bunun da belirtisi bütün beşerî his ve duygularının iptal olmasıdır. Geniş bilgi için bk. Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 1: 189.

⁷⁹ Baklî, *Arâisü’l-Beyân fî Hakâiku’l-Kur’an*, 1: 75.

⁸⁰ Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî, “hacc”, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Mecmuatün mine’l-muhakkikîn (b.y.: Daru’l-hidâye, ts.), 5: 460; İsfehani, “hacc”, 366.

⁸¹ İsfehani, “Hacc”, 367; Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1: 433.

⁸² M. Kâmil Yaşaroğlu, “Kâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 21-22.

⁸³ Baklî, *Arâisü’l-Beyân fî Hakâiku’l-Kur’an*, 1: 81.

⁸⁴ Baklî, *Arâisü’l-Beyân fî Hakâiku’l-Kur’an*, 1: 80.

içindekilerinden temizlenmiş bir kalp ile oraya giderler. Bunların amacı Allah'ın rızasına nail olmaktır. Üçüncü grup ise aşık ruhlarıyla Kabe'nin Rabbini müşahedeye giderler. Bunlar ise kurbet ve mağrifetin hakikatlerini talep ederler.⁸⁵

Arşın, meleklerin kiblesi, Kabe'nin de insanların kiblesi olduğunu belirten Baklî,⁸⁶ "Biz, Bey'ti (Kâbe'yi) insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık. Siz de İbrahim'in makamından bir namaz yeri edinin (orada namaz kılın). İbrahim ve İsmail'e: Tavaf edenler, ibadete kapananlar, rükû ve secde edenler için evim-i temiz tutun, diye emretmiştik." (el-Bakara 2/125) ayetinin tefsirinde Kâbe'nin insanlar için bir güvenlik ve emniyet yeri olmasının yanında Allah'ın bir eseri olduğuna dikkat çekmektedir. Kâbe'ye Allah'ın sınırlarını koruyarak giren kimselerin cehennem azabından emin olacağını zikretmektedir. Baklî, Abdurrahman Sülemi'nin Cafer-i Sadık'tan rivayet ettiği bir nakilde Kâbe'nin Hz. Muhammed olduğunu nakletmektedir. Zira, Hz. Muhammed'e iman eden ve onun risaletini tasdik eden kimse emanet ve güven alanına girmiştir.⁸⁷ Kâbe'nin temiz tutulmasından maksat da⁸⁸ kalplerin temiz tutulmasıdır. Zira kalp, Allah'ın kiblesidir.⁸⁹ Bunun yanında Kâbe'nin temiz tutulmasından kasıt, zahirî ve bâtinî evin, nefsanî ve şeytani düşüncelerden temizlenmesidir.⁹⁰ Görüldüğü gibi Baklî, kalbi Allah'ın bâtinî evi olarak yorumlamakta ve oranın da her türlü günahtan arındırılmasının lüzumuna işaret etmektedir.

Baklî, "Orada apaçık ayetler (ve) İbrahim'in makamı vardır. Kim oraya girerse o güvenlidir. Ona bir yol bulup güç yetirenlerin Ev'i hacetmesi Allah'ın insanlar üzerindeki hakkıdır..." (el-Al-i İmran 3/97) ayetinin tefsirinde Kabe'yi, içindeki ayetlerden dolayı kendilerine Hakk'ın tecelli ettiği ariflerin aynası olarak görmektedir. Ona göre orada yer alan ayetler ise Allah'ın nefesine işaret etmektedir. Yine o, ayette geçen "makam-ı İbrahim"i ise rıza, teslim, yakîn ve bast kavramlarıyla açıklamaktadır.⁹¹ Bunun yanında o, "makam-ı İbrahim" ile ilgili farklı işârî yorumlara da atıfta bulunmaktadır. Bu sadette o, Muhammed b. Ali et-Tirmizi'nin; malı, canı ve

⁸⁵ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 180.

⁸⁶ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 174.

⁸⁷ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 62.

⁸⁸ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 69-70.

⁸⁹ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 62.

⁹⁰ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 535-536.

⁹¹ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 176.

evladı dost olan Halil İbrahim'in hoşnutluğu doğrultusunda harcamalıdır, görüşünü de nakletmektedir.⁹²

Baklî, "Şüphe yok ki, Safa ile Merve Allah'ın koyduğu nişanlardandır. Her kim Beytullah'ı ziyaret eder veya umre yaparsa onları tavaf etmesinde kendisine bir günah yoktur..." (el-Bakara 2/158) ayetinin tefsirinde Sefa ve Merve'nin, tecelli nurlarına sahip iki yer olduğunu beyan etmektedir. Yine o, Sefa ve Merve'nin Mekke için iki örtü olduğunu, Mekke'nin Harem için örtü olduğunu, Harem'in de Kâbe için örtü olduğunu belirtmektedir. Sefa ezele, Merve ebede işaret etmektedir. Yine Sefa ruhtur, Merve ise kalptir.⁹³ Görüldüğü gibi Baklî hac ile alakalı ayetleri tamamen zahîrinden koparmadan işârî bir tarzda ele almaktadır.

2.5. Kurban

Yakın olmak, yaklaşmak ve yakınlık anlamında "kurb" sözcüğünden türeyen kurban, "Allah'a yaklaşma vesilesi yapılan şeye" denir.⁹⁴ Yine, "kurban bayramında kurban kesim günlerinde Allah'ın rızasını ve sevap kazanmak maksadıyla kesilen hayvana denir."⁹⁵ Kur'an'da "kurb" kelimesinin dışında "büdn" (el-Hac 22/37), "zibh" (es-Sâffât 37/107), "hedy" (el-Maide 5/2-97), "behîme" (el-Hac 22/28) kelimeleri de kurban anlamında kullanılmaktadır.

Baklî, "Onların etleri ve kanları asla Allah'a ulaşmaz. Fakat O'na sizin takvanız (Allah'a karşı gelmekten sakınmanız) ulaşır..." (el-Hac 22/37) ayetinin tefsirinde kesilen kurbanların etlerinin ve kanlarının Allah'a ulaşmasa da niyetinin ve kalbinin, ona ulaşacağını bildirmektedir. Ayrıca o, insanın takvasının Allah'a ulaşmasını da kişinin kötü şeylerden kaçınması ve ihlası olarak açıklamaktadır.⁹⁶

Baklî, "Biz, oğluna bedel ona büyük bir kurban verdik." (es-Saffat 37/107) ayetinin tefsirinde Hz. İbrahim ile oğlu Hz. İsmail'i boğazlama kıssasına atıfta bulunmakta ve burada yer alan bir inceliğe değinmektedir. Gerçek âşık maşuku için her zaman kendi nefsinin fedasını ister. Gerçek maşuk da her seferinde bu duruma mâni olmaya çalışır ve kendi nefsinin aşkı için fedasını eder.⁹⁷ Dolayısıyla Baklî kurban ibadetini adeta iki tarafın birbiri için fedakârlıkta yarışması olarak açıklamaktadır.

⁹² Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 176.

⁹³ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 1: 69-70.

⁹⁴ Ferâhîdî, "Grb", 5: 152; İsfehani, "Grb", 1193-1194.

⁹⁵ Mevsilî, *el-İhtiyar*, 4: 252.

⁹⁶ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 2: 540.

⁹⁷ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 3: 180.

Sonuç

İşârî ya da bir başka deyişle tasavvufî tefsir zahirî mananın ötesinde var olan manayı görebilmektir. Ancak işârî mananın makbul addedilmesi onun, zahirî manayla olan irtibatıyla ilişkilendirilmiştir. Zahirî manadan tamamen kopuk bir bâtnî mananın artık işârî manayla bir alakası yoktur. Bu yönüyle işârî ve bâtnî mana birbirinden ayrılmaktadır. Rûzbihan-ı Baklî'nin tefsirine bu gözle bakıldığında onun tefsirinin bir işârî tefsir olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira o, işârî yorumlarında zahirî manadan kopmamış, onları zımmen de olsa zahirle irtibatlandırmıştır. Bununla beraber az da olsa zahirden kopup, tamamen bâtnî manaya yönelmiştir.

Baklî'nin ibadetlere dair getirmiş olduğu işârî yorumlara bu zaviyeden bakmak yerinde olacaktır. Bu meyanda o, namaz, zekât, hac, oruç ve kurban gibi ibadetlere zahir anlamı dışında işârî anlamı yönüyle yaklaşmış ve söz konusu ayetleri bu çerçevede anlamıştır. Bunu yaparken de tasavvuftaki temel kavramlardan ve makamlardan istifade etmiştir. Bunun yanında kendinden önce oluşmuş tasavvufî bilgidен faydalanmış ve onu tefsirinde nakletmiştir. Bu yönüyle bakıldığında da Arâisü'l-Beyân'ın hem dirayet hem rivayet tefsiri olma özelliğine haiz olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Ağbal, Davut. "İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017): 221-271.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *Müsned*. 2. Baskı. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Ay, Mahmut. "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011): 103-148
- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr. *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2008.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahih-i Buhârî*. 2. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: y.y., 1988.
- Ceyhan, Semih. "Vecd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 583-584. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. Ankara: İfav Yayınları, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. 136-137. İstanbul: İfav Yayınları, 2011.

- Erkal, Mehmet. "Zekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 197. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. "zkv". *Kitabü'l ayn*. Thk. Mehdi Mahzumî - İbrahim es-Semaraî. 5: 394. 8 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. "svm". *Kitabü'l ayn*. Thk. Mehdi Mahzumî - İbrahim es-Semaraî. 7: 171. 8 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. "Grb". *Kitabü'l ayn*. Thk. Mehdi Mahzumî - İbrahim es-Semaraî. 5: 152. 8 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. "Sly". *el-Kâmûsü'l-muhit*. 1: 1304. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. "Som". *el-Kâmûsü'l-muhit*. 1: 1131. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005.
- Hoca, Nazîf. "Baklî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 545-546. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyaü Ulumu'd-Din*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. b.y.: Akçağ Yayınları, ts.
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî. *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*. Thk. Bessâm Mahmûd Bârûd. Ebû Dabi: el-Mücemmeu's-Sekâfî, 1999.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. "Zkv". *Mücmelü'l-lüga*, 1: 437. Thk. Züheyr Abdu'l-Muhsin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. "Zko". *Lisanu'l-Arab*. 14: 358. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. "Sly". *Lisanu'l-Arab*. 14: 465. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, ts.
- İsfehânî, Ragıb. "Hacc". *Müfredât*. Trc. Yusuf Türker. 366. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- İsfehânî, Ragıb. "Grb". *Müfredât*. Trc. Yusuf Türker. 1193. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- İsfehânî, Ragıb. "Sly". *Müfredât*. Trc. Yusuf Türker. 870. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- İsfehânî, Ragıb. "Svm". *Müfredât*. Trc. Yusuf Türker. 886. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- İsfehânî, Ragıb. "Zkv". *Müfredât*. Trc. Yusuf Türker. 668. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

- Rûzbihan-ı Baklî'nin Arâisü'l-Beyân'ında İbadetlere Dair Bazı İşârî Yorumlar | 219
- Kara, Mustafa. "Fenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 333-335. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risalesi*. Thk. Abdulhalim Mahmud. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-mearif, ts.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifü'l-işârât*. Thk. İbrahim el-Besyunî. 2. Baskı. Mısır: el-hey'etü'l-mısriyyeti'l-amme, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyar*. Dımeşk: Daru'r-risaleti'l-âlemiyye, 2009.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahih-i Müslim*. 2. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Habîb b. Rubeyyia. *Hakâ'iku't-tefsîr*. Thk. Seyyid İmran. 2 Cilt. Beyrut: Daru kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- Şahinoğlu, M. Nazif "Ara'isü'l-beyan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 265. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. 2. Baskı. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tosun, Necdet. "Sır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 115. Ankara: TDV Yayınları 2009.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 424. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 315-317. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. "Mukarebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 204. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Müşahede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 152-153. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Kâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 24: 21-22. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk. "Hacc". *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmû*. Thk. Mecmuatün mine'l-muhakkikîn. 5: 460. b.y: Daru'l-hidâye, ts.
- Zehebi, M. Hüseyin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: y.y., 1962.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. 'Abdullah. el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân. Thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

HASTANELERDE GERÇEKLEŞTİRİLEN MANEVİ DANIŞMANLIK VE REHBERLİK HİZMETLERİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA (KAYSERİ ÖRNEĞİ)

Gönderim Tarihi: 01.10.2018

Kabul Tarihi: 26.10.2018

Muhammed Esat Altıntaş

Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

Din Eğitimi Anabilim Dalı

Dr. Assistant Professor, Erciyes University,

Department of Religion and Education

Kayseri, Turkey

maltintas@erciyes.edu.tr

orcid.org/0000-0002-1677-9982

Öz

Diyaret İşleri Başkanlığı cami hizmetleri yanında cami dışı din hizmetlerine de önem vermesinin bir neticesi olarak çeşitli kurumlarla protokoller yaparak manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine başlamıştır. Bu kurumlardan biri de hastanelerdir. Hastanelerde profesyonel manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri çeşitli ülkelerde uzun zamandır sunulmasına karşın ülkemizde profesyonel manada uygulanması henüz yenidir. 2015 yılında hastanelerde pilot uygulama şeklinde altı ilin devlet hastanesinde manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamaları başlamıştır, 2016 yılında bu il sayısı 14'e çıkmıştır. Bu araştırmanın temel amacı, hastanede manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarının altı pilot ilinden biri olan Kayseri'deki Eğitim ve Araştırma Hastanesi'nde gerçekleştirilen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde yer alan görevlilerin manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarına ilişkin görüş ve deneyimlerini ortaya koymaktır. Araştırmada nitel araştırma modeli kullanılmıştır. Nitel veriler, yarı yapılandırılmış görüşme protokolü çerçevesinde toplanmıştır. Bu çerçevede Kayseri Eğitim ve Araştırma Hastanesinde görev yapan manevi danışmanların tümüyle yüz yüze derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Elde edilen verilerin analizinde betimsel analiz tekniğı kullanılmıştır. Bulgular literatür ışığında değerlendirilmiştir, sonuç kısmında da muhtelif önerilere yer verilmiştir. Katılımcıların hastanede yürüttüğü manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine genel olarak bakıldığı zaman uygulamanın klasik vaaz ve irşat mantığıyla değil de bu hizmetin danışmanlık boyutu da göz önünde bulundurularak profesyonel bir şekilde yapılmaya çalışıldığı söylenebilir.

Anahtar Sözcükler: Din Eğitimi, Manevi Danışmanlık, Sağlık, Hastane, Diyanet İşleri Başkanlığı.

A Qualitative Research on Spiritual Counseling and Guidance Services in Hospitals (Kayseri Case)

Abstract

Presidency of Religious Affairs, besides mosque services, started to provide spiritual counseling and guidance services in various institutions as a result of giving importance to religious services outside the mosque. One of these institutions is hospitals. Although the professional spiritual counseling and guidance services offered in hospitals have been carried out in various countries for a long time, it is more new in our country. In 2015, in the form of pilot implementation in hospitals, the implementation of spiritual counseling and guidance was initiated in state hospitals in six cities. In 2016, the number of these cities increased to 14. The main aim of this research is to reveal the opinions and experiences of spiritual counselors involved in the spiritual counseling and guidance practices in the training and research hospital in Kayseri which is one of the six pilot cities of the spiritual counseling and guidance practices. Qualitative research model was used in the study. Qualitative data were collected within the framework of the semi-structured interview protocol. In this framework, in-depth interviews were conducted with all spiritual counselors working in Kayseri Training and Research Hospital. Descriptive analysis technique was used in the analysis of the obtained data. The findings were evaluated in the light of the literature, and various suggestions were given in the conclusion part. When we look at the spiritual counseling and guidance services provided by spiritual counselors in the hospital in general, it can be said that the practice is tried to be done in a professional manner by taking into consideration the consulting dimension of this service and not by the classical preaching and guidance logic.

Keywords: Religious Education, Spiritual Counseling, Health, Hospital, The Directorate of Religious Affairs.

Giriş

Ülkemizde yaygın din eğitimi Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmektedir. 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı'nun kuruluş ve görevleri Hakkındaki kanunda "*İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur.*" hükmü yer almaktadır. Bu hükmün bir gereği olarak bireylerin ve toplumun ihtiyaç duyduğu din hizmetleri din görevlileri (imam, Kur'an kursu öğreticisi, vaiz-

Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği) 223
vaize vb.) vasıtasıyla camilerde, Kur'an kurslarında, vb. yerlerde sunulmaktadır.¹

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hizmet alanını insanın olduğu her yere genişletmesi önemlidir. Huzurevi, sevgi evi, cezaevi, hastane gibi insanın yaşadığı her yer insanlara din hizmetinin götürülmesi gereken alanlardır.² Bu sebeple Diyanet İşleri Başkanlığı hayatın her alanında insanların yanında olduğunun gösterme ve hissettirme adına cami hizmetleri yanında cami dışı din hizmetlerine de önem vermeye başlamıştır. 01.07.2010 tarihli ve 6002 sayılı kanunun bir gereği olarak Diyanet İşleri Başkanlığı cami dışı din hizmetlerini ifa etmek amacıyla çeşitli bakanlıklarla yaptığı protokollere bağlı olarak sevgi evleri, kadın sığınma evleri, huzurevi, cezaevi ve diğer sosyal hizmet kurumlarında manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine başlamış durumdadır. Ülkemizde manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin önemli uygulama sahalarından biri de sağlık alanı yani hastanelerdir.

Hastanelerde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin verilmesi önemli bir ihtiyaçtır. Çünkü hastaneler insanların inandıkları değerler doğrultusunda en çok manevi danışmanlık ve rehberliğe ihtiyaç duydukları mekanlardır.³ Hastanedeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleriyle hastalara yaşadıkları kriz dönemlerinde baş gösteren acılı, sıkıntılı, üzüntülü, korkulu, yalnız ve ümitsiz hallerinde onların yanında olmaya, manevi açıdan danışmanlık ve rehberlik yapabilmeye, varsa soru ve sorunlarına kulak vermeye, ibadetlerini yerine getirebilmelerinde yardımcı olmaya, yaşadıklarına yeni bir anlam verebilmelerine kılavuzluk edilmeye çalışılır.⁴ Eğer hastada manevi danışmanlık ve rehberliğin de yardımıyla iyilik haline erişeceğine dair güçlü bir inanç varsa, bu talebin karşılanması tedavi

¹ Mehmet Korkmaz, "İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlikleri: Eğitim-Öğretim Alanı", *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012): 136; Hüseyin Yılmaz, *Dini Hitabet* (Sivas: Asitan Kitap, 2016), 91.

² Serpil Başar, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yürüttüğü Cami Dışı Din Hizmetleri Kapsamında Hastanelerde Din Hizmeti İhtiyacı", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), I: 620.

³ Başar, "Hastanelerde Din Hizmetlerinin Eğitim Boyutu", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 481.

⁴ Arslan Karagül, "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)", *Dini Araştırmalar* 14/40 (2012): 7.

başarısını da olumlu etkileyebilmektedir.⁵ Zira muhtelif araştırmalarda manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinden yararlanan bireylerin fiziksel ve ruhsal sağlıklarında iyileşme olduğu tespit edilmiştir.⁶ Bu bağlamda hastanede yürütülen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleriyle hastalara, hasta yakınlarına ve hastane personeline destek verilmek ve yardım edilmek suretiyle önemli bir ihtiyaç karşılanmış olmaktadır.⁷

Hastanelerde profesyonel olarak sunulan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri çeşitli Batı ülkelerinde uzun zamandır gerçekleştirilmesine⁸ karşın ülkemizde henüz yeni uygulanmaya başlanmıştır. Türkiye’de hastanelerde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti sunmanın öneminin, manevi danışmanlık ve rehberliğin profesyonel bir iş olduğunun, bu işin sistemli ve planlı bir şekilde yürütülmesi gerektiğinin geç fark edildiği söylenebilir.⁹

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın hastanelerde verdiği manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin tarihini iki döneme ayırarak incelemek mümkündür: 1994-1996 yılını kapsayan birinci dönem çalışmaları ve 2015 yılından günümüze devam eden ikinci dönem çalışmaları.

Türkiye’de hastanelerde yatarak tedavi gören hastalara din ve moral hizmetlerinin sunulması ilk defa 1994 yılı sonlarında gündeme gelmiş ve bunun neticesinde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 19.01.1995 tarihinde yayınladığı bir genelgede yer alan ‘*din ve moral hizmetleri*’ şeklinde isimlendirmeye bu uygulamaya başlanmıştır. Bu hizmetin temel gerekçesi

⁵ Hasan Mollaoğlu, *Hastane Hizmetleri Bağlamında Manevi Bakım ve New York Healthcare Chaplaincy” Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 33-34.

⁶ Aslı Sis Çelik v.dğr., “Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakımı Algılama Düzeyleri ve Etkileyen Bazı Faktörlerin Belirlenmesi”, *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 1/3 (2014): 3; Nihal Bostancı Daştan - Sevim Buzlu, “Meme Kanseri Hastalarında Maneviyatın Etkileri ve Manevi Bakım”, *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi* 3/1 (2010): 75; Koenig Harold, “Din, Maneviyat ve Tıp: Klinik Uygulama İçin Araştırma Bulguları ve Öneriler”, *Bilimname* 30/2 (2013): 218.

⁷ Mebrure Doğan, “Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2017): 1267-1304.

⁸ Başar, “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Yürüttüğü Cami Dışı Din Hizmetleri Kapsamında Hastanelerde Din Hizmeti İhtiyacı”, I: 643-645.

⁹ Doğan, “Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, 1282.

hastanelerde yatarak tedavi gören hastaların dini ve moral ihtiyaçlarını karşılamak, olarak ifade edilmiştir. Bu dönemdeki uygulamalara yöneltilen eleştirilere bakıldığında din görevlilerinin eğitim durumu, yapılmış olan uygulamanın klasik vaaz ve irşat mantığında yürütülüp hizmetin psikolojik danışma yönünün ihmal edilmesi, hizmet içeriğinin netleşmemesi, uygulamanın hukuksal zeminden yoksun olması gibi durumlar görülmektedir. Tüm bu sebeplerle Ankara Tabip Odası bu uygulamanın iptali ve yürütmenin durdurulması istemiyle dava açmıştır, dava 12.04.1996 yılında olumlu sonuçlanmıştır. Böylece yaklaşık bir buçuk yıl süren bu uygulama, resmi olarak yürürlükten kaldırılmıştır.¹⁰

Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı arasında 7 Ocak 2015 tarihinde '*Hastanelerde Manevi Destek İşbirliği Protokolü*' imzalanarak hastanelerde manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında ikinci dönem uzun bir aradan sonra tekrar başlamıştır. Adı geçen yeni protokolde hastanelerdeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin amacı şu şekilde ifade edilmiştir: "*Diyanet İşleri Başkanlığı ile Sağlık Bakanlığına bağlı hastane, kurum ve kuruluşlarda talep eden hastalara, hasta yakınlarına ve hastane personeline, içinde buldukları şartlar göz önünde bulundurularak hastaların iyileşmelerine katkıda bulunmak amacıyla moral, motivasyon ve manevi destek sağlamaktır.*" Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından sağlık hizmetlerindeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri "manevi destek uygulaması", bu alanda görevli olan kişiler "manevi destek görevlisi" olarak adlandırılmaktadır.¹¹

Türkiye özelinde profesyonel bir yaklaşımla ilk olarak 27 Temmuz 2015 tarihinde pilot uygulama şeklinde altı ildeki devlet hastanelerinde manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarına başlanılmıştır. Bu iller İstanbul, Ankara, Erzurum, Samsun, Ordu ve Kayseri'dir. Bu 6 ilden gönüllü 20 din

¹⁰ Nurullah Altaş, "Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri: Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999): 599-659; Mustafa Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015)-Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), II: 335-336; Başar, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yürüttüğü Cami Dışı Din Hizmetleri Kapsamında Hastanelerde Din Hizmeti İhtiyacı", I: 623, 646.

¹¹ Aysun Özkan, "Hastanelerde Sunulan Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Bir Araştırma", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten (İstanbul: DEM Yayınları, 2017), 62.

görevlisine ‘*Hastanelerde Manevi Destek Hizmet İçi Eğitimi*’ verilmiştir. Eğitim sonrası manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarının başlayacağı 12 pilot hastane belirlenmiştir. Pilot uygulamaların değerlendirilmesi neticesinde 13 manevi danışmanla yola devam edilmeye karar verilmiştir. Hastanelerde devam etmekte olan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin yaygınlaştırılması amacıyla Diyanet İşleri Başkanlığı ve Sağlık Bakanlığı 6 pilot ilin dışında yeni iller belirleyerek bu il sayısı 2016 yılının Ekim ayında 14’e çıkarılmıştır. Bu amaçla görev yapan mevcut 13 personele ek olarak 76 Diyanet İşleri Başkanlığı personeline daha eğitimler verilerek hizmete başlamaları sağlanmıştır. Manevi danışmanların özelliklerine bakınca hepsi ilahiyat fakültesi mezunu olup ya din eğitimi, din psikolojisi, manevi/dini danışmanlık ve rehberlik gibi alanlarının birisinde tezli/tezsiz yüksek lisans, doktora eğitimi görmüştür ya da bu alanda yurt içi ve yurt dışı saha tecrübesine sahiptir.

Hastanelerdeki manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarının yapıldığı altı pilot ilden biri olan Kayseri’de manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri sadece Kayseri Eğitim ve Araştırma Hastanesinde yürütülmektedir. Konuyla ilgili literatür incelendiğinde, söz konusu hastanede yürütülen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerini manevi danışmanların gözüyle inceleyen herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır. İşte bu ihtiyaçtan hareketle bu araştırmanın temel amacı, Kayseri Eğitim ve Araştırma Hastanesi’ndeki manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında yer alan görevlilerin manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarına ilişkin görüş ve deneyimlerini ortaya koymaktır. Bu temel amaç çerçevesinde gerçekleştirilen araştırmada şu alt sorulara cevap aranmıştır:

- ✓ Manevi danışmanların bu görevi tercih etme sebepleri nelerdir?
- ✓ Manevi danışmanlara göre, manevi danışman olanlarda/olacak kişilerde hangi özellikler olmalıdır?
- ✓ Manevi danışmanlara göre, danışanlar hangi konularda manevi destek talep etmektedirler?
- ✓ Manevi danışmanlar, danışanlarla görüşmelerini nasıl bir yaklaşım ve yönetime göre yapmaktadırlar?
- ✓ Manevi danışmanlar görüşmelerin kaydını ve takibini nasıl yapmaktadırlar?

✓ Manevi danışmanlara göre muhatap kitlenin (hasta, hasta yakınları, hastane personeli) manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine ve kendilerine yaklaşımı nasıldır?

✓ Manevi danışmanlara göre manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde karşılaşılan sorunlar nelerdir?

1. Araştırmanın Modeli

Kayseri Eğitim ve Araştırma Hastanesi'ndeki manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde yer alan manevi danışmanların bu uygulamaya ilişkin görüş ve deneyimlerini ortaya koymaya çalışan bu araştırmada nitel araştırma modeli benimsenmiştir. Bu araştırmada nitel araştırma desenlerinden biri olan olgubilim (fenomenoloji) kullanılmıştır. Olgubilim (fenomenoloji) araştırma deseninde örneklem, araştırmanın odaklandığı olguyu yaşayan ve bu olguyu dışa vurabilecek veya yansıtabilecek bireylerdir. Olgubilim (fenomenoloji) deseninde olgulara ilişkin yaşantıları ve anlamları ortaya çıkarabilmek için en sık kullanılan veri toplama yöntemlerinden biri olan yüz yüze görüşme tekniği kullanılmıştır. Bu çerçevede Kayseri Eğitim ve Araştırma Hastanesinde görev yapan manevi danışmanların tümüyle (toplam 5 kişi) yüz yüze derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Örneklem olarak Kayseri ilinde bulunan hastanenin seçilmiş olması söz konusu ilin araştırmacının ikamet ettiği yer olması, görüşme yapılan katılımcılarla daha sık görüşülerek güven ortamının daha kolay oluşmasına ve daha derinlemesine veriler toplanmasına katkıda bulunmuştur. Bu da araştırmanın güvenilirliğini arttıran bir unsurdur. Ayrıca bu örneklem seçimi, araştırmanın ekonomiklik ilkesine de uygunluğu bağlamında düşünülebilir. Veriler, katılımcılarla yarı yapılandırılmış görüşme formu çerçevesinde gerçekleştirilen yüz yüze görüşmeler yoluyla toplanmıştır. Nitel verilerin analizinde Nvivo 12.0 adlı programdan yararlanılmıştır. Elde edilen verilerin analizinde betimsel analiz tekniği kullanılmıştır. Belli kategori ve temalar altında birbirine benzer verilerin gruplandırma işlemi yapıldıktan sonra veriler araştırma raporunda betimlenmiştir. Bu yolla, toplanan veri yığını arasında kaybolma ve araştırmanın temel problemiyle ilgisi olmayan verilerin kodlanması problemleri büyük oranda engellenmiştir.

2. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde, araştırmanın alt problemleri bağlamında elde edilen bulgulara ve yorumlarına yer verilmiştir. Öncelikle, bulgular belirli kategori

ve temalar altında tasnif edilmiştir. Katılımcıların, görüşlerini farklı cümlelerle ifade etmelerine rağmen birbirine benzer noktalara temas ettikleri görülmektedir. Bu çerçevede her bir katılımcının ifadelerine tek tek yer vermek yerine, kategori ve temayı en iyi temsil edebilecek katılımcı görüşleri aynen alıntılanmış, betimlenmiş ve ilgili literatür vasıtasıyla yorumlanmıştır.

2.1. Manevi Danışman Olma Gerekçeleri

Katılımcılara manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetinde yer alma gerekçeleri sorulmuştur. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Hastane ortamında görev yapmaya beni sevk eden en önemli sebep, hasta insanları ziyaret etmek ve onlara faydalı olmaktır. Bir insanın içini rahatlatmak beni ziyadesiyle mutlu ediyor. Bu işi gönüllü olarak yapıyorum.” (K1)

“Ben zaten okul yıllarımda bu alan için heyecan duyuyordum. Bu işi nasıl yapabilirim diye talepte bulundum. Manevi danışmanlık hizmeti tamamen gönüllülük esaslı.” (K2)

“Biz bu işe girerken maddi kayıplarımızla girdik, ne kadar zor olduğunu bilerek girdik. Bizim amacımız maddiyat değildi. Bizi burada tutan sebep hastaların yüzlerindeki tebessüm ve onun hissettirdiği mutluluk. Hasta insanların zaten böyle ruhen böyle bir desteğe ihtiyaç duymaları benim ilgimi çeken yönüydü. Çünkü sizlerde hastaya iyi bir muamele etmeden sadece işini yapan doktor veya hemşireler ile karşılaşmışsınızdır. Burada bu eksikliği kapattığımızdan dolayı yaşadığımız mutluluk bütün zorluklara değer.” (K3)

“Daha önce özel bir hastanede görev yaptığımdan dolayı hastane ortamını hasta halini gördüğüm için seçtim. Zaten İlahiyat mezunu olmam hasebiyle oradaki doktorlarının beni hastalara ziyaret maksadıyla gönderirlerdi. Fakat sistemli bir şekilde değildi, zaten böyle bir şey de yoktu. Diyanet İşleri'nden hastanelerde görev yapmak için bize teklif gelince ben de severek, isteyerek kabul ettim.” (K4)

Yukarıda katılımcı görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere katılımcılar insanlara faydalı olma, onları mutlu etme, bu alana hizmet öncesinde ilgi duyma, daha önceki tecrübeler, vb. gerekçelerle manevi danışman olmaya özellikle gönüllü olarak talip olduklarını ifade etmişlerdir. Manevi danışmanların bu hizmet için gönüllü olduklarını ifade etmeleri, manevi danışman olmayı tercihte etkili olan diğer gerekçelerden çok daha

önemlidir. Çünkü bu hizmetin yürütüldüğü ortam, insanların hayatında dönüm noktası olan yerlerdir ve ufak bir hatanın insanların hayatına doğrudan etkide bulunma ihtimaline karşın bu görevin ciddiyetle ve belirli yeterliklere sahip danışmanlarca gönüllü olarak yerine getirilmesi gerekir.¹²

2.2. Manevi Danışmanlarda Bulunması Gereken Yeterlilikler

Katılımcılara manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetinde görev alan/alacak kişilerde hangi yeterliliklerin bulunması gerektiği sorulmuştur. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Hastanelerde görev yapmak için tabii şartları İlahiyat mezunu olma, Diyanet’te 3 yıl görev yapmak. Ayrıca hastanın durumunu iyi bilmek, halinden anlamak. Gerçekten hastanede hasta ilişkileri, hasta psikolojisi, hastanın yakınlarının ve hastane personelinin psikolojisini, acıyı, yas sürecini, bu süreçte bulunanlara nasıl davranılması gerektiğini, ani travma yaşayan kişilere nasıl yaklaşılması gerektiğini çok iyi bilmeli.” (K1)

“Biz Diyanet çalışanları genelde konuşmayı severiz. Yani biz anlatacağız etrafımızdakilerde dinleyecek genelde böyle olduğu için bu görevde özellikle çok iyi bir dinleyici olmalısınız. Gerçekten işin en önemli püf noktası orası.” (K2)

“Doktorlar bedene, psikiyatristler psikologlar akla, manevi destek uzmanları da ruha dokunurlar. Ben ruha dokunabileceğime inanıyorum, maneviyatımın kuvvetli olduğuna inanıyorum diyen bir kişi bu işi yapar. Ahlaki yapısı, vicdani yapısı sağlam, metanetli, sabırlı, çok nazık, ince, kırılğan olmaması, elbette ki gönüllü olması gerekiyor.” (K3)

“Bir kere güler yüzlü, asık suratlı, böyle insanlarla iyi geçimi olmayan birisinin bu işi verimli bir şekilde yapabileceğini düşünmüyoruz. İnsanlarla iyi iletişim kurabilen bir insan olmak çok önemli. Aşırı coşkulu insanların da çok başarılı olamayacağını düşünüyorum. Çünkü bu iş temkinli olmayı gerektiriyor.” (K4)

“Duygusal olmayan kişi bu işi beceremez ama aşırı duygusal insanda hastanın durumundan etkilenip kendini yıpratır. Yani kontrollü bir duygusallığa ihtiyaç var, duygularımızı yönetmeyi öğrenmemiz gerekiyor. Bazen hasta sadece bakışlarıyla, hareketleriyle sizi etkileyebiliyorlar. Ama genelde duymamanız, görmemeniz gerekiyor hizmetin selameti açısından.

¹² Başar, “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Yürüttüğü Cami Dışı Din Hizmetleri Kapsamında Hastanelerde Din Hizmeti İhtiyacı”, I: 638.

Güçlü ve dirayetli olmalısınız burada bizi etkileyen olaylarla karşılaşılıyor. Sizin hastaya moral vermeniz lazım. Mesela geçenlerde yirmi yaşında bir genç kanserden vefat etti. Bu tür olaylar üzücü, günlerce aklımızdan çıkmıyor ama bir şekilde onu üzerimizden atmamız, yakınlarına teselli vermemiz, onları rahatlatmamız lazım.” (K5)

Yukarıda katılımcı görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere katılımcılar bu işi yapanlarda olması gereken özellikleri ifade ederken bir yandan uygulamada edindikleri deneyimleri, diğer yandan kişisel düşüncelerini yansıttıkları görülmektedir. Katılımcılar manevi danışmanların eğitim durumunun ve hizmet yılının önemli olduğunu en başta ifade ederken klasik vaaz ve irşat mantığıyla bu işe yaklaşılmadan danışmanlık teorisi konusunda eğitim donanımına sahip olunması gerektiğine işaret etmektedirler. Bunun yanında katılımcılar, manevi danışmanların güler yüzlü, güçlü, dirayetli, sabırlı, temkinli, iletişimlerinin iyi olması ve aşırı duygusal, coşkulu olmaması, empati-sempati konusunda dengeli olması, vb. birtakım kişisel özelliklere sahip olmasının önemli olduğunu vurgulamışlardır.

Uzmanlık gerektiren bir alan olarak manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde görev alan bireylerin mesleki yeterlilikleri ve kişisel özellikleri son derece önemlidir.¹³ Manevi danışmanlık ve rehberlik teoloji, psikoloji ve sosyolojiden yararlanan interdisipliner bir alandır. İnsanların genel ihtiyaç ve durumlarını tespit etmek için sosyolojiden, içsel ihtiyaçlarını anlamak ve farklı durumlara yaklaşımlar geliştirmek için psikolojiden ve geliştirilen yaklaşımların içeriğini geliştirmede teolojiden istifade edilir. Dolayısıyla manevi danışmanın tüm bu disiplinlerde donanımlı olması yani belirli düzeyde sosyoloji, psikoloji ve teoloji eğitimini hem teorik hem de pratik düzeyde alması gerekir.¹⁴

Manevi danışmanın psikolojik rehberlik yaptığı da göz önünde bulundurulduğunda psikoloji alanında (özellikle gelişim ve kişilik psikolojisi alanında) belirli bir altyapıya ve danışmanlık teorileri hakkında temel bilgilere sahip olmaları gerekir. Çeşitli Batı ülkelerinde manevi danışmanlık ve rehberlik adı altında profesyoneller yetiştiren kurumların programlarına göz atıldığında programlarda klinik psikoloji, vb. bazı derslere yer verildiği

¹³ Remziye Ege, “Dini Danışmanlık ve Rehberliğin Bir Bilim Dalı Olarak Gelişmesinin Gerekliliği Üzerine Bazı Düşünceler”, *Dini Araştırmalar* 14/39 (2011): 107.

¹⁴ Deborah van Deusen, *Theology and Pastoral Counseling* (Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company, 1995), 1.

görülmektedir. Söz konusu ülkelerde manevi danışmanlık ve rehberlik alanında etkili bir eğitim verebilmek için ilahiyat fakülteleri ve klinik enstitüleri iş birliğine gidebilmektedir.¹⁵

Manevi danışmanların danışmanlık teorisi konusunda eğitim ve becerilere sahip olmasının yanında belirli düzeyde teoloji yeterliliğine de sahip olmaları önemlidir. Zira manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında yöntem olarak psikoloji alanından, içerik olarak teoloji alanından yararlanılmaktadır.¹⁶ Teolojik yeterlilik doğru yer ve zamanda dini meselelere ve suallere değinmeyi içerir.¹⁷ Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetinde görev alan/alacak kişilerin ilahiyat ve psikoloji sahasında temel yeterliliklere sahip olmalarının yanı sıra bu mesleğin gerektirdiği birtakım kişisel özelliklere de sahip olmaları oldukça önemlidir. Dolayısıyla manevi danışmanlar başarılı olabilmeleri için sabırlı, şefkatli, merhametli olma, vb. duyuşsal özelliklerle kaliteli iletişim kurabilme becerilerine sahip olmalıdır.¹⁸

2.3. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Takip Edilen Görüşme Usulü

Katılımcılara manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde görüşmeleri nasıl planlandıkları ve sürdürdükleri sorulmuştur. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Manevi destek çat kapı ben geldim ile yapılmıyor. Bizi istemeyen birine zorla manevi destek verilmiyor. Ancak isteyen hasta, hasta yakını ve hastane personeline manevi destek veriyoruz. El broşürlerimizi bütün servisleri gezerek dağıtıyoruz, broşürleri sorumlu hemşirelerimize de bıraktık, işimizi anlattık tanıttık, dahili numaralarımız var, çağrıldığımız zaman o servislere gidiyoruz.” (K1)

¹⁵ Zuhul Ağilkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 218-219; “Why Pastoral Counselling”, erişim: 11 Ağustos 2018, <https://www.aapc.org/page/WhyPastoral>.

¹⁶ Üzeyir Ok, “İnanç Bakım ve Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi”, *Manevi Sosyal Hizmetler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 126; Mustafa Koç, “Manevi-Psikolojik Çalışmalarla İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012): 204.

¹⁷ Ağilkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 209.

¹⁸ Mustafa Bülbül, “Almanya'da Hastanelerde Yapılan Manevi Bakım (Din) Hizmeti”, *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 621.

“Yatan hastaları başhekimin izin verdiği belirli servisleri gidip ziyaret etmek şeklinde, sorumlu hemşireler ile görüşüyoruz ‘var mı ihtiyacı olan görmemizi istediğiniz hastalar şeklinde’ onların yönlendirmesiyle ya da bizi takdim ediyorlar hastalara görüşmek isterseniz manevi destek uzmanlarımız diye. Sorumlu hemşireler bölümlerinde yatan hastaların kimliklerini, hastalıklarını, hastalık süreçlerini biliyor. Onların bize ihtiyaçları olup olmadığını da biliyorlar. Bu vesileyle onlar hastaya böyle bir hizmetin olduğunu haber veriyorlar. Manevi destekçimizin gelmesini ister misiniz, sizi pek bir mutsuz, huzursuz, yıkık gördüm bugün diyor mesela. Onlar bizi yönlendiriyor. Şu şu odalara manevi destek ihtiyacı var, hatta kısa bir bilgi veriyor Ahmet amcamızın bu sorunu var, Mehmet amcamızın bu problemi var diye.” (K2)

“Doktor yönlendirmesiyle de yapıyoruz. Doktorun kısa bir konsültasyon yaptıktan sonra manevi desteğe de görünsün diye telkinde bulunuyor. Hatta bir seferinde seküler bir dünya görüşüne sahip bir doktor bizden yardım istedi. Çok şaşırmıştık.” (K3)

“Birebir dini danışmanlık olarak hastane personeli ile ve hasta yakınlarıyla odada birebir kısa görüşmeler şeklinde oluyor. Yoğun bakımlarda da birebir görüşme yapıyoruz ama daha çok yoğun bakımdaki hastaların büyük çoğunluğunun şuuruları kapalı olduğu için ve onlarla pek fazla bir şey yapamayacağımız için daha çok hasta yakınları ihtiyaç duyuyor. Palyatif hastaları son dönem hastalarıdır. Bilinçleri çoğunlukla kapalı. Tedavileri evde görülmeyen, damardan beslenen ağır hastalar. Ailelerin ölümü beklediği oluyor. Yakınlarını bir odada toplayıp onları bu yas gününe hazırlamaya çalışırız.” (K4)

“İlk, hasta çağırdığında gidiyoruz. 1.görüşmemiz 5-10 dakika. Eğer 2.görüşmeye çağırmışsa o daha sağlıklı oluyor. Bu sefer 15-20 dakikaya kadar oluyor, bilgili olarak yaklaşıyorsunuz ona, o da o konuyla alakalı gelişme aşamasını sizinle paylaşıyor. Şöyle oldu hocam, bunda nasıl yapayım gibi bu sefer 2. ye hatta 3. ye onunla olan görüşmemizde sonuçlandırmasına doğru yol alıyorsunuz.” (K5)

Yukarıda katılımcı görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere katılımcılar sadece talep eden hasta, hasta yakınları ve hastane personeliyle görüşmeler gerçekleştirdiklerini ve kimseye zorla manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti vermediklerini ifade etmişlerdir. Bazı katılımcılar manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerini tanıtmak için Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan tanıtım broşürlerini hem hemşirelere hem de hastalara

ulaştırmaya çalıştıklarını, ayrıca servislere bilgilendirme ziyaretlerinde bulunarak hem kendilerini hem de bu hizmeti tanıttıklarını ifade etmişlerdir.

Bazı katılımcılar hastaların ihtiyacına göre sağlık ekibinin de görüşme için kendilerine yönlendirme yaptıklarını ifade etmişlerdir. Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde iş birliği, sağlık personelinin kişisel ve mesleki yaklaşımına bağlı olarak olumlu veya olumsuz ilerleyebilir. Fakat bütüncül sağlık hizmetlerinin bir gereği olarak manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde ekip çalışması ve iş birliği son derece önemlidir. Manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında ideal olan, görevlilerin sağlık personeliyle birlikte sistemli bir çalışma programının oluşturulmasıdır.

Katılımcılara manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamaları doğrultusunda kendileriyle görüşmek isteyen hasta, hasta yakını ve hastane personeliyle gerçekleştirdikleri ilk görüşmeden sonra diğer görüşmeleri nasıl sürdürdükleri, görüşme takiplerini nasıl gerçekleştirdikleri sorulmuştur. Bunu bilmek, manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarının işleyişini anlamak açısından önemlidir. Yukarıda bir katılımcı görüşünde de örneği görüleceği üzere muhataplarla tanışma ve bilgilendirme şeklinde yapılan ziyaretlerin dışında, hastanın talebi üzerine birden fazla görüşme de planlanmaktadır. Manevi danışman, görüşmelerin sıklığını ve devamlılığını muhatabının ihtiyaçları ve kendi tecrübeleri doğrultusunda ayarlayabilmelidir.¹⁹ Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde ilk görüşmeden sonra daha fazla sayıda görüşmelerin gerektiği durumlarda tarafların yer, zaman, süre, görüşme sıklığı, hedef gibi konular üzerinde muhatapla istişare ederek sonraki görüşmelerin yapılandırılması daha uygundur.²⁰

Hastalık beklenmedik bir anda bireyin karşısına çıkabildiği gibi belirli bir zaman zarfında da gelişebilmektedir. Süreç ne olursa olsun, hastalık veya felaketler karşısında bireyler çoğunlukla kaygı, sıkıntı, umut kaybı, çaresizlik gibi sorunlar yaşamaktadırlar. Bu zorlu süreçte yalnızca hastalar değil, hasta yakınları ve hastane personeli de yaşadıkları problemlerden ötürü manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine ihtiyaç duyduklarını ifade etmişlerdir. Hastalığın durumuna göre değişmekle birlikte hasta yakınları baktığı

¹⁹ Ağılkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 281.

²⁰ Ağılkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 381-382.

hastasının bakımıyla ilgilenirken bazı sıkıntılarla karşılaşabilir; bu da onların azmini, sabrını, dayanma gücünü olumsuz etkileyebilir. Araştırmalarda kronik hastalığı olan yakınının bakımıyla ilgilenen aile bireyi bakıcıların anksiyete ve depresyon düzeylerinin yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ailede kronik hastalığa sahip bir bireyin bulunması, hastanın tedavi ve bakım sorumluluğu, aile üyelerinin stres düzeyini yükseltebilmektedir.²¹ Kardeş ve arkadaşları tarafından kanserli çocuğu olan anneler ile yapılan araştırmada, anneler için hasta çocuğa bakım vermenin, sosyal hayatın ve günlük aktivitelerin kısıtlanması, aile içi ilişkilerde ve evlilik ilişkilerinde zorlanma, ekonomik güçlükler ve diğer aile üyelerine yeterince zaman ayıramama gibi sorunlara neden olduğu belirlenmiştir.²² Yüzer ve arkadaşları başka bir araştırmada Mersin’de hastanelerin çocuk kliniklerinde akut, kronik ve onkolojik hastalık nedeniyle çocuğu yatan 167 annenin % 39,5’inde orta, % 25,2’inde yüksek düzeyde depresyon olduğunu tespit etmişlerdir.²³ Böylesi durumlarda zorlukların üstesinden gelebilmede manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinden hasta yakınlarının da yararlanması önemlidir. Zira hasta yakınlarının psikolojik ve manevi yönden güçlü olması hem kendisinin psikolojik açıdan iyi olmasına katkı sağlayabilir hem de bu durum baktığı hastaya olumlu yansiyabilir.²⁴

Palyatif, yoğun bakım, onkoloji, vb. servislerde ölümle karşı karşıya kalan hastaların yakınlarına ve sağlık personeline manevi açıdan danışmanlık ve rehberlik yapılması son derece önemlidir. Özellikle hasta yakınları böyle durumlarda derin kriz yaşadıklarından hemşirenin, doktorun ve manevi danışmanın hizmetlerine daha çok ihtiyaç duyabilir; hatta sağlık personelinin kendisi de manevi danışmanlık ve rehberliğe daha çok ihtiyaç duyabilir. Manevi danışmanın sağlık personeliyle birlikte hasta ve hasta yakınlarına manevi rehberlikte bulunması, hem hastanın hastalığı kabullenmesine katkıda bulunarak beden ve ruh sağlığına olumlu etkide bulunabilir hem de hastaya refakat edenlerin moral kazanmasına ve hastaya nasıl yaklaşacağı

²¹ Zeki Karataş, *Evide Bakım Hizmeti Sunan Aile Bireyi Bakıcıların Moral ve Manevi Değerlerinin Başa Çıkmadaki Etkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2011), 28.

²² Özdemir Kardeş v.dğr., “Kanserli Çocuğu Olan Annelerin Bakım Verme Yüklerinin Belirlenmesi”, *Yeni Tıp Dergisi* 26/23 (2009): 156.

²³ Selda Yüzer v.dğr., “Çocuğu Hastanede Yatan Annelerin Aldığı Sosyal Destek İle Depresyon Düzeyleri Arasındaki İlişki”, *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 9/4 (2006): 61.

²⁴ Doğan, “Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, 1297.

konusundaki başa çıkma becerilerinin artırılmasına yardım edebilir. Ailenin ve sağlık personelinin desteklenmesi sayesinde dolaylı yoldan hastalar da desteklenmiş olur. Böylece manevi danışman hasta yanında olmadığı durumlarda hasta yakını ve sağlık personeli aracılığıyla manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetinin kesintisiz sürmesine imkân sağlamış olacaktır.²⁵

2.4. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Faaliyetleri Kayıt Şekli

Katılımcılara muhataplarla yaptıkları görüşmelerin kayıtlarının yer alması amacıyla bir form kullanıp kullanmadıkları, görüşme kayıtlarını nasıl tuttukları sorulmuştur. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Kayıt altına almamız için matbu formlarımız var. Hem Sağlık Bakanlığı hem de hastane yönetimi ile bu bilgileri paylaşıyoruz.” (K1)

“Kayıt altına alıyoruz, işte bakan burada haftalık kaydımız masamızın üzerinde bulunan haftalık sistem takvimine göre işliyor. Sonra biz bunu büyük bir ajandamız var, o ajandamıza kaydediyoruz, daha sonra bu kayıtlarımızı aylık plan olarak çıkartıp erkek ve bayan hasta, erkek ve bayan hastane personeli, erkek ve bayan hasta yakını ve hatta palyatif onayı da ayrıca eklediğimiz bir excel şemamız var, oraya dolduruyoruz. Hasta profillerini dolduruyoruz. O sayıları yıllık bazda her ayın periyotlarıyla öncelikle her ay bizden sorumlu olan başhekim yardımcısına, sosyal hizmet uzmanına, il müftülüğüne ve Ankara’daki bizimle alakalı olan birimin uzmanına e-mail olarak atıyoruz bu kayıtlarımızı. Yani biz elimizde bulunan kaydımızı bilgisayar ortamına tekrar geçiyoruz orda resmi bilgiler var onları geçiyoruz.” (K2)

“Günlük raporlar haftalık raporlar ve aylık raporlar şeklinde rapor tutuyoruz, burada koordinatör hocamız bu raporları İl Müftülüğü’ne, Ankara’ya Diyanet’e, bir de Sağlık Bakanlığı’na, hastane yönetimine de gönderiyor, e- mail şeklinde raporlarını sunuyor. Kaç hasta baktık, kadın mı erkek mi ve hangi bölümde yatıyor, raporlarda bunlarda geçiyor. Hasta hakları ve mahremiyeti nedeniyle isim asla geçmiyor, dolayısıyla raporlarında sadece hastanın cinsiyetini, hangi bölümde yattığını not ediyoruz.” (K3)

²⁵ Doğan, “Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, 1298.

Yukarıda katılımcı görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere katılımcılar muhataplarla yaptıkları görüşmelerin resmi kayıtlarının yer alması amacıyla bir form kullandıklarını ve bu formdaki bilgileri ilgili kurumlarla paylaştıklarını ifade etmişlerdir. Buradan anlaşılmaktadır ki bu kayıtlar sadece ilgili resmî kurumlara verilmek için tutulmaktadır. Fakat bu, yeterli değildir; manevi danışmanın yaptığı görüşmeleri kayıt altına aldıktan sonra psikoterapistlerin de yaptığı gibi ihtiyaç analizine tabi tutması çok daha önemlidir. Böylece manevi danışman hem muhatabını daha iyi tanıma hem de hastanın gelişimini takip etme fırsatını kaçırmamış olur.²⁶

2.5. Danışanların Manevi Destek Taleplerinin İçeriği

Katılımcılara manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde hasta, hasta yakını ve hastane personelinin destek talep ettikleri konuların içeriğinin neler olduğu sorulmuştur. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Bize gelen sorular oldukça çeşitli. Her bir hastanın ihtiyacı farklı farklı oluyor. Hastalarımız genel de başlarına gelen hastalıkları bir ceza olarak algılıyorlar. Kimisi çektiği acılardan şikâyet ediyor, kimisinde derin bir ümitsizlik oluyor, kimisinde ise ölüm korkusu baskın oluyor. Trafik kazalarında elini kolunu kaybetmiş ‘hocam ben Allah’ı severim, ibadetlerimi aksatmam bu benim başıma neden geldi?’ diye sorulduğunda biz devreye giriyoruz.” (K1)

“Namazım oluyor mu, abdestim sayılır mı, beni burada yatırıyorlar bana teyemmüm aldirdılar namazım kabul olur mu, hastalığım için eşek sütü içilebilir mi, yoğun bakımda kalınan dönemdeki namazlar ne olacak gibi sorularda bulunuyorlar. Bazı hastalarda da ibadetler konusunda şeytanın vesveseleri oluyor; burası pis, üstüm pis, her yer mikrop dolu. Sıralı tuttıkları bir oruçları var artık onu tutamaz olduklarının mutsuzluğunun dini boyutunu bizimle paylaşıyorlar. Özellikle Ramazan ayında oruçlu hastalara müdahale edilmesi gerekiyor. Doktoru dinlemiyorlar, orucum bozulur diye ters düşüyorlar.” (K2)

“Onkolojileri ve palyatifleri sürekli rutin olarak ziyaret ediyoruz. Burada bazı hastalar ve hasta yakınları Kur'an okumamızı isteyebiliyorlar. Örneğin onkolojide bir hastamız vardı, hatimim yarım kaldı, demişti bunu tamamlayamadığı için üzülüyordu. Senin bu hatmini dağıtalım duasını da

²⁶ Ağılkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyet'inde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 119.

burada yapalım dedik o kadar mutlu olmuş ki. O gece mutluluktan sabaha kadar uyuyamamış, içi içine sığmamış bunları hemşireler söyledi.” (K3)

“Hastane personeliyle kendi özel sıkıntıları veya dini konulardaki sorularına cevap şeklinde daha çok danışmanlık çalışmalarımız.” (K4)

Yukarıdaki katılımcı görüşlerinde de görüleceği üzere katılımcılar hastalarla yaptıkları görüşmelerde hastaların yaşam dengesini bozan olaylar karşısında yaşadıkları duygu durum değişikliğiyle ilgili durumları paylaştıklarını ifade etmişlerdir. Hastalık süreci o birey için o güne kadar getirdiği yaşam dengesini sarsan, bozan ve hatta yok eden bir durumdur. Birey yaşam dengesini bozan acı verici olaylar karşısında ümitsizlik, korku, öfke, çaresizlik, kaygı gibi duygular içerisine girebilir.²⁷ Bunların yanı sıra hastalıktan ve hastane ortamında kalmaktan dolayı dini konularda ihtiyaç duyulan alanlarla ilgili sorular da ortaya çıkabilir. Zorlu bir ortamda çalışan sağlık personeli de zaman zaman manevi desteğe ihtiyaç duyabilir, meslek ve hayatlarıyla ilgili konularda dini sorularına cevap arayışında olabilir.

Bazı katılımcılar hastalığıyla ilgili paylaşımda bulunan bazı hastaların ‘neden ben’ sorusu bağlamında sorgulama dönemini yaşadığını ve hastalığı bir ceza olarak düşündüklerini ifade etmişlerdir. Hastalık durumunda genelde hastalar “Neden ben? Bunu hak etmek ve yaşamak için ben ne yaptım? Allah beni cezalandırıyor mu? Öldükten sonra durumum ne olacak? gibi sorularla yüzleşebilir.²⁸ Hastalığın algılanma, açıklanma ve anlamlandırılması konusunda Çiftçi’nin kanser hastalarıyla yaptığı araştırmanın sonuçları bu açıdan önemlidir. Söz konusu araştırmada katılımcıların önemli bir bölümü hastalıklarını ders, uyarı, ceza, imtihan, kader gibi kavramlarla açıklamaktadır.²⁹ Hastaların başlarına gelen durumu ceza olarak anlamlandırmasının arka planında ‘cezalandırıcı Tanrı’ algısı olabilir. Bunun da arka planında toplumda dini, ‘cezalardan oluşan bir sistemi’ olarak görme eğilimi olabilir. Olumlu olaylar Allah’ın merhamet ve sevgisi yönüne, olumsuz olaylar Allah’ın cezalandırma yönüne bağlı olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda merhametli Tanrı anlayışı olumlu ruh sağlığıyla, cezalandırıcı Tanrı anlayışı olumsuz ruh sağlığıyla ilişki kurularak

²⁷ Ülgen Okyayüz, *Sağlık Psikolojisi: Giriş* (Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 1999), 134.

²⁸ Daştan - Buzlu, “Meme Kanseri Hastalarında Maneviyatın Etkileri ve Manevi Bakım”, 74.

²⁹ Aişe Çiftçi, *Hastalıklarla Başa Çıkmada Dinin Rolü: Kanser Hastalığı Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 47-50.

değerlendirilmektedir.³⁰ Hasta yaşadığı durumu Allah'ın cezalandırması olarak değerlendirmeye devam ederse stres ve kaygı düzeyi artacağından iyileşme gecikebilir. Bu sebeple manevi danışmanların, sorgulama döneminden geçen bu hastalara dikkatli bir şekilde manevi danışmanlık ve rehberlikte bulunmaları önemlidir. Bunun sonucunda hastalar yaşadığı sıkıntılı durumları şükrederek karşılayabilir ve bir imtihan vesilesi olarak değerlendirebilir; böylece hastaların hayat memnuniyeti de sağlığı da bu süreçten olumlu etkilenebilir. Hatta hastalar bu durumu kendisini Allah'a yaklaştıracak bir fırsat olarak görüp değerlendirirse manevi olgunlaşma sürecini dahi yaşayabilir.³¹

Bazı katılımcıların ifadelerinde görüleceği üzere palyatif ve onkoloji servislerindeki bazı hastalar ve yakınları ölüm korkusunu daha derinden yaşayabilmektedir. Özellikle dindar kişilerin ölümle ilgili kaygı yaşamalarında ölümden sonraki hayat endişesi ve günahkarlık duygusu olduğu ifade edilmektedir. Ölüm korkusunun arka planında ölüm ve ölüm süreciyle ilgili olumsuz tasavvurların, duyguların ve anlamların olduğu öne sürülmektedir.³² Onkoloji, palyatif, yoğun bakım gibi servislerdeki hastaların ve hasta yakınlarının o güne kadar sorunlarını çözmekte kullandığı başa çıkma teknikleri artık işe yaramayabilir; bunun sonucunda onlar bilişsel, duyuşsal ve devinişsel anlamda ölüm kaygısı, korku, ümitsizlik, çaresizlik gibi olumsuz duyguları çok daha yoğun yaşayabilir.³³ Bu nedenle bu tür kişilere manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti verilmesi yararlı olabilir. Zira hasta açısından düşünüldüğünde hastanın yaşadıklarını anlamlandırma, iyileşme umudunu artırma, hastalıkla başa çıkabilme gibi konularda desteğe ihtiyaçları vardır. Böyle kişilere manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetinde bulunurken yaşadıklarına anlam verme konusunda dini başa çıkma yöntemlerini gösterme, tedavi konusunda üstüne düşenleri yapmanın öneminden bahsetme, sonrasında sabretmesini ve tevekkül etmesi

³⁰ Sema Eryücel, *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 72; Ali Ayten, *Tanrıya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 70-71; Ali Köse - Talip Küçükcan, *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: Emre Yayınları, 2006), 93-94.

³¹ Ayten, *Tanrıya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 66-71.

³² Ümit Horozcu, "Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki", *Milel ve Nihal Dergisi* 7/1 (2010): 215, 233; Nevzat Tarhan, *Mutluluk Psikolojisi: Stresi Mutluluğa Dönüştürmek* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 110; Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikoloji ve Din* (İstanbul: DEM Yayınları, 2008), 53, 139.

³³ Okyayüz, *Sağlık Psikolojisi: Giriş*, 222.

durumunda şifanın gelebileceğini vurgulama son derece önemlidir.³⁴ Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri sayesinde bazı hasta ve hasta yakınlarının ölümle ilgili tasavvurları olumlu etkilenebilir ve onlarda ölüme karşı sükûnet, boyun eğme ve kabul tutumu ortaya çıkabilir. Yapılan araştırmalarda manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin kanser sırasında ruh sağlığına olumlu etkisi olduğu tespit edilmiştir. Manevi açıdan iyi olma hali kanser hastalarının depresyon ve anksiyete düzeylerini düşük çıkmasına, sağlık alışkanlıklarının daha iyi olmasına, umut ve hayat kalitelerinin artmasına, kanser yaşantısından anlam yaratma yeteneklerinin artmasına vesile olduğu belirtilmektedir.³⁵

Travma deneyimleri üzerine yapılan bazı çalışma bulguları göstermektedir ki, özellikle varoluşsal kriz ve derin çaresizlik durumlarında insanlar dini inançlarına daha çok yönelebilmektedir. Hastalık ve ölüm gibi hayatın zorlukları karşısında dindar insanlar inandıkları dinin kendisine sunduğu öneri ve çözümlere daha çok ihtiyaç duyabilmektedir.³⁶ Böyle durumlarda hastalara Allah'ın her hastalığın çaresini yarattığını, bu sebeple insanın çareleri arayıp bulmak olduğunu ve tüm çabaların sonucunda başına gelen imtihana sabretmesi gerektiğini vurgulamak gerekebilir. Ayrıca inandığı dinin hayatının her anında onun yanında var olduğunu hissetmesine yönelik terapi yapılabilir.³⁷

Hastanelerde manevi danışman hasta, hasta yakını veya sağlık personeline dinî konulardaki bilgi eksikliklerini gidermeye yönelik de yardımda bulunabilir. Örneğin hastalar, ibadetlerini yerine getirmeye çalıştıkları halde dininin kendisine sağladığı kolaylıklar hakkında bilgi sahibi değilse bilgilendirilebilir. Bu aşamada kolaylıktan yararlanma (teyemmüm, ima ile namaz kılabilme, vs.) konusunda tereddüt yaşayan bazı hastaların ikna edilmeleri gerekebilir. Böylece ibadetlerini gönül rahatlığıyla yerine getiren hastanın durumu, tedaviye olumlu yansiyabilir. Diğer taraftan bazı

³⁴ Doğan, "Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış", 1286.

³⁵ Daştan - Buzlu, "Meme Kanseri Hastalarında Maneviyatın Etkileri ve Manevi Bakım", 73-75.

³⁶ Utsch Michael, "Pozitif Psikolojiden Güdüler-Din Psikolojisi Araştırmaları ve Terapik/ Manevi Yardım Uygulamaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2008): 174.

³⁷ Altaş, "Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri: Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma", 603, 622.

hastalar tedavi için tıp dışı uygulamalara rağbet gösterebilmekte, dinin izin vermediği cin, muska, büyüçülük, fal baktırma gibi uygulamalara ve hurafelere yönelebilmektedir. Manevî danışmanlık ve rehberlik hizmetleri umut tacirliği yapan bazı art niyetli kişilerin istismarını önlemek için de ayrı bir önem taşımaktadır.³⁸

2.6. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Yaklaşım ve Yöntem

Katılımcılara manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerini nasıl bir yaklaşım ve yöntemle yürüttükleri sorulmuştur. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Biz tamamen hastanın durumunu ele alıyoruz. Genellikle kişiyi dikkate alarak cevaplar veriyorum, çünkü her bir hastanın ihtiyacı farklı farklı oluyor. Bireye benim eczanemden verecek olduğum şey bireyin yaşı, cinsiyeti, bireyin kültürel seviyesine göre değişiyor. Hastanın hastalığı teşhis edilmeden ona nasıl davranılacağını veya ne tür manevi destekte bulunacağı söz konusu değildir. Hasta muhatabın durumuna göre bu işi iyi yapabilmek adına iyi hazırlanıyoruz. O hastaya farkındalık hissini mi, şükürü mü, tövbeyi mi, affetmeyi mi vereceğimizi ikinci, üçüncü görüşmeden sonra netleşir. Bu aslında bir süreçtir.” (K1)

“Görevimiz hastayı iyileştirmek değil, tıbbın tedavisinin yanında hastanın kendisini iyi hissetmesini sağlamak, ona sabırla, şükürle, tövbeyle yerine göre affetmeyle alakalı bilgiler sunmak, yanında bulunmak, elinden tutmak, onu dinlemek, aktif dinleme yapmak. Yeri geliyor etkin bir dinleyici, yeri geliyor etkin bir hitabetçi oluyoruz. Bir alanda konuşmak isterse onu dinliyoruz, bazen hasta hiç konuşmak istemiyorum, sizin bir şeyler anlatmanızı istiyorum diyebiliyor. Konuşmak istemeyen birini zorla konuşturmuyoruz ya da bizimle görüşmek istemeyen biri ile zorla görüşmüyoruz. Kişi rahatlıkla içini döküyor söylediği şeyin sadece bende kalacağını biliyor, asla dışarıya yansımayaacağını biliyor.” (K2)

“Kesinlikle burada vaiz yaklaşımıyla konuşmuyoruz. Yaptığımız iş birinci derecede dinleme oluyor, tamamen aktif dinleme yapıyoruz. Hastanın deşarj olmasını sağlıyoruz, ona kısa sözlerle cevap vermeye çalışıyoruz. En çok söylediğimiz söz ‘sizi anlıyoruz’. Farkındalık hissini arttırmaya çalışıyoruz, tavsiyelerden uzak duruyoruz. Çünkü zaten herkes o hastaya tavsiyede bulunuyor, hastaya hastalığını söylüyor. Gözünün

³⁸ Arif Korkmaz, *Hastanede Dini Hayat* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2011), 295.

içine bakarak, biz buradayız onun yanında olduğumuzu hissettirmemiz gerekiyor. Muhataplar içtenlikle dinlendiğinde rahatladıklarını söylüyorlar. Yumuşak, tatlı dille, merhametli bir yaklaşım tarzı benimsiyoruz. Çünkü hastalar zaten ilgiye, sevgiye muhtaçlar. Güler yüzle, tebessümle yaklaşıyoruz.” (K3)

“Görevimiz çok ağır, dert dinliyoruz. Negatif enerji alıyoruz. Hiç kimselere söylemedikleri dertlerini, intikam duygularını bizimle paylaşıyorlar, affedemedikleri şeyleri. Çünkü biz farklı yaklaşıyoruz onlara. Herkes onlara hasta diye yaklaşıyor. Biz ise seni anlıyorum diye yaklaşıyoruz. Bu söz çok önem arz ediyor. Anladığınızı hissettirdiğiniz anda iş değişiyor. Bu farklı bana çok iyi geldi diyor. Kendisini açmaya başlıyor. Mevlâna Hazretlerinin dediği gibi ‘Siz sıkıntılı bir insana nasıl varırsınız? Bunalımda, bir oda içerisi duman dolu. Pencere açmazsanız içeri giremezsiniz.’ Bizde bu insanların ruhlarından bir pencere açıp girmeye çalışıyoruz. Onların dumanını dışarıya çıkarınca ‘Ah hocam! Ne iyi geldiniz, yemin ederim sanki ilaç içmiş gibi oldum.’ Yani onların ruhlarına dokunuyoruz.” (K4)

“Yatan hastaları servislerde ziyaret ederek dinlemeyi-anlamayı, onların motivasyonlarını güçlendirmeye, moral vermeye çalışıyoruz. Referanslarımız dini referanslar. Ayetler, hadisler eczanemiz. Her hastanın karşımızdaki muhatabımızın durumuna göre yani bazı insanlara dini motifleri kullanarak, bazı insanlara hayatın anlamı üzerine konuşarak anlatıyoruz. Kendilerini bizzat dinleyen, gözlerinin içine bakıp onlara zaman ayıran birinin olması aslında hastaya çok iyi geliyor, moral oluyor. Hastane personeli ile de kısa sohbetler şeklinde oluyor, dini sorularını da özellikle biriktiriyorlar. O soruları cevaplandırıyoruz. Ayrıca biz bir ayırım yaptık. Bu hem bizim hem de hasta mahremiyeti açısından önemli. Bayan hastalar bizimle, erkek hastalar erkek hocalarımızla daha rahat ediyor. Ama illa o erkek hasta ona erkek hoca bakacak diye bir durumda yok, bir ihtiyaç durumu söz konusuysa ve aciliyet varsa görüşmeye gittiğimiz durumlarda oluyor.” (K5)

Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde öncelikli olarak hastane ortamındaki muhatap kitlenin, hazır bulunuşluk düzeylerini ve ihtiyaç duydukları konuları belirlemek gerekir. Yukarıda katılımcı görüşlerinde de görüleceği üzere katılımcılar yaklaşımlarının muhatabın ihtiyacına göre şekillendiğini, muhatabı tanıdıktan sonra ihtiyaca göre sabır, şükür, imtihan,

vb. konularda onlara rehberlik ettiklerini ifade etmişlerdir. Bireylerin özellikleri göz önünde bulundurularak manevi danışmanlık ve rehberlik sunulmaya çalışılması, profesyonel bir danışmanlık yaklaşımı olarak değerlendirilebilir. Böylece manevi danışman bireyin manevi ve psikolojik gereksinimlerini tanıyarak, uygun bir yaklaşımla manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde bulunabilecektir.

Katılımcılar muhataba kendi değer ve düşüncelerini dayatmaya girişmediklerini, özellikle muhatapı aktif dinleyerek, anlamaya çalışarak ona eşlik ettiklerini ifade etmişlerdir. Aktif dinlemenin muhatap kitleyle bağ kurmalarını sağladığını, muhataplara kendilerini değerli hissettirdiğini ifade etmişlerdir. Hasta merkezli manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde aktif dinleme yönteminden yararlanma, önceliklerin ve ihtiyaçların tespiti ve buna bağlı doğru yaklaşım geliştirme açısından önemlidir.³⁹

Katılımcılar muhataplarının görüşmeler esnasında içlerini döktüklerini, dertlerini anlattıklarını, içlerinde biriken duyguları boşalttıklarını ifade etmiştir. Böyle durumlarda yapılacak en büyük hata, hastaya ayrıntılı konuşma fırsatı vermeden manevi danışmanın hemen konuşmaya başlamasıdır. Manevi danışman sabır, anlayış, koşulsuz kabul ile muhatabına kulak verebilmelidir. Özellikle kişisel duygu (yas, özlem, öfke, vb.) ve kimseye bahsedilmemiş mahrem konularda muhatapların o güne dek ifade etmemiş oldukları özel hisleri (acı, pişmanlık, utanç) ortaya çıkarabileceğinden muhatabın sonuna kadar anlatmasına izin verilmelidir.⁴⁰ Bunun için manevi danışman sabretmeli ve hastada sahte umutlar uyandırmamalıdır. Bir şey yapılamadığı durumlarda bile manevi danışman hastanın yatağının yanında sessizce oturabilir, elini tutabilir, alnına bir bez koyabilir, hasta isterse Kur'an okuyabilir.⁴¹ Ayrıca ihtiyaç duyduğu zaman konuşması manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin başarısını artırabilir.⁴² Hastalarla konuşulurken de çok az konuşulması, kısa cevaplar verilmesi ve hastanın iyileşme umudunun sürekli korunması psikolojik

³⁹ Başar, "Hastanelerde Din Hizmetlerinin Eğitim Boyutu", 492.

⁴⁰ Ağılkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyet'inde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 379-380.

⁴¹ Ağılkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyet'inde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 283.

⁴² Dilek Bal Koçak, *Çocuk Hastalara ve Yakınlarına Uygulanan Manevî Bakım* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015), 121.

açından önemli bir işleve sahiptir.⁴³ Umudun hasta bireylerin hastalıklarıyla etkili ve başarılı bir şekilde başa çıkmasında, hayati tehlikesi olanların ve kronik hastaların yaşam süresi ve kalitesi üzerinde önemli etkileri olduğunu gösteren çalışmalar bulunmaktadır.⁴⁴

Araştırmamızdaki katılımcıların yürüttükleri manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerini genelde klasik din hizmeti tanımı içinde değerlendirmedikleri, bir başka deyişle irşat ve tebliğ modeline göre hareket etmedikleri, yürüttükleri hizmetlerin psikolojik ve rehberlik yönünü dikkate almaya çalıştıkları söylenebilir. Zira manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri klasik tek taraflı dini bilgi aktarımından (iletim) daha ziyade psikolojik yardım sürecidir. Zira hastanelerde verilecek manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde kullanılması önerilen terapi/televi modelinde de muhatapı (hastayı) merkeze alarak, onun ihtiyaçlarından yola çıkarak yapılan konuşmayla, hastaya kesinlikle herhangi bir emir ve nasihat vermeden terapi yapılır. Bu modelde muhatapın istek ve ihtiyacı doğrultusunda karşılıklı konuşma yapılır. Ayrıca muhatapı şartsız kabul, empati, aktif dinleme, vb. iletişim teknikleri kullanılır.⁴⁵ Bazı katılımcılar ise yürüttükleri manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde teselli/televi modelini kullandıklarını ifade etmiştir. Klasik irşat/televi ile terapi/televi modellerinin birleşiminden doğan bu model karşılıklı konuşarak anlama, açıklama-yorumlama ve anlamlandırma esasına dayanır. Bu yaklaşımın arka planında insanın anlaşılıp yorumlanmaya muhtaç bir kitap gibi görülmesi vardır. Bu yaklaşımda temel amaç muhatapın hayat hikayesinden hareketle hayata, olaylara ve varlığa yeni bir anlam verebilmesine yardımcı olmak amacıyla özellikle inanca dayalı (manevi) konularda sohbet ederek, onu teselli edebilmektir. Netice itibariyle bu modelde manevi danışman aemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed gibi bir tesellidir. Teselli sayesinde muhatap yeni bir ışık, yeni bir anlam ve yeni bir ümit edinir.⁴⁶

Bir katılımcı erkek hastalara erkek görevli, kadın hastalara kadın görevli ilgilendiğini ama zorunlu durumlarda her iki cinse de gidildiğini ifade

⁴³ Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015)-Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi", II: 326.

⁴⁴ Sinemli Tarhan - Hasan Bacanlı, "Sürekli Umut Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *The Journal of Happiness & Well-Being* 3/1 (2015): 3.

⁴⁵ Karagül, "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)", 19-21.

⁴⁶ Karagül, "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)", 19-21.

etmiştir. Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri sırasında bireylerin mahrem durumlarının da gündeme gelmesi ihtimaline karşı hastanın talep etmesi halinde mümkün olduğu ölçüde bayan danışanlara bayan manevî danışmanların, erkek danışanlara erkek manevî danışmanların görevlendirilmesi hem daha yararlı olabilir hem de hastalar ve görevliler daha rahat iletişim kurabilir.⁴⁷ 1995 yılındaki uygulamada da erkek din görevlilerinin bayan hasta odalarına ziyaretiyle ilgili şikayetler olmuştur. Söz konusu uygulamada bayanların bayan din görevlisi ile daha iyi iletişim kurdukları ilgili görevliler tarafından ifade edilmektedir.⁴⁸

2.7. Muhatapların Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine ve Manevi Danışmanlara Yaklaşımı

Katılımcılara yürüttükleri manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine ve muhatapların kendilerine karşı yaklaşımlarının nasıl olduğu sorulmuştur. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“İsteyen hasta, hasta yakını ve hastane personeline manevi destek veriyoruz. İstek doğrultusunda hizmet verdiğimiz için aykırı görülme ve hoş karşılanmama gibi bir durum oluşmuyor. Genellikle hastalar kendilerini yalnız ve mutsuz hissediyorlar burada, bu yüzden hiçbir şey söylemeseniz bile bir geçmiş olsun deyip, bir tebessüm ettiğinizde, onlara bir sıkıntınız var mı teyzeciğim deyip onların sıkıntılarını dinlediğinizde, onlara zaman ayırdığınızda; hastalar o kadar rahatladım ki, içime öyle bir ferahlık geldi ki, sağ olun, iyi ki geldiniz diyorlar. Siz hastalara iyi geliyorsunuz’ diyen doktor ve hemşirelerimiz de oluyor. Hastaların yolumuzu gözlediğini görüyoruz, sürekli takip ettiğimiz hastalardan ‘ailemizden biri gibi oldunuz’ sözlerini sıkça duyuyoruz. Bazı hastalar var ki gitmediğimiz zaman hocam niye gelmediniz şeklinde laflar duyuyoruz. Palyatifte, onkolojide hastadan ziyade hasta yakınının, hemşirelerden, hastane personelinin bizden gittiğimiz zaman ciddi manada talepleri var. Hastaların tepkilerinin olumlu olması bizi mutlu ediyor.” (K1)

“Biz müftülüğün görevlendirdiği personel olduğumuz için sağlık bakanlığında çalışan kimi doktor ve hemşire tarafından hoş

⁴⁷ Doğan, “Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, 1293.

⁴⁸ Başar, “Diyabet İşleri Başkanlığı’nın Yürüttüğü Cami Dışı Din Hizmetleri Kapsamında Hastanelerde Din Hizmeti İhtiyacı”, I: 624.

karşılanmayabiliyoruz. Bize bakış tarzları önemli oluyor. İdareden yana sıkıntımız yok ama bazı personellerin olumsuzluğu bizi etkiliyor.” (K2)

“Sağlık personelinde şöyle bir şey var; eğer kendi dine bakışları olumlu ise sizi de çok olumlu karşılıyorlar ama kendi bakışları olumsuz olanlarda bunların da burada ne işi var canım gibi bir düşünceye sahip insanlar da var, yok değil. Bir psikolog işte bunlar da neymiş bizim işimiz elimizden almaya çalışıyor şeklinde düşünebiliyor, bir psikiyatrist aynı şekilde, hani onların sınırları ayrı bizim sınırlarımız ayrı. Biz asla onların alanına girmeden işimizi yapmaya çalışıyoruz. Ama hastane çalışanlarından da sorumlu hemşirelerden de duyduğumuz şey genelde olumlu. Siz gelip gittiğiniz zaman biz de işimizi daha iyi yapıyoruz, işimizde motive oluyoruz, daha iyi oluyor, daha rahatlıyoruz diye o şekilde karşılayan personel de mevcut.” (K3)

“Bize olumlu yaklaşanların yanında olumsuz yaklaşanlar da oluyor. Bazı doktorlar ve psikologlar gereksiz olduğumuzu düşünüyorlar ve bunu çok dillendirmeseler de hal ve hareketlerinden biz bunu anlayabiliyoruz. Doktorlarda ciddi karşı görüş var yani. Bu alanın gereksizliğine dair. Yani bu alanın gereksiz olduğunu düşünüyorlar. Daha dün akşam bir hocam patolojide uzman doktor. Dedim ki hocam böyle, çok normaldir diyor. Doktorların ayrı bir ruh yapısı vardır diyor. Yani böyle küçümseyici, özellikle maneviyatı küçümseyen bir ruh yapısı var doktorların diyor yani istememeleri çok normal size diyor.” (K4)

“Bazı doktorlarda organ bağıışı konusunda ilgili insanları ikna etmede sizin desteğinize çok ihtiyacımız var diyorlar. Başhekim ve idareciler özellikle bu konuda bizden destek bekliyorlar. Doktorlardan dini yönden olumlu düşüncesi olmayanlar bile sadece bizim bu yönde çok katkımız olacağını düşünüp, bunu bize itiraf eden doktorlar da var.” (K5)

Yukarıda katılımcı görüşlerinde de görüleceği üzere hastaların manevi danışmanlara ve hastanelerde yürütülen manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine karşı genel olarak olumlu tutum içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Katılımcılar hastaların genelde olumlu yaklaşım sergilediğini ifade etmekle birlikte bazı hastane personelinin olumsuz tutum içerisinde olduklarını ifade etmiştir. Bu algının arka planında ideolojik bir tutum olacağı gibi yapılan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin hastaların psikolojisini ve sağlıklarını olumsuz etkileyebilme endişesi taşımaları ya da hastalık/sağlık olayını çok teknik bir durum gibi görüp

bedene yönelirken ruhu ihmal etmeleri de olabilir. Bu olumsuz tutumları olumluya çevirme konusunda manevi danışmanların hastane personeliyle iletişiminin kaliteli olması ve yaptıkları hizmeti detaylı ve doğru bir şekilde anlatması, onlarla iş birliğine gitmesi son derece önemlidir. Böylece ön yargılar ve bilgiye dayalı olmayan yanlış anlamaların önüne geçilebilir.

Bazı sağlık görevlilerinin manevi danışmanlarla aynı ortamı paylaşmaya hazır olmadıkları anlaşılmaktadır.⁴⁹ Yapılan araştırmalarda da bazı hemşirelerin manevi bakım konusunun farkında olmadıkları, hastaların manevi gereksinimlerini göz ardı ettikleri anlaşılmaktadır. Bunun nedenleri arasında hemşirelerin eğitimleri sırasında bu konuda yeterli bilgi almamaları, çalışma koşullarının zor olması ve yeterli zamanları olmadığı için kendilerini manevi bakım konusunda yeterli hissetmemeleri gösterilmektedir.⁵⁰ Benzer durum doktorlar için de geçerli olabilir. Manevi bakım hizmetleri konusunda yeterli eğitimi olmayan sağlık personelinin yeterince bilmedikleri manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri konusunda ön yargılı davranmaları durumunda bütüncül bakımın önemli bir parçası olan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri de olumsuz etkilenebilir. Zira manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, hastanın moral gücünün artırmaya yönelik insani bir destek olarak görülmektedir. Dolayısıyla hastalara manevi danışmanlık ve rehberlik verme konusunda sorumluluğun yalnızca manevi danışmanlara bırakılmaması, tüm sağlık personelinin de bu konuda farkındalığa sahip olması önemlidir. Manevi danışmanlarla doktor ve hemşirelerin güçlerini bir araya getirmeleri gereklidir. Çünkü sağlık problemlerinin daha iyi anlaşılıp çözüme kavuşması için sosyal, psikolojik, dini ve tıbbi servisler arasında sıkı bir iş birliğine ihtiyaç vardır.⁵¹ Sağlık personeli ve manevi danışmanlar ortak hedefleri olan hastayı tedavi etme ve daha sonraki hayatına uyum sağlama konusunda birlikte olumlu bir anlayış içinde hareket edebilmelidirler.⁵² Bütüncül bakımın bir gereği olarak doktor ve hemşirelerin de hastalara şifa dilek temennisinde bulunmak, sabır tavsiye etmek, hastanın iyileşme

⁴⁹ Başar, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yürüttüğü Cami Dışı Din Hizmetleri Kapsamında Hastanelerde Din Hizmeti İhtiyacı", I: 641.

⁵⁰ Çelik v.dğr., "Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakımı Algılama Düzeyleri ve Etkileyen Bazı Faktörlerin Belirlenmesi", 3-4; Daştan - Buzlu, "Meme Kanseri Hastalarında Maneviyatın Etkileri ve Manevi Bakım", 76.

⁵¹ Doğan, "Hastane Örneği Üzerinden Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış", 1288; Korkmaz, *Hastanede Dini Hayat*, 296.

⁵² Başar, "Hastanelerde Din Hizmetlerinin Eğitim Boyutu", 491.

isteklerine âmin demek suretiyle hastaların tedavi süreçlerine manevi danışmanlık ve rehberlik vermeleri mümkündür. Doktor ve hemşirelerin bu istekleri yerine getirerek manevi danışmanlık ve rehberlikte bulunmaları hastada doktoru tarafından önemsendiği, kendisiyle ilgilenildiği ve şifasının istendiği inancını oluşturabilir; böylece hastanın umudu artarak tedavi süreci olumlu istikamette etkilenebilir.⁵³

2.8. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Karşılaşılan Sorunlar

Katılımcılara manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerini yürütürken hangi sorunlarla karşılaştıkları sorulmuştur. Bu temayla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Türkiye’ de yeni bir uygulama olduğu için, farklı bir kurumdan gidip çalışıldığı için birçok zorlukla karşılaştı. Yani karşılaşılan zorluklar şunlar; bu işin tanınmamış olması, henüz yeni olması, burada statünüzün belli olmaması, tanıtımının doktorlar bazında yapılmamış olması. Kervan yolda dizilir derler ya, en başından beri olan sorunlarımızın belki %5ini aşmış durumdayız. Biz burada eğreti bir organizasyonuz. Hastanede yani kendi kuruluşunun bir personeli değiliz, dışarıdan gelen bir uzuvuz, kabullenilmiş değiliz, hala daha kabullenilmiş değiliz, bir personel gibi karşılanmıyoruz. Yerimiz bakın ürolojinin içerisinde, bizim, manevi desteğin yeri burada mı olmalıdır? Veya böyle bir oda mı olmalıdır? Bakın 3 kişi daha gelecek nasıl sığacağız? Yeni hastane açısından yerimiz neresi olacak diye sorduk. Bana bu hastanede ilk verdikleri yer morgun yanındı. Şimdi yine morgun yanını düşünüyorlarmış Şehir Hastanesine göçtüğümüzde. Demek ki Sağlık Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı arasında tam bir diyalog henüz kurulmuş değil. Hali hazırda müftülüklerde sıkıntı yaşanıyor. Hem burada görevlerimiz olsa da başka görevler veriyorlar. Tüm bunların usul ve esasları, yer seçimi tam olarak netleşmesi gerekiyor.” (K1)

“Doktordan, psikiyatristten daha çok yıpranıyoruz. Biz hastaya ilaç yazıp sıradaki gelsin demiyoruz ki. Biz dert dinliyoruz. Negatif enerji alıyoruz. Onu atmadan eve gitmememiz gerekiyor. Olumsuz yönü çok, günlerce etkisinden kurtulamıyorum eğer gerekli tedbirler alınmazsa insan

⁵³ Akif Kılavuz, “Hasta Hekim İlişkileri Açısından Din Öğretiminin Önemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11/2 (2002): 84-85.

tükenmişlik sendromuna doğru gidiyor. Üstümdeki negatif yükü atmazsam, bir süre sonra tükenmişlik sendromuna girebiliyorum. Çünkü hastayla en ağır zamanlarını paylaşıyorsunuz. Size de ister istemez bir yük bir ağırlık yansıyor. Bizim rehabiliteye çok ihtiyacımız var. 3 ayda 6 ayda bir. Sağlık bakanlığının bize böyle bir imkân sunması lazım. 3 senedir bu böyle devam ediyor fakat % 50'si terk etti. 20 kişilik grup 10 kişiye düştü. Kan kaybediyor manevi destek. Çünkü gönüllülük esasına bağlı. Bir yere kadar tükenmişlik esir alıyor insanı. Maddi ve manevi destek olmazsa diyanetten, hastaneden ve sağlık bakanlığından olmaz. 3 ayda bir seminer adı altında bir toplantı olmazsa hava aldırılmazsa bu işin arkası açılır, kan kaybeder. Bu ne kadar devam eder gönüllük üzerine kurulu olan bu hizmet? Ben giderim mihraba, diğer hocam gider kürsüye. Oh. Rahatladım dünya varmış be der.” (K2)

“Bir de şu anlayış: Din adamı, din görevlisi. Bunlar da hastane imamı gibi. Bu anlayış mahvediyor bizi. Biz hastane imamı değiliz manevi destek uzmanıyız. Buranın adı da manevi destek birimi. Daha çok alan bilinmediği için, işin bilinmemesi en büyük problemlerden birisi. Duyuru afiş vs. belli sayılı yerlere asabiliyorsunuz, istediğiniz gibi çok rahat ilerleyemiyorsunuz. Bize kalsa biz bunları görülebilecek her yere asıp manevi desteğini daha çok duyulmasını isterdik. Ama her şeyin belli prosedürü var. Biz burada farklı bir kurumuz işin zorluğundan biri de o, işte farklı bir kurumda misafir olarak görevlendirme ile çalışmak. Bunları başhekimin afişleri izni doğrultusunda mühürlemesi gerekiyor, sadece o izin verdiği palyatif, yoğun bakımlar ve onkoloji servislerinde broşürleri kullanıyoruz.” (K3)

“Bence hizmet öncesinde verilen eğitim yeterli değil, çünkü çok kısa bir zamanda bu eğitim verildi. Bu eğitim, daha uzun bir sürece yayılabilirdi. Bir diğer sorun 200 saatlik eğitimde yeni başlayan ekipte bir de staj bölümü oldu, bire bir uygulamanın olduğu yerlerde gözlemleyerek daha önce görev yapan arkadaşları gözlemleyerek bir tecrübe kazanmaları planlandı, Diyanet tarafından. Ancak Sağlık Bakanlığı onay vermeyince bunu yapamadık stajyerleri hastanın yanına götüremedik, kendimiz tecrübe paylaşımı yaptık, stajlarımız o şekilde oldu, daha iyi olacaktı, yeni başlayan bir şeyi de hiç uygulama yok. Yeni başlayacaklar eğitimi aldılar ama hani bir örnek görmediler. Bire bir uygulama görmeleri kendileri açısından iyi olacaktı, buna maalesef Sağlık Bakanlığının izni olmayınca hastanın yanına götüremedik.” (K4)

“Çocuk onkolojisinden isteniyoruz, çocuk ayrı bir ihtisas gerektiriyor, işin içine pediatri giriyor Avrupa bu konuda sistemli ilerliyor. Manevi danışmanlık içinde branşlaşma var. Türkiye'de yeni olduğu için henüz bir branşlaşma yok, doğum evinden çocuk onkolojisinden talep var ama gidemiyoruz, yavaş yavaş ilerliyoruz.” (K5)

Katılımcıların ifadelerinde de görüleceği üzere mevcut durumda hastanede manevi danışmanların odalarının hastane binalarının bodrum katlarında, gözlerden uzak ve fiziki şartlar açısından elverişli olmaması görevlilerin görevinin manevi danışmanlık ve rehberlik vermektan çok ölüm sonrası dinen yapılması gereken hizmetleri sunmaktan ibaretmiş gibi algılanmasına neden olabilir. Birçok kişi hastanelerde bu danışmanın nerede ve hangi şartlar altında çalıştığını bilmeyebilir. Fiziksel imkânı yeterli olmayan ve yeterince tanıtılmayan bu hizmetin geliştirilmeye ve gözle görünür bir faaliyet ve hizmet alanına dönüşmesine ihtiyaç vardır. Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde görüşmeler muhatapların kendilerini rahatsız hissetmeden ifade edebilecekleri bir mekânda yapılmalıdır. Görüşmenin yapıldığı ortamda rahatsızlık verici ve dikkat dağıtıcı unsurlar (ziyaretçiler, telefonlar, sesler, vs.) olmamalıdır. Ortamda konuşmalara kulak misafiri olabilecek başka bireylerin bulunması görüşmenin verimini olumsuz etkileyebilir.⁵⁴ Avrupa ülkelerindeki hastanelerde manevi danışmanların hastalarla bireysel olarak veya gruplar halinde görüşmesine imkân sağlayan özel sohbet odaları bulunmaktadır.⁵⁵ Bu amaçla kurulan özel mekanlar danışanın kendisini daha rahat hissetmesine sağlayacaktır, böylece danışma süreci güvenli bir ortamda ve etkili bir şekilde sonuçlanabilir.⁵⁶

Katılımcılar işlerinin doğasının getirdiği psikolojik yükü kaldırmakta zorlandıklarını, bu durumun mesleki tükenmişliğe yol açtığını ve kendilerinin de zaman zaman profesyonel danışmanlığa ihtiyaç duyduklarını ifade etmişlerdir. Bir çeşit mesleki deformasyon olarak tükenmişlik, bireyin hem işinde hem de kendisinde gelişen olumsuz duyguların sonucunda ortaya çıkan fiziksel ve ruhsal yorgunluktur. Bu durum başkalarına yardım etme konusunda yüksek idealler taşıyan bireylerde ve mesleklerde özellikle daha

⁵⁴ Ağılkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 381.

⁵⁵ Korkmaz, *Hastanede Dini Hayat*, 290.

⁵⁶ Doğan, “Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, 1288.

çok görülmektedir. Böyle görevlerde çalışanların da kişisel ve mesleki tükenmişliklerine karşı tedbirler alınması gerekir. Sürekli hastalarla ve hasta yakınlarıyla yoğun ve yorucu iletişime girmesi gereken manevi danışmanların da psikolojik danışmanlığa ihtiyaçları vardır. Böyle bir danışmanlık almaları tükenmişlik sendromlarına (yetersizlik duyguları, aşırı iş yükü), aile sorunlarına (eş, çocuklarla; 'herkese vakit ayırıyorsun bana/bize ayırmıyorsun' sitemleri) karşı faydalı, cesaretlendirici ve rahatlatıcı olabilir. Bu tür danışmanlık hizmeti almak, yani manevi danışmanların bir danışmanın yardımına başvurması onlar için kolay olmayabilir. Çünkü manevi danışmanlar yardım edici rollerinden yardım arayan rolüne girme endişesi taşıyabilirler. Bu kaygıların aşılamaııp önlemler alınmaması durumunda ise tükenmişlik sendromları daha da artabilir. Bu sebeple manevi danışmanların danışmanlık alması hem kendilerini daha iyi hissetmelerine hem de muhataplarına kaliteli bir hizmet vermelerine katkı sağlar. Zira iyi bir manevi danışman her şeyin üstesinden kendi kendine gelebilen bir varlık değil, aynı zamanda kendisi de yardım kabul edebilen, buna hazır olan profesyonel kişidir.⁵⁷

Katılımcıların dile getirdiği diğer sorunlar da şunlardır: Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı çalışan manevi danışmanların Sağlık Bakanlığı'na bağlı hastanelerde hangi unvanı kullanarak çalışacaklarının henüz hukuksal açıdan netlik kazanmaması, hizmet öncesinde gerçekleştirilen manevi danışmanlık ve rehberlik eğitim programında çok önemli bir boyut olan staj kısmında eksikler olması, manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde branşlaşmanın olmamasından ötürü çeşitli bölümlerde (çocuk onkolojisi, doğumevi, vb.) bu hizmetin verilememesi. Buradan çıkan sonuç şudur ki, ülkemizde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri son yıllarda yoğun çalışmaların yapıldığı bir alan olması nedeniyle çeşitli sorunların hala var olduğu sonucu çıkarılabilir. Özellikle bu alanda çalışacakların donanımlı olabilmesi için uygulanan hizmet içi programındaki staja yönelik uygulamalarla ilgili eksikliklerin giderilmesi ve kurumlar arasında (DİB, Sağlık Bakanlığı) etkili bir iş birliğine gidilmesi elzemdir.

Sonuç ve Öneriler

Sağlık hizmetlerinde kabul edilen en kapsamlı yaklaşım bireyi tüm boyutlarıyla ele alan bütüncül yaklaşımdır. Bütüncül yaklaşıma göre birey fiziki, sosyal, psikolojik ihtiyaçları yanında manevi ihtiyaçları da olan bir

⁵⁷ Ağılkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 156-158, 220.

bütündür. Bir bütünün parçası olan bu boyutların her birinin bir diğeriyle ilişkisi vardır ve birbirine bağlıdır. Sağlık hizmetlerinde bütüncül bakım bireylerin fiziksel, psikolojik, sosyal ve manevi ihtiyaçlarını karşılanması olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla hastane hizmetlerinde de bütüncül bakımın önemli parçalarından biri olan manevi boyut da diğer boyutlar kadar önem kazanarak manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin çıkış noktasını oluşturmuştur. Sağlık hizmetlerinde bütüncül yaklaşımı savunan ve hemşirelik mesleğinin de kurucusu olan Florence Nightingale'nin şu ifadeleri konu bağlamında önemlidir:⁵⁸ *“Sağlık için manevi gereksinimler vücudu oluşturan fiziksel organlar kadar önemli bir öğedir, hepimizin gözlemlediği fiziksel durum zihnimizi ve ruhumuzu etkileyebilir.”* Jung'a göre de manevi boyutumuzu hitap eden yaklaşım gerçek bir terapi gibidir ve manevi tecrübeyi ne kadar yaşarsak patolojinin pençesinden o kadar kolay kurtuluruz.⁵⁹ Bütüncül bakım yaklaşımının bir parçası olarak sunulan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleriyle hastalık, travma, acı ve ölüm gibi durumlar karşısında bireylerin iyi hissetme, hastalığı yenme, başa çıkma becerilerini geliştirme, psikolojik destek almalarına katkı sağlamak hedeflenmektedir.⁶⁰ Hasta merkezli manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde hastalara çeşitli bilişsel, duyuşsal ve devinişsel hedefler kazandırılmaya çalışılır. Bunlar; hastanın dinin hastalık-sağlık yaklaşımını öğrenmesine, hastalığa ve hastaneye uyum sağlayabilmesine, tedaviyi kabullenip uygulamasına ve geri kalan yaşamda sağlıklı olma bilinci kazanmasına yardımcı olmaktır.⁶¹

Kayseri Eğitim ve Araştırma Hastanesi'ndeki manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında yer alan görevlilerin manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarına ilişkin görüş ve deneyimlerini genel olarak özetlemek gerekirse şunlar söylenebilir: İnsanlara faydalı olma isteği, katılımcıların bu uygulamada gönüllü olarak yer alma nedenlerinin en

⁵⁸ Çelik v.dğr., “Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakımı Algılama Düzeyleri ve Etkileyen Bazı Faktörlerin Belirlenmesi”, 3.

⁵⁹ Ağılkaya Şahin, *Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*, 1.

⁶⁰ Doğan, “Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, 1284; Ali Seyyar, “Bakıma muhtaç Özürlülere Dönük Manevi Bakım Uygulamaları”, *1. Din Hizmetleri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 251; Çelik v.dğr., “Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakımı Algılama Düzeyleri ve Etkileyen Bazı Faktörlerin Belirlenmesi”, 3.

⁶¹ Başar, “Hastanelerde Din Hizmetlerinin Eğitim Boyutu”, 492.

başında gelmektedir. Katılımcılar manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamasında görev alacak kişilerin en başta eğitim durumunun önemli olduğunu vurgulayarak ayrıca teoloji ve psikoloji sahasında temel yeterliliklere ve birtakım kişisel özelliklere de sahip olmalarının önemine değinmişlerdir. DİB tarafından hazırlanan tanıtım broşürleri muhatap kitleye ulaştırılmaya çalışılarak, servis ziyaretlerinde bulunularak ve sağlık personelinin yönlendirmesiyle hem muhatapların bilgilendirildiğini hem de çalışma programının oluşturulduğu anlaşılmaktadır; ayrıca muhatapın talebine ve durumuna göre birinci görüşmeden sonra diğer görüşmeler planlanmaktadır. Katılımcılar muhataplarla yaptıkları görüşmelerle ilgili kayıt formlarının sadece ilgili resmî kurumlara iletilmek üzere tutulduğunu ifade etmektedirler. Katılımcılar muhatapların özellikle imtihan, ceza algısı, ölüm kaygısı, vb. endişeleri ihtiva eden sorular yönlendirdiklerini ifade etmişlerdir. Ayrıca hastaların ve hasta yakınlarının hastane ortamında kalmaktan dolayı ibadetlere ilişkin hastalığın neden olduğu soru(n)larla ilgili başvurduklarını ifade etmişlerdir. Katılımcılar, muhatapların sıkıntılarını ve sorularını etkin bir şekilde dinlemeleri hem onların kendilerini değerli hissetmesine hem de aralarında güçlü bağlar kurulmasına vesile olduğunu ifade etmişlerdir. Manevi danışmanlar hastaların genelde hem kendilerine hem de manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamasına olumlu yaklaştıklarını fakat bazı sağlık görevlilerinin yaklaşımlarının olumsuz olduğunu ifade etmiştir.

Katılımcıların hastanede yürüttüğü manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine genel olarak bakıldığı zaman uygulamanın klasik vaaz ve irşat mantığıyla değil de bu hizmetin danışmanlık boyutu da göz önünde bulundurularak profesyonel bir şekilde yapılmaya çalışıldığı söylenebilir. 1994 yılındaki manevi bakım uygulamalarına bakıldığı zaman şu anki uygulamanın, ilk uygulamalara göre daha profesyonelce yapılmaya çalışılmakla birlikte verilen bu hizmet hâlihazırda tam anlamıyla sistemleşmiş değildir. Örneğin bütüncül bakımın bir gereği olarak manevi danışmanların sağlık ekibiyle birlikte çalışma programları oluşturmalarında sıkıntıları vardır. Örneğin acil tıbbi müdahaleye ihtiyaç duyan hastalar, hasta yakınları ve tüm hastane personeline en kısa sürede müdahale edilmesini sağlayan mavi kod alarmı verildiğinde hasta yakınları için de manevi danışmanlar sağlık ekibiyle birlikte gelebilir. Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde bütüncül sağlık hizmetleri yaklaşımına göre iş birliği yapıldığı zaman hem sonuca daha hızlı ulaşılabilir hem de hizmetin kalitesi artabilir.

Bu sebeple hasta ve hasta yakınlarının ruh ve beden sağlığı için sosyal, psikolojik, dini ve tıbbi servislerin sıkı bir iş birliğine gitmesi gerekmektedir.⁶²

Ülkelere göre şartları değişmekle birlikte manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde görev alacak bireyler hizmet öncesinde ve sırasında teorik ve pratik olmak üzere özel bir eğitimden geçmektedirler. Manevi danışmanlık ve rehberlik alanında çalışacak kişilerin hem ilahiyat hem de klinik ve danışma psikolojisi alanında iyi yetişmiş olma, ilahiyat lisans eğitiminin yanında psikoloji ve psikoterapi alanında özel eğitim alma, tecrübeli manevi danışmanların yanında staj yapma zorunlulukları bulunmaktadır.⁶³ Fakat kısa süreli hizmet içi eğitimlerle bu hassas alanda hizmetin etkili bir şekilde verilemeyeceği tartışmalı bir meseledir.⁶⁴ Bu nedenle manevi danışmanların dünyada yetiştirme usullerine bakılınca ülkemizde ilahiyat eğitiminin yanı sıra özel alan yeterliliklerinin kazandırılmasının elzem olduğu ortadadır. Fakat bu yeterliliklerin kısa süreli ve teorik sertifika programlarıyla kazandırılmaya çalışılması orta ve uzun vadede sorunlar çıkarabilir; bu sebeple ilahiyat fakültelerinde özellikle üçüncü sınıftan itibaren bölümleşmeye gidilerek sahada uygulamalı eğitimler verilmesinde ve bu alanda nitelikli ve uygulamalı lisansüstü programlarının artırılmasında fayda vardır.

Hastanelerde manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri yeni bir alan olduğu için manevi danışmanların statüsünde ve özlük haklarında belirsizlikler vardır. Bu durumla ilgili yasal düzenlemeler yapılması yürütülen bu hizmetin etkili ve verimli olması açısından son derece önemlidir. Ayrıca her ne kadar Diyanet İşleri Başkanlığı ile Sağlık Bakanlığı arasında protokol yapılsa da bu hizmetin kapsamı, niteliği, mekânı, vb. hususlarda eksiklikler ve problemler vardır. Bu bağlamda manevi danışmanlara kulak verilerek protokol yeniden gözden geçirilebilir ve ilgili yükümlülükler sıkı bir şekilde denetime tabi tutulabilir.

⁶² Üzeyir Ok, *Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997), 105.

⁶³ Ömer Faruk Söylev, "Din Görevlilerinin Hastanelerde Manevi Bakım Hizmetlerine İlişkin Görüşleri", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), II: 86-87.

⁶⁴ Ömer Faruk Söylev, *Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri* (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği) (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014), 86-87.

Kaynakça

- Ağılkaya Şahin, Zuhal. *Federal Almanya Cumhuriyet'inde Dini Danışmanlık: Teori-Eğitim-Uygulama*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Altaş, Nurullah. "Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri: Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 39 (1999): 599-659.
- Ayten, Ali. *Tanrıya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Başar, Serpil. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yürüttüğü Cami Dışı Din Hizmetleri Kapsamında Hastanelerde Din Hizmeti İhtiyacı". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*. I: 620-646. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Başar, Serpil. "Hastanelerde Din Hizmetlerinin Eğitim Boyutu". *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II*. 481-495. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Bülbül, Mustafa. "Almanya'da Hastanelerde Yapılan Manevi Bakım (Din) hizmeti". *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu*. 590-630. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Çelik, Aslı Sis - Özdemir, Funda - Durmaz, Hatice - Pasinlioğlu, Türkan. "Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakımı Algılama Düzeyleri ve Etkileyen Bazı Faktörlerin Belirlenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 1/3 (2014): 1-12.
- Çiftçi, Aişe. *Hastalıklarla Başa Çıkma Dinin Rolü: Kanser Hastalığı Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Daştan, Nihal Bostancı - Buzlu, Sevim. "Meme Kanseri Hastalarında Maneviyatın Etkileri ve Manevi Bakım". *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi* 3/1 (2010): 73-78.
- Doğan, Mebrure. "Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2017): 1267-1304.
- Ege, Remziye. "Dini Danışmanlık ve Rehberliğin Bir Bilim Dalı Olarak Gelişmesinin Gerekliği Üzerine Bazı Düşünceler". *Dini Araştırmalar* 14/39 (2011): 104-114.
- Eryücel, Sema. *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.
- Harold, Koenig. "Din, Maneviyat ve Tıp: Klinik Uygulama İçin Araştırma Bulguları ve Öneriler". *Bilimname* 30/2 (2013): 215-230.

- Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği) 255
- Horozcu, Ümit. "Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki". *Milel ve Nihal Dergisi* 7/1 (2010): 209-240.
- Hökelekli, Hayati. *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikoloji ve Din*. İstanbul: DEM Yayınları, 2008.
- Hunsinger, David *Theology and Pastoral Counseling*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- Karagül, Arslan. "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)". *Dini Araştırmalar* 14/40 (2012): 5-27.
- Karataş, Zeki. *Evde Bakım Hizmeti Sunan Aile Bireyi Bakıcıların Moral ve Manevi Değerlerinin Başa Çıkmadaki Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2011.
- Kardaş, Özdemir - Akgün Şahin, Funda - Küçük Dilek, Zümrüt. "Kanserli Çocuğu Olan Annelerin Bakım Verme Yüklerinin Belirlenmesi". *Yeni Tıp Dergisi* 26/23 (2009): 153-159.
- Kavas, Erkan - Kavas, Nurgül. "Manevi Destek Algısı Ölçeği (MDA): Geliştirilmesi, Geçerliliği ve Güvenirliği". *Turkish Studies* 9/2 (2014): 905-915.
- Kılavuz, Akif. "Hasta Hekim İlişkileri Açısından Din Öğretiminin Önemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11/2 (2002): 73-86.
- Koç, Mustafa. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015)-Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. II: 321-371. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.
- Koç, Mustafa. "Manevi-Psikolojik Çalışmalarla İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012): 201-239.
- Koçak, Dilek Bal. *Çocuk Hastalara ve Yakınlarına Uygulanan Manevî Bakım*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.
- Korkmaz, Arif. *Hastanede Dini Hayat*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.
- Korkmaz, Mehmet. "İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlikleri: Eğitim-Öğretim Alanı". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012): 127-146.
- Köse, Ali - Küçükcan, Talip. *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: Emre Yayınları, 2006.

- Michael, Utsch. "Pozitif Psikolojiden Güdüler-Din Psikolojisi Araştırmaları ve Terapik/Manevi Yardım Uygulamaları". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2008): 169-180.
- Mollaoğlu, Hasan. *Hastane Hizmetleri Bağlamında Manevi Bakım ve New York Healthcare Chaplaincy Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.
- Ok, Üzeyir. *Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997.
- Ok, Üzeyir. "İnanç Bakım ve Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi". *Manevi Sosyal Hizmetler*. 103-140. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Okyayüz, Ünsal. *Sağlık Psikolojisi: Giriş*. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 1999.
- Özkan, Aysun. "Hastanelerde Sunulan Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Bir Araştırma". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Ed. Ali Ayten)*. 61-101. İstanbul: DEM Yayınları, 2017.
- Söylev, Ömer Faruk. "Din Görevlilerinin Hastanelerde Manevi Bakım Hizmetlerine İlişkin Görüşleri". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. II: 69-88. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.
- Söylev, Ömer Faruk. *Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik: Alanları, İmkânları ve Yöntemleri (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2014.
- Tarhan, Nevzat. *Mutluluk Psikolojisi: Stresi Mutluluğa Dönüştürmek*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Tarhan, Sinemli - Bacanlı, Hasan. "Sürekli Umut Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *The Journal of Happiness & Well-Being* 3/1 (2015): 1-14.
- "Why Pastoral Counselling". Erişim: 11 Ağustos 2018. <http://www.aapc.org/page/WhyPastoral>.
- Yılmaz, Hüseyin. *Dini Hitabet*. Sivas: Asitan Kitap, 2016.
- Yüzer, Selda - Yiğit, Rana - Taşdelen, Bahar. "Çocuğu Hastanede Yatan Annelerin Aldığı Sosyal Destek İle Depresyon Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 9/4 (2006): 54-62.

KUR'AN'IN MEKKE'DE YAZILMASI VE MEDİNE'DE ÇOĞALTILMASI ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

Gönderim Tarihi: 10.05.2018

Kabul Tarihi: 30.07.2018

Mehmet Altuntaş

Dr. Öğr. Üyesi, Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslâm Bilimleri Bölümü

Dr. Assistant Professor, Bozok University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Studies

Yozgat, Turkey

maltuntas73@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-3702-2126

Öz

Kur'an ilimleri ve tarihi konusunda eser yazan âlimlerin çoğu, Kur'an'ın Mekke'de yazılması hususunu fazlaca gündeme getirmemişlerdir. Şüphesiz bu durum Kur'an'ın yazımıyla ilgili rivayetlerin ve yazı bilenlerin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle bazı Müslüman âlimler ve müsteşrikler, Kur'an'ın Medine'de yazılmaya başlandığını iddia etmişlerdir. Kur'an'ın yazılmaya başlama tarihi olarak âlimler genelde risaletin beşinci yılını esas almaktadırlar. Şüphesiz bu tarih, Hz. Ömer'in Müslüman oluşuna yönelik olarak anlatılan ve üzerinde Tâ-hâ Sûresi'nin yazılı olduğu sahifeye ilgilidir.

Kaynaklarda bu tarihten önce Kur'an'ın yazıldığına dair bir rivayet bulunmamaktadır. Ancak, her ne kadar konuyla ilgili rivayetler yeterli olmasa da, Mekkî ayetlerdeki bazı kelime ve ifadeler, Kur'an'ın daha erken dönemlerden itibaren Mekke'de yazıldığına işaret etmektedir.

Bazı âlimler, Hz. Osman döneminde Kur'an'ın çoğaltılması esnasında Tevbe 128-129 ve Ahzab 23. ayetlerin sadece Ebû Huzeyme'de bulunduğunu ifade etmektedirler. Bu, makul bir durum değildir. Çünkü ayetlerin tamamı Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir döneminde olmak üzere iki kez yazılmıştır. Dolayısıyla bu ayetlerin Hz. Osman döneminde yazılı olarak sadece bir kişide bulunması tarihî gerçeklerle bağdaşmamaktadır.

Öte taraftan vahyin yazıldığı söylenen hayvanların kürek kemikleri, yassı taşlar gibi yazı malzemeleri dinî, ticarî, edebî bir kimliğe sahip olan Mekke şehrinin kültür seviyesi ve gelenekleriyle uyum arz etmemektedir. Bedir savaşında esir düşen müşriklerin en azından bir kısmının okuma-yazma bilmesi Mekke'deki yazı bilenlerin sayısının iddia edilenden daha yüksek olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Parşömen, İşlenmiş Deri, Cem'.

Some Comments on The Writing of The Quran in Mecca and Its Copying in Medina

Abstract

Most of the scholars who had works on Quranic sciences and history did not bring the writing of the Quran in Mecca to the agenda much. No doubt, this is due to the fact that the relevant narrations are scarce in this field. Based on this, some Muslim scholars and orientalist claimed that the Quran was started to be written in Medina. In general, the scholars mostly consider the fifth year of the prophecy as the date of the Quran being written for the first time. No doubt, this date is associated with the page on which the Surah Ta-ha was written and which was mentioned in relation with Omar's converting into Islam.

There are no data in sources showing that the Quran was written before this date. However, although the narrations on this topic are not adequate, some words and statements mentioned in Meccan Verses indicate that the Quran was written in Mecca as of the earlier periods.

Some scholars say that at-Tawbah 128-129 and al-Ahzab 23 verses were found in a person called Abu Huzeyme in the event of copying during the Osman period. This is not a reasonable situation. Because all the verses were written twice in the time of Prophet and Abu Bakr. Therefore, the existence of these verses in written form in the time of Osman is incompatible with the historical facts.

On the other hand, some writing materials such as the scapula of the animals and flat stones on which the revelations were said to be written are not consistent with the cultural level and traditions of Mecca, which had a religious, commercial and literary identity. The fact that at least some of the polytheist captives who were captured during the *Battle of Bedir* being literate shows that the number of those who were literate was higher than the claimed level in Mecca.

Keywords: Commentary, Quran, Parchment, Processed Animal Skin, Congregate.

Giriş

Kur'an'ın metinleşme tarihi konusunda geçmişte ve günümüzde kitap, tez ve makale bağlamında pek çok çalışma yapılmıştır. Bu alanda kitap olarak Ziya Şen "*Kur'an'ın Metinleşme Süreci*"; Zeynel Abidin Aydın "*Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*" adlı çalışmaları yapmışlardır.

Yine Kur'an'ın metinleşme tarihiyle ilgili olarak Kerîm Velâyetî, "Resûl-i Ekrem Zamanında Kur'an'ın Cem'i ve Ayetlerin Tenâsübü"; Harald Motzki, "Kur'an'ın Cem'i: Son Dönem Metodolojik Gelişmeler Işığında Batılı Görüşlere İlişkin Yeni Bir Değerlendirme"; Sadık Kılıç, "Kur'an'ın Cem'i Meselesi"; Rahim Tuğral, "Kur'anın Cem'i ve İstinsahında Üç Önemli Nokta"; Mahfuz Söylemez, "Cem'ü'l-Kur'an ve Teksîri (Kur'an'ın

Toplanması ve Çoğaltılması)"; Mehmet Azimli "Hz. Peygamber'in Hastalığından Kuran'ın Cemine Kadar Meydana Gelen Bazı Olaylar Üzerine Mülâhazalar"; Abdulvahap Özsoy "Hz. Ebû Bekir Dönemi Kur'an'ın Cem'i Faaliyetinde İki Şahit İstenmesiyle Alakalı Rivayetin Kaynak Değeri"; Muhittin Akgül, "Kur'an'ın İlk Muhafızları "Vahiy Katipleri"; Ziya Şen, "Kur'an'ı Kerim'in Yazılması" gibi makaleleri kaleme almışlardır. Bunların dışında, Kur'an'ın tarihi hakkında yazılan kitaplarda da Kur'an'ın yazılması konusu genel hatlarıyla ele alınmıştır.

Ancak mezkûr çalışmalarda Kur'an'ın Mekke'de yazıldığına işaret eden ayetler ve bu ayetlerde geçen kelimelerin medlulleri, Mekke'nin edebî ve sosyo-kültürel yapısı ve bu bağlamda câhiliye döneminde yazının durumu, yazı malzemeleri, okuma-yazma bilenlerin sayısı konularında fazlaca durulmamıştır. Bundan dolayı makalemizi, bu konular üzerine inşa etmenin yararlı olacağı kanaatine vardık.

1. Câhiliye Döneminde Kültürel Ortam ve Yazının Durumu

Câhiliye döneminde ve İslam'ın ilk yıllarında Araplar arasında okuma-yazma, yüzme ve ok atmayı bilenlere "el-kâmil" denilirdi. Dolayısıyla okuma-yazma bilme Araplar arasında bir ayrıcalıktı.¹ Ümmü'l-Cimâl (M.Ö. 250) ve en-Nemâre (M.Ö. 328) gibi Arapça kitabeler, Arap hattının Nebâtî yazısından etkilenip geliştiğini göstermektedir. Arap yazısı Nebâtî ve Ârâmî halkalarıyla Fenike yazısına bağlanmaktadır.²

Dinî, ticarî, edebî bir hüviyete sahip Mekke'nin tarım toplumu olan Medine'ye göre okuma-yazma³ ve yazı olanakları konusunda daha ileri

¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru sâdır, 1968), 3: 542.

² Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazan (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-ma'rife, 1997), 14; Nâsıruddîn el-Esed, *Mesâdiru's-şî'ri'l-Câhilî* (Kahire: Dâru'l-meârif, 1978), 24, 37-38; Abdurrahman Ömer Muhammed İsbîndârî, *Kur'ân-ı Kerîm'in Mekke Döneminde Yazılışı*, trc. Veli Kayhan (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 34-35; Nihad M. Çetin, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 276-309; Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2014), 31-35; Ali Aktan, "Arap Yazısının Doğuşu, Gelişimi ve İslam Yazısı Haline Gelmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2/6 (1988): 62-63.

³ Kur'ân, Arapları Âl-i İmrân 20, 75 ve Cum'a 2. ayetlerde "ümme" olarak nitelemektedir. Ancak bu "ümmilik" okuma-yazma anlamında değil; "dinî bir ümmiliktir". Bk. Esed, *Mesâdiru's-şî'ri'l-câhilî*, 45; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm* (b.y.: Dâru's-sâkî, 2001), 15: 91-94; Zeynel Abidin Aydın, "Hz. Peygamber'in Ümmiliği Meselesi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012): 287-307.

seviyede olduğu bir vakiadır.⁴ Nitekim vahiy kâtiplerinin çoğunun Mekkeli olması bu konuda önemli bir delildir.⁵

Eserinde iki yüz altı şairden örnekler veren İbn Kuteybe (ö. 276/889), câhiliye şairlerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu ve sadece “Amr” isminde seksen kişinin bulunduğunu söylemektedir.⁶ Abd Avn er-Ravdân ise bin civarında câhiliye şairinin ismini vermektedir.⁷ Şevki Dayf, pek çok insanın zannettiği gibi câhiliye dönemindeki şiirlerin basit bir şekilde yazılmadığını, Züheyr b. Ebû Sülmâ (ö. 609/[?]) gibi bazı şairlerin şiirlerini yazdıklarını, ardından bir yıl gibi belli bir zaman kontrol edip gözden geçirdikten sonra halka okuduklarını,⁸ Nâsiruddîn el-Esed ise bazı câhiliye şairlerinin şiirlerini kendilerinin yazdıklarını, bazılarının başkalarına yazdırdıklarını ve bir kısmının da irticalen okuduklarını söylemektedir.⁹ Bununla beraber câhiliye döneminde insanlar farklı malzemeler kullanarak şiir, ittifak/sözleşme,¹⁰ ticarî hesaplar¹¹ gibi değişik konuları yazmışlardır.¹²

Câhiliye döneminde “ehlü meder/evlerde yaşayan” Araplar, bazı ülkelerle ilişki içinde köy ve şehirlerde; “ehlü veber/çadırlarda yaşayan” kişiler de medeniyetten uzak bir şekilde çöllerde ikamet ederlerdi. Şehirde

⁴ Muhammed Heykel, *Muhammed Mustafa*, trc. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1985), 41.

⁵ Muhammed Mustafa Azamî, “Asr-ı Saadette Yazı ve Vahiy Katibleri”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 1: 162-210; Muhammed Mustafa Azamî, *Kur’ân Tarihi*, trc. Ömer Türker - Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayınevi, 2006), 106-107; Subhî Salih, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (İstanbul: Dersaadet, ts.), 69; Subhî Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, trc. Yaşar Kandemir (Ankara: İFAV Yayınları, 1997), 13; Abdurrahman Çetin, *Kur’ân İlimleri ve Kur’ân-ı Kerîm Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 68-69; Muhittin Akgül, “Kur’an’ın İlk Muhafızları “Vahiy Katipleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 46/4 (2010): 36-37.

⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi’r ve ş-şu’arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru’l-me’ârif, 1958), 60-881; Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi’l-lüğati’l-Arabî* (b.y.: Dâru’l-hilâl, ts.) 64.

⁷ Abd Avn er-Ravdân, *Mevsû’atü şu’arâi’l-asri’l-câhilî* (Ürdün: Dâru Üsâme, 2001), 339-360.

⁸ Şevkî Dayf, *el-Fen ve mezâhibuhû fi ş-şi’ri’l-Arabî*, 12. Baskı (Mısır: Dâru’l-me’ârif, ts.), 21-31; Esed, *Mesâdiru’ş-şi’ri’l-câhilî*, 118-120.

⁹ Esed, *Mesâdiru’ş-şi’ri’l-câhilî*, 109-133; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târihi’l-Arab kable’l-İslâm*, 18: 72-84.

¹⁰ Sözleşmelerin, *mehârik* denilen ipek kumaşlara yazılıp Kâbe’ye asılması Arapların adetlerindendi. Bk. Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Heyevân* (Beirut: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, h. 1424), 1: 50.

¹¹ İbn Nedîm, Abdulmuttalib’in Hımyer’li bir kişiden alacağını yazılı olduğu bir sahifeden bahsetmektedir. Bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 15.

¹² Bk. Esed, *Mesâdiru’ş-şi’ri’l-câhilî*, 61-100; İsbîndârî, *Kur’ân-ı Kerîm’in Mekke Döneminde Yazılışı*, 73-82.

ikamet edenlerin yanında az da olsa çölde yaşayanlar arasında Eksem b. Sayfî ve kardeşi Hanzala b. er-Rabî' el-Ekber gibi okuma-yazma bilen bedevî kişiler vardı.¹³

İbn Kuteybe (ö. 276/889), "câhiliye dönemi insanlarından sadece bir ya da ikisi yazıyordu" demektedir.¹⁴ Bu şekilde câhiliye Araplarının tamamını neredeyse okuma-yazma bilmeyen, medeniyetten uzak, çölde yaşayan bedevîler olarak telakki etmek Mekke şehrinin tarihî, edebî ve sosyal konumuyla uyum arz etmemektedir.¹⁵ Çünkü miladî üçüncü, dördüncü asra ait Arapça belgelerin varlığı, Arap yazısının daha çok kişi tarafından bilinip kullanıldığını göstermektedir.¹⁶ Bu tarihî belgelere göre ilkel de olsa Araplar, milattan önce Arap harflerini kullanarak yazı yazmışlardır. Dolayısıyla İbn Kuteybe'nin söylediği gibi bu yazının bir gelişme göstermeden asırlarca nesilden nesile sadece birkaç kişiyle varlığını sürdürmesi makul bir durum değildir.¹⁷

Az sayıda da olsa câhiliye döneminde çocuklara okuma-yazma öğreten Bişr b. Abdilmelik es-Sekûnî, Süfyan b. Abdîşems, Ebû Kays b. Abdimenâf, Ğilân b. Mut'ab es-Sekafî Muhadram, Ömer b. Zûrâre b. 'Ads b. Zeyd gibi muallimler; Abdullah b. Amr, 'Udey b. Zeyd b. el-Abbâdî, Lekîd b. Ya'mur el-ÿyâdî gibi Arapça dışında farklı dillerde yazan ve Ümeyye b. Ebî Salt gibi dinî kitapları okuyan kişiler de vardı. Öte taraftan risaletten önce insanlar Hz. Ebû Bekir'in evinde yemek ve ilim öğrenmek için toplanırlardı.¹⁸ Arapların yanı sıra bazı Yahudiler de Arapça okuma-yazmayı öğrenip Mekke'deki çocuklara öğretmişlerdir.¹⁹

Şiirle beraber, Mekke'de okuma-yazma seviyesini gösteren en önemli tarihî olaylardan birisi de hiç şüphesiz, Bedir savaşında esir düşen ve fidye ödeme imkânı olmayan altmış beş fakir müşrikin bir kısmının Medineli çocuklara okuma-yazma öğretme karşılığında serbest bırakılmaları

¹³ İsbîndârî, *Kur'an-ı Kerîm'in Mekke Döneminde Yazılışı*, 64.

¹⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî-Müessesetü'l-işrâk, 1999), 412.

¹⁵ Esed, *Mesâdiru's-şî'ri'l-câhilî*, 10-11, 42-50.

¹⁶ Bk. Esed, *Mesâdiru's-şî'ri'l-câhilî*, 23-32; Azamî, *Kur'an Tarihi*, 163-168.

¹⁷ Esed, *Mesâdiru's-şî'ri'l-câhilî*, 108.

¹⁸ Esed, *Mesâdiru's-şî'ri'l-câhilî*, 43, 50-52, 54-55, 107-108, 114, 116. Ayrıca bk. M. Hanefi Palabıyık, "Cahiliye Dönemi ve İslam'ın İlk Yıllarında Okuma-Yazma Faaliyetleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007): 31-68.

¹⁹ Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud el-Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 1988), 455.

olayıdır.²⁰ Bu tarihî olay, Mekke'li fakirlerin en azından bir kısmının okuma-yazma bildiğini bir başka ifadeyle az da olsa toplumun alt tabakasından eğitilmiş insanların var olduğunu göstermektedir.

Fakirlerinin okuma-yazma bildiği bir toplumda şairlerinin, tüccarlarının, din adamlarının, şehrin ileri gelenlerinin ve yöneticilerinin de okuma-yazma bilmeleri doğal bir durumdur. Dolayısıyla bu tarihî olay, Mekke'de okuma-yazma bilenlerin sayısına yönelik olarak verilen iki,²¹ on yedi,²² yirmi dört²³ sayısı ile çelişmektedir. Bedir savaşında esir düşen fakir müşriklerin bir kısmının okuma-yazma bilmesi, câhiliye döneminde şiirin ulaştığı seviye Mekke'deki okur-yazar sayısının yirmi dörtten fazla olduğunu göstermektedir.²⁴ Nitekim Câbiri, Hz. Peygamber döneminde ve

²⁰ Bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdülhâfiz Şelebî (Beyrut: Dâru'l-hayr, 1995), 3: 3-6; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1993), 1: 226.

²¹ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, 412.

²² Ebû Ömer Şihâbüddîn İbn Abdîrabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, h. 1404), 4: 240.

²³ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 453-454.

²⁴ İsbîndârî Câhiliye döneminde okuma yazma bilenler arasında Kusayy, Razâh b. Rabîa' b. Harâm, Abdulmuttalib b. Hâşim ve çocukları, Üseyd b. Ebî'l-Âys, şair Lekî b. Ya'mer el-İyâdî, Benî Nehd b. Zeyd'den Hazen ve Nehd, İmriü'l-Kays, Suveyd b. es-Sâmit el-Evsî, er-Rabî' b. Ziyâd el-Absî ve kardeşleri, ez-Zibrikân b. Bedr, el-Hutay, muallim olan Bîşr b. Abdîmelik es-Sekûnî, Süfyan b. Abdîşems, Ebû Kays b. Abdîmenâf, Ğilân b. Mut'ab es-Sekafî, Ömer b. Zürâre b. 'Ads b. Zeyd, Abdullah b. Cüz'ân, Ebû Kays b. Abdîmenâf b. Zühre, Harb b. Ümeyye, Süfyân b. Harb, Mu'aviye, Yezid, Hanzala, Ka'b b. Züheyr, Büceyr b. Züheyr, Lebid, Varaka b. Nevfel ve kız kardeşi Kuteybe b. Nevfel, Ümeyye b. Ebî's-Salt es-Sekafî, Zeyd b. Ömer b. Nufeyl, Riâb b. el-Berâ', Kuss b. Sâide el-İyâdî, Ebû Kays Hurme b. el-Berâ', Hâlid b. Sinân b. Ğays, çölde yaşayan ve bir hatîb olan Eksem b. Sayfî ve kardeşi Hanzala b. er-Rabî' el-Ekber, eş-Şifâ bint Abdillâh el-Adeviyye, Mansûr b. İkrime b. Âmir b. Hâşim b. Abdîmenâf b. Andiddâr b. Kusayy, en-Nadr b. el-Hâris, Süheyl b. Amr b. Abdîşems b. Abdîvüdd b. Nadr b. Mâlik b. Âmir Hısl b. Lüeyy b. Ğalib el-Kureşî el-Âmirî, el-Velîd b. el-Velîd, Hâlid b. el-Velîd, el-Hakem b. Ebî Uhayha Saîd b. el-As, Nâfî' b. Zarîf b. Amr b. Nevfel b. Abdîmenâf b. Kusayy el-Kureşî en-Nevfelî, Hâtîb b. Ebî Belte'â, Hanzala ibn Rabîa' b. Sayfî, el-Erkâm b. el-Erkâm el-Mahzûmî, Mus'ab b. 'Umeyr, Ebû Bekr es-Siddîk ve mevlâsı Âmir b. Füheyre, Saîd b. el-Âs'ın mevlâsı Muaykîb b. Ebî Fâtuma ed-Devsî, el-Habbâb b. el-Eret, Saîd b. Amr b. Nufeyl, Fâtuma Bintu'l-Hattâb, Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebî Talha, Osman b. Affân, Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, Talha, Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Rabîa', Hâtîb b. Amr, Ebû Seleme b. Abdî'l-Esed el-Mahzûmî, Ebân b. Saîd b. el-Âs b. Ümeyye ve kardeşi Halid b. Saîd, Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh el-Âmirî, Huveytub b. Abdî'l-Uzzâ el-Âmirî, Cuheym b. es-Salt b. Mahrame b. el-Muttalib b. Abdî Menâf, el-'Alâ b. el-Hadramî'nin isimlerini saymaktadır. Bk. İsbîndârî, *Kur'ân-ı Kerîm'in Mekke Döneminde Yazılıştı*, 59-67.

öncesinde Mekke'de okuma yazmanın iddia edilen aksine daha yaygın olduğunu söylemektedir.²⁵

Bedir savaşı esirlerinin okuma-yazma bilmeleri, Hicaz bölgesinin sanılandan daha yüksek bir kültür seviyesine sahip olduğunu göstermektedir.²⁶ Vahyin en başında 'Alak sûresinin 1. ve 3. ayetlerinde "oku" emrinin "iki kere" tekrarlanması, Allah'ın insana kalemle yazmayı öğrettiğinin vurgulanması,²⁷ vahiy kâtiplerinin çoğunun Mekkelî olması, kölelerin efendileriyle "kölelik antlaşması/mükâtebe" imzalamaları, büyük-küçük her türlü alışverişin yazılmasının emredilmesi bunun en güçlü kanıtıdır.²⁸ Bütün bu veriler ve Mekke'deki edebî-kültürel ortam, ayetlerin düzgün yazı malzemeleriyle kayıt altına alınması için uygun bir konumda olduğunu göstermektedir.

2. Kur'an'ın Mekke'de Yazıyla Tespiti

Kur'an, sözlü kültürün yazılı kültüre baskın olduğu Mekke'de miladi 610 yılında Ramazan ayının son on gününde inmeye başladı.²⁹ İlk inen sûrenin ve ayetlerin³⁰ hangileri olduğu ihtilaflı olmakla beraber genel kabule göre ilk nazil olan ayetlerin 'Alak sûresinin 1-3 veya 1-5. ayetleri olduğu ifade edilmektedir.³¹ İlgili rivayetlere göre bu ayetlerden sonra vahye bir süre ara verilmiş ve ardından Müddessir veya Kalem sûresi nazil olmuştur.³²

²⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, trc. Muhammed Çoşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 96.

²⁶ İzzet Derveze, *Kur'ânü'l-mecid*, trc. Vahdettin İnce v.dğr., (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 68.

²⁷ Bk. el-'Alak 96/1, 3-4.

²⁸ Bk. el-Bakara 2/282.

²⁹ Ömer Özsoy, *Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi* (Ankara: İlahiyat Yayınevi, 2002), 36; Seyyid Hüseyin Nasr, "İslâmî Eğitimde Sözlü Aktarım ve Kitap: Yazılan ve Konuşulan Söz", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 6/3 (1992): 181-188.

³⁰ 'Alak, Müddessir ve Fâtiha'nın ilk inen sûreler olduğu söylenmektedir. Bk. Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1988), 1: 263-264; Abdurrahman b. Ebû Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-itkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996), 1: 76-82; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zümerlî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1995), 1: 199-201.

³¹ Mustafa Öztürk - Hadiye Ünsal, *Kur'ân Tarihi* (Ankara: Anakara Okulu Yayınları, 2016), 19.

³² Bazı kaynaklar ilk inen sûrenin Müddessir olduğunu söylemektedir. Bk. Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2003), 3: 413; Buhârî, "Tefsir", 1; Tirmîzî, "Tefsir", 70; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Sıdkı Cemîl el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001), 14: 8666; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî,

'Alak sûresinin ilk ayetleri indiğinde Hz. Peygamber doğal olarak daha önce tecrübe etmediği bir olayla karşılaştığı için kısa süreli bir şaşkınlık yaşamıştır. Müddessir ya da Kalem sûresinin ilk ayetlerinin inmesiyle bu durum sona ermiş ve Hz. Peygamber'in risâlet görevi başlamıştır.³³ Ardından ayetler inmeye devam etmiştir. Tefsir, hadis ve tarih kaynaklarında Mekke'de nazil olan seksen küsur sûrenin kimler tarafından yazıldığı konusunda net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak bu konudaki bilgi eksikliği, Kur'an'ın Mekke'de yazılmadığı, Mekke'de yazı veya yazı malzemelerinin eksik olduğu anlamına gelmemektedir.

Nitekim nüzûl tertibine göre 4. sıradaki Müddessir sûresinin: "بَلْ يُرِيدُ كُلُّ" "Hayır, onların her biri kendisine mahsus bir sahife/kitap verilmesini istiyor" (el-Müddessir 74/52); 8. sıradaki A'lâ sûresinin: "إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ" "Şüphesiz bu (hükümler) daha önce gönderilen ilk sayfa/kitap ile İbrahim ve Mûsâ'nın sayfalarında/kitaplarında da vardır" (el-A'lâ 87/18-19); 55. sıradaki En'âm sûresinin: "وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ" "Eğer sana kâğıt üzerine yazılı bir Kitap indirseydik ve onu elleriyle tutsalardı, inkâr edenler yine de: 'Bu, apaçık büyüden başka bir şey değildir!' derlerdi" (el-En'âm 6/7); 73. sıradaki Enbiyâ sûresinin: "يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لَنُكْتُبَ" "O gün göğü yazı tomarlarını dürer gibi toplarız" (el-Enbiyâ 21/104) ve 76. sıradaki Tûr sûresinin: "وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ" "Sina dağına, ince deriler üzerine satır satır yazılan kitaba andolsun ki" (et-Tûr 52/1-3) ayetleri Mekkelilerin işlenmiş derilere, parşömenlere ve de yazıya aşına olduklarını göstermektedir. Ancak burada şuna da işaret etmek gerekir ki âlimlerin bir kısmı, vahyin kağıda yazılıp yazılmadığı konusunda farklı görüşler beyan etmişlerdir.³⁴

Bu bağlamda Veli Kayhan, herhangi bir zaman dilimine işaret etmeden vahyin yazıldığı malzemeler hakkında şöyle demektedir: "Özel olarak vahyi yazan kâtipler dışında, sahabeden bir kısmının da Rasûlullah'la (sav) beraber olabildikleri süre içerisinde Kur'an'dan onun ağzından alabildikleri miktarı imkânları ölçüsünde kağıda, kürek kemiğine... vb.

Sahîhu İbn Hibbân, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), "Vahiy", 3; Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Vâhidî en-Nîsâbü'rî, *Esbâbu nuzûli'l-Kur'ân*, thk. İsmâ b. Abdulmuhsin el-Humeydân (Dimâm: Dâru'l-İslâh, 1992), 12.

³³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991), 10: 144.

³⁴ Bloom, Müslümanların kâğıtla Araçların 8. yüzyılda Orta Asya'yı fethettikleri zaman tanıştıklarını söylemektedir. Bk. Jonathan M. Bloom, *Kâğıda İşlenen Uygarlık*. trc. Zülal Kılıç (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 25.

şeylere yazdıkları aşıkardır".³⁵ Yine Veli Kayhan, vahyin yazıldığı malzemelerden er-rika'yı: "deri, ince deri (parşömen) ya da kağıt parçası" şeklinde tanımlamıştır.³⁶

Hamidullah da vahyin yazımı ve yazıldığı malzemeler hakkında şu değerlendirmeleri yapmıştır:

"Kur'an, Medine'ye hicret edilmeden önce yazıyla kaydedilmiştir... Bu konuda Risaletin 5. yılından söz edilmektedir... O devirde kağıt henüz mevcut değildi ve hicret öncesinde Mekkeli müslümanlar, sonra da Medineliler imkânlarına göre bulabildikleri yazı malzemeleri üzerine kendileri için Kur'an metnini kopyalıyorlardı. Bu malzemeler, parşömen ve tabaklanmış deri parçaları, tahta levhalar, develerin kürek kemikleri... ve daha başka maddelerdi".³⁷

İlgili veriler ışığında Kur'an'ın hangi tarihten itibaren yazıya geçirildiği konusunda net bir tarih vermek zor görünmektedir. Bu durum esasen, ilk fetret-i vahyin ne kadar sürdüğünün kesin olarak bilinmemesinden kaynaklanmaktadır.³⁸ Buna ilaveten bazı Müslüman âlimler³⁹ ve müsteşrikler⁴⁰ mevcut bilgiler çerçevesinde Kur'an'ın Mekke'de yazıldığının kesin olarak ispatlanmasının mümkün olmadığını söylemişlerdir.

2.1. Hz. Ömer'in Müslüman Oluşu ve Tâ-hâ Sûresi

İlk inen sûrelerdeki bazı kelimeler/ifadelerin yanı sıra risâletin beşinci yılında Habeşistan'a hicret esnasında Hz. Ömer'in Müslüman oluşuyla ilgili olarak nakledilen ve nüzûl tertibine göre 45. sıradaki Tâ-hâ sûresinin tamamının yazılı olduğu "sahifenin" varlığı, Kur'an'ın erken bir dönemde Mekke'de yazıyla kayıt altına alındığını açıkça ortaya koymaktadır.

³⁵ Veli Kayhan, *Kur'ân Vahyinin Yazıldığı İlk Malzeme* (İstanbul: İfav Yayınları, 2014), 112.

³⁶ Kayhan, *Kur'ân Vahyinin Yazıldığı İlk Malzeme*, 112.

³⁷ Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*. trc. Abdülaziz Hatip (İstanbul: Beyan Yayınevi, 2010), 40-43.

³⁸ İlk fetret-i vahyin 15 gün ile 3 yıl sürdüğü söylenmektedir. Bk. Abdülhamit Birışık, *"Kur'ân", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 384.

³⁹ Bk. Muhammed Sabîh, *Bahs cedîd ani'l-Kur'âni'l-kerîm* (Kahire: Dâru'ş-şurûk, 1983), 68.

⁴⁰ Watt, bu konuda şöyle demektedir: "Muhtemeldir ki, ilk başta, vahyedilen mesajları yazmak için bir girişimde bulunulmamıştı ve yazıya geçirme muhtemelen, ancak Medine'ye Hicret'ten sonra usul haline gelmişti. Mesajlar yazılmış olsalar dahi, o dönemin yazısının, hafızayı tamamlayan yardımcı bir aletten fazla bir şey olmadığı anlaşılmaktadır." Bk. W. Montgomery Watt, *Kur'ân'a Giriş*, trc. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 158.

İbn Hişâm (ö. 218/833), Hz. Ömer'in Müslüman oluşu esnasında okuma-yazma ile ilgili olarak şu önemli cümleyi nakletmektedir: “ وَعِنْدَهُمَا جَبَابٌ ” “Habbâb b. el-Eret Tâ-hâ sûresinin yazılı olduğu sahifeyi (Hz. Ömer'in) kız kardeşi (Fatıma bt. Hattab) ve eşine (Said b. Zeyd) okuyordu”.⁴¹ İbn Hişâm ve başkalarının da naklettiği ve üzerinde Tâ-hâ sûresinin yazılı olduğunu gösteren bu sahifenin varlığı hakkındaki rivayet, sahih kabul edildiğinde, en azından ayetlerin Risaletin beşinci yılından itibaren sahife gibi düzgün yazı malzemelerine yazıldığını açıkça göstermektedir.

Yine bu rivayet sahih kabul edildiğinde ister istemez burada birkaç soru gündeme gelmektedir. Bu soruları şu şekilde sıralamak mümkündür. İlk yazılan ayetler/sûre Tâ-hâ mıydı? Tâ-hâ sûresinden önceki ayetler/sûreler yazılmamış mıydı? Bu döneme kadar Müslümanlar, nazil olan ayetleri sadece ezberleyerek mi öğrendiler? Bundan önceki sûreler, sadece şifahi yolla mı nakledildi? İlk Müslümanlara sadece Habbâb b. el-Eret mi Kur'an'ı yazılı sahifelerden okumuştur? Şüphesiz bu konudaki soruları çoğaltmak mümkündür. Ancak burada konumuz hasebiyle esas olan soru ve konu, Tâ-hâ sûresi bir sahife üzerine yazıldığına göre bundan önceki kırk dört sûrenin yazılıp yazılmadığı meselesi ve sorusudur.

Hz. Ömer'in Müslüman oluşuyla ilgili olarak nakledilen bu haber, kanaatimizce diğer ayetlerin/sûrelerin de okuma-yazma bilenler tarafından çoğaltılarak insanların ezberlemesi ve öğrenmesi için sahabilere dağıtıldığını ve okunduğunu akla getirmektedir. Çünkü Hz. Ömer'in Müslüman oluşuyla ilgili olarak nakledilen ve Kur'an'ın yazıldığını gösteren bu olay, sadece onun şahsıyla ilgili olabilir. Dolayısıyla başka şahıslar için benzer durumların olması imkân dâhilindedir.

Tâ-hâ sûresinin yazılı olduğu sahifenin varlığına ilaveten Kalem⁴² sûresinin birinci ayeti ve diğer bazı Mekkî ayetler hakkında yapılan yorumların bir kısmı, en azından, Kur'an'ın Mekke'de daha erken bir dönemde yazıyla tespit edildiğini ortaya koyan önemli bir delil niteliği taşımaktadır.⁴³

⁴¹ İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, 1: 271; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Fedâilu's-Sahâbe*, thk. Vesîyyullah Muhammed Abbâs (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1983), 1: 279; Abdurrahman b. Ebû Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 5: 560.

⁴² 'Alak sûresinin beş ayetinden sonra Kalem sûresinin İlk dört ayeti veya tamamının inmiş olması muhtemeldir. Bk. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 10: 5.

⁴³ Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 71-75. Ayrıca bk. Zeynel Abidin Aydın, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 73-77.

2.2. Kalem Sûresi 1. Ayet

Bazı Kur'an ayetlerinden anlaşıldığına göre vahiy inmeye başladıktan sonra gerekli yazı malzemeleri temin edilmiş ve nazil olan ayetler erken bir dönemden itibaren yazılmaya başlanmıştır.⁴⁴ Nitekim, bazı müfessirlerin yorumları dikkate alındığında, ayetlerin erken bir dönemden itibaren yazıyla tespit edildiğine nüzûl sıralamasına göre çoğunlukla ikinci sırada gösterilen Kalem⁴⁵ sûresinin “ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ” “Nûn. Kaleme ve kalemin yazdıklarına yemin olsun ki” (el-Kalem 68/1) ayeti işaret etmektedir.

Erken dönem ve günümüz müfessirlerin bir kısmı “nûn” harfini: Hurûf-ı mukattaadan bir harf, yeryüzünü sırtında taşıyan balık,⁴⁶ Hz. Yunus'u ağzına alan balık, yedinci göğün altındaki balık, Nemrud'un okuna kanı bulaşan balık, divit, mürekkep, mürekkep hokkası, meleklerin Allah'ın emirlerini yazdıkları nurdan levha, Rahmân kelimesinin son harfi, Nûn sûresinin ismi, cennette bir ırmağın adı şeklinde yorumlamışlardır.⁴⁷

Yine erken dönem ve günümüz müfessirlerin bir kısmı “kalem” kelimesini: semalardaki meleklerin ve yeryüzündeki insanların kullandığı kalemler, canlıların ecellerini ve kıyamete kadar olacak olayları yazan ve yüksekliği yer ile gök arası kadar büyük olan kader kalemi, kalemle yazı yazan kişiler, akıl, cevher şeklinde te'vil etmişlerdir.⁴⁸

⁴⁴ Hz. Peygamber'in: “İlmi kaydediniz... İlmin kaydı... yazmaktır”; “Yazıyla hafızana yardım et” ve sahabelerin: “İlmîni yazmayanın ilmi, ilim sayılmaz” sözleri yazıya verilen önemi göstermektedir. Bk. Dârimî, “İlim”, 27; Ebu'l-Hasen Nüreddîn b. Ali b. Ebû Bekr b. Süleyman el-Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, thk. Hüsameddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1994), 1: 152; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, thk. Beşîr Muhammed Uyûn (Beyrut: Mektebetü dâri'l-beyân, 2005), 422.

⁴⁵ Muhtelif nüzûl tertipleri için bk. Öztürk - Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 249-322.

⁴⁶ Bazı âlimler bu görüşe Enbiyâ sûresinin 87. âyetinde geçen “لَا التَّوْنُ” ifadesinden hareketle varmışlardır. Bk. Ebû Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-türâsi'l-'Arabi, h. 1420), 22: 178.

⁴⁷ Bk. Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî, *Tefsiru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslâmî, 1989), 1: 668; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14: 8529-8531; Ebû İshak ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve 'irâbihî* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988), 5: 203; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3. Baskı, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Suud: Mektebetü nizar Mustafa el-Bâz, h. 1419), 10: 3364; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Bahru'l-'ulûm* (b.y.: y.y., ts.), 3: 480; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2002), 10: 5; Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîrul-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ganîm b. Abbâs (Riyâd: Dâru'l-vatan, 1997), 6: 16-17.

⁴⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah İbn Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîz*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafâ el-Kenz (Mısır: el-Fârûku'l-hadîse,

Yine klasik ve modern dönemin bazı müfessirleri “kalemin yazdıkları” ifadesini de: Hafaza ve Kirâmen Kâtibîn meleklerinin yazdıkları şeyler, insanların amelleri ve ecelleri, kıyamete kadar olacak olaylar şeklinde tefsir etmişlerdir.⁴⁹

İlk dönem ve günümüzdeki müfessirlerin yorumlarındaki bu farklılıklar “nûn” “kalem” ve “kalemin yazdığı şeyler” hakkında bir mana üzerinde anlaşamadıklarını bir başka ifadeyle bu konuda kesin bir bilginin ve nebevî rivayetin olmadığını göstermektedir. Nitekim “nûn” “kalem” ve “kalemin yazdığı şeyler” hakkındaki bu yorumların zayıf olduğunu söyleyen Râzî (ö. 606/1210), müteşabih olan “nûn” harfi ile kastedilen şeyin müşriklere bir meydan okuma olabileceğini söylemiştir.⁵⁰

Bu yorumlara mukabil yine erken dönem ve günümüz müfessirlerinden bazıları ise “kalem” kelimesini: Kur’an vahyinin yazıldığı kalem/vahiy kâtibi; “kalemin yazdıkları” cümlesini de yazılan Kur’an ayetleri şeklinde yorumlamışlardır.⁵¹

Bu bağlamda Sait Şimşek “kalem ve kalemin yazdıklarıyla” ilgili olarak şöyle demektedir:

“Müfessirlerin çoğu, kaleme ve yazdıkları şeylere yemin edilirken bununla vahiy kâtiplerinin kalemleri ile söz konusu kalemlerin yazdıkları

2002), 5: 18; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, ts.), 1: 59-62; Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî en-Nîsâbûrî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: y.y., h. 1415), 1: 1120; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *Meâ'limu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-'Arabî, h. 1420), 5: 129-130.

⁴⁹ Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1995), 4: 572; Ubû Muhammed Abdulhak b. Galib İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîr-i kelâmi'l-vecîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, h. 1422), 5: 346; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995), 9: 206-209.

⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 598.

⁵¹ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-hancî, h. 1381), 2: 264; Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, h. 1423), 174; es-Semînu'l-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd (Dimeşk: Dâru'l-kalem, ts.), 10: 399; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru kalem, h. 1414), 5: 318-319; Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Şirketü mektebe, 1946), 29: 28; Abdurrahman b. Nâsır b. Abdullah es-Sa'dî, *Teysîru'l-kerîmi'r-Rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân*, thk. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 2000), 878; Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: Dâru sahnûn li'n-neşr ve't-tevzî', ts.), 29: 58-61.

Kur'an'ın kastedildiğini söylerler. Biz de aynı kanaatteyiz. Günümüz müfessirlerinden pek çoğu ise bunları vahiy kâtiplerinin kalemleri ile bu kalemlerin yazdıkları Kur'an'a hasretmemek gerektiğini söylerler... Mukattaa harflerinden sonra hep⁵² Kur'an'dan söz edilmektedir. O halde burada kastedilen de Kur'an'dır".⁵³

Yine bu konuda İbn Aşûr da benzer şekilde şunları söylemektedir: "Bu ayette "kaleme" yemin edilmesi vahiy kâtiplerinin Kur'an'ı yazdıklarına; "kalemin yazdığı şeylere" yemin edilmesi de yazılan Kur'an ayetlerine işaret olabilir".⁵⁴

"Nûn", "kalem" ve "kalemin yazdıkları" hakkındaki müfessirlerin yorumlarının ideolojik olduğunu söyleyen ve Kalem sûresini kronolojik olarak 35. sırada gösteren Câbirî de bu ayetteki "kalem" kelimesinin Araplar tarafından bilinen ve kullanılan kalem olduğunu söylemiştir.⁵⁵

Mekke'nin edebî, sosyo-kültürel yapısının yanında jeo-politik konumu, Nûn sûresine "kaleme ve kalemin yazdıklarına" yemin edilerek başlanması dikkate alındığında, en azından bazı müfessirlere göre, bu ayetlerden önceki ayetlerin vahiy kâtipleri tarafından yazıldığına işaret olabilir. Diğer taraftan Mekkî olan Yâ sîn 36/2, Sâd 38/1, Kâf 50/1. ayetlerinde somut olan Kur'an'a yemin edilmesi ve yemin edilen diğer somut varlıklar göz önün bulundurulduğunda "kaleme ve kalemin yazdıklarına" yemin edilmesi de somut varlıklara yani Kur'an'ın yazılmasına yönelik olabilir. Zira var olmayan hayalî nesnelere üzerine yemin edilmesi makbul bir durum değildir. Çünkü insanların aşına olmadıkları soyut varlıklara yemin edilmesi, değer görüp kabul edilmelerini zorlaştırır. Bu yüzden yukarıdaki "kader kalemi" gibi soyut yorumlar, kanaatimizce gerçekliği bulunmayan hayalî te'villerden ibarettir. Buna mukabil bu kelimelerle ilgili olarak yapılan "insanların günlük hayatta kullandıkları kalemler", "yazı malzemeleri",

⁵² On dört harften oluşup on üç şekilde bulunan, 27'si Mekkî ve 2'si Medenî olan huruf-ı mukattaa harfleri 29 sûrenin başında yer almaktadır. Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 134-135. Ankebût sûresinde bu harflerden sonra müminlerin imtihan edileceğinden, Meryem sûresinde Zekeriyâ'nın anılmasından ve Rûm sûresinde ise Rumların mağlubiyetinden bahsedilmiş diğerlerinde ise bazen Kur'ân'a yemin bazen de vurgu yapılmıştır.

⁵³ Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınevi, 2012), 5: 283-284.

⁵⁴ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29: 60.

⁵⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Çoşkun (İstanbul: Mana Yayınevi, 2014), 1: 213.

“Hz. Peygamber’in vahiy kâtipleri” ve “ayetlerin yazılması” gibi yorumlar vakiya daha uygun görünmektedir.

2.3. ‘Abese Sûresi 11-16. Ayetler

Nüzûl tertibine göre 24. sırada yer alan ‘Abese sûresinin: “كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ” “Hayır! Şüphesiz o, bir uyarıdır. Dileyen ondan öğüt alır. (Bu Kur’an) değerli, güvenilir kâtiplerin elleriyle tertemiz, şerefli ve mukaddes sayfalar üzerine yazılan (bir kitaptır)” (‘Abese, 80/11-16) ayetlerinde geçen “suhuf” kelimesi hakkında Süleyman Ateş özetle şöyle demektedir: Kur’an, vahiy kâtiplerinin ellerinde taşıdıkları ve hiçbir şeytani düşüncenin bulaşmadığı tertemiz sayfalara yazılmış bir kitaptır. “Sıfır”, örtülü bir şeyi açma anlamına gelmektedir. Bir bakıma yazı yazmak da manayı açma/ortaya koymayı ifade etmektedir. Yazı yazmaya “sefr”, yazan kişiye “sâfir” yazılan şeye de “sıfır” denilmiştir. Cum’a sûresi 5. ayette geçen ve kitaplar anlamına gelen “esfâr” kelimesi de bu kökten türemiştir. Dolayısıyla bu ayetlerde geçen “sefera” kelimesi “vahiy kâtipleri”; “suhuf” kelimesi de Kur’an ayetlerinin yazıldığı malzeme anlamına gelmektedir.⁵⁶

Sa’lebî (ö. 427/1035) de “sefera” kelimesini daha somut bir ifadeyle: “هم أصحاب محمد” “Onlar Hz. Muhammed’in arkadaşlarıdır”⁵⁷ şeklinde vahiy kâtipleri olarak tefsir etmiştir. Meleklerle beraber bu ayetteki “sefera” kelimesini, vahiy kâtipleri olarak yorumlayan başka müfessirler de vardır.⁵⁸

Yine bu ayetlerde Kur’an “tezkira/öğüt” olarak tanımlanmakta ve insanlardan üzerinde düşünmeleri istenmektedir. Bir şeyden öğüt alınması için bunun duyu organlarıyla algılanması bir başka ifadeyle yazılı, görünür, işitilir yani somut olması gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında bu ayetlerdeki “suhuf” kelimesini “levh-i mahfûz” ve “sefera” kelimesini de melekler olarak soyut bir şekilde tefsir etmek kanaatimizce isabetli gözükmemektedir.⁵⁹

⁵⁶ Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 5: 463; Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Yenda Yayınları, 2001), 8: 416; Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, 10: 321-326; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 29: 117; Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 5: 482.

⁵⁷ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, 10: 132.

⁵⁸ Bk Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15: 8571-8572; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, 10: 132; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 6: 204; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4: 679; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz fi tefsîr-i kelâmi’l-vecîz*, 5: 438.

⁵⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Garîbü’l-Kur’ân*, thk. Said el-Lihâm (b.y.: y.y., ts.), 439; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15: 8571-8572; Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm*, 3: 547; İbn Zemenîn, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîz*, 5: 95; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, 10: 131; Vâhidî, *el-Vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, 1: 1174; Sem’ânî, *Tefsîrul-*

2.4. Furkân Sûresi 4-5. Ayetler

Nüzûl tertibine göre 42. sırada yer alan Furkân sûresinin: “ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا وَقَالُوا أُسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ” (Kâfirler: ‘Bu Kur’an/ayetler (Muhammed’in) uydurmasıdır. (Yazımı konusunda Ehl-i kitaptan Addâs, Yesâr, Cebr gibi kimseler) O’na yardım etmektedir’ dediler. Böyle söyleyerek büyük bir iftirada bulundular. (Yine müşrikler) şöyle dediler: ‘Bu Kur’an/ayetler onun başkasına yazdırıp da (ezberlemesi için) kendisine sabah akşam okunan önceki insanlara ait masallardır’” (el-Furkan, 25/4-5) âyetleri de Kur’an’ın Mekke’de yazıldığı konusunda önemli bir veri ve delildir.

Furkân 5. ayette geçen ve “yazdı/yazdırdı” anlamına gelen “اِكْتَتَبَهَا/iktetebehâ” fiili ve “esâtîr” kelimeleri, vahiylerin Mekke’de Peygamber tarafından yazdırıldığı hususunu açıkça göstermektedir. Bir başka ifadeyle müşrikler vahyin, vahiy kâtipleri tarafından satırlar/cümleler halinde yazıldığını gördüklerini itiraf etmektedirler.⁶⁰

2.5. Tûr Sûresi 1-3. Ayetler

Nüzûl tertibine göre 76. sırada yer alan Tûr sûresinin: “ وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ فِي الْوَالِغِ ” (Tur dağına, yayılmış deri üzerine satır satır yazılmış Kitâb’a yemin olsun ki” (et-Tûr, 52/1-3) ayetlerinde geçen “kitâbun mestûr” ifadesini bazı müfessirler “Levh-i Mahfûz”, “suhuf”, “amel defteri”, “Tevrat”, “Kur’an’dan önceki ilâhî kitaplar”, “Allah’ın semaya yazdığı ve meleklerin olacak her şeyi okuyup öğrendikleri kitap”, “evliyanın kalbine ilham edilen bilgi, hikmet” şeklinde yorumlamışlardır.⁶¹

Bu görüşlerin yanında “kitâbun mestûr” ifadesini “Kur’an” olarak yorumlayan müfessirler de bulunmaktadır.⁶² Nitekim günümüz

Kur’ân, 6: 157; Begavî, *Meâ’limü’t-tenzîl fî tefsîri’l-Kur’ân*, 5: 211; Kurtubî, *el-Câmiu’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 10: 186.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 24: 433. Zemaşerî, *Keşşâf*, 3: 257.

⁶¹ Bk. Muhsin Demirci, *Kur’ân Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 3: 208-209.

⁶² Bk. Semerkandî, *Bahru’l-’ulûm*, 3: 350; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-’uyûn*, 5: 377; Sem’ânî, *Tefsîrul-Kur’ân*, 5: 266; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz fî tefsîr-i kelâmi’l-vecîz*, 5: 185; Nâsiruddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beirut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-’Arabî, h. 1418), 5: 152; Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî-Abdurrahman b. Ebû Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn* (Kahire: Dâru’l-hadîs, ts.), 696; İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, trc. Şaban Karataş v.dğr. (İstanbul: Düşün Yayınevi, 2014), 4: 234; Câbirî, *Fehmü’l-Kur’ân*, 12: 244; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, 5: 66; Said Yusuf Muhammed Ebû Aziz, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-’azîz li’l-etfâl ve’l-usrati’l-müslime* (Kahire: el-Mektebetü’t-tevfikiyye, 2008), 5: 109.

müfessirlerinden Süleyman Ateş bu konuda özetle şöyle demektedir: Tûr dağında vahyedilen kitap satır satır levhalara yazıldığı gibi, Beyt-i Ma'mur olan Kâbe'de inen Kur'an da ince deriler üzerine vahiy kâtipleri tarafından satır satır yazılmıştır.⁶³ Kurtubî de "kitâbun mestûr" ifadesini: "القرآن يقرؤه المؤمنون من المصحف، ويقرؤه الملائكة من اللوح المحفوظ (Kitâbun mestûr ifadesi) Müminlerin mushaflardan ve meleklerin de Levh-i Mahfûz'dan okudukları Kur'an'dır"⁶⁴ şeklinde hem Kur'an ve hem de "Levh-i Mahfûz'da" bulunan kitap şeklinde yorumlamıştır.

Bu ayetlere yönelik olarak yapılan yorumların bir kısmı dikkate alındığında Kur'an'ın nüzûl tertibine göre 45. sırada yer alan Tâ-hâ sûresinden önce bir başka ifadeyle risâletin 5. yılından önce yazılmaya başladığını söylemek mümkündür.

3. Vahiy Kâtipleri ve Mushafların Yazılması

Abese ve Tûr sûrelerinde geçen "suhuf", "rakkin menşûr" gibi ifadeler nihayetinde, Kur'an'ın düzgün yazı malzemelerine yazıldığını göstermektedir. Öte taraftan, kanaatimizce başından beri yazım sürecini anlatan, Zeyd b. Sâbit'in: "كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نُؤَلِّفُ الْقُرْآنَ مِنَ الرَّقَاعِ" "*Rasulüllah'ın yanında Kur'an'ı rikâ'dan*⁶⁵ *telif ederdik*"⁶⁶ ve "*Rasûlüllah'ın komşusuydum. Vahiy indiğinde bana haber gönderir ben de (yanına gidip) inen vahiyleri yazardım*"⁶⁷ sözleri, ayetlerin hem Mekke'de ve hem de Medine'de Hz. Peygamber'in kontrolünde yazdırıldığını göstermektedir.

Nitekim Hz. Ömer'in Müslüman oluşuyla ilgili olarak nakledilen Tâ-hâ sûresinin yazılı olduğu sahifenin varlığı, erken bir dönemden itibaren ayetlerin Mekke'de yazıldığını ve bunların eğitim ve ezberlemek için istinsah edildiğini göstermektedir. Yine bazı ayetlerde geçen kelime ve ifadeler dikkate alındığında cinlerin ve müşriklerin, Mekke'de Kur'an'ın Hz.

⁶³ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 9: 76.

⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'an*, 9: 56.

⁶⁵ Çoğulu rikâ' olan ruka': deri, kağıt gibi yazı malzemeleri için kullanılan bir kelimedir. Bk Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretu'l-lüğa*, thk. Remzi Münir Ba'lebekî (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), 2: 767; Zeynuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 5. Baskı, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye-ed-Dâru'n-nemûzeciyye, 1999), 127; Muhammed b. Mükerrrem b. Ali ibn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru sâdır, ts.), h. 1414), 8: 131; Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs* (b.y.: Dâru'l-hidâye, ts.), 21: 113-115.

⁶⁶ Hadis için bk. Ebû Abdullah el-Hâkim Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1990), 2: 249.

⁶⁷ İbn Ebî Dâvud Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-mesâhif*, thk. Ebu'l-Usâme Selîm b. 'Îd el-Hilâlî (Lübân: Müessesetü ğirâs li'n-neşr ve't-tevzi', 2006), 124.

Peygamber tarafından vahiy kâtiplerine yazdırıldığına tanık olduklarını göstermektedir.⁶⁸ Hamidullah vahyin yazımı konusunda özetle şöyle demektedir: Vahiylere parça parça ve bazen de yolculuk esnasında indiği için başta ilkel yazı malzemeleri üzerine yazılan vahiylere daha sonra deri, parşömen gibi düzgün yazı malzemelerine ikinci kez yazılmıştır. Hicretten birkaç yıl önce Hz. Peygamber Akabe'de Rafi b. Malik'e o zamana kadar nazil olan ayet ve sûrelerden oluşan bir mushaf verdi ve Rafi Medine'ye döndüğünde bu mushafı insanlara okumayı adet haline getirdi.⁶⁹

Tefsir ve hadis kaynaklarında Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde tamamının yazıldığını gösteren pek çok ifade bulunmaktadır. Süyûtî (ö. 911/1505) Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde yazıldığını fakat bir kitap haline getirilmediğini ve sûrelerinin de tertip edilmediğini belirtmektedir.⁷⁰ Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) aktardığına göre Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'ın yazılma işinin ilk defa yapılan bir iş olmadığını söylemektedir. Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber döneminde yazılan ve dağınık halde bulunan vahiylere bir kitap haline getirilmesini emretti. Yazılan ayetler, bir iple bağlanarak Hz. Peygamber'in evine konuldu.⁷¹ Bu bağlamda Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) de Kur'an'ın Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osmân döneminde olmak üzere üç kere ayrı ayrı yazıldığını söylemektedir.⁷²

Hz. Peygamber'den, sözlerini ve nazil olan ayetleri yazan⁷³ sahabelere hitaben: "Sözlerimi yazmayınız. Kim Kur'an dışında bir şey yazdıysa onu silsin"⁷⁴ dediği nakledilmiştir. Muhammed Fuâd Abdülbakî, başlangıçta hadislerin yazımıyla ilgili yasağın Kur'an ayetleriyle karışması endişesinden hareketle konulduğunu ve daha sonra kaldırıldığını söylemektedir. Aynı zamanda bu yasağın baştan beri Kur'an ve hadislerin aynı sahife üzerine yazılmasıyla da alakalı olabileceğini ifade etmektedir. Buna göre ayet ve hadisler başlangıçtan beri ayrı ayrı sahifelere yazılmaktaydı.⁷⁵

⁶⁸ Furkân, 25/4-5; Ahkâf, 46/29-30.

⁶⁹ Hamidullah, *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, 43-44.

⁷⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 181.

⁷¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 300.

⁷² Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 249.

⁷³ Abdullah b. Ömer'in: "Ezberlemek için Rasûlüllah'tan işittiğim her şeyi yazardım. Kureys beni yazma işinden menetti... Yazmayı bıraktım ve bunu Peygamber'e iletтімimde... "Yaz' dedi." Bk. Dârimî, "İlim", 43.

⁷⁴ Müslim, *Zühud*, 16; Ebû Dâvud, "İlim", 3; Dârimî, "Mukaddime", 42; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 12, 21, 39.

⁷⁵ Açıklamalar için bk. Müslim, 3: 2298, 2. dipnot.

Yine nazil olan ayetlerin yazıyla kayıt altına alındığını, Hz. Osman'ın rivayet ettiği "Bu ayetleri şu şu konuların anlatıldığı yere koyun"⁷⁶ hadisi de göstermektedir. Ebû Hureyre'nin naklettiği: "Rasûlüllah'tan işittiğimiz sözleri yazıyorduk. Yanımıza geldi ve: 'Bu yazdıklarınız nedir? diye sordu. 'Senden duyduklarımızı yazıyoruz' dedik. Rasûlüllah: 'Allah'ın kitabından başka kitap mı var'...Sadece Allah'ın Kitabı'yla meşgul olun' dedi"⁷⁷ hadisi Hz. Peygamber'in Kur'an ayetlerinin yazılmasıyla ilgili önemli bilgiler içermektedir.

Hz. Peygamber ayetlerin yazılacağı nesnelere ilgili olarak da: "Kur'an'ı sadece temiz eşyalar üzerine yazın"⁷⁸; "Ayetlerin terlik üzerine yazılmasını hoş görmezdi"⁷⁹ ve temiz eşyalar üzerine yazılan sayfeler hakkında: "Kur'an'la yolculuğa çıkmayın. Düşmanların onu almasından korkuyorum"⁸⁰ dediği nakledilmektedir. Bunlara ilaveten Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), sahabelerin, cünüp kişilerin Kur'an yazmasını uygun görmediklerine dair bir hadis nakletmektedir.⁸¹

Kur'an'ın sahabeler tarafından yazıldığını gösteren başka bir rivayet de şöyledir:

"Ömer bir adamın yanında çok ince bir kalemle yazılmış bir mushaf gördü ve adama: 'Bu nedir? diye sordu. Adam: 'Bu, Kur'an'ın tamamıdır' dedi. Ömer Kur'an'ın bu kadar ince harflerle yazılmasını hoş karşılamadı ve bu adamı azarladı. Ardından: 'Allah'ın kitabına saygı gösteriniz/Onu kalın harflerle yazınız' dedi. Ömer kalın harflerle yazılmış bir Mushaf gördüğünde sevinirdi."⁸²

Benzer bir rivayette de mushaflar yazan Ebû Hükeyme el-Abdî şöyle demektedir:

⁷⁶ Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân Atiyye (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1995), 280; Tirmizî, "Tefsir", 10; Hâkim, *el-Müstedrek*, "Tefsir", 241; İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-mesâhif*, 47; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 2. Baskı, thk. Faruk Hammâde (Beyrut: Dâru İhyâi'l-ülüm-Dâru's-sekâfe, 1992), 94; Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İsam el-Kudât (Beyrut: Dâru'l-feth, 2001), 290; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdülmutî Emîn Kal'acî (Dimeşk: Câmîatü't-türâsî'l-İslamî, 1991), 2: 364; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, h. 1405), 7: 153.

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 12.

⁷⁸ Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 121, 398.

⁷⁹ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-mesâhif*, 136.

⁸⁰ Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 120, 198.

⁸¹ Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 197, 218.

⁸² Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 398.

“Mushaf yazarken Ali yanıma uğradı ve hattıma baktı ve ‘Kaleminin ucunu kalınlaştır/yazını güzelleştir’ dedi. Kalemimden bir parça kırdım ve ona yeniden şekil vererek kalın harflerle yazmaya başladım. Bunun üzerine Ali: ‘İşte böyle yaz ve Allah’ın kitabını nurlandırdığı gibi sen de Kur’an’ı nurlandır’”.⁸³

Hiz. Ali’nin de Hiz. Ömer gibi Kur’an’ın ince harflerle yazılmasını kerih gördüğü nakledilmektedir.⁸⁴ Bütün bu rivayetler ayetlerin yazılması ve de çoğaltılması konusunda aşırı bir titizliğin gözetildiğini açıkça ortaya koymaktadır.

4. Kur’an’ın Cem’i ve Çoğaltılması

Kur’an’ın tamamı Hiz. Peygamber’in sağlığında yazıyla kayıt altına alınmıştır. Bu konuda İslam âlimleri arasında ittifak vardır. Hiz. Peygamber’in vefatından sonra parçalar halinde yazılan Kur’an’ın bir kitap şekline getirilip sonraki nesillere aktarılması ashab için son derece önemli bir görevdi. Zira pek çok sahabî Tevrat, İncil gibi kutsal kitapların yazıyla kayıt altına alınmadıkları için zamanla tahrife uğradıkları bilgisinden haberdardı. Zira bu konularla ilgili ayetleri sürekli okuyorlardı. Yine Kur’an’ı iyi bilen hafızların değişik vesilelerle ölmesi veya ölme ihtimali de Kur’an’ın bir kitap halinde toplanmasında etkili olmuştur.

Kur’an’ın cem’i ve çoğaltılmasıyla ilgili rivayetlerde birtakım farklılıklar ve hatta çelişkili ifadeler bulunmaktadır. Yemâme savaşında sahabenin bir kısmının ölümü üzerine Hiz. Ömer, Hiz Ebû Bekir’e Kur’an’ı toplattırmasını söyledi. Hiz. Ömer, Hiz. Ebû Bekir ve Zeyd b. Sâbit bir müddet aralarında istişare ettikten sonra bu işin yapılmasının uygun olacağı kanaatine vardılar. Kur’an’ın cem’ini üstlenen Zeyd b. Sâbit şöyle demektedir:

“...Ebû Bekir bana; ‘Sen genç ve akıllı birisin. Hakkında güvensizlik duymamızı gerektirecek bir durumun yoktur. Rasûlüllah’ın vahiy kâtipliğini yaptın. Kur’an’ı araştır ve topla!’ dedi... Bu işin peşine düştüm ve Kur’an’ı hurma dallarından, düz taşlardan, hafızların ezberlerinden toplamaya başladım. Tevbe sûresinin ‘lekad câeküm...’ ayetine geldim. Bu sürenin 128-129. ayetlerini Ebû Huzeyme el-Ensârî’den başkasında bulamadım. Toplanan sahife vefat edinceye kadar Ebû Bekir, Ömer ve sonra kızı Hafsa’nın yanında kaldı”.⁸⁵

⁸³ Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur’ân*, 119, 398.

⁸⁴ Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur’ân*, 120, 398.

⁸⁵ Buhârî, “Fedâilü'l-Kur’an”, 3; Tirmizî, “Tefsir”, 10.

Kur'an'ın çoğaltılmasıyla ilgili olarak da Huzeyfe b. el-Yemân, Kur'an kıraatında ortaya çıkan ihtilaflardan endişelenerek Osman'a Kur'an'ı çoğalttırmasını ve böylece müslümanlar arasındaki ihtilafları sonlandırmasını istedi. Hz. Osman Kur'an'ı toplamakla görevlendirdiği komisyona:

"...Eğer Zeyd'le Kur'an'dan bir kelimeyi yazmada ihtilaf ederseniz, onu Kureyş lisanıyla yazınız. Çünkü Kur'an onların lisanı üzere indi' dedi. Bu minval üzere mushafı çoğalttılar. Osman asıl nüshayı Hafsa'ya geri verdi. Çoğaltılan nüshalardan her bir beldeye gönderildi. Osman, 'Resmî Mushaf' dışındaki mushafların ve sahifelerin yakılmasını emretti".⁸⁶

İbn Hişâm hadisnin devamında Zeyd b. Sâbit'ten nakille şöyle demektedir: "*Mushafları çoğaltırken Ahzâb sûresinin "Ricâlün sadakû..." ayetini bulamadım. Bu ayeti Rasûlüllah okurken işitiyorduk. Araştırdım ve onu Huzeyme b. Sâbit'te bulup Mushaf'taki yerine koyduk.*"⁸⁷

Buhârî (ö. 256/870), hicretin 9. yılından itibaren inmeye başlayan, son nazil olan sûrelerden biri olarak kabul edilen ve hâkim kanaate göre son iki ayetinin Mekki olduğu söylenen Tevbe sûresinin 128-129. âyetlerin Hz. Ebû Bekir ve Medenî olan Ahzâb 23. ayetin Hz. Osman dönemindeki derlemede; Taberî (ö. 310/923) hem Tevbe 128-129 ve hem de Ahzâb 23. ayetlerin Hz. Osman dönemindeki istinsahda;⁸⁸ İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise sadece Ahzâb 23. ayetin Hz. Ebû Bekir dönemindeki derlemede bulunduğunu ve yerine yazıldığını söylemektedir.⁸⁹

Bu ayetlerin Hz. Ebû Bekir dönemindeki derlemede bulunmuş olması akla ve vakiyaya daha uygundur.⁹⁰ Çünkü altı bin iki yüz otuz civarındaki ayetin bir kitaba yazımı esnasında birkaç ayetin gözden kaçması ve sonradan tekrar kontrol edildiğinde farkına varılması, işin büyüklüğünün

⁸⁶ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 3.

⁸⁷ Buhârî, "Cihâd", 12; "Fedâilü'l-Kur'an", 3; "Megâzî", 17; Tirmizî, "Tefsir", 14. İbn Kesîr bu hadis hakkında şöyle demektedir: "*Bu hadisi rivayette Buhârî tek kalmış; Müslim rivayet etmemiştir.*" Bk. Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 2. Baskı (b.y.: Dâru tayyibe, 1999), 6: 393.

⁸⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 41-43.

⁸⁹ Bk. Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân* (b.y.: Mektebetü İbn Teymiye, h. 1416), 86.

⁹⁰ Abdurrahman Çetin eserinin 368. dipnotunda bu konuda şöyle demektedir: Aslında bu olay tektir ve bu ayetler Hz. Ebû Bekir dönemindeki cem' olayında bulunmuştur. Bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2012), 84-85; Rahim Tuğral, "Kur'anın Cem'i ve İstinsahında Üç Önemli Nokta", *Diyanet İlmî Dergi* 27/1 (1990): 99.

boyutu göz önüne alındığında, doğal ve de son derece normal bir durumdur.

Ancak Buhârî ve Taberî'nin istinsahla ilgili rivayetlerin ilgili kısmına göre Tevbe 128-129 ve Ahzâb 23. ayetlerin Hz. Osman dönemindeki çoğaltma esnasında bulunup yerine yazılması son derece sıkıntılıdır. Zira böyle bir kabul, bu ayetlerin Hz. Ebû Bekir'in cem' ettirdiği mushafa yazılmadığı ve Kur'an'ın çoğaltılmasına kadar geçen zamanda müslümanlar tarafından fark edilmediği konusunu gündeme getirmektedir. Kanaatimizce bu makul bir durum değildir. Nitekim Süleyman Ateş, Tevbe 128-129. âyetleri hakkında şöyle demektedir: *"Bu ayetler Mekkî olduklarına göre yıllarca okunmuştur. Yıllarca okunan ayetlerin yerlerinin bilinmemesi, makul değildir... Bunların Medenî olması tezi çok zayıftır"*⁹¹ demektedir. Ayrıca Mekkî olan bir ayetin sadece bir kişide yazılı olması da anlaşılır bir durum değildir.

Ayetlerin tamamının Hz. Peygamber döneminde yazıldığı gerçeği göz önüne alındığında bu ayetlerin Hz. Osman dönemindeki istinsah olayında gündeme gelmesi anlamlı bir durum değildir. Çünkü bu ayetler Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir döneminde de tekrar yazılmıştır. Buna göre bu ayetlerin Hz. Osman dönemine gelindiğinde en az iki nüshasının bulunması gerekmektedir. Dolayısıyla bu ayetlerin yazılı olarak sadece bir kişide bulunması hususu tarihî gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Ayrıca Hz. Osman döneminde yapılan şey bir derleme değil, Hz. Peygamber döneminde yazılıp Hz. Ebû Bekir tarafından tekrar yazılarak kitaplaştırılan Kur'an'ın yedi harften/lehçeden, bir harf/lehçe üzerine üçüncü kez çoğaltılması işlemidir.⁹² Dolayısıyla derlemenin ve sıfırdan yazımın olmadığı bir yerde bazı ayetlerin belli kişilerde bulunup mushaftaki yerine yazılması makul bir durum değildir.

Derlemeyle ilgili hadisteki bir başka problem de Hz. Ömer'in Kur'an'ın kaybolmasına yönelik endişesidir. Kur'an ayetlerinin tamamı Hz. Peygamber'in sağlığında vahiy kâtipleri tarafından yazıldığına göre, Hz. Ömer'in endişesi Kur'an'ın yazılmasından ziyade hafızların ölümüne ve Kur'an'ın bir kitap haline getirilmesine işaret etmektedir. Çünkü Kur'an'ın tamamının Hz. Peygamber döneminde yazıldığı gerçeği dikkate alındığında hafızların ölümüyle Kur'an'ın bir kısmının kaybolacağı endişesi çok anlamlı değildir. Dolayısıyla, önceki ilahî kitapların akıbeti göz önüne alındığında,

⁹¹ Bk. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 4: 162. Ayrıca bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 222.

⁹² Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1990), 132-133.

Hız. Ömer ve sahâbenin esas endişesinin Kur'an'ın bir kitap haline getirilip sonraki nesillere aktarılmasına yönelik olduğu anlaşılmaktadır.⁹³

Hız. Ali,⁹⁴ Hız. Ömer⁹⁵ ve Ubey b. Ka'b'ın Hız. Peygamber'in ölümünden sonra Kur'an'ı kendileri için yazdıkları ve bu ayetlerin sonradan bulunmasından söz etmedikleri de bilinen bir husustur. Bu ayetlerin Zeyd b. Sabit tarafından her iki olayda da Ebû Huzeyme'de veya aynı isimle iki ayrı şahısta bulunması da problemlidir.

Buhârî'nin naklettiği hadiste Zeyd b. Sâbit Hız. Ebû Bekir dönemindeki derlemeyi anlatırken Tevbe sûresinin son iki ayetini bulamadığını söylemişti. Bu durum doğal olarak Ahzâb 23. âyetinin bu derlemede mevcut olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Buhârî'nin naklettiği hadiste Zeyd b. Sâbit'in Ahzâb 23. ayeti Hız. Osman dönemindeki istinsahda Ebû Huzeyme'de bulup yerine yazması son derece anlamsızdır.

Öte taraftan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Ebî Dâvud'un (ö. 316/929) Hız. Ebû Bekir döneminde Ubey b. Kâ'b gözetiminde gerçekleşen Kur'an'ın cem'i hakkında şöyle demektedirler:

"İnsanlar Kur'an'ı Ebû Bekir'in hilafeti zamanında bir mushafta topladılar. Ubey b. Ka'b ayetleri okuyor insanlar da yazıyordu. Tevbe sûresinin: 'Bir sûre indirildiğinde... (9/Tevbe, 127)' ayetini yazdıklarında bunun son âyet olduğunu düşündüler. Ubey b. Ka'b onlara şöyle dedi: 'Rasûlüllah bana bu ayetten sonra iki ayet daha (Tevbe 128 ve 129) okudu'".⁹⁶

Bu hadis dikkate alındığında Tevbe 128-129. âyetlerinin Hız. Ebû Bekir dönemindeki cem' anında Huzeyme b. el-Ensârî'de bulunup yerine yazılmasının söz konusu olmadığını göstermektedir.

⁹³ Theodor Nöldke-Friedrich Schwally, *Kur'an Tarihi*, trc. Muammer Sencer (İstanbul: İlke Yayinevi, 1970), 30.

⁹⁴ Hız. Ebû Bekir, Hız. Ali'ye hilafetini niçin kabul etmediğini sorduğunda o, böyle bir şeyin söz konusu olmadığını sadece Kur'an'ı cemetmek için evinden çıkmamaya yemin ettiğini söylemiştir. Bk. İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-mesâhif*, 160-161; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 45,

⁹⁵ Hız. Ömer'e bir ayeti bilen kişinin Yemâme savaşında öldüğü söylenince: "Allah'tan geldik ve ona döneceğiz." dedi ve Kur'an'ın toplanmasını emretti ve Kur'an toplandı. Kur'an'ı bir mushafta toplayan ilk kişi Ömer idi." Bk. İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-mesâhif*, 162.

⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 134; İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-mesâhif*, 154-155. Ayrıca bk. Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdi, *Telhîsü'l-müteşâbih fi'r-resm* (Dimeşk: Talâs li't-tirâse, 1985), 403; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdüsselâm es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikra*, thk. Mervân el-Atiyye (Beyrut: Dâru'l-me'mûn, 1997), 163; Ebu'l-Kâsım Şihâbuddîn Abdurrahman Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru sâdir, 1975), 56; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 4: 331.

Öte taraftan Taberî'nin kullandığı rivayette Zeyd b. Sâbit'in Tevbe 128-129. âyetleriyle ilgili olarak: "Eğer bunlar üç ayet olsalardı, onları bağımsız bir sûre olarak düzenlerdim"⁹⁷ ifadesi de anlamsızdır. Müslümanların telif ettikleri mushaflarda sûrelerin sıralaması ve isimleri konusunda birtakım farklılıklar olsa da sûrelerin ve ayetlerinin sayılarını belirlemek insanların yetkisine bırakılan bir iş değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in "bu ayeti falan ayetlerin olduğu yere koyun" tarzındaki ifadeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Hz. Osman, Maveraünnehir'den Endülüs'e kadar uzanan İslam Devletinin belli başlı merkezlerine gönderilmek üzere çoğaltılan⁹⁸ nüshalardan göndermiş ve sahabenin elindeki nüshaların yakılmasını emretmiştir.⁹⁹ Bu durum açıkça bazı sahabelerin özel mushaflarının ve sahifelerinin olduğunu göstermektedir. İbn Ebî Dâvud (ö. 316/929) "Sahabenin Mushaflarındaki Farklılıklar" bölümünde Ömer, Ali, Ubey b. Ka'b, Abdullâh b. Mes'ud, Abdullâh b. Abbâs, Abdullâh b. Zübeyr, Abdullâh b. 'Amr, Âişe, Hafsa ve Ümmü Seleme'ye ait on adet müstakil mushafın olduğunu söylemektedir.¹⁰⁰ Watt ise, Arthur Jeffery'nin on beş "esas mushaf" ve bir o kadar da "tali mushaf" listesi sunduğunu söylemektedir.¹⁰¹

Hz. Peygamber, Kur'an'ı yaklaşık olarak 23 yıl süren uzun bir süre zarfında vahiy kâtiplerine kelime kelime yazdırmıştır. Dolayısıyla onun bu son derece uzun süre içerisinde, en azından hayatının sonlarına doğru,

⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 43.

⁹⁸ Bunların sayısı dört ile yedi arasında olup Mekke, Şâm, Yemen, Bahreyn, Basra ve Kûfe şehirlerine gönderilmiş ve biri de Medine'de bırakılmıştır. Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 189; İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 77. Hz. Osmân'ın kendisi için bir mushaf çoğalttırdığını söyleyenler de bulunmaktadır. Bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 213. Yakubî ise mushafların dokuz adet olduğunu belirtmektedir. Bk. Azamî, *Kur'ân Tarihi*, 136. Çoğaltılan mushafların büyük şehirlere gönderilmesi sayının daha fazla olduğunu ima etmektedir.

⁹⁹ İbn Mes'ud Kur'an'ın cem'i ve çoğaltılmasında Zeyd b. Sabit'in görevlendirilmesine karşı çıkmış, Hz. Osman'ın mushafların yakılması emrini yerine getirmemiş ve taraftarlarına da yakmamalarını söylemiştir. Bk. Tirmizî, "Tefsir", 10; İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 79-80.

¹⁰⁰ Bk. İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-mesâhif*, 289-394.

¹⁰¹ Bk. Watt, *Kur'ân'a Giriş*, 59. Suyûtî, Ubeyy b. Kâ'b ve Abdullah b. Mes'ûd'un; Zerkeşi, Ubeyy b. Kâ'b, Muâz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit, Ebû Zeyd, Ebu'd-Derdâ, Hz. Osmân, Temîm ed-Dârî ve Sa'd b. Ubeyd'in özel mushaflarının olduğunu söylemektedir. Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 201-203; Zerkeşi, *el-Burhân*, 1: 304-305; İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 53-54. Zürkânî bunlara Ebû Eyyûb el-Ensârî'yi, İbn Nedîm Hz. Ali'yi eklemektedir. Bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulumi'l-Kur'ân*, 1: 199-201; İbn Nedîm, *Fihrist*, 1: 45.

harflere ve dolayısıyla yazıya az da olsa aşına olması hem imkân dâhilinde ve hem de doğal bir durumdur.

5. Hz. Peygamber'in Okuma-Yazma Bilip Bilmemesi Konusu

Hz. Peygamber'in hayatının sonlarına doğru yazıyı öğrendiğine dair birtakım rivayetler bulunmaktadır. Nitekim Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) Hz. Peygamber'in risâletten sonraki yıllarda yazıyı öğrendiğine dair: "كَتَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِحَدِي أَنْ: لَا يَمَسُّ الْقُرْآنَ إِلَّا طَاهِرٌ" "Rasûlüllah dedem için: "Kur'an'a sadece temiz olanlar dokunur" diye bir yazı yazdı"¹⁰² şeklinde bir rivayet nakletmektedir.

Yine Yunus b. Meysere de Hz. Peygamber'in risaletten belli bir süre sonra yazı öğrendiğine dair şöyle demektedir: "فَنَرَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَبَ" "بعدما أنزل عليه "Rasûlüllah'ın (s.a.v) kendisine vahiy indirildikten (bir müddet) sonra yazıyı öğrendiğini düşünüyoruz."¹⁰³ Ömer b. Şeybe de Mücâhid kanalıyla: "مَا مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى كَتَبَ وَقُرَأَ" "Rasûlüllah okuma-yazma öğrenmeden ölmedi"¹⁰⁴ sözünü nakletmektedir.

Öte taraftan Hz. Peygamber'in, Muaviye'nin yazdıklarına bakarak bunların doğru olarak yazıldığını onayladığına dair rivayetler de bulunmaktadır.¹⁰⁵ Yine kırtâs olayında geçtiği üzere Hz. Peygamber, vefatından önce ağırları iyice arttığında yanındakilere şöyle seslenmiştir: "اِثْنُونِي أَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ أَبَدًا" "Bana (kağıt-kalem) getirin de sizlere, benden sonra yolunuzu şaşırmayacağımız bir vasiyet yazayım."¹⁰⁶

İbn Hacer (ö. 852/1449) "kazâ umresi" babında metnini Hz. Ali'nin¹⁰⁷ yazdığı Hudeybiye antlaşmasındaki "Muhammedün Rasûlüllah" kelimesinin silinip yerine "Muhammed b. Abdullah" ifadesinin yazılması

¹⁰² Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 121.

¹⁰³ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379), 7: 504.

¹⁰⁴ Hadis için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3. Baskı, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003), 7: 68; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 7: 504; Muhammed b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, *Garâibü't-tefsîr ve 'acâibü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyyi, ts.), 2: 884. Bu hadisi munkatı, ravilerini zayıf ve mechûl olarak değerlendirenler muhaddisler de vardır. Bk. Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-du'afâi ve'l-mevzûa' ve esruhes-seyyiü fi'l-ümme* (Riyad: Dâru'l-ma'rife, 1992), 1: 518; hadis no: 343; İbnü'l-Mulekkin Ömer b. Ali, *Ğâyetü's-sül fi hasâisi'r-Rasûl*, thk. Abdullah Bahruddîn Abdullah (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyyi, ts.), 134.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 7: 503-505.

¹⁰⁶ Buhârî, "Megazî", 83.

¹⁰⁷ Ethem Ruhi Fıçlalı, "Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 371; Orhan Yılmaz, *Rivayetlerde Hz. Ali* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 16.

hususunda naklettiği rivayetlerin bazısında bu ifadeyi Hz. Ali'nin bazısında da Hz. Peygamber'in bizzat yazdığına dair rivayetler nakletmiştir.¹⁰⁸ Hz. Peygamber müşriklerin itirazı üzerine Hz. Ali'den "Muhammedün Rasûlüllah" ifadesini silmesini ve yerine "Muhammed b. Abdullah" ibaresini yazmasını isteyince o: "Hayır, Allah'a yemin olsun ki onu silemem" demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Bana yerini göster" dedi. Ardından Hz. Peygamber bu ifadeyi silerek yerine "Muhammed b. Abdullah" ibaresini yazmıştır.¹⁰⁹

Buhârî'de de benzer ifadelerle yer alan bu hadisin sonunda: " فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكِتَابَ، وَلَيْسَ يُحْسِنُ بَكْتَبُ، فَكَتَبَ: هَذَا مَا قَاضَى عَلَيْهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ *"Rasûlüllah antlaşma metnini aldı. Yazısı iyi değildi. 'İşbu metin Muhammed b. Abdullah'ın kabul ettiği antlaşmadır' ifadesini yazdı"*¹¹⁰ ibaresi yer almaktadır.

Ebu'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) bu gibi rivayetleri dikkate alarak Hz. Peygamber'in sonraki zamanlarda yazıyı öğrendiğini söylemiştir. Şa'bî de Hz. Peygamber'in yazı yazmayı öğrenmesinin Kur'an'la çelişmediğini ifade etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in "ümmiliği" ortaya çıktıktan sonra okuma-yazma öğrenmesine mâni olacak bir durum söz konusu değildir. Endülüslü âlimlerin bir kısmı Ebu'l-Velîd el-Bâcî'nin görüşüne katılırken bazıları da onu zındıklıkla suçlamışlardır.¹¹¹

'Ümmî' kelimesini tarihsel olarak: Yahudi topluluğuna ait olmayan bir başka ifadeyle semavî/ilahî bir kutsal kitabı bulunmayan Mekke'nin Arap kabileleri şeklinde tanımlayan Câbirî, Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilip bilmemesi konusunda şunları söylemektedir: "Hz. Peygamber'in 'ümmî peygamber' olması, ille de onun okuma yazma bilmeyen bir kişi olduğu anlamına gelmediği gibi, Kur'an'ın Arapları 'ümmîler' olarak nitelemesi, zorunlu olarak onların okuma yazma bilmedikleri anlamına gelmez".¹¹² Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmesi nebi ve resul olmasına zarar verecek bir durum değildir. Çünkü peygamberliğin şartları arasında okuma-yazma bilmemek gibi bir şart bulunmamaktadır.¹¹³

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, 7: 504.

¹⁰⁹ Müslim, "Cihâd", 92.

¹¹⁰ Buhârî, "Megâzî", 43.

¹¹¹ Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî el-Endülüslü, *el-İşârât fi ma'rifeti'l-usûl*, thk. Muhammed Ali Ferkûs (Beyrut: el-Mektebetü'l-Mekkî, 1996), 113; Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn el-Haddâdî el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr* (Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, h. 1356), 4: 255.

¹¹² Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 95.

¹¹³ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 97.

Son olarak “fetânet” sıfatına sahip olan ve altı bin iki yüz otuz altı civarında ayetin yazılmasını söyleyen, zaman zaman bunların yazımını kontrol eden, bunları sahabilerine okuyan ve sürekli olarak insanları öğrenmeye teşvik eden Hz. Peygamber’in risaletten sonraki dönemlerde okuma-yazma öğrenmiş olmasında yadırganacak bir durum olmasa gerektir.

Sonuç

Dinî, ticarî ve edebî bir ortama sahip olan Mekke okuma-yazma konusunda Medine’den daha ileri bir seviyedeydi. Yüzlerce şairin yanında Bedir savaşında esir düşen ve fidye ödeme imkânı olmayan Mekkeli fakir müşriklerin bir kısmının okuma-yazma bilmeleri, Mekke’de okuma-yazma bilenlerin sayısının Belâzurî’nin söylediği yirmi dörtten fazla olduğunu göstermektedir.

Hz. Ömer’in Müslüman oluşuyla ilgili olarak nakledilen ve üzerinde Tâ-hâ sûresinin yazılı olduğu sahifenin varlığı, Kur’an’ın risâletin beşinci yılından itibaren Mekke’de yazıldığını açıkça göstermektedir. Bu tarihî olaya ilaveten Mekkî olan Kalem, Abese, Furkân ve Tûr sûrelerinde geçen “sefera”, “suhuf”, “iktetebe”, “satır/esâdir”, rakkin menşûr”, “kalem” gibi kelimeler, en azından, Kur’an’ın bu tarihten daha önce Mekke’de yazılmaya başladığını göstermektedir. Aynı zamanda bu kelimeler, Kur’an’ın ilkel malzemelerden ziyade daha düzgün yazı malzemeleriyle yazıldığına işaret etmektedir. Ayrıca Zeyd b. Sâbit’in: “*Rasulüllah’ın yanında Kur’an’ı rikâ’dan telif ederdik*” sözü başlangıçta yassı taşlar, kürek kemikleri, hurma dalları gibi ilkel malzemelere yazılan ayetlerin nihâî olarak daha uygun olan deri, parşömen gibi yazı malzemelerine aktarıldığını göstermektedir.

Buharî ve Taberî gibi bazı âlimler, Tevbe 128-129 ve Ahzâb 23. ayetlerin Hz. Osman dönemindeki istinsah esnasında Ebû Huzeyme’de bulunduğunu ifade etmektedirler. Bazı rivayetlerde bu ayetlerin Hz. Ebû Bekir dönemindeki derlemede aynı şahısta veya başka birinde bulunduğu söylenmektedir. Bu ayetlerin Hz. Ebû Bekir dönemindeki cem’ olayında gündeme gelmesi, yapılan işin boyutu dikkate alındığında, makul bir durum olarak kabul edilebilir. Ancak ilgili ayetlerin Hz. Osman dönemindeki istinsah esnasında bulunduğu dile getirilmesi, ister istemez, bu ayetlerin Hz. Ebû Bekir dönemindeki derlemede Mushaf’a yazılmadığı hususunu gündeme getirmektedir.

Ayrıca bu ayetlerin Hz. Osman döneminde sadece bir kişide yazılı olarak bulunduğu kabul edilmesi, Kur’an’ın başta Hz. Peygamber ve ardından Hz. Ebû Bekir döneminde ikinci kez yazıldığı hususu dikkate

alındığında, tarihen mümkün değildir. Zira Hz. Osman zamanında yapılan iş bir derleme değil, Hz. Peygamber döneminde yazılan ve Hz. Ebû Bekir döneminde tekrar yazılarak bir kitapta toplanan Kur'an'ın çoğaltılması olayıdır. Dolayısıyla daha önceden iki kez yazılan ayetlerin sadece bir kişide bulunması ve Mushaf'a yazılması makul bir durum değildir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb Arnaûd - Adil Mürşid. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Akgül, Muhittin. "Kur'an'ın İlk Muhafızları "Vahiy Katipleri". *Diyanet İlmî Dergi* 46/4 (2010): 33-48.
- Aktan, Ali. "Arap Yazısının Doğuşu, Gelişimi ve İslam Yazısı Haline Gelmesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2/6 (1988): 61-67.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. b.y.: Dâru's-sâkî, 2001.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991.
- Aydın, Zeynel Abidin. "Hz. Peygamber'in Ümmîliği Meselesi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012): 287-307.
- Aydın, Zeynel Abidin. *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Azamî, Muhammed Mustafa. "Asr-ı Saadette Yazı ve Vahiy Katibleri", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*. Ed. Vecdi Akyüz. 4 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Azamî, Muhammed Mustafa. *Kur'an Tarihi*. Trc. Ömer Türker - Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Endülüsî. *el-İşârât fî ma'rifeti'l-usûl*. Thk. Muhammed Alî Ferkûs. Beyrut: el-Mektebetü'l-Mekkî, 1996.
- Bağdâdi, Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *Telhîsu'l-müteşâbih fi'r-resm*. Dimeşk: Talâs li't-tirâse, 1985.
- Bâkillânî, Muhammed b. et-Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'an*. Thk. Muhammed 'İsâm el-Kudât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-feth, 2001.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud. *Meâ'limü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 1988.

- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *Delâilü'n-nübüvve*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, h. 1405.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. 3. Baskı. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. Thk. Abdülmudî Emîn Kalacî. 15 Cilt. Dimeşk: Câmî'atü't-türâsi'l-İslamî, 1991.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, h. 1418.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bloom, Jonathan M. *Kâğıda İşlenen Uygarlık*. Trc. Zülal Kılıç. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'an*. Trc. Muhammed Çoşkun. 3 Cilt. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Kur'an'a Giriş*. Trc. Muhammed Çoşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kenânî. *el-Heyevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, h. 1424.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *Telbîsu İblîs*. Thk. Beşîr Muhammed Uyûn. Beyrut: Mektebetü dâri'l-beyân, 2005.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerîm Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Çetin, Nihad M. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 276-309. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman. *Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Dayf, Şevkî. *el-Fen ve mezâhibuhû fi'ş-ş'i'ri'l-'Arabî*. 12. Baskı. Mısır: Dâru'l-meârif, ts.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 7 Cilt. Trc. Şaban Karataş - Ahmet Çelen - Mehmet Çelen - Ekrem Demir. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.

- Derveze, İzzet. *Kur'anü'l-Mecid*. Trc. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Ebû Azîz, Said Yusuf Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîz li'l-etfâl ve'l-usrati'l-müslime*. Kahire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, 2008.
- Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsım Şihâbuddîn Abdurrahman. *el-Mürşidü'l-vecîz*. Thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru sâdır, 1975.
- Ebû Ubeyde, Muammer b. el-Müsemmâ el-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-hancî, h. 1381.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsıruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-du'afâi ve'l-mevzûa' ve esruhes'-seyyiü fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Dâru'l-ma'rife, 1992.
- Esed, Nâsıruddîn. *Mesâdiru's-şî'ri'l-câhilî*. Kahire: Dâru'l-meârif, 1978.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 371-374, Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1993.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*. Trc. Abdülaziz Hatip. İstanbul: Beyan Yayınevi, 2010.
- Heykel, Muhammed. *Muhammed Mustafa*. Trc. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nüreddîn b. Ali b. Ebû Bekir b. Süleyman. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. Thk. Hüsameddin el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1994.
- İbn Abdırrabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn. *el-İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, h. 1404.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: Dâru Sahnûn lî'n-neşr ve't-tevzî', ts.
- İbn Atiyye, Ubû Muhammed Abdulhak. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîr-i kelâmi'l-vecîz*. Thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, h. 1422.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî. *Cemheretü'l-lüğa*. Thk. Remzi Münir Ba'lebekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm lî'l-melâyîn, 1987.

- İbn Ebî Dâvud, Süleymân b. Es'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-mesâhif*. Thk. Ebu'l-Usâme Selîm b. 'Îd el-Hilâlî. Lübnan: Müessesetü ğirâs li'n-neşr ve't-tevzi', 2006.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*. 3. Baskı. Thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Suud: Mektebetü nizar Mustafa el-bâz, h. 1419.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali Ebu'l-Fadl el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, h. 1376.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân*. 2. Baskı. Thk. Şuayb Arnaûd. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîratü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhîm el-Ebyârî-Abdülhafîz Şelebî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-hayr, 1995.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Fedâilü'l-Kur'an*. b.y.: Mektebetü İbn Teymiye, h. 1416.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*. 2. Baskı. 8 Cilt. b.y.: Dâru tayyibe, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Daru'l-me'ârif, 1958.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Garîbü'l-Kur'an*. Tkh. Said el-Lihâm. b.y.: y.y., ty.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-Hadîs*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî-Müessesetü'l-işrâk, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem b. Ali. *Lisânü'l-'Arab*. 3. Baskı. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, h. 1414.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Thk. İbrâhîm Ramazân. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-ma'rife, 1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, 1968.
- İbn Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîz*. Thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. 'Ukkâşe-Muhammed b. Mustafâ el-Kenz. 5 Cilt. Mısır: el-Fâruku'l-hadîse, 2002.
- İbnü'l-Mulekkin, Ömer b. Ali. *Ğâyetü's-sûl fî hasâisi'r-Rasûl*. Thk. Abdullah Bahruddîn Abdullah. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyyi, ts.
- İsbindârî, Abdurrahman Ömer Muhammed. *Kur'an-ı Kerîm'in Mekke Döneminde Yazılışı*. Trc. Veli Kayhan. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayreddin - Çağrıçı, Mustafa - Dönmez, İ. Kafi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyde b. Abdullah el-Herevî. *Fezâilü'l-Kur'an*. Thk. Mervân Atiyye. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1995.
- Kayhan, Veli. *Kur'an Vahyinin Yazıldığı İlk Malzeme*". İstanbul: İfav Yay., 2014.
- Kirmânî, Muhammed b. Hamza b. Nasr. *Garâibü't-tefsîr ve 'acâibü't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyyi, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-fikir, 1995.
- Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed - Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir Celâlüddîn. *Tefsîru'l-Celâleyn*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, ts.
- Mahzûmî, Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî. *Tefsiru Mücâhid*. Thk. Muhammed Abdüsselâm. Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslâmî, 1989.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Thk. Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, ts.
- Mennâu'l-Kattân. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1990.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şirketü mektebe, 1946.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2003.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn el-Haddâdî. *Feyzu'l-kadîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, h. 1356.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbakî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "İslâmî Eğitimde Sözlü Aktarım ve Kitap: Yazılan ve Konuşulan Söz". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 6/3 (1992): 181-188.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Fezâilü'l-Kur'an*. 2. Baskı. Thk. Faruk Hammâde. Beyrut: Dâru ihyâi'l-'ulûm-Dâru's-sekâfe, 1992.
- Nöldke, Theodor - Friedrich, Schwally. *Kur'an Tarihi*. Trc. Muammer Sencer. İstanbul: İlke Yayınları, 1970.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2002.
- Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Palabıyık, M. Hanefi. "Cahiliye Dönemi ve İslam'ın İlk Yıllarında Okuma-Yazma Faaliyetleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007): 31-68.

- Rahim, Tuğral. "Kur'anın Cem'i ve İstinsahında Üç Önemli Nokta". *Diyanet İlmî Dergi* 27/1 (1990): 89-101.
- Ravdân, Abd Avn, *Mevsû'atü şu'arâi'l-'asri'l-Câhilî*. Ürdün: Dâru Üsâme, 2001.
- Râzî, Ebû Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyait'türâsi'l-'Arabi, h. 1420.
- Râzî, Zeynuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârus-sihâh*. 5. Baskı. Thk: Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye-ed-Dâru'n-nemûzeciyye, 1999.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır b. Abdullah. *Teysîru'l-kerîmi'r-Rahmân fi tefsîri kelâmi'l-mennân*. Thk. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Sabîh, Muhammed. *Bahs cedîd 'ani'l-Kur'ani'l-kerîm*. Kahire: Dâru's-şurûk, 1983.
- Salih, Subhî. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. Trc. Yaşar Kandemir. Ankara: İFAV Yayınları, 1997.
- Sehâvî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdüsselâm. *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikra*. Thk. Mervân el-Atiyye. Beyrut: Dâru'l-me'mûn, 1997.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîrul-Kur'an*. Thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ganîm b. Abbâs. Riyâd: Dâru'l-vatan, 1997.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-'ulûm*. 3 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Semînu'l-Halebî. *ed-Dürrü'l-mesûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-kalem, ts.
- Subhî, Sâlih. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an*. İstanbul: Derseâdet, ts.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir Celâlüddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Şen, Ziya. *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Abdullah. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru kalem, h. 1414.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Fedâilu's-sahâbe*. 2 Cilt. Thk. Vesiyullah Muhammed Abbâs. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1983.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınevi, 2012.

- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Thk. Sıdkı Cemîl el-Attâr. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001.
- Tirmizî, Muhammed b. Îsâ. *Sünen*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah. *Tefsîru't-Tüsterî*. Thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, h. 1423.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2014.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nîsâbûrî. *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: y.y., h. 1415.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed Nîsâbûrî. *Esbâbu nuzûli'l-Kur'an*. Thk. Îsâm b. Abdulmuhsin el-Humeydân. Dimâm: Dâru'l-islâh, 1992.
- Watt, W. Montgomery. *Kur'an'a Giriş*. Trc. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdî. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayınları, 2001.
- Yılmaz, Orhan. *Rivayetlerde Hz. Ali*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Abdurrezzâk. *Tâcu'l-'arûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zeccâc, Ebû İshak. *Meâni'l-Kur'an ve 'irâbihî*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1995.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1988.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-lüğati'l-'Arabî*. b.y.: Dâru'l-hilâl, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Fevvâz Ahmed Zümerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1995.

ZÜHD ÖRNEĞİ İZİNDE TASAVVUFTA KAVRAMLARIN SOMUTTAN SOYUTA DÖNÜŞÜMÜ

Gönderim Tarihi: 28.07.2018

Kabul Tarihi: 10.09.2018

Mehmet Uyar

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

Dr. Assistant Professor, Sinop University, Faculty of Theology,

Department of Basic Islamic Studies

Sinop, Turkey

uyarmehmet77@gmail.com

orcid.org/0000-0003-1596-9458

Öz

Tasavvuf hâl ilmidir. Bu nedenle tasavvuf, her şeyden önce yaşanan hayatın tecrübi sahasında asıl anlamını bulur. Bununla birlikte, bir ilim olma sürecinde, bu tecrübi saha da kavramsal düzeyde karşılığını bulmaya başlamıştır. Dolayısıyla bu kavramlar, sūfînin yaşam ve düşünce kriterlerine göre bir anlam derinliği de kazanmıştır. Bu sayede tasavvuf, kendine has bir dile ve kavramsal zemine kavuşmuştur. Öyle ki bu kavramlar yalnız sūfîlerin anlayacakları bir yapı kazanmış, sūfî olmayanlara da daima meçhul kalacak özel anlamlarla donanmıştır. Fakat her bir kavramın hususi bir anlam kazanması da uzun bir sürecin sonucudur. Zühd Dönemi'nden itibaren, yaklaşık dört yüz yıllık süreç, bir kavramın geçirdiği anlamsal aşamaları göstermesi açısından özellikle önem arz eder. Bu aşamalar, bizim görüşümüze göre somuttan soyuta doğru bir yol takip etmiştir. Makalede, zühd örneği üzerinden, bu anlamsal dönüşüm takip edilmeye çalışılacaktır. Kavramların anlamsal dönüşümlerini takip etmek, tasavvuf tarihinin dönemsel farklarını, sūfî karakterinin ruhsal gelişim sürecini ve tasavvufun teorik düzeydeki açılımının sebeplerini daha iyi analiz edebilmek açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Zühd, Somut, Soyut, Anlamsal Dönüşüm.

On the Light of Example of Zuhd Transformation of the Concepts from Concrete to Abstract in Sufism

Abstract

Sufism is a situation science. For this reason, before anything else, sufism finds its true meaning in the experiential area of life. However, in the process of becoming a science of theology, this experiential field has also begun to find its counterpart at the conceptual level. Because of that, these concepts have gained a depth of meaning according to sufi's life and thought criteria. In this way, sufism has reached its own

language and conceptual ground. Such that, these concepts have gained a structure that only the sufis can understand; and they have been equipped with special meanings that remain unknown for the non-sufi always. But it is the result of a long period that each concept acquires a specific meaning. From the beginning period on Zühhd, the process of about four hundred years are particular importance in point of showing the semantic stages of a concept. These stages, according to our opinion, have followed a course that proceeded from concrete to abstract. In the article, this semantic transformation will be tried to be followed up on the zuhd example. To follow the semantic transformations of concepts is important in terms of better analyzing the periodic differences of the sufism history, the spiritual development process of the sufi character, and the reasons for the expansion of sufism to the theoretical level.

Keywords: Sufism, Zuhd, Concrete, Abstract, Semantic Transformation.

Giriş

Tasavvufun dönemlere ayrılarak incelenmesi, her dönemin gösterdiği baskın karakterle yakından ilgilidir. İlk ortaya çıktığı andan itibaren tasavvufun durağan olmayan yapısı, onun bir anlamda tarihî bir çizgide sürekli ileriye doğru aktığını gösterirken diğer yandan, bu çizginin felsefi, teorik ve pratik renk tonajlarında farklılığa sebep olmuştur. Dolayısıyla dönemsel farklar, tasavvufî kavramların anlamsal merkezlerinde de bir değişimin gözlenmesine yol açmıştır. Tasavvuf, gelişim ve değişim gösterirken bu durum onun teorik -haliyle kavramsal- ve pratik yönlerinde açığa çıkmakta ve bir sonraki dönem bir önceki dönemi de kapsayacak şekilde bir terakki göstermektedir. Bu durumda kaynağından çıkan suyun kendi yatağında akarak ilerlediğini ve fakat yer yer kıvrıldığını, genişlediğini ya da hızlandığını ama her hâlükârda aynı kaynağa bağlı kaldığını düşünebiliriz. Her durumda bir değişimin yaşandığı muhakkaktır ve değişimin tarihsel görünümü yanında, kavramsal zeminde de bir istikameti vardır. Bu değişimi kavramlar üzerinden takip etmek, dönemlerde ortaya çıkan farkların teorik, tecrübî ve psikolojik yönlerinin ortaya konulmasında, böylece daha etraflı bir gelişim hattı çizilmesi noktasında faydalı bir yöntem olacaktır.

Rabiatü'l-Adeviyye (ö. 185/801), Bâyezîd Bistâmî (ö. 234/848), Zünnûn Mısri (ö. 245/859), Cüneyd Bağdâdî (279/909) gibi isimler, Zühhd ve Tasavvuf Dönemleri arasında bir köprü vazifesi gördüler. Bir yandan önceki geleneği devralırken, bir yandan da tasavvufun klasik eserlerine esas teşkil edecek hâller ve bir terminoloji geliştirdiler. Onlar, hem tasavvufun dönemlere ayrılacak karakterini etkilediler, hem de bu dönemlerin değişiminde etkin

Zühd Örneği İzinde Tasavvufta Kavramların Somuttan Soyuta Dönüşümü | 293
olan unsurlar açısından, kendilerinden çok sonra yaşayacak araştırmacılar için bir tartışma alanı açmış oldular. Bu geçiş dönemi, hem tasavvuf tarihi, hem tasavvufun teorik altyapısının oluşumu hem de bunun sebepleri açısından bilhassa dikkate şayandır. Artık bu şahıslarla birlikte ya bir kavram vücuda geldi yahut mevcut olan bir kavram son derece derûnî bir mana kazandı. Örneğin “Fenâ” yahut “Sekr” tasavvuf literatürüne has bir zeminde anlam kazanırken, “Tevhîd” kavramı, sûfî algısına göre daha derin bir bakış açısıyla şekillendi. Biz de, Zühd ve Tasavvuf dönemleri bazında, zühd kavramının anlamsal dönüşüm ve gelişim çizgisini takip etmeye çalışacağız. Fakat önce, kısaca bu dönüşümden kastımızı izah etmek istiyoruz.

1. Kavramların Dönüşümüne Dair

Somuttan soyuta dönüşüm demek, bir kavramın, ilk elden işaret ettiği anlam çerçevesini aşacak bir teorik zeminde, bir ilmin kendi lügat havzasında karşılığını bulmasıdır. Zühd Dönemi olarak isimlendirilen iki yüz yılı aşkın zaman diliminde zâhidlerin kullandıkları kavramlar onların davranışları ile ilgili idi. Bu durum kahir ekseriyet, mevcut İslâmî bir kavramın yoğun bir uygulaması olarak kendini gösteriyordu. Bu dönemin özü, daha müşahhas bir zemin olarak kabul edilebilecek, şeriatin emirlerine riayet esasında fakr, benliği inkâr, dünyaya karşı menfi tavır idi.¹

Kavramların somut karakteri bu bahiste açıklanabilir: Bütün Müslümanlar tarafından belli bir formda algılanan kavramın,² zâhid tarafından bireysel, teoriden uzak ve yoğun bir şekilde uygulanması, kavramın -kastettiğimiz- somut zeminidir. Ve bu dönemde zâhid de kavramı diğer Müslümanlar gibi anlar. Sunî bir manzara çizecek olursak, bu zaman diliminde kavramlar, anlamsal referanslarını henüz tasavvuf döneminin teorik lisânından almazlar; bir zümrenin kendi arasında hususî bir dil geliştirerek remizlerle örüntülü ve gizil olan işaretleri de bu dönemde görülmez. Örneğin, sonradan “sabr lillâh”, “sabr billâh”, “sabr fillâh” ve

¹ Ebu'l Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 79.

² Müslümanların soyut anlamı olan bir kavramı, müştereken aynı anlamaları mühimdir. Çünkü, bu İslâm toplumuna ait bir anlam formu olan kelimeyi işaret etmektedir: “Zira bir kelime ya da ifadenin mecazi anlamı, bir fert tarafından onun isteğiyle belirlenmez. Aksine bunun için bir topluluk gerekir ve fert de bu topluluğun oluşturduğu muvadaaya boyun eğer.” Bu kaide, tasavvufun henüz teorik bir safhaya taşınmadan, zâhidlerin Müslüman toplumun müşterek lisanına dâhil olduklarını ve sûfilerin daha sonra kendi terminolojilerini kurma bahislerini anlayabilmek için mühim bir ölçü niteliğindedir. Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 91.

“sabr maa’llah”³ şeklinde tasnife uğrayarak kendine has bir mana kazanan, “Sabır” kavramı, ilk dönemde her Müslüman için müşterek anlam alanı daha geniş bir kavramdı ve zâhidleri de kapsıyordu. Zühhd döneminin karakteristik özelliği, kullanılan kavramı müşterek anlamı ile ele almasıyla ilintili olduğundan, biz bunu -görece- somut olarak değerlendiriyoruz. Elbette ki “Sabır” kavramının kendisi soyut bir meseleye tekabül eder. Fakat onun anlam bulduğu zemin, henüz geleneğin bütününden beslenmekte, zâhid de onu bu yönüyle düşünmektedir. Farkı yaratan, sonraki dönemde kavramların işaret ettiği alana herkesin ulaşamaması meselesi iken, bu dönemde, herkesin ulaşabileceği ve hatta ulaşması, yaşaması gereken bir kavramın, zâhid tarafından yoğun bir şekilde yaşanılır kılınıyor olmasıdır. Nirengi noktası, kavram değil zâhiddir. Bu bize göre temel ayrım noktalarından biridir. Çünkü bu dönemin özelliklerini dikkate aldığımızda, kavramları değil zâhidleri işaret etmek zorunda kalırız. Tasavvufun inceliklerinden ziyade zâhidin rikkati söz konusudur.

Bu dönemsal karakterin, hicrî ikinci yüzyıldan sonra değiştiği de bir başka gerçektir. Bunun bir sebebi, Rabiâtü’l-Adeviyye, Bağdâdî, Bistâmî gibi isimlerle birlikte, yeni anlayış ve kavramların sûflerin düşünce dünyalarına girmiş olmasıdır. Böylece, tasavvufun kendine has ıstılâhı da oluşmaya başlamıştır. Örneğin, daha genel bir anlama tekabül eden ve Hasan el-Basrî’nin (ö. 110/728) temsil ettiği korku eksenli zühhd anlayışı, Adeviyye ile bambaşka bir boyut kazanmış ve mecra “Aşk” kavramına doğru evrilerek – bir görüşe göre tasavvuf bu sayede asıl bâtinî rengini almıştır⁴ yeni bir anlam havzası edinmiştir.⁵ Burada bizim için dikkat çeken husus, kavramsal bir saha oluşturulurken ortaya çıkan anlamsal değişim ya da daha doğru bir ifade ile gelişimdir. Zira aşağıda zühhd üzerinden de desteklemeye çalışacağımız gibi, kavramlar bir sabiteden hareket etmekle birlikte, genişlemiş ve öyle ki tasavvuf ehli haricindekilerin anlayamayacağı, tamamen soyut bir mecraya doğru evrilmiştir. Bu tabiidir; çünkü her ilmin

³ Sabır lillah: Ezaya sabır, Sabır billah: Bekâ, Allah’ın kula yardımı, Sabır fillâh: Belâ, Sabır maa’llah: Allah’a yakınlıkta vefa, uzaklıkta da cefadır. Ebu’l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye* (ö. 465/1072), thk. Abdulhalîm Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf (Kâhire: Dâru’ş-Şa’b, 1989), 327.

⁴ Annamarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 77.

⁵ Ebu’l-Vefâ el-Ğuneymî et-Taftazânî, “Zühhd Hareketinin Tasavvufa Dönüşüm Süreci ‘Râbatü’l-Adeviyye Örneği”, trc. Ahmet Ögke, *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001): 111; Margareth Smith, *Bir Kadın Sufi: Rabia*, trc. Özlem Eraydın (İstanbul: İnsan Yayınevi, 1991), 85-86.

kendine has bir terminolojisi vardır ve bu dil, tasavvufta, kendi mensuplarının anlayacağı bir şekilde kurulmuştur.⁶

Diğer bir sebep ise tasavvufun yayılması ve müntesiblerinin çoğalmasından dolayı baş gösteren bozulmadır. Kalabalık, tabii olarak süregelen bireysel tavrı zedelemiştir. Çünkü bir kişinin ferdi uygulamalarının tamamının bir topluluk tarafından uygulanması zordur. Bundan dolayı, topluluklar beraberce icrâ edecekleri zikirlerle yönelmişler, hankahlarda, ribatlarda bir araya gelmeye başlamışlardır. İlk dönem müelliflerinin sert eleştirileri, müntesiplere çeki düzen vermeye çalışmanın, tasavvufun hakikî mahiyetini ortaya koymanın yanında başka bir gerçeği de gösterir: Birisine işin hakikatini anlatmak demek, o kişinin tasavvufun hakikatine dair bilgisinde bir yanlışlık olduğu varsayımına dayanır. Dolayısıyla ilk müellifler, tasavvufun en iyi şekilde anlaşılması için yoğun telif faaliyetinde bulunmuşlardır. Bu faaliyetler, tasavvufu kavramlarla örülü bir zemine doğru çekmiştir. Örneğin Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî gibi öncü şahsiyetler, bu yola adım atan sûfiye kılavuzluk edecek bir eser yazarken, aynı zamanda, bir disiplinin teorik alt yapısını da inşa etmişlerdir. Böylece hem Zühhd Tasavvuf'a, hem de Zâhid Sûfî'ye doğru bir değişim geçirmeye başlamıştır.

Kanaatimize göre bu değişim hattının, yalnız tarihî dönemler üzerinden değerlendirilmesi, taşıdığı önemle birlikte, kavramlar bağlamında da ele alınmadığında eksik kalır. Kavramlardaki değişim çizgisi, aynı zamanda bize, tasavvufun dönemlerinde görülen karakteristik farkların sebeplerine dair önemli ipuçları verebilecek, böylece daha sağlıklı değerlendirme imkânı sunacaktır. Örneğin, bazı batılı araştırmacıların, tasavvufun menşei ile ilgili görüşleri bilinmektedir. R. A. Nicholson, zühhdü, Hristiyan çileciliği,⁷ H. A. Palmer, tasavvufu eski Aryan kültürü;⁸ Alfred Von Kremer Hint düşüncesi ile bağdaştırır.⁹ A. Yaşar Ocak ise bilhassa, Adeviyye, Bistâmî, Zünnûn Mısırî gibi isimlerle belirginleşen değişime dair, yukarıdaki görüşlerin bir özetini bize verir. Ocak, kendi ifadesiyle “bugünkü mantıklarıyla meseleye bakanları isyan ettirecek” bir görüş serdedir:

“Tasavvuf haddi zâtında, kendi kültürleri üzerine –dışarıdan, üstelik “medeniyetçe daha aşağı” seviyedeki gözüpek bedevi Arap fatihleri sayesinde hâkimiyet kuran İslâm'ın tevhid inancını fazla yalın ve açık bulan köklü ve yerleşik “üstün” bir kültürün

⁶ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 81.

⁷ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: G. Bell and Sons Ltd., 1914), 2.

⁸ E. Henry Palmer, *Oriental Mysticism* (Londra: Luzac&Co, 1938), (Giriş bölümünde), 11.

⁹ A. J. Arberry, *An introduction To The History Of Şūfism* (London: Longsmans, Green and Co, Ltd., ts.), 22.

mensuplarınca oluşturulmuştur. Onlar bu kültürü galiplerin inancının kalıplarını kullanmak suretiyle o inanç içerisinde tekrar diriltme, yaşatabilme ve koruyabilme çabasıındaydılar.”¹⁰

Bu görüşe göre, “zühd”, “fenâ” “aşk”, “sekr” gibi kavramlar, İslâmî bir gelenekten gelmemekte, tabir caizse başka kültürlerden ithal edilerek İslâmî bir kimlik altında sunulmaktadır. Kavramsal dönüşümün takibi, bu noktada, zikredilen ve edilmeyen pek çok başka kavramın, tek bir özden neşet eden anlamsal açılımlar ve İslami bir miras mı, yoksa denildiği gibi, tamamen başka kültürlerden mi alındığı meselesinde de yardımcı olacaktır. Biz bir önerme olarak, kavramların somuttan soyuta dönüşümünün, tasavvuf tarihinin daha iyi anlaşılmasında tamamlayıcı bir unsur olduğunu zikredebiliriz.

Bu bahiste son olarak şunu belirtmek istiyoruz: Tasavvufta kavramların anlamsal dönüşümüne dair biz, örnek olarak zühd kavramını seçtik. Bunda hem kavramın bir döneme adını vermesi, hem diğer pek çok kavramın doğuşuna sebep olması gibi başat faktörlerin etkisini göz önüne aldık. Bununla beraber, diğer kavramların da anlamsal değişimlerini izlemek de aynı şekilde gereklidir. Örneğin, kısaca, “Allah’a sığınıp güvenmek” anlamındaki tevekkül kavramının, cennet ve cehennem ortasında durup, her iki taifeye bakıldığında fark görmemeye uzanan çizgisi¹¹ de zühd kadar önemlidir. Ya da ilk zamanlarda, nefsi terbiye ya da dinî bir gaye ile bir yerden bir yere gitmek demek olan seferin, “yer seferinden gök seferine”¹² dönüşerek, insanın ruhsal yolculuğunu ve aşamalarını kapsayacak bir ilkeler manzumesi haline gelmesi de bu bağlamda incelenebilir.

¹⁰ Ahmet Yaşar Ocak, “Sunuş Yazısı”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005), XVII. Biz tasavvufun menşesine dair tartışmalara girmiyoruz. Zira bu konu araştırmacılar tarafından işlenmiştir. Bizim için mühim olan, kavramsal değişim çizgisinin, bu tartışma noktasındaki katkılarıdır. Acaba, bu noktada, “fenâ” kavramı ile “Nirvana” benzerliği ile bir hükme varmaktan, “fenâ”nın, tasavvuf geleneğindeki bir kavramın açılımı olup olmadığını belirlemek de bir bakış açısı sağlamaz mı? Bu iddialara verilen cevapların yanı sıra, bu şekilde bir yöntem de bize göre elzemdir. Tasavvufun menşesine dair iddialar ve cevaplar için bk. Hikmet Yaman, “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İlme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Akademiar Dergisi* 1 (2016): 15-48.

¹¹ Bistâmî, tevekkülü bu şekilde tanımlamıştır. Kuşeyrî, *Risâle*, 295.

¹² Şeyhlerden biri kendisine hiç sefere çıkıp çıkmadığı sorulunca, “Yer seferi mi gök seferi mi? Yer seferi ise hayır, gök seferini soruyorsan elbette çıktım.” diye cevap vermiştir. Kuşeyrî, *Risâle*, 179.

Zühd Örneği İzinde Tasavvufta Kavramların Somuttan Soyuta Dönüşümü | 297
Bahsettiğimiz sebepler doğrultusunda, esas konumuz olan zühd kavramına geçebiliriz.

2. Zühdün Somuttan Soyuta Dönüşümü

Zühd kavramının zamanla genişleyen anlam alanının nüvesi, onun sözlük anlamında yatar: “Zühd, dünyaya karşı rağbetin ve hırsın zıddıdır.”¹³ Dünyaya karşı bir tavır alışın ifadesi olan bu anlam, zühdün genişleyen ve derûnî bir mahiyet kazanan yekûn anlamlarının da esasını teşkil etmiştir. Bu anlamda, tasavvufî yaşayış ve düşünce sistemi, zühdün bir açılımıdır demek abartılı olmayacaktır.

Zühd, kavramsal bir vurgu olmamakla birlikte, Hz. Peygamber zamanında da bir yaşam biçiminin ifadesidir. Hz. Peygamber ve ashâbı, dünyaya karşı zâhidâne bir hayat sürmüşlerdir. Bu tutum, tabii olarak, Müslümanlar arasında, doğru ve gerekli olan bir uygulamayı da gösteriyordu. Fakat Sühreverdî'nin de (ö. 632/1234) ifade ettiği gibi, Hz. Peygamberden sonraki dönemde, dünya malına tamah ve cehalet artmış, hakikatler gizlenmiştir. Ve Müslümanlar içinden bir grup bu duruma tepki göstermiş, dünyaya karşı ahireti tercih etme yolunu tutmuştur.¹⁴ Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Cafer-i Sâdık (ö. 148/765) gibi isimlerin yaşadığı yüz yılı aşkın dönem, zühdün ilk evresi olarak kabul edilebilir. Bu dönemin temel vurgusu, Kur'ân ve Sünnete uyma, dünyadan uzak durma ya da onu kalpten uzaklaştırma ve iyi bir Müslüman olarak ahireti tercih etmeye dayalı idi. Zühd, bu amacın gerçekleştirileceği bir eylemin adı olarak da düşünülebilir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, bu anlam, kavramın takip edeceğimiz anlamsal değişim izlerinin temel referans noktasıdır. Ve bu noktadaki esas vurgu tamamen davranışlara yöneliktir; bir bakıma, daha sonraki sûfilerin terminolojik anlamda zikrecekleri zühd, bu davranış şekliinden neşet etmiştir. O halde bir önerme olarak şunu söyleyebiliriz: Zühdün ilk olarak anlamını bulduğu mecra davranışlardır. İlk zâhidler bir kavram kurgusunun peşinde değillerdi. Sûfî klasiklerinde zikredilen bazı öncü isimler, zühdü hayatlarında yoğun bir şekilde uygulayarak, dünya ile aralarına set çekmek suretiyle ahirete yönelmişlerdi. Örneğin, Veysel Karanî'yi (ö. 37/657) Karn halkı Hz. Ömer'e şöyle tarif etmişlerdi: “Üveys denilen bir deli-divâne var, mamur yerlerde hiç bulunmaz, halk arasına karışmaz, halkın yediğinden yemez. Neşe ve gam

¹³ Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısırî İbn Manzur, “Zhd”, *Lisânü'l Arab* (Mısır: y.y., 1301), 4: 180.

¹⁴ Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234), *Kitabu avârifil-ma'ârif* (Beirut: y.y., 1966), 63.

nedir bilmez. Halk gülünce o ağlar, ağladıkları zaman da güler.”¹⁵ Ya da Said b. Müseyyeb için, Hücvirî, ayyâr (aylak) görünümlü bir zâhid denildiğini nakleder.¹⁶ Bu mühimdir zira, içi aylak dışı zâhid olmak bir felaket iken, aslanan, dışın aylak olsa da için zâhid olmasıdır. Ebû Zer’in evine giren birinin, dünyaya ait hiçbir şey bulamaması da bu meyandadır.¹⁷ Dünya ile araya mesafe konularak, ahireti tercih etmek, bu noktadaki tutumun aslıdır ve zühd bu noktada henüz, kavramsal bir çerçevede düşünülmez. Nicholson’ın dediği gibi, ilk dönem zâhidlerini bu hayata iten, günah bilinci ve cehennem korkusu idi.¹⁸ Zâhidâne hayatın korku ile ilintili anlamı, bariz şekilde Hasan-ı Basrî’de (ö. 110/728) görülür.

Fakat burada, Hasan-ı Basrî’nin, zühdün kavramsal dönüşümü açısından önemli bir rolü vardır. Kendisinden önceki zâhidâne hayat, onunla birlikte, yoğun bir korkuya dönüşmüş, deyim yerindeyse “zühd” kavramı, korku ile daha hususî bir anlam istikameti kazanmıştır. Öyle ki onun korkuya yapmış olduğu vurgu, zühdün başka kavramlarla birlikte ele alınarak hususî bir eğilim göstereceğine dair ilk izleri taşımaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz, zühdün ilk olarak davranışsal alanda görülmesi, Hasan-ı Basrî’de de aynı şekilde devam etmekte ve fakat onunla davranışsal sahanın mahiyetinde bir özelleşme ve derinleşme görülmektedir. Korku, zühdün ağırlık noktasını teşkil etmeye başlamıştır. Basrî şöyle der: “Salim vera’nın bir zerresi, bin miskal namaz ve oruçtan hayırlıdır.”¹⁹ Yine onun şu sözü de korkuya yaptığı vurguya örnektir: “Huşû, kalbe her zaman lazım olan korkudur.”²⁰ Basrî, cehenneme sebep olarak dünya hırsını görüyor, bundan korku duyuyor ve çareyi ondan yüz çevirmekte hatta ondan nefret etmekte buluyordu: “Zühd, dünyadan ve onda bulunanlardan nefret etmektir.”²¹ Bir bakıma Basrî, zühdün Hz. Peygamber zamanından beri süregelen davranışsal alanından, sözel olarak da ifade edilen salt metafizik ya da kalbî eylemler alanına taşınmasının öncülüğünü yapmıştır. Basrî bir bedeviye zühdünü şöyle anlatmıştır: “Dünyaya karşı zâhid ve isteksiz olmam, ahirete karşı ragıp ve istekli olmamdan başka bir şey değildir... Nasibini ortadan almayana (yani cennet ve cehennem için sabretmeyene) ne

¹⁵ Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî (ö. 470/1077), *Keşfu’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 149.

¹⁶ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 153.

¹⁷ Abdulvehhâb eş-Şa’rânî (ö. 973/1565), *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. Abdürrahim es-Sâyih (Kâhire: Dârü’s-Sekâfeti’-d-Dîniyye, 2005), 1: 49.

¹⁸ Nicholson, *Mystics*, 4.

¹⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, 213.

²⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, 265.

²¹ Kuşeyrî, *Risâle*, 221.

Zühd Örneği İzinde Tasavvufta Kavramların Somuttan Soyuta Dönüşümü | 299
mutlu! ... (Böylece bu kimsenin) Zühdü, mutlak surette lütfu bol olan Hakk için olur, Cennete ulaşmak için değil.”²² Nitekim onun işaret ettiği zühdün bir üst boyutunu en etkili şekilde ortaya koyan da Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 177/793) olmuştur. Diyebiliriz ki, Hasan Basrî'den itibaren, iki yüz elli yılın üstünde bir zaman dilimi, zühdün anlamsal dönüşümünün en derin izlerine tanık olmuştur. Görece bir tasnifle, Basrî'ye kadar olan dönem, zühdün “somut” anlamına işaret etmektedir. Yani zühd, her Müslümanın, “dünyaya meyletmemek” şeklindeki algısını harekete geçiren bir kavramdı. Fakat bu aşamadan sonra, kavram, bu aslî anlamının, kendisini karşılamakta yeterli olmadığı, içinde sûfî epistemolojisini, ruhî inkişâfını barındıran, çok daha derin bir anlamsal mecra bulmuştur. Şimdi, mümkün olduğu kadar bu izleri takip etmeye çalışacağız.

Rabiâtü'l-Adeviyye'den kısa süre önce vefat etmiş olan İbrahim b. Edhem (ö. 161/777) zühdün, terk ile alakalı anlamını, kendi hayatında en yoğun bir şekilde uygulamıştır. O, Belh'te bir melikin oğlu iken, hatiften gelen bir sesle, süslü dünyayı terk ederek zühd ve vera' yolunu tutmuştur. Bundan sonraki hayatı, elinin emeğiyle geçinmek, dünyaya karşı şedîd bir zühd içinde bulunmak üzerine kurulmuştur.²³ Onun gerek olağandışı hayat hikâyesi ve gerekse zühde dair sözleriyle, sonraki kuşaklara, zühdün özel olarak tutulacak bir yol olduğunu telkin ettiğini söyleyebiliriz. O, hem hayatıyla zühdü gösteriyor, hem de bunu sözel olarak ifade ediyordu:

“Bir kimse şu altı engeli aşmadıkça salih insanlar derecesine ulaşamaz: Birincisi; nimet kapısını kapatıp şiddet kapısını açacak, ikincisi; izzet kapısını kapatıp zillet kapısını açacak, üçüncüsü; rahatlık kapısını kapatıp cehd kapısını açacak, dördüncüsü; uyku kapısını kapatıp uykusuzluk kapısını açacak, beşincisi; zenginlik kapısını kapatıp fakirlik kapısını açacak, altıncısı; tûl-ı emel (uzun yaşam) kapısını kapatıp ölüme hazır olma kapısını açacak.”²⁴

Tıpkı Hasan-ı Basrî'de olduğu gibi, İbrahim Edhem'de de, zühdün, hususi bir yol olarak davranışa ve söze dökülmesi görülmektedir. Basrî'de bu durum korku ile ilgili iken Ethem'de, “terk” kavramı ile ifade edilebilir. Öyle ki bu terk, dünyanın tüm lezzetlerine karşı bir başkaldırı gibidir. Şakîk Belhî'nin (194/809) yemek konusunda, “Biz bulunca yer, bulamayınca şükrederiz.” demesi üzerine İbrahim b. Ethem'in “Bunu Belh'in köpekleri de yapar. Bize rızık verilirse başkalarına verir, bulamazsak şükr ve hamd

²² Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 152.

²³ Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021), *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003), 35.

²⁴ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 39.

ederiz.”²⁵ sözü, zâhidliğin, yavaş yavaş anlamsal değişime uğradığının göstergesi sayılabilir. Aynı şekilde, dünya nimetinin tehlikeli boyutu İbrahim Edhem’de de bir korku sebebidir ve bu anlamda zühd kurtuluşun başat reçetelerinden biridir: “Yiyeceğin helal olsun da, gece namazı kılmasan ya da nafil oruç tutmasan da olur.”²⁶ Dünyaya karşı bu temkinli hal, onunla ilgili herhangi bir şeyin kalpte yer bulmaması, bütünüyle ondan uzaklaşmak ve onunla ilgili menfi durumların, esasen kişinin lehine olması anlamına da geliyordu. Ethem’e, dünyada hiç sevinip sevinmediği sorulduğunda, “İki defa sevindim. İlkinde, bir gün oturuyordum; bir adam geldi, üzerime işedi. İkincisinde de, oturuyordum; bir kişi geldi, bana bir şaplak yaptırdı.” demiştir.²⁷

Zühdün, soyut anlama dönüşüm izleri, onda da görülür. “Allah’ım! Biliyorsun ki gözümde cennetin bir sineğin kanadı kadar değeri yoktur.”²⁸ derken, sonraki dönemde oluşacak, Allah dışındaki her şeye karşı zâhidliğin boyutunu ilk elden işaret etmiştir. Yine de henüz ondaki zühd, dünya meta ile ilgili bir tutumu sergilemektedir ve ilk dönemdeki zühdün en yoğun halini gösterir.

İbrahim b. Ethem’in çağdaşı başka bir isim olan Fudayl b. İyâd da (ö. 187/802) zühdü, yekûn bir dinî tutumun temel kıstası olarak belirlemiştir: “Allah, şerrin hepsini bir evde topladı, dünyaya rağbeti de onun anahtarı yaptı; hayrın hepsini bir evde topladı, dünyaya karşı zühdü de onun anahtarı yaptı.”²⁹ Tasavvufun ilk tanımını yapan Ma’rûf Kerhî de, tıpkı diğerleri gibi, aynı vurguyla zühde bakıyordu. Ona, taate güç yetirenlerin bunu nasıl yaptıkları sorulunca, “kalplerinden dünyayı çıkararak” diye cevap vermiştir.³⁰ Şam dolaylarında ise Süleyman Dârânî (ö. 215/830) zühdü, açlık, gözyaşı ve gece ibadeti ile bütünleştiriyordu. O, İslâm’ın teşvik ettiği ve Hz. Peygamberin sünneti olan evliliği dahi, dünyalık ve ahiretten alıkoyan bir iş olarak görmüştür. Ona göre, “dünya bir kalbe yerleşirse, ahiret o kalbi terk” etmektedir.³¹ Bu sebeple Dârânî, ağlamayı, gece ibadetini ve dünyadan -içindeki her şeyle beraber- yüz çevirmeyi, ihlâsın temeli saymıştır. Çünkü insanın Allah ile sıhhatli bağına sağlayacak olan temiz kalp, kişinin karnı doyunca körelir ve paslanır. Acıkınca ve susayınca ise

²⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü’l-evliyâ* (Kahire: Dâru’l-fikr, 1996), 8: 37/38.

²⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 44.

²⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 412.

²⁸ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 8: 35.

²⁹ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 8: 91.

³⁰ Sülemî, *Tabakâtu’s-süfîyye*, 85.

³¹ Sülemî, *Tabakâtu’s-süfîyye*, 76.

Zühd Örneği İzinde Tasavvufta Kavramların Somuttan Soyuta Dönüşümü | 301 temizlenir.³² Farklı coğrafyalarda olsa da, birbirlerine yakın zamanda yaşayan bu sûfî önderlerinin tavrı birbirine çok benzer: İnsanlara, genellikle normal gelen, hemen her türlü dünyaya ait eylemi kerih görmek. Örneğin, Bişr el-Hâfî (ö. 227/841) kırk yıldır canı çektiği halde kebab yemez,³³ Serî Sakatî (ö. 251/865) karnı doyuracak kadar ekmek, susuzluğu giderecek kadar su, örtecek kadar giysi ve konaklayacak kadar bir ev dışında her şeyi fazlalık görür;³⁴ Şakîk Belhî, Kasas sûresinin altmışıncı âyetini okuduktan sonra artık dünya ile ahireti tamamen birbirinden ayırır;³⁵ Hâtim el-Asamm (ö. 237/851) beyaz ölümü (açlık), siyah ölümü (ezaya tahammül), kırmızı ölümü (nefse muhalefet), yeşil ölümü (her yeri yamalı hırka giymek) bu yolun temel şiarı olarak ilan eder.³⁶ Örnekler uzayıp gitmektedir. Zühd artık, normal hayatın akışındaki bir tutumdan daha ötede bir kavram haline gelmiştir. Bundan dolayı olmalı ki İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Hz. Peygamber ve arkadaşlarının da dünyaya karşı zâhid olmalarına rağmen, bulduklarında yemek yediklerini ve dünyadan faydalandıklarını, fakat zâhidler zümresinin, mübah ve helâl olana karşı da zâhidlik ettiklerini, bunun da bir hata olduğunu söylemiştir. Öyle ki zâhidler, açlıktan kaynaklanan fesat hayallerin de "Hak aşkı" olduğunu iddia ediyorlardı.³⁷ Fakat sûfiler zühdü bir hata ya da fesat bir hayal değil, daha iyi bir kul olmanın gereği sayıyorlardı. Erken dönemde Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), sıhhatli bir vera'nın şartlarından birinin, harama düşmek korkusuyla Allah'ın helal kıldıklarından da uzaklaşmak olduğunu teorik bir zeminde izah etmiştir.³⁸

Zühdün gittikçe daha zor anlaşılan soyut anlamına asıl geçiş ise bize göre Rabiâtü'l-Adeviyye ve Bâyezîd Bistâmî ile olmuştur. A. Schimmel, Rabiâtü'l-Adeviyye'yi, mutlak aşk anlayışıyla tasavvufta gerçek bâtinî rengini veren kişi olarak görür.³⁹ Bizim iddiamız da tam bu noktada, R. Adeviyye'nin aşkının, bir önceki dönemden miras aldığı zühdün bir açılımı olduğu yönündedir. Çünkü ona göre ilâhî aşk, mutlak olarak Allah'a idi ve bu da O'ndan gayrı ne varsa yüz çevirmek demektir. Bu tavır, R. Adeviyye'den önce dünyaya karşı bir tutum iken onunla birlikte, Allah dışındaki her şeye karşı zâhid olmaya dönüşmüştür. Onun, bir elinde ibrik

³² Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 77, 79.

³³ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 49.

³⁴ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 54.

³⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8: 65.

³⁶ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 87.

³⁷ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *Telbîsu iblîs* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 146, 158.

³⁸ Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), *Mekâsıb*, thk. Suad Kerîm (İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, ts.), 36.

³⁹ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 77.

bir elinde meşaleyle dolaşarak, meşaleyle cenneti yakmak, ibrikle de cehennemi söndürmek istediği, böylece Allah ile arada hiçbir engelin kalmamasını arzuladığına dair anlatılan menkıbe, zâhidliğin, aşka dönüşümünün en çarpıcı örneği olarak zikredilebilir.⁴⁰ Fakat unutmamak gerekir ki, R. Adeviyye'nin aşkı, bir önceki dönemin zühd anlayışı üzerinde yükselir; zühd, kulun Allah'a aşk ile yönelmesini belirleyen etkidir. Ve bu zühdün bir ayağı daima ibadettir. Onun, her gece sabaha kadar ibadetle meşgul olduğu ve her gün bin rek'at namaz kıldığı söylenir.⁴¹ Bu tavır, onun dünyaya karşı belirlediği esasta, Allah'la olan aşk bağının mahiyetini gösterir. Bunların hiçbiri, Allah'ın dışında bir isteğe dayanmaz. Bir rivayete göre Adeviyye'ye bir dostu, istediği takdirde akrabalarının kendisine bir hizmetçi tutabileceklerini söyleyince o, "dünyanın sahibinden bir şey istemeye utanırken, onun sahibi olmayandan nasıl isterim"⁴² diye cevap vermiştir. Ondan yüz elli yıl sonra Şiblî'nin (ö. 334/946) gerçek anlamda zühdün mümkün olamayacağını, çünkü bir şeyin elde bulunması durumunda zühdün var olmadığını, elde bulunmayana karşı da zâhidlik yapılamayacağını, bir şekilde Allah'tan başkasını düşünmüş ve istemiş olmanın zühdü yok edeceğini söyleyerek paradoksal bir söylem geliştirmesi, Adeviyye'nin görüşlerinin artarak devam ettiğini gösterir. Yine Bağdatlı bir sûfî olan Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/907) Adeviyye'nin ilâhî aşkını benimsemiş, Allah'tan gayrı ne varsa ondan ayrılmayı "cem", O'ndan gayrisıyla bir olmayı ise "tefrika" olarak nitelemiştir.⁴³ Onun Allah aşkından cezbeye kapılarak, kesilmiş bir kamışlığa koştığı için yaralanarak öldüğü rivayet edilir.⁴⁴ Adeviyye'nin aşkında, Allah'tan, herhangi bir şey istememek, O'ndan başka ne varsa istek alanının dışında bırakmak, düstur haline gelmiştir. Bu aşka ulaşmak da ancak nefsi terk ederek olabilir, zira Allah, cemâlini, sadece kendisini böylesi seven kuluna gösterecektir.⁴⁵

Bistâmî'de ise zühdün açılımı "sekr" ve "fenâ" kavramlarında aranabilir. Kişinin kendinden geçmesi ile Allah'a ulaşması, onda kaybolma düşüncesi, sonraki dönemlerde tasavvufun mihenk taşı haline gelmiştir. Bize göre bu kavramların, Bistâmî'deki zeminini Hint düşüncesinde

⁴⁰ Smith, *Rabia*, 138.

⁴¹ Abdurraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibu'd-dürriyye*, thk. Sâlih Himdân (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 1: 200.

⁴² Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255//869), *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hânî, 1998), 3: 126.

⁴³ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 139.

⁴⁴ Schimmel, *İslamın Metafizik Boyutları*, 100.

⁴⁵ Smith, *Rabia*, 147.

aramaktansa,⁴⁶ onun miras aldığı zühhd geleneğinde aramak çok daha makul görünmektedir. Çünkü Allah aşkı ile sarhoş olmak ve Allah'ta kaybolmak, Bistâmî'de sırf mistik bir hâle, bir mistiğin ruhunda belirginleşen bir olguya denk gelmez. Ona göre, öncelikle, tıpkı önceki zâhidlerin yaptıkları gibi, dünyadan yüz çevirmek, kalpte yer eden dünyalık ne varsa ondan kurtulmak gerekir. Ona arifin alameti sorulunca, “zikre ara vermez, ibadetten sıkılmaz ve Allah'tan gayrisıyla ünsiyet kurmaz” demiştir.⁴⁷ Elbette Bistâmî'nin kendi anlam çepiri olan bir sekr ve fenâ anlayışı vardır; fakat bu kavramların bi'l-fiil vuku bulabilmesi, ancak R. Adeviyye'deki gibi anlamı derinleşmiş bir zühhd ile olabilir. Çünkü ona göre zühhdün tek bir istikameti yoktur ve bir üst boyutta açılımı vardır. Bistâmî şöyle demiştir: “Zühdde üç gün kaldım, dördüncü gün zühdden çıktım. İlk gün dünyaya ve ondaki şeylere karşı zâhid oldum. İkinci gün ahirete ve orda bulunan şeylere karşı zâhid oldum. Üçüncü gün Allah'tan başka ne varsa hepsine karşı zâhid oldum. Dördüncü gün bana Allah'tan başka bir şey kalmadı.”⁴⁸ Bu mertebe de Allah'ta fani olmak ve marifete ermektir. O, marifetine sebep olarak, “aç karın ve çıplak beden”ini göstermiştir.⁴⁹

Sekrin karşısına sahvı koyan, temkini tercih eden Cüneyd-i Bağdâdî bu hususta Bistâmî'den ayrılır. Fakat onların ayrıldıkları husus, sekrin mi sahvin mi üstün olduğu hususundadır. Oysa üst boyuttaki rûhî aşamalara kişiyi ulaştıran temel saik, her ikisinde de aynıdır: Kalbin dünyadan arındırılması. Nitekim Cüneyd, “Biz tasavvufu kıl u kâl ile elde etmedik; fakat açıklık, terk-i dünya, güzel şeyleri ve alışkanlıkları terk ederek kazandık.”⁵⁰ demek suretiyle, bütün mertebelere ulaştıran yegâne yolu da belirlemiştir.

Zünnûn Mısırî'nin marifet hakkındaki sözleri ile bir bakıma zâhidlikten ârifliğe geçişin de yolu açılmıştır. Onunla birlikte, Allah'ı, akli bilgiden bağımsız, sezgiyle bilmek, tasavvufî bilginin temel kıstaslarından biri haline gelmiştir. Bu da “aşk”, “fenâ” gibi yeni bir açılımdır ve ilk dönem zâhidlerinde görülmeyen bir husustur. Problem, bu açılımın sebebi ya da marifetin sâiklerinde yatmaktadır. Bir görüşe göre, Mısırî'nin marifeti, tıpkı

⁴⁶ Bk. Yaman, “Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar”, 21.

⁴⁷ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 72.

⁴⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, 64. Bistâmî'nin, zühdden çıktığı dördüncü gün metaforu, bize göre Allah'ta fenâ bulmak anlamına gelmektedir. Bu açıdan Bistâmî bize “fenâ” kavramının ortaya çıkışına dair iyi bir iz bırakmıştır. Kavramın, Hint kültüründen alınarak İslâm'a bir aktarım yapıldığını söylemekten, Hz. peygamberden itibaren var olan zühhdün, ruhî bir terakkiye dönüşüm hattını takip etmek, çok daha gerçekçi durmaktadır.

⁴⁹ Münâvî, *el-Kevâkibu'd-dürriyye*, 1: 446.

⁵⁰ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 131.

Bistâmî'nin fenâsı gibi İslâm dışı kültürlerden devşirmedir. A. Schimmel, Mısırî'nin zâhidliğe vahdet-i vücudçu bir yaklaşım getiren ilk kişi olduğu ya da Nicholson'ın belirttiği gibi onun görüşlerini Yunan felsefesinden aldığı iddialarına katılmaz.⁵¹ Bize göre de, Mısırî'nin, miras aldığı İslâmî düşünceden ve önceki sûfilerden bağımsız, yeni bir kavramı tasavvufa adapte etmiş olması gerçeği yansıtmaz. Aksine, Mısırî'den rivayet edilen sözleri takip ettiğimizde, önceki zâhidlerden gelen düşünce ve davranış geleneğinden ne hâsıl oluyor ise, marifeti onun üzerine bina etmiştir. Mısırî, Allah'a yakınlaşmanın tek yolunu, O'ndan başka her şeyle alakayı kesmekte görmüştür.⁵² Onun şu sözü, marifet düşüncesinin temel sâikinin ne olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "Bütün sûfî sözleri şu dört cümle etrafında döner durur: Allah'ı sevmek, azdan (dünyadan) nefret etmek, Kur'ân'a uymak, durum kötüye gidecek diye endişe etmek."⁵³ Rabbi Rab ile bilmek O'ndan gayrısına karşı, tabir caizse epistemolojik anlamda bir zâhidlik gerektirir. Çünkü insanın her türlü dünyalıktan temizlenmesi gerekir ki, muhabbet, marifet orda kendine yer bulabilsin. Mısırî'nin, "yemekle dolmuş midede hikmet durmaz"⁵⁴ vecizesi, sanıyoruz bu ilkeyi işaret etmektedir. Bu sözün çok benzerini Bistâmî de söylemiştir: "Açlık bir buluttur. Kul acıkınca kalbe rahmet yağar."⁵⁵

Zühd kavramındaki bu anlamsal açılım, zâhid tipolojisinin de değişimine sebep olmuştur. Nasıl ki kavram, daha sade olan eski anlamını aşan, rûhî ve zihnî bir açılımla geliştirse, zâhid de bu yeni kavramlarla bezenmiş bir karakter haline gelmiştir. Kavramsal açılım, kalbî ve rûhî açılımı da beraberinde getirmiştir. Artık, Allah'a âşık olan, cezbeye kapılan, Allah'ı bilmekle ilgili fikirleri olan, bilindik zâhiden farklı bir tipoloji kendini göstermiştir. Bir nevi, sûfinin psikolojik yapısı ve bu yapıyı oluşturan etmenler de değişime uğramıştır. Dolayısıyla bu sûfî karakterini tanımlamak için salt zühdden bahsetmek yeterli olmayacaktır; zühdü benimsemiş olmakla beraber, zühdüden dolayı cezbeye kapılabilen, fenâyâ ulaşan, Allah'ı bilen, yalnız dünyaya karşı zâhid değil, Allah dışındaki her şeye karşı zâhid olabilen, çok daha komplike bir karakteri tanımak gerekecektir. Bu sebepten, sonraki dönemlerde, "zâhid", "ârif" ve "sûfî"ler arasında kıyaslamalar yapılmıştır. Serî Sakatî'nin "zâhid nefsi ile uğraşmazsa hayatı hoş olmaz, ârif ise tersine nefsi ile meşgul olunca hayatı

⁵¹ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 82.

⁵² Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 29.

⁵³ Kuşeyrî, *Risâle*, 45.

⁵⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 46.

⁵⁵ Münâvî, *el-Kevâkibu'd-dürriyye*, 1: 448.

Zühd Örneği İzinde Tasavvufta Kavramların Somuttan Soyuta Dönüşümü | 305 hoş olmaz.”⁵⁶ ayırımı bu değişimi iyi bir şekilde özetler. Ârif artık zâhidden farklı olarak, zühd niyetiyle, nefsi ile meşgul de olsa, bu onu Allah’tan alıkoyan bir şeydir. Esasen, ârif de zâhidin mertebesini kapsayan bir zühd içindedir; fakat yüz çevirmek, vazgeçmek eyleminin yöneldiği saha, eşyayı aşarak, Allah dışında ne varsa içine alacak bir mecraya kaymıştır. Terk, terki de terk etmeye dönmüştür.

Bu terakkî hattında, saf zühd çizgisinde kalmak, yeni ruhî inkişâfı barındırmadığı gerekçesiyle bir mertebe düşüklüğü olarak ifade edilebilir. Örneğin Bistâmî, zâhidin dünyada kerâmeti, ahirette ise makamı; ârifin ise dünyada imanın bekâsını ve ahirette de affı istediğini söyler.⁵⁷ Bistâmî’ye göre bu, zâhidin himmetinin yediğine yöneldiğini, ârifin ise emeline (yani Hakk’a) yöneldiğini gösterir.⁵⁸ Câmî’ye göre, zâhidlerin, nefslerinin hazzı sebebiyle -onlar cenneti ister ve cenneti istemek nefsin hazzıdır- Hak ile aralarında perde vardır. Sûfiler ise yalnız Allah’ı isterler. Bundan dolayı sûfiler zühdde, zâhidlerden yüksek mertebededir.⁵⁹

Zühdün yeni kavramlarla gelişen anlam havzası, sûfî düşüncede, daha üst noktada varılacak hedefleri içermektedir; ilk dönemde görülen zühd, bu anlamları ihtiva etmediğinden, zâhidin rûhî tekâmülü de sûfî ya da ârif derecesinde olamamaktadır. Bu süreçte, ilk dönemin zühdü, edinilmesi zorunlu ve fakat aşılması gereken bir merhale, makam olarak görülür. Kuşeyrî, üç türlü zühdden söz eder: Avamın, havasın ve âriflerin zühdü. Avam yalnız haramı, havas haramla beraber helali, ârif ise Allah’tan gayrısını terk eder.⁶⁰ Pek tabii ki buradaki nükte, bir sonraki merhalenin daima bir öncekini kapsıyor olmasının zorunluluğudur. Bundan dolayı, sûfî teorisyenler zühdü daima merkezi bir noktada tutmuşlar, fakat bu özü muhafaza edecek, her kavrama bu özün sirayet etmesiyle oluşacak ruhî terakkiyi de hedeflerine koymuşlardır. Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî gibi müelliflerde, ilerlemenin bu esası, pek çok kavrama tatbik edilerek takip edilebilir. Nihayet Gazzâlî (ö. 550/1111) ise zühdün, sâliki marifete ulaştıran ana unsur olarak tasavvufun esasını teşkil edecek şekilde genel kabul gören tanımını vermiştir.⁶¹ Gazzâlî İhyâ’da, zühdün bu anlamsal açılımını gerek

⁵⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 220.

⁵⁷ Münâvî, *Kevâkibu’-d-dürriyye*, 1: 451.

⁵⁸ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 10: 37

⁵⁹ Abdurrahman Câmî, *Nefhatü’l-üns min hadarâti’l-kuds* (Kahire: y.y., 1989), 18.

⁶⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, 211.

⁶¹ Semih Ceyhan, “Tasavvufun Doğu Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Zühd’ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzali Yaklaşımı”, 900. *Vefat Yılında İmam Gazzali: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (07/09 Ekim 2011)* (İstanbul: 2012), 461.

somut düzeydeki anlamı ve gerekse kavramın tamamen metafizik bir düzleme taşınan anlamsal çerçevesini belirlemiştir. Gazzâlî, beş tipoloji üzerinden bu ilerleyişi belirler: 1. Yiyecek ekmeği, giyecek giysisi olmayan kişi; bu muhtaçtır. 2. Mal mülk bulamayan ama buna karşı rağbeti olan kişi; bu harîstir. 3. Elindekiyle yetinip fazlasına talebi terk eden kişi; bu kânîdir. 3. Malın olup olmamasına, verilip verilmemesine aldırmayan kişi; bu râzıdır. 5. Malı olsa da onu kerih gören, ondan kaçan kişi; bu zâhiddir. En muteber olanı, malın olup olmamasının kalbinde eşit olması, artık onunla ilgili kalbî bir tasarrufun bulunmamasıdır. Kişi, ne bulunca sevinir, ne de kaybedince üzülür.⁶² Onda da zühd, ilk anlamından itibaren zâhirden bâtına bir yol takip ederek, Allah'tan gayrısından yüz çevirip marifete ulaşmaya odaklıdır. Gazzâlî'nin Munkız'da zikrettiği, madde-mana arasındaki çatışmadan kaynaklı bunalım, onun tasavvuf yolunu seçerek, dünyaya karşı takınacağı tavırla bir kurtuluş yolunu bulmasına sebep olmuştur. Onun bireysel tecrübesi, zühd ile başlayan sürecin, hem rûhî ve hem epistemolojik anlamda marifete dönüşümünün de hikâyesidir. Tasavvuf yolu, kalbi dünyadan tasfiye ederek başlayan ve Allah'ta fenâ bulmaya varan bir terakkî yoludur.⁶³ Gazzâlî, bir bakıma, zühdün bu anlamsal çizgisini, zâhir-bâtın dengesinde net bir şekilde ortaya koyarak, kavramın, bundan sonra nasıl anlaşılması gerektiğine dair orta yolu temsil eden algıyı şekillendirmiştir.⁶⁴

Gazzâlî'nin bu zâhir-bâtın dengesine karşın, İbn Arabî (ö. 638/1240), R. Adeviyye, Bistâmî gibi isimlerle başlayan süreci en uç noktaya taşımıştır. Zikrettiğimiz isimlerde, zühdün soyut anlamı, nihai noktada, onun somut anlamına bağlı olarak oluşur. Fakat İbn Arabî'de zühd, tamamen metafizik bir noktadan başlar ve daha ileri seviyelere gider. Müslümanın zühdü, dünyaya karşıdır ve (hakikate göre) en uzak perdedir. Mü'minin zühdü,

⁶² Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *İhyâu ulûmi'd-dîn*, thk. Bedevi Tabâne (Kahire: Dâru'l-Kalem, ts.), 4: 186.

⁶³ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *el-Munkız mine'd-dalâl*, (Mecmuatü Resâilî'l-İmâm el-Gazzâlî içinde), thk. İbrahim Emîn Muhammed (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 597.

⁶⁴ Gazzâlî, zühdün marifete varan çizgisini verirken bir yandan da, kazancın nitelik ve niceliğine de değinmiş, zühdün ilk dönemde yoğun olarak görülen anlamsal vurgusunu da açıklamıştır. Böylece, o, hem zorunlu olarak dünya ile olan irtibatı mutedil bir seviyede tutmaya çalışmış, hem de zühdün bir üst seviyede yaşanacağı marifete geçiş yapmıştır. Gazzâlî'nin zâhir ve bâtına dair birleştirici karakteri zühd bahsinde de kendini gösterir. Bu minvalde onun, "Kazancın ve mâişetin âdâbı", "Yemenin âdâbı", "Dünyanın zemmi" başlıklarında zikrettiği, dünyaya karşı tutum ve kazancın miktarına dair görüşleri son derece önemlidir. Bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 2-19, 62-84; 3: 196-225.

Zühd Örneği İzinde Tasavvufta Kavramların Somuttan Soyuta Dönüşümü | 307
nefsine karşıdır ve bu da (hakikate göre) daha yakındaki bir perdedir. İhsan sahibinin zühdü ise Allah dışındaki her şeye karşıdır ve burada perdeler kalkar. Şayet kuldun perdeler kalkmamış, ona keşf gelmemiş ise ancak zühd var olabilir. Keşf geldikten sonra kul zâhid olamaz; zira kişi, Allah'ın eşyayı kulları için yarattığını anlar. Kendisi için yaratılan bir şeye karşı zâhid olmak ise muhaldir. Hakk'ı gördükten sonra da O'nun yarattıklarına karşı zâhid davranmadığını görür ve hakikatin, zühd ile değil, Hakk'ı bilmekle ilgili olduğunu anlar. Bu, daha önceden Şiblî'nin, hakikatte zühdün olamayacağı, çünkü rağbet etmemenin eldeki bir şeye karşı olduğu, oysa elde olana rağbet edilmiş olduğu, elde olmayana ise rağbet edilmeyeceğinden dolayı zühdün de mümkün olamayacağına dair görüşünün daha üst bir seviyesidir. Çünkü Arabî, keşften sonra, zâhid olunacak bir şeyin kalmayacağını, dolayısıyla ona sahip olup olmamanın bir öneminin de kalmayacağını belirtir. Çünkü Şiblî'nin görüşünde dahi, dünyaya rağbet ile ilgili fikir beyan edilirken, hâlâ bir dünya malı hesabı -olumsuz yönden de olsa- görülür. Dünya malı ahiretten azdır, o halde zühd aza karşı yapılır. Oysa, az olanda zühd yapılmaz. Bu ise İbn Arabî'ye göre, keşfin gelmemesi ile alakalı bir makamdan başka bir şey değildir. Kaldı ki, zühddeki ahiret talebi de talebin ta kendisidir. Hangi sebeple olursa olsun zühd fikri, içinde bir istek barındırır ki bu kulu her türlü istekten soyutlayacak keşfin yokluğundan kaynaklı bir cehaletin ürünüdür: Zühd bir cahilliktir. Böylece İbn Arabî ile terk demek olan zühd, terki de terk etmeye, zühde karşı zühd uygulayıp adeta onu unutup yok saymaya varan bir derinlik kazanmıştır.⁶⁵

Buraya kadar kısaca dönüşüm ve gelişim çizgisini vermeye çalıştığımız zühd, sûfînin rûhî ilerleyişinde zaruri olarak bulunması ama aynı zamanda aşılması gereken bir makam olarak yerini almıştır. Böylece zühd, oluşumunda önemli bir etken olduğu daha büyük bir yapı olan tasavvufun bir unsuru haline gelmiştir. Örneğin, Serrâc, Mekkî, Kelâbâzî, Sühreverdi gibi isimler kavramı makamlar, Kuşeyrî haller ve makamlar kısmında ele almışlardır. Bu tasnif sistemi daha sonra "Usûl-ı Aşere" olarak genel bir kabule dönüşecek ve zühd bir makam olarak bu cetveldeki yerini alacaktır. Bu tasnifte en büyük pay, Necmüddin-i Kübrâ'ya (ö. 618/1121) aittir. Kübrâ'nın tasnifi şöyledir: 1. Tevbe, 2. Zühd, 3. Tevekkül, 4. Kanaat, 5. Uzlet, 6. Zikir, 7. Teveccüh, 8. Sabır, 9. Murâkabe, 10. Rızâ.⁶⁶

⁶⁵ Ebû Bekr Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 3: 266-268.

⁶⁶ Necmüddîn Kübrâ, *Usûlü'l-aşere* (Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l Celâl içinde), haz. Yusuf Zeydan (Kahire: Dâr-u Saâdi's-Sabâh, 1993), 91-95.

Görüldüğü gibi, anlamsal derinlik kazanma sonucunda zühd, yekûn ilerlemenin bir ögesi olarak konumlanmış, kendisinde kalınmaması, özüksenmesi ve aşılması gereken bir makama dönüşmüştür. Öyle ki bu durum, sonraki dönemde yazılan tasavvuf lügatlerinde, adeta karara bağlanmıştır. Buna göre zühd, genel anlamıyla haramdan sonra şüphelilerden de uzak durmanın yanında, Allah'tan başka her şeyi kalpten silmeye ve nihayet zühdde de zühdü bir ilke olarak benimsemiş irâde ehline has bir karaktere varan anlamsal seyahatini tamamlamış olur.⁶⁷

Buraya kadar, takip etmeye çalıştığımız, zühdün anlamsal seyrini, şu şekilde özetleyebiliriz:

a. Kavramın somut anlam dönemi: Bu dönem bize göre, Hz. Peygamberden Hasan-ı Basrî'ye kadar süren dönemi kapsar. Daha çok örnekliğini Hz. Peygamberde bulan ve Kur'ân-ı Kerîm'de tavsiye edilen, dünyaya karşı bir tavır alışın söz konusu olduğu ve temelini eşya-insan münasebetinin oluşturduğu bir dönemdir. Bu tavrın değişken etkenleri olmakla birlikte, özünde bir tepkinin olduğu da muhakkaktır. İlk zâhidler, ya dünyaya çokça rağbet eden Müslümanlara, ya oyun ve eğlenceden ibaret olan dünyaya ya da bizzat kendi nefslerine tepki gösteriyorlardı. Kavram daha çok davranışlarda yansımaları bulmuştur. Bundan dolayı bu dönemin öne çıkan özelliği davranışlardaki zühdür.

b. Kavramın soyut anlam dönemi: Hasan-ı Basrî'nin korkuya vurgu yapması, ahiretin ancak zühd ile elde edileceği düşüncesi, zühdün, hassaten tutulacak bir yol olmasının da önünü açmıştır. Bu dönemin öncü şahsiyetleri, zühdü, daha iyi bir Müslüman olmanın da şartı saymışlardır. R. Adeviyye, Bistâmî ve Zünnûn, Cüneyd gibi isimlerle kavram, "aşk", "fenâ" ve "marifet" türü tamamen metafizik sahada açıklanabilen kavramların anlam sahasına taşınmıştır. Ve bu isimlerden sonra zühdün süreci, zühdden de zâhid olmaya kadar varmıştır. Artık bir önceki anlamda zühd, tek başına, yeni sûfî karakterine yeterli olmayacaktır. Zühdün, ya aşka, ya fenâyâ ya da marifete sebep olacak niteliği önem kazanmıştır. Bu açılım, zühd hakkında çokça konuşmayı, onu tanımlamayı ve onun sebep olduğu terakkiyi de ifade etmeyi zorunlu kılmıştır. Bilhassa Basrî'den sonra sûfîlerin zühd hakkında pek çok söz söylemiş olmaları, bu anlamda tesadüfle açıklanamaz diye düşünüyoruz.

c. Teorik dönem: Her iki dönemin özelliklerini miras alan ilk sûfî teorisyenler, kavramı, anlam seyrine göre teorik bir zeminde tanımlamışlardır. Somut anlamını esas alarak, zikrettiğimiz isimlerin

⁶⁷ Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*, thk. Mecîd Hâdîzâde (Tahran: Miras-ı Mektûb, 1421), 310, 311.

görüşlerini ortaya koymak suretiyle, onlar, bir bakıma başından sonuna kadar, zühdün kapsadığı manaları derli toplu ortaya koyarak, kavramın tasavvuf literatüründeki yerini belirlemişlerdir. Burada bilhassa İmam Gazzâlî ve İbn Arabî'yi zikretmekte fayda görüyoruz. Onlar, hem ilk zâhidlerin zühdünü, hem de sonrakilerin anlamsal açılımını da hesaba katarak, zâhir ve bâtin uyumu gözeterek kavramı şekillendirmişlerdir.

Sonuç

Zühd kavramı, kalbî ilerleyiş kapısını açan anahtar olarak, tasavvufun en girift, anlaşılması en güç kavramlarının esasını oluşturur. Tasavvuf tarihinin bir dönemini adlandırırken kullanılan kavram, zamanla anlamsal bir değişim geçirmiştir. Bu değişimi takip etmek ise birkaç açıdan son derece önem teşkil eder: Bunlardan ilki, kavramın bizzat kendisinin gösterdiği her türlü anlamsal karakterin tanınmasıdır. Böylece kavramın diğer kavramlarla olan ontolojik bağı, diğer kavramların ortaya çıkmasındaki etki derecesi de tespit edilebilir. Tam bu noktada, örneğin bir “fenâ” kavramının tasavvufa nereden geldiği sorusunun cevabı, zühdün dönüşüm sürecinde bulunabilir. İkinci olarak, kavramın değişimi ile zâhid karakteri arasındaki ilişkinin mahiyeti de bu iz sürme ile tespit edilebilir. Çünkü kavramın açılımı, yeni anlamları içinde barındıracak bir karakteri de çağırıştır. Yani, sûfînin düşünsel gelişim tarihi, onun psikolojik yapısını daha iyi anlamakta da mühim ipuçları verebilir. Diğer bir husus, tasavvufun dönemleri arasındaki farkı belirleyen bir unsurun da bu anlamsal dönüşüm olduğudur. Elbette ki bazı öncü şahsiyetlerle birlikte dönemler arası geçiş yaşanmıştır; fakat bu isimler üzerinden yapılacak kavramsal analizler, hem bu isimlerin, hem de kavramların dönemlere olan etkilerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Bu anlamda “zühd” kavramının, somut olarak nitelediğimiz anlam dairesini aşarak, metafizik bir mahiyet kazandığını, bu mahiyetin de tasavvufî düşüncenin gelişimini anlamaya yardımcı olacak ipuçları barındırdığı söylenebilir. Öyle ki zühdün temel karakteri, tasavvufun diğer pek çok kavramının oluşmasına ya da anlamsal olarak genişlemesine etki etmiştir. Tasavvufun gerek pratik ve gerekse teorik yönüne ait hemen her alanda, zühdün izlerini sürmek, pek çok kavramın esasında zühdün bir açılımı olduğunu görmek mümkündür.

Son olarak şunu belirtmek istiyoruz: Tasavvufun başlangıç döneminden, kurumsallaştığı döneme kadar teşekkül etmiş teorik yapısında, kavramların anlamsal değişimler geçirdiği görülür. Biz bu değişimi, ilk olarak zühd üzerinden takip etmeyi denedik. Fakat “tevekkül”, “sefer”, “sabır” gibi kavramların da anlamsal değişim izlerini takip etmek, tasavvufun ve sûfînin terakkî tarihini anlamak için iyi bir yöntem olacaktır.

Kaynakça

- A. J. Arberry. *An introduction To The History Of Şūfism*. London: Longsmans, Green and Co, Ltd., ts.
- Affîfî, Ebu'l Alâ. *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*. Trc. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (ö. 255/869). *el-Beyân ve't-tebyîn*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahatü'l-üns min hadarâti'l-kuds*. Kahire: y.y., 1989.
- Ceyhan, Semih. "Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Züh'd'ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzali Yaklaşımı". 900. *Vefat Yılında İmam Gazzali: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (07/09 Ekim 2011)*. İstanbul: 2012, 457-471.
- E. Henry Palmer. *Oriental Mysticism*. Londra: Luzac&Co, 1938.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111). *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Thk. Bedevi Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kalem, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111). *el-Munkız mine'd-dalâl*. (Mecmuatü Resâili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde). Thk. İbrahim Emîn Muhammed. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (ö. 470/1077). *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn (ö. 638/1240). *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*. Thk. Ahmed Şemsüddîn. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1999.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem el-Afrikî el-Mısırî. "Zhd". *Lisânü'l Arab*. 4: 180-181. Mısır: y.y., 1301.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec (ö. 597/1201). *Telbîsu İblîs*. Beyrut: Dâru'l-kalem, ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym (ö. 430-1038). *Hilyetü'l-evliyâ*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-fikr, 1988.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Letâifu'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*. Thk. Mecîd Hâdîzâde. Tahran: Miras-ı Mektûb, 1421.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin (ö. 465/1072). *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf. Kâhire: Dâru'ş-şâ'b, 1989.
- Kübrâ, Necmüddîn (618/1221). *Usûlü'l-aşere*. (Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l Celâl içinde). Haz. Yusuf Zeydan. Kahire: Dâr-u Saâdi's-Sabâh, 1993.
- Münâvî, Abdurraûf. *el-Kevâkibu'd-dürriyye*. Thk. Sâlih Himdân. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.

- Zühd Örneği İzinde Tasavvufta Kavramların Somuttan Soyuta Dönüşümü | 311
- Nicholson, Reynold A. *The Mystics of İslam*, London: G. Bell and Sons Ltd., 1914.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Sunuş Yazısı". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. XIII-XXXI. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005.
- Schimmel, Annamarie. *İslamın Mistik Boyutları*. Trc. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018.
- Smith, Margareth. *Bir Kadın Sufi: Rabia*. Trc. Özlem Eraydın. İstanbul: İnsan Yayınevi, 1991.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer (ö. 632/1234). *Kitabu avârifî'l-ma'ârif*. Beyrut: y.y., 1966.
- Sülemî, Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyn (ö. 412/1021). *Tabakâtu's-sûfiyye*. Thk. Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-ilmîyye, 2003.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb (ö. 973/1565). *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Abdürrahim es-Sâyih. 2 Cilt. Kâhire: Dârü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 2005.
- Taftazânî, Ebu'l-Vefâ el-Ğuneymî. "Zühd Hareketinin Tasavvufa Dönüşüm Süreci 'Râbatü'l-Adeviyye Örneği". Trc. Ahmet Öğke. *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001): 107-114.
- Yaman, Hikmet. "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İlme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme". *Akademi Dergisi* 1 (2016): 15-48.

BİR KUR'ÂN MÜTERCİMİ OLARAK PROF. DR. HÜSEYİN PEKER: HAYATI, ESERLERİ, HOCALARI VE ÖĞRENCİLERİ

Gönderim Tarihi: 12.03.2018

Kabul Tarihi: 25.05.2018

Mustafa Kara

Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
Dr. Assistant Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology,
Reading the Qur'an and Kıraat Science
Samsun, Turkey
mustafakara@omu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5497-1131

Öz

Türkiye'de cumhuriyetin ilanından günümüze kadar, Kur'ân meâli çalışmaları konusunda oldukça bereketli bir birikim söz konusudur. Bu çalışmalardan birisi de Prof. Dr. Hüseyin Peker tarafından kaleme alınan "Kur'an Meâli" adlı eserdir.

Bu makalede, bir Kur'ân mütercimi olan Hüseyin Peker'in hayatı konu edilmektedir. Araştırmanın amacı, Peker'in hayatı, eserleri, hocaları ve yetiştirdiği Doktora ve Yüksek Lisans öğrencileri hakkında bilgi vermektir. Araştırmanın kapsamı, Peker'in hayatı, eserleri, hocaları ve öğrencileriyle sınırlı tutulmuştur. Araştırmanın yöntemi, Hüseyin Peker Hoca ile yapılan röportaja ve literatür taramasına dayanmaktadır. Araştırma, biyografi çalışması niteliğindedir.

Araştırma, dört aşamadan oluşmaktadır. Birinci aşamada, müellifin hayatı hakkında bilgi verilmekte, bu kapsamda, Peker'in doğumu, çocukluk yılları, eğitim hayatı ve resmi görevleri ele alınmaktadır. Bu konular, Peker Hoca ile yapılan röportaj çerçevesinde işlenmektedir. İkinci aşamada, Hüseyin Peker'in eserleri incelenmektedir. Bu bağlamda, Hoca'nın özellikle "Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meâli" ve "Kur'an Meâli" adlı eserleri, Tefsir İlmi açısından önem arz etmektedir. Üçüncü aşamada, Peker'in bir Din Psikolojisi uzmanı ve Kur'ân mütercimi olarak yetişmesinde önemli katkıları olan hocaları tanıtılmaktadır. Dördüncü aşamada ise, Peker Hoca'nın yetiştirdiği Doktora ve Yüksek Lisans öğrencileri ve söz konusu öğrencilerin bugünkü görevleriyle ilgili bilgiler verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Meâl, Mütercim, Hüseyin Peker.

As a Qur'anic Translator, Prof. Dr. Hüseyin Peker: His Life, Works, Prelectors and Students

Abstract

There has been accumulation on Qur'an translation studies from the republic day of Turkey until now. One of these studies is the book entitled "Kur'an Meâli" which has been written out by Prof. Dr. Hüseyin Peker.

In this article, the topic of the research is the life of Hüseyin Peker who has been a translator of the Quran. The aim of the research is to give information about Peker's life, works, prelectors, graduate and postgraduate students who have been educated by him. The scope of the research is confined to Peker's life, works, prelectors and students. The method of research is considered as a biography which depends on an interview made with teacher Hüseyin Peker and literature review.

The research consists of four stages. The information is provided about author during the first stage. Within this scope, Peker's birth, childhood years, educational background and official duties are discussed. These mentioned issues are taken into account as part of the interview made. In the second stage, works which have been belong to Hüseyin Peker are analyzed. In this sense, books which are especially in the names of "Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meâli" and "Kur'an Meâli" have importance with regard to exegetics. In the third stage, prelectors who contributed to Peker in order to be an expert in the psychology of religion and a translator of the Quran are introduced. In the fourth stage, teacher Hüseyin Peker's graduate and postgraduate students who have been educated by him, and what their professions are introduced.

Keywords: Commentary, Qur'an, The Meaning of Qur'an, Translator, Hüseyin Peker.

Giriş

Bilindiği üzere Kur'an'ın dili Arapça'dır (el-Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; et-Tâhâ 20/113; ez-Zümer 39/28; el-Fussilet 41/3; v.dğr.). Ancak Kur'an, Arapça bilen-bilmeyen her insana rehberlik etmek üzere gönderilmiştir (es-Sebe' 34/28; el-Yâsîn 36/69-70; v.dğr.). Dolayısıyla Arapça bilmeyenler, Kur'an'ı anlamak için ya Arapça'yı öğrenecekler ya da kendi dillerindeki tercüme ve tefsir çalışmalarından faydalanarak Kur'an'ı anlamaya çalışacaklardır. Bu zaruret, daha ilk dönemlerde Kur'an'ı başka dillere tercüme etme faaliyetlerine zemin hazırlamıştır. Nitekim sahabeden Selmân-ı Fârisî hemşehrileri için Fâtihâ Sûresi'ni Farsça'ya çevirmiştir.¹

¹ Ömer Dumlu - Hüseyin Elmalı, *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı (Meâl)*, 1. Baskı (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), XXIX (Önsöz).

Kuşkusuz Kur'ân üzerine yapılan çalışmaların en zor olanı, onu başka bir dile çevirmektir. Zira Kur'ân Yüce Allah'ın kelamıdır. Ayrıca “Kur'ân ne şiir ne de nesirdir; Kur'ân, sadece Kur'ân'dır”² ve nevi şahsına münhasır nitelikleri söz konudur. Bu nedenle onun, Arapça'nın bütün kurallarına riayet edilerek ve insanın psiko-sosyal özellikleri dikkate alınarak anlaşılıp yorumlanması gerekmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlamak isteyenlerin hem Arapça'yı tüm yönleriyle iyi bilmeleri hem de insanı iyi tanımaları zorunludur.

Tercüme, “bir sözün manasını başka bir dilde dengi bir tabirle ifade etmektir.”³ Ancak Kur'ân hiçbir dile hakkıyla tercüme edilemez.⁴ O, Arapça'nın tüm inceliklerini ve bütün edebî sanatlarını ihtiva eden bir kitaptır. Dolayısıyla onun tam anlamıyla başka bir dile çevrilmesi imkânsızdır. Çünkü anlam aktarılsa bile ayetlerin ahengi yansıtılamayacak ve kelimelerin anlam ilişkilerinden ibaret olan edebî sanatlar çeviride gösterilemeyecektir.⁵ Bu itibarla hiçbir Kur'ân tercümesi asıl metnin aynısı değildir,⁶ sadece mütercimın metinden anladıklarıdır. Bu özel durumu nedeniyle, Kur'ân'ı -biraz noksanıyla da olsa- başka bir dilde ifade etmeye Kur'ân tercümesi denilmekten kaçınılmış, bunun yerine *e-v-l* kök harflerinden mimli masdar olan ve “bir şeyin koyulaşıp katı hale gelmesi, bir sözün manasının aynısıyla değil de biraz noksanıyla ifade edilmesi”⁷ anlamlarına gelen *meâl*⁸ kelimesi tercih edilmiştir.⁹

Türkiye'de cumhuriyetin ilanından günümüze kadar, Kur'ân meâli çalışmaları konusunda oldukça bereketli bir birikim söz konusudur. Bu

² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 11. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 160.

³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1. Baskı (İstanbul: Eser Kitabevi, 1935), 1: 9.

⁴ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1. Baskı (İstanbul: Milsan Basın Sanayi A. Ş., 1985), 5; Yusuf Şevki Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 58.

⁵ Gülgün Yazıcı, “Hasan Basri Çantay'dan Yaşar Nuri Öztürk'e Kur'ân Meâllerinde Türkçenin Serüveni”, *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2: 395.

⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 220.

⁷ Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî İbn Manzûr, “Evl”, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 2003), 1: 193-198.

⁸ Türkçe'deki *meâl* kelimesi, Arapça'daki *te'vîl* kelimesinin yerine kullanılmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bk. İbn Manzûr, “Evl”, 1: 193-198; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 220; Celal Kırca v.dğr., *İslâmi Kavramlar*, 1. Baskı (Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997), 478.

⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 220; Kırca v.dğr., *İslâmi Kavramlar*, 478.

meâller arasında Muhammed Hamdi Yazır,¹⁰ Mehmed Âkif Ersoy (Fâtîha sûresinden Berâe/Tevbe sûresinin sonuna kadar),¹¹ İsmail Hakkı Bursevî,¹² Ömer Rıza Doğrul,¹³ Hasan Basri Çantay,¹⁴ Ömer Nasuhi Bilmen,¹⁵ Süleyman Ateş,¹⁶ Talat Koçyiğit,¹⁷ Bekir Sadak,¹⁸ Hasan Tahsin Feyizli,¹⁹ Mehmet Çakır,²⁰ Hüseyin Atay ve Yaşar Kutluay,²¹ Ömer Dumlu ve Hüseyin Elmalı,²² Muhammed Esed,²³ Bayraktar Bayraklı,²⁴ Mustafa Öztürk,²⁵ Hüseyin Peker,²⁶ Hayrettin Karaman ve arkadaşları,²⁷ Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin²⁸ gibi ilim adamları tarafından yapılan çalışmalar dikkat çekmektedir.

-
- ¹⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, sad. Yakup Çiçek - Necat Kahraman, 1. Baskı (İstanbul: Temel Neşriyat, 2000).
- ¹¹ Mehmed Âkif Ersoy, *Kur'an Meali*, haz. Recep Şentürk - Âsım Cüneyd Köksal, 1. Baskı (İstanbul: Mahya Yayınları, 2012).
- ¹² İsmail Hakkı Bursevî, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, haz. Nedim Yılmaz, 1. Baskı (İstanbul: Damla Yayınları, 2001).
- ¹³ Ömer Rıza Doğrul, *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi Tanrı Buyruğu*, 1. Baskı (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947).
- ¹⁴ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerîm*, 1. Baskı (Konya: Balıkesir Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2014).
- ¹⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, sad. Sadreddin Gümüş v.dğr., 1. Baskı (İstanbul: İpek Yayınları, 2000).
- ¹⁶ Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, 1. Baskı (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.).
- ¹⁷ Talat Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 1. Baskı (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1997).
- ¹⁸ Bekir Sadak, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı*, 2. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009).
- ¹⁹ Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzül-Furkân Kur'ân-ı Kerîm Meali*, 4. Baskı (İstanbul: Server İletişim Yayınları, 2006).
- ²⁰ Mehmet Çakır, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçesi*, 1. Baskı (İzmir: y.y., 2010).
- ²¹ Hüseyin Atay ve Yaşar Kutluay, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl)*, 1. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987).
- ²² Dumlu - Elmalı, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, 1. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006).
- ²³ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı -Meal-Tefsir-*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, 1. Baskı (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999).
- ²⁴ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*, 1. Baskı (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007).
- ²⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*, 1. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).
- ²⁶ Hüseyin Peker, *Kur'an Meâli -Sade ve Akıcı Bir Üslup-*, 1. Baskı (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015). Peker'in bu eserinin ilk baskısı 2009 yılında Samsun'da Ceylan Ofset tarafından "Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meâli" adıyla yapılmıştır.
- ²⁷ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 10. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2012).
- ²⁸ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 8. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011).

Bu makalede, bir Kur'ân mütercimi olan Hüseyin Peker'in hayatı konu edilmektedir. Peker Hoca, hâlihazırda hayattadır. Ancak biz, bir ilim adamını hayatta iken anmanın ve onun hakkında bir çalışma yapmanın, öldükten sonra defalarca hatırlamaktan daha evla olacağını düşünerek bu çalışmaya giriştik. Bu kapsamda, araştırmanın amacı, Peker'in hayatı, eserleri, hocaları ve yetiştirdiği Doktora ve Yüksek Lisans öğrencileri hakkında bilgi aktarmaktır. Araştırmanın kapsamı, Peker'in hayatı, eserleri, hocaları ve öğrencileriyle sınırlı tutulmuştur. Araştırmanın yöntemi, Hüseyin Peker Hoca ile yapılan röportaja ve literatür taramasına dayanmakta olup, biyografi çalışması niteliğindedir.

Çalışma, dört aşamadan oluşmaktadır. Birinci aşamada, müellifin hayatı hakkında bilgi verilmektedir. Bu kapsamda, Peker'in doğumu, çocukluk yılları, eğitim hayatı ve resmi görevleri ele alınmaktadır. Bu konular, Peker Hoca ile yapılan röportaj çerçevesinde işlenmektedir. İkinci aşamada, Hüseyin Peker'in eserleri incelenmektedir. Bu bağlamda, Hoca'nın *Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meâli* ve *Kur'an Meâli* adlı eserleri, Tefsir İlmi açısından önem arz etmektedir. Üçüncü aşamada, Peker'in hem bir Din Psikolojisi uzmanı hem de bir Kur'ân mütercimi olarak yetişmesinde önemli katkıları olan hocaları tanıtılmaktadır. Dördüncü aşamada ise, Peker Hoca'nın yetiştirdiği Doktora ve Yüksek Lisans öğrencileri ve söz konusu öğrencilerin bugünkü görevleri hakkında bilgi verilmektedir.

1. Hüseyin Peker Hoca'nın Hayatı

1.1. Doğumu ve Çocukluk Yılları

Hüseyin Peker, 1 Ocak 1953 tarihinde Trabzon ili Sürmene ilçesi Kahraman -eski adı Gilima- köyünde dünyaya geldi. Üçü erkek, ikisi kız, beş kardeşin ikincisidir. Babası Sürmene yöresinde Hafız Halil Hoca adıyla bilinen, hafızlığını köyde tamamladıktan sonra İstanbul'da Abdurrahman Gürses Hoca'dan tecvid ve kıraat dersleri alan, eski usulle hocalık icazeti bulunan, köyünde ve Türkiye'nin değişik yörelerinde imamlık yapmış olan âlim bir kişiydi.²⁹

Peker Hoca, çocukluk yıllarının nasıl bir ortamda geçtiğini şöyle anlatıyor:

“O zamanlar köydeki evimizde amcamlar da dâhil hep birlikte ikamet ediyorduk. Evin her biri 10 metrekareyi geçmeyen dört odası ve 15 metrekare civarında da hem mutfak hem de ocağın (ateşliğin) olduğu bir bölümü vardı. Burada ateş yanar ve hep beraber onun etrafında oturur

²⁹ Hüseyin Peker Hoca ile 22 Nisan 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

ısınrđık. Özellikle akşamdan sonra herkes evde olduğu için, ocak başı sohbetleri çok hoş olur, dedem bazen çok güzel dinî ve ahlâkî hikâyeler anlatırdı. Dedem Molla Şevki, köyde imamlık yapmış bir hoca olması hasebiyle oldukça yoğun bir bilgi ve tecrübe birikimine sahipti. Dolayısıyla onun ocak başı sohbetlerinin tadına doyum olmazdı. İşte çocukluğum, böyle dini atmosferin yoğunlukta olduğu bir ortamda geçti.”³⁰

Bu ifadelerden, Peker Hoca'nın çocukluk yıllarında dedesi ve babası başta olmak üzere aile büyüklerinden iyi bir İslâmî terbiye aldığı anlaşılmaktadır.

1.2. Eğitim Hayatı

Peker, ilkokul 1 ve 2. sınıfları köyünde okudu. 3. sınıfı babasının imam olarak görev yaptığı Konya ili Göçü köyünde tamamladı. 1962 yılında babasının Adana Hacı Bayram Camii imamlığına atanmasıyla 4. sınıfı da Adana'da okudu. Babası, 5. sınıfı köyünde okumasını uygun gördüğu için ilkokulu doğduğu köyde tamamlamış oldu. Ortaokulu Adana Tepebağ Ortaokulu'nda bitirdi. Bu arada yaz tatillerinde babasından Kur'ân dersleri aldı ve üç erkek kardeşi ile birlikte hafızlık yapmaya başladı. Ancak babası Ankara'dan Adana'ya giderken bir trafik kazası sonucu 39 yaşında hayatını kaybedince hafızlığını tamamlayamadı. Peker Hoca o tarihte Adana Erkek Lisesi 1. sınıfta okuyordu.³¹

Babası vefat ettikten sonra ağabeyi Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Jeoloji bölümünü kazanınca, ailecek Ankara'ya taşındılar ve Peker Hoca lise 2 ve 3. sınıfları Ankara Atatürk Lisesi'nde okudu. Aile olarak o tarihlerde ekonomik açıdan oldukça sıkıntılı günler yaşadıkları için Peker'in mahrumiyet içinde geçen bir eğitim-öğretim hayatı olmuştur. Ancak bu sıkıntılı günlerin kendisine olan olumlu etkilerini Hoca şöyle ifade ediyor:

“Çocukluğumda ailemizin ekonomik durumu iyi değildi. Babam vefat ettikten sonra çok sıkıntılı günlerimiz oldu. Ancak bu bana büyük oranda sabrı, tahammülü ve fedakârlığı öğretti diyebilirim. Acıma, şefkat ve merhamet duygularımın yoğunluğunda da çocukluk ve gençlik dönemlerimdeki yaşantılarımın büyük etkisi olmuştur. Okuması ve yazması olmayan, ama 60 yaşından sonra Kur'ân okumayı öğrenen annemin fedakârlığı ve çocuklarını okutmak için gösterdiği çaba gerçekten takdire şayandır. Anneme ve babama Allah'tan rahmet diliyorum.”³²

Peker Hoca, özellikle daha ortaokul yıllarında babasının: “Senin vaiz olmanı istiyorum. İnsanlara dini anlatman ne kadar güzel olur.” ifadelerinin

³⁰ Hüseyin Peker Hoca ile 22 Nisan 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

³¹ Hüseyin Peker Hoca ile 22 Nisan 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

³² Hüseyin Peker Hoca ile 22 Nisan 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

kendisini birinci derecede etkilediğini ve bu nedenle üniversitede okumak istediği ilk fakültenin İlahiyat Fakültesi olduğunu vurguluyor. Babasının bu arzusunu gerçekleştirme adına Peker Hoca, 1970 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne kaydoldu. O dönemde öğrenci hangi fakülteye girmek istiyorsa, üniversite sınavından aldığı puanla doğrudan o fakülteye başvuruyordu. Fakültenin kontenjanına göre müracaat edenler puan üstünlüğüne göre sıralanıyor ve kontenjan sıralamasına girenler kesin kayıtlarını yaptırıyorlardı.³³

Hoca, 1974 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Aynı fakültede "Din Psikolojisi" dalında 1974 yılında başladığı Doktora eğitimini, araya askerlik görevinin girmesi nedeniyle 1979 yılında tamamladı. Peker, Doktora eğitimine giriş hikâyesini şöyle anlatıyor:

"O sıralar fakültede birlikte okuduğumuz bir yakın arkadaşım -Allah kendisine sağlıklı, hayırlı uzun ömürler versin- 1973 yılında İlahiyat Fakültesi son sınıfta okurken memur olarak çalışmaya başladığım Enerji Bakanlığı Maden Dairesi Başkanlığı'nda işyerinde yanıma gelmişti. Sohbet ederken bana, fakülteden doktora yapmak üzere yurtdışına çok sayıda öğrenci gönderileceğini, kendisinin müracaat edeceğini, benim de müracaat etmemi istedi. Ben, hiç hazırlığının olmadığını, çalışmadığımı, sınavın bile nasıl yapılacağını bilmediğimi söyledim. 'Olsun, hiç değilse kendimizi bir deneriz' dedi. Beraber fakülteye gittik, ne tür belgeler istendiğini öğrendik, ertesi gün de müracaatımızı yaptık. Hemen hemen her bilim dalından bir kişi yurtdışına gönderilecekti. Hangi daldan müracaat edeyim, diye düşündüm. Daha çok Recep Doksat Hoca'dan dolayı diyebilirim, din psikolojisi dersini ve konularını sevmiştim. Din Psikolojisi alanından müracaatımı yaptım. Benden başka üç müracaat daha vardı. Böylece dört kişi önce yabancı dilden sınava girdik. Sınavda bir parçayı Türkçe'ye çeviriyorduk. Bu sınavın sonunda iki kişi başarısız oldu. Biz yabancı dili kazanan iki kişi bilim sınavına girdik. Fakat diğer arkadaş birkaç ay öncesinden itibaren bu sınava hazırlanıyormuş. Benden daha yüksek not aldı ve yurtdışına, Amerika'ya gitti. Ben o sırada fakültemizde Din Psikolojisi Anabilim Dalı Başkanı olan Doç. Dr. Neda Armaner Hoca'yla görüştüm. Bana, Türkiye'de doktora yapabileceğimi söyledi ve ben böylece 1974 yılı Ekim ayında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde dışarıdan doktora başladım. O zamanlar yüksek lisans yapılmıyordu. Bir taraftan memuriyete devam ederken bir taraftan da doktora dersleri alıyordum.

³³ Hüseyin Peker Hoca ile 22 Nisan 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

Danışman hocam, Doç. Dr. Neda Armaner; tezimin adı, 'Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik Etkenler' idi. Tezimi askerlik hizmetimi takiben 1979 senesinde tamamladım."³⁴

Doktora eğitiminin hemen başlangıcında askerlik görevi çıkmasından dolayı Hoca, "doktoramı tamamlayamayacağım" endişesine kapılsa da o zamanlar Din Psikolojisi asistanı olan Dr. Erdoğan Fırat'ın verdiği cesaret onu ümitlendirmiştir. Peker Hoca bu hatırayı şöyle naklediyor:

"1975 yılı Mart ayında askere gitmem kesinleşti. Dr. Erdoğan Fırat'a -ki kendisine çok minnettarım, yardımlarını hiç unutamam, Allah sağlık sıhhat içerisinde hayırlı uzun ömür nasip etsin- durumumu anlatınca bana şunları söyledi: 'Sen git askerliğini yap, gel! Doktora süren dört yıl. Döndükten sonra 2,5 yılın daha kalacak. Sen o sürede tezini hazırlarsın. Bu işe bir başlayan, çok aksilik olmazsa öyle ya da böyle bunu tamamlıyor. Hiç endişe etme!' Erdoğan beyin bu sözleri bana hayli moral vermişti."³⁵

Peker, askerlik dönüşü Tarım Bakanlığı Zirai Donatım Kurumu'nda birlikte çalıştığı şube müdürünün doktorasını tamamlamasında çok önemli bir katkısı olduğunu ifade bağlamında şunları söylüyor:

"Şube müdürümüz Hukuk Fakültesi mezunu idi. Aynı zamanda Hukuk Fakültesi'nde dışarıdan doktora yapıyordu. Kendisiyle iletişimimiz gayet iyiydi. Bir gün beni çağırıp, '-O zaman yürürlükte olan- 1750 sayılı Üniversiteler Kanunu'nun 32. maddesine göre, eğer işini ayarlayabilirsen, doktora süresince maaşlı izne ayrılabilirsin.' dedi. Zira 32. maddede şöyle bir hüküm varmış: 'Üniversitede doktora yapan kişi çalıştığı kurumdan ücretli izinli sayılabilir.' Benim bundan haberim yoktu. Şayet müdür bey bu bilgiyi vermemiş olsa, doktorayı tamamlamam çok zor olurdu. Hemen İlahiyat Fakültesi'nde doktora yaptığuma dair bir belge ile izinli sayılmam için çalıştığım şube müdürlüğüne başvurudum. Şube Müdürü de uygun olduğuna dair çok güzel bir üst yazıyla dilekçeyi Genel Müdürlüğe gönderdi. O zamanlar Genel Müdür Cevat Ayhan, Genel Müdür Yardımcısı da Hasan Celal Güzel'di. Kısa bir süre sonra Genel Müdürlük'ten onay çıktı ve doktora süresince (yaklaşık iki yıl) maaşlı izinli sayıldım. Bu süre içerisinde de doktoramı tamamladım."³⁶

Peker Hoca, Doktora çalışmasında özellikle ülkemizde başka dinlerden İslâm'a geçmiş kişilerle görüşüp onların din değiştirme nedenlerini belirlemeye çalışmış ve birçok il müftülüğünden Müslüman

³⁴ Hüseyin Peker Hoca ile 22 Nisan 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

³⁵ Hüseyin Peker Hoca ile 22 Nisan 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

³⁶ Hüseyin Peker Hoca ile 22 Nisan 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

olmuş kişilerin adreslerini alarak onları bulup konuşmaya gayret etmiştir. Bu sırada yaşadığı ilginç bir olayı o şöyle naklediyor:

“İstanbul Müftülüğü’nden Müslüman olanların isim ve adreslerini aldım ve onları tek tek adreslerinde bulmaya çalıştım. Yahudilik’ten İslâm’a geçmiş bir bayanın evine gittim. Bir apartmanın bodrum katında bir dairede oturuyordu. Zili çaldım. Bayan kapıyı açmadan, kim olduğumu sordu. Ben de, ‘din değiştirme konusunda araştırma yaptığımı ve kendisiyle bu konuda görüşmek istediğimi’ söyledim. Hatırladığım kadarıyla 50 yaşlarında bir bayandı. Bana kapıyı açmadan, içeriden kızarak, ‘benden ne istiyorsunuz, beni rahat bırakın!’ gibi şeyler söyledi. Anladım ki, kendisini daha önce rahatsız edenler olmuş. Kendisiyle görüşmeden oradan ayrıldım.”³⁷

Yapılan açıklamalardan anlaşıldığına göre Peker Hoca, eğitim hayatı boyunca pek çok sıkıntı ile karşılaşmıştır. Ancak bu sıkıntılar, Hoca’yı yıldırmamış, tam aksine onun hayat mücadelesinde zorluklara göğüs germe ve onların üstesinden gelme azmini geliştirmiştir. Bu çerçevede Hoca, önüne çıkan farklı engellere rağmen, gayretli bir çalışma neticesinde Doktora eğitimini tamamlamıştır.

1.3. Hocaları

Peker Hoca’nın üniversitede okuduğu yıllarda Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde, ilahiyat alanının en meşhur hocaları ders veriyorlardı. Bu bağlamda, onun ders aldığı hocalardan bazıları şunlardır:

- Ord. Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken (Sistemik Felsefe)
- Prof. Dr. Mehmet Said Hatiboğlu (Hadis) (O yıllarda doçenti).
- Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu (Tefsir) (O yıllarda doçenti).
- Prof. Dr. Süleyman Ateş (Tefsir) (O yıllarda akademik unvanı dr’du).
- Prof. Dr. Hamdi Ragıp Atademir (Felsefe Tarihi)
- Prof. Dr. Necati Öner (Mantık)
- Prof. Dr. Hüseyin Atay (Kelam) (O yıllarda doçenti).
- Prof. Dr. Muhammed Tanci (Mezhepler Tarihi)
- Prof. Dr. Hüseyin Gazi Yurdaydın (İslâm Tarihi)
- Prof. Dr. Recep Doksat (Din Psikolojisi)
- Prof. Dr. Mehmet Taplamacıoğlu (Din Sosyolojisi)
- Demirhan Ünlü (Kur’ân-ı Kerim)
- Cemal Muhtar (Arapça)
- Ragıp İmamoğlu (Arapça).

³⁷ Hüseyin Peker Hoca ile 22 Nisan 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

Hocalarından çok şey öğrendiğini, hepsini de çok sevdiğini belirten Peker Hoca, içlerinden ahirete intikal edenlere Yüce Allah'tan rahmet, sağ olanlara da sağlık ve afiyetler diliyor. Peker Hoca özellikle okuduğu ve dinlediği şeyleri düşünmeden, değerlendirmeden kabul etmemeyi, sorgulayıcı bir yaklaşıma sahip olmayı tamamen hocalarına borçlu olduğunu belirtiyor ve bunu bir örnekle şöyle açıklıyor:

“Bir gün felsefe tarihi dersinden önce arkadaşlardan birisi tahtaya şöyle bir söz yazıyor: ‘Dinsiz felsefe, hakikatsiz safsatadır.’ Altına da 20. yüzyılda ülkemizde dini bir grubun önder olarak kabul ettiği bir din bilgininin ismini yazıyor. Dersin hocası Prof. Dr. Hamdi Rağıp Atademir. Kendisi çok güzel ders anlatan, çok kibar, Merhum Başbakan Adnan Menderes zamanında Demokrat Parti milletvekilliği yapmış, Avrupa Parlamentosu’nda Türkiye’yi temsil etmiş bir bilim adamı. Sınıftan içeri giriyor, öğrencilere selam verdikten sonra tahtaya bakıyor ve tahtadaki yazıyı okumaya başlıyor. ‘Dinsiz felsefe, dinli felsefe. Hakikatsiz safsata, hakikatli safsata. Demek safsatanın hakikatlisi de varmış.’ Bunları böyle söyleyince hiçbir öğrenciden ses çıkmadı ve hoca ders anlatmaya başladı.”³⁸

Peker Hoca, Din Psikolojisi dersine gelen Recep Doksat Hoca’yla ilgili bir hatırasını da şöyle anlatıyor:

“Öncelikle şunu belirtiyim ki, Recep Doksat Hoca Tıp Fakültesi Psikiyatri bölümünde öğretim üyesi idi. İlahiyat Fakültesi’nde dışarıdan Din Psikolojisi dersine geliyordu. Tok bir sesi vardı. Hipnotizma üzerine, kendisinin hipnotize ettiği hastalara dayalı olarak doktora tezi hazırlamıştı. Derslerde yoklama yapmazdı. Ama daha çok parapsikolojik konuları öyle güzel anlatırdı ki, çok acil bir şey olmadıktan sonra bütün öğrenciler dersi dinlemeye gelirlerdi. Bir gün İran’dan doktora yapmak üzere Türkiye’ye gelmiş olan bir öğrencisiyle derse geldi. Derste konuyu işlerken sözü kendi hayatına, tıp fakültesindeki öğrencilik dönemine getirdi ve yaşadığı şöyle bir olayı anlattı: ‘Ben fakültede öğrenci iken, dini inancım vardı, fakat dini uygulamam ve yeterli bilgim yoktu. Bir gün dini kitaplar satan bir kitabevine gittim ve bir Kur’ân mealı aldım. Acaba Kur’ân’da neler var, Yüce Allah bizden ne yapmamızı istiyor, önce Kur’ân’ı bir okuyayım diye düşündüm. Akşam yatmadan önce Kur’ân mealini açtım ve kısa sûrelerin anlamlarını okumaya başladım. Tebbet sûresine geldim. Baktım Yüce Allah Ebu Leheb’den bahsediyor. ‘Kurusun Ebu Leheb’in elleri! Ve kurudu da. Malı ve kazandığı fayda vermedi ona. Girecek Ebu Leheb ateşe ve onun karısı da. Odun taşıyıcısı olarak, boynundan kalın bir iple bağlanarak.’ (et-Tebbet 111/1-5) ‘Böyle ilahi kitap olmaz’, dedim. Kıyamete kadar geçerli

³⁸ Hüseyin Peker Hoca ile 22 Nisan 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

Bir Kur'ân Mütercimi Olarak Prof. Dr. Hüseyinpeker:

Hayatı, Eserleri, Hocaları ve Öğrencileri | 323

olacak bir kitap o gün yaşamış olan bir kişinin durumunu niye anlatsın? Okumayı bıraktım ve yattım. Ancak gözüme bir türlü uyku girmiyordu. Zihnimde hep Tebbet sûresi vardı. Birçok açıklama zihnimden geçmeye başladı. 'Ebu Leheb kimdi?' diye düşündüm. Onunla ilgili bazı şeyler biliyordum. Peygamberimizin amcası idi. Peygamberimizin söylediklerini dinlememiş, ona karşı çıkmış, onu engellemeye çalışmıştı. Hanımı da Peygamberimizin geçtiği yollara dikenler atmış, onu rahatsız etmişti. Zihnimde şu açıklamalar birbirini takip etti: Ebu Leheb gibi insanlar daha sonra gelmedi mi? Geldi. Günümüzde yok mu? Var. Gelecekte olmayacak mı? Olacak. O halde Ebu Leheb bir simgedir. Allah burada Ebu Leheb'i ve Ebu Leheb gibi olan bütün insanların sonlarının ne olacağını anlatıyor. Müslümanın bu bilinçle hareket etmesi gerekiyor, gibi açıklamalar beni tatmin etti, rahatladım ve uyudum."³⁹

Aktarılan bu hatıralar ve ders aldığı hocaların ülkemizdeki saygınlıkları dikkate alındığında, Peker Hoca'nın, duyduğu bilgileri önce düşünce süzgecinden geçirme, düşünüp değerlendirmeden kabul etmeme ve sorgulayıcı bir yaklaşıma sahip olma gibi özellikleri kazanmasında hocalarının son derece etkin olduğunu söylemek mümkündür.

1.4. Öğrencileri

Hüseyin Peker Hoca, tamamı Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'na bağlı olarak pek çok Yüksek Lisans ve Doktora tezini başarıyla yönetmiş ve öğrencilerini mezun etmiştir.⁴⁰ Bu kapsamda Peker'in danışmanlık yaptığı öğrenciler ve bitirdikleri tezleri şunlardır:

1.4.1 Yönettiği Yüksek Lisans Tezleri

1. Mustafa Köylü, *Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri*, 1989.

Prof. Dr. Mustafa Köylü Hoca şu anda Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı öğretim üyesidir.⁴¹ Kendisi aynı zamanda Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı görevini yürütmektedir.⁴²

³⁹ Hüseyin Peker Hoca ile 22 Nisan 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

⁴⁰ Yüksek Öğretim Kurumu Başkanlığı, "Ulusal Tez Merkezi", erişim: 14 Ekim 2017, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.

⁴¹ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, "İlahiyat Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, <https://personel.omu.edu.tr/tr/mkoynu>.

⁴² Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, "İslam Bilimleri Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, <http://manas.edu.kg/index.php/dekandan-ilah>.

2. Halil İbrahim Yurdusever, *Lise Öğrencilerinin Dini Davranışlarını Etkileyen Faktörler*, 1990.

3. Ali Rıza Aydın, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Dini Tutum ve Davranışları*, 1991.

Prof. Dr. Ali Rıza Aydın Hoca şu anda Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı öğretim üyesidir.⁴³

4. Yaşar Yürük, *Kur'an Kursu Öğrencilerinin Psiko-sosyal Problemleri*, 1992.

5. Hamdi Uygun, *Halktaki Din Adamı İmajı ve Din Görevlilerinden Beklentileri*, 1992.

Hamdi Uygun Hoca, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı öğretim görevliliğinden emekli olmuştur.

6. Ali Akdoğan, *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Hadis Dersi Programının Değerlendirilmesi*, 1994.

Prof. Dr. Ali Akdoğan Hoca şu anda Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı öğretim üyesidir.⁴⁴

7. Aişe Sıddıka Taşpınar, *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okullardan Beklentileri ve Kendilerini Nasıl Değerlendirdikleri*, 1994.

8. Şuayip Özdemir, *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Fıkıh Dersi Programının Değerlendirilmesi*, 1994.

Prof. Dr. Şuayip Özdemir Hoca şu anda Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Anabilim Dalı öğretim üyesidir⁴⁵ ve aynı zamanda ilgili fakültede dekanlık görevini yürütmektedir.⁴⁶

9. Osman Taştekin, *Öğretmen ve Öğrencilere Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Müfredatları*, 1994.

⁴³ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, "İlahiyat Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, <https://personel.omu.edu.tr/tr/araydin>.

⁴⁴ Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, "İlahiyat Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, <http://aves.erdogan.edu.tr/ali.akdogan/>.

⁴⁵ Amasya Üniversitesi, "İlahiyat Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, <https://ilahiyat.amasya.edu.tr/personel/akademik-personel?id=1774>.

⁴⁶ Amasya Üniversitesi, "İlahiyat Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, <https://ilahiyat.amasya.edu.tr/yonetim/dekanlik>.

Doç. Dr. Osman Taştekin Hoca şu anda Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı öğretim üyesidir.⁴⁷

10. Mustafa Doğan Karacoşkun, *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dini Tutum ve Davranışları*, 1994.

Prof. Dr. Mustafa Doğan Karacoşkun Hoca şu anda Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı öğretim üyesidir⁴⁸ ve aynı üniversitenin rektörlük görevini yürütmektedir.⁴⁹

11. Muammer Cengil, *Kur'an-ı Kerim'deki Nefs Kavramına Psikolojik Açından Bir Yaklaşım*, 1996.

Prof. Dr. Muammer Cengil Hoca şu anda Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı öğretim üyesidir.⁵⁰

12. Halil Apaydın, *Üniversite Öğrencilerinin Dini Yasaklarla İlgili Tutumları*, 1996.

Doç. Dr. Halil Apaydın Hoca şu anda Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Anabilim Dalı öğretim üyesidir.⁵¹

13. Yusuf Macit, *Ruh Sağlığı Açısından Kur'an-ı Kerim*, 1996.

14. Hasan Dam, *İlköğretim I. Kademe (4-5) Öğrencilerinin Din Hakkında Sordukları Sorular ve Bu Sorular Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi*, 1996.

Doç. Dr. Hasan Dam Hoca şu anda Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı öğretim üyesidir.⁵²

⁴⁷ Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, "İlahiyat Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, <http://aves.erkincan.edu.tr/otastekin/>.

⁴⁸ Kilis 7 Aralık Üniversitesi, "İlahiyat Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, <http://ilahiyat.kilis.edu.tr/CV/Karaco%C5%9Fkun%20%C3%96zge%C3%A7mi%C5%9F.pdf>.

⁴⁹ Kilis 7 Aralık Üniversitesi, "İlahiyat Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, http://www.kilis.edu.tr/icerik_akd.php?menu=akd/akd_rektor.

⁵⁰ Hitit Üniversitesi, "İlahiyat Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, <http://web.hitit.edu.tr/muammercengil>.

⁵¹ Amasya Üniversitesi, "İlahiyat Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, <https://ilahiyat.amasya.edu.tr/personel/akademik-personel?id=1947>.

⁵² Ondokuz Mayıs Üniversitesi, "İlahiyat Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, <https://personel.omu.edu.tr/tr/hasan.dam>.

15. Hasan Arslan, *Çıracak ve Kalfalarda Dini İnanç ve Davranışlar*, 1997.

Yrd. Doç. Dr. Hasan Arslan Hoca şu anda İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı öğretim üyesidir.⁵³

16. Nuray Kukula, *Eğitim Açısından Kur'an-ı Kerim'de Ceza ve Mükâfat*, 1998.

Nuray Kukula şu anda Samsun İl Müftülüğü'nde uzman vaiz olarak görev yapmaktadır.⁵⁴

17. Rıza Altun, *İslami Anlatım ve Uygulamalarda Kişileri Rahatsız Eden Hususlar*, 2001.

18. Elif Kara, *Engelli Çocuğu Olan Ebeveynlerin Bu Konuyla İlgili Dini Tutumları*, 2003.

Yrd. Doç. Dr. Elif Kara Hoca şu anda Muş Alparslan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü öğretim üyesidir.⁵⁵

19. Fatih Ergin, *Din Psikolojisi Açısından Yunus Emre'de Allah İnancı ve Din Duygusu*, 2009.

Fatih Ergin şu anda Samsun İl Müftülüğü'nde din hizmetleri uzmanı olarak görev yapmaktadır.⁵⁶

20. Esra Kesgin, *Hz. İbrahim'de Allah İnancı ve Din Duygusu*, 2013.

Esra Kesgin şu anda Samsun İl Müftülüğü'nde vaize olarak görev yapmaktadır.⁵⁷

21. Zeliha Çamur, *Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi (Geç Ergenlik Dönemi)*, 2014.

Zeliha Çamur Hoca şu anda Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü öğretim görevlisidir.⁵⁸

⁵³ İnönü Üniversitesi, "İlahiyat Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, <https://cms.inonu.edu.tr/tr/cms/hasan.arslan>.

⁵⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı, "Samsun İl Müftülüğü", erişim: 14 Ekim 2017, <http://samsun.diyaret.gov.tr/Sayfalar/ContentDetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal2&ContentId=personelimiz>.

⁵⁵ Muş Alparslan Üniversitesi, "Eğitim Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, <http://www.alparslan.edu.tr/person.xhtml?person=370>.

⁵⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı, "Samsun İl Müftülüğü", erişim: 14 Ekim 2017, <http://samsun.diyaret.gov.tr/Sayfalar/ContentDetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal2&ContentId=personelimiz>.

⁵⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı, "Samsun İl Müftülüğü", erişim: 14 Ekim 2017, <http://samsun.diyaret.gov.tr/Sayfalar/ContentDetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal2&ContentId=personelimiz>.

⁵⁸ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, "Fen Edebiyat Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, <https://personel.omu.edu.tr/tr/zeliha.camur>.

22. Emine Şenocak, *Kur'an Kursu Öğrencilerinde Benlik Saygısı*, 2015.

23. Eldar Karimov, *Üniversite Öğrencilerinin İnternet Bağımlılığı Düzeyleri İle Din Algıları Üzerine Bir Araştırma*, 2016.

24. Tuğba Taşdemir, *Din Psikolojisi Açısından Türk ve Avrupa Sinemasında Kadın: Karşılaştırmalı Bir Çalışma*, 2016.

Tuğba Taşdemir Hoca şu anda Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı araştırma görevlisidir.⁵⁹

1.4.2. Yönettiği Doktora Tezleri

1. Ali Rıza Aydın, *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, 1995.

2. Mustafa Doğan Karacoşkun, *Psiko-Sosyal Açından İman-Amel İlişkisi*, 1998.

3. Yaşar Yürük, *Almanların İslam Diniyle İlgili Tutum ve Davranışlarında Etkili Olan Psiko-Sosyal Faktörler*, 1998.

4. Osman Taştekin, *Kıyamet ve Ahiretle İlgili Kavramların Öğretimi*, 1998.

5. Aşkın Asan, *Bilgisayar Destekli Din Öğretimi*, 1998.

6. Aişe Sıddıka Nazlı, *Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Duygusal Yönü*, 1999.

7. Halil Apaydın, *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi*, 2001.

8. Yusuf Macit, *İletişim Psikolojisi Açısından Hz. Muhammed*, 2002.

9. Muammer Cengil, *Davranışçılık Ekolünün Dine Yaklaşımı*, 2002.

10. Mustafa Köylü, *Psiko-Sosyal Açından Dini İletişim*, 2002.

11. Hüseyin İbrahim Yeğin, *Kutsal Mekân ve İnsan İlişkisi*, 2003.

Doç. Dr. Hüseyin İbrahim Yeğin Hoca şu anda Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı öğretim üyesidir⁶⁰ ve aynı fakültede dekan yardımcılığı görevini yürütmektedir.⁶¹

12. Elif Kara, *Öğrenilmiş Çaresizlik Davranışının Genellenme Derecesi ile Kader İnancı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 2009.

13. Sema Yılmaz, *Çocukların Bilişsel ve Dini Gelişiminde Ölüm Olgusu*, 2011.

⁵⁹ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, "İlahiyat Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, <https://personel.omu.edu.tr/tr/tugba.tasdemir>.

⁶⁰ Abant İzzet Baysal Üniversitesi, "İlahiyat Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, <http://akademik.yok.gov.tr/AkademikArama/view/viewAuthor.jsp>.

⁶¹ Abant İzzet Baysal Üniversitesi, "İlahiyat Fakültesi", erişim: 14 Ekim 2017, <http://ilahiyat.ibu.edu.tr/index.php/yonetim/dekan-yardimcilari>.

Yrd. Doç. Dr. Sema Yılmaz Hoca şu anda Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı öğretim üyesidir.⁶²

14. Çiğdem Gülmez, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Ahlaki Çözülme ve Dindarlık*, 2014.

Yrd. Doç. Dr. Çiğdem Gülmez Hoca şu anda Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı öğretim üyesidir.⁶³

15. Cüneyd Aydın, *İnsanın Anlam Arayışı ile Yeni Çağ İnanışları Arasındaki İlişki*, 2015.

Yrd. Doç. Dr. Cüneyd Aydın Hoca şu anda Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı öğretim üyesidir.⁶⁴

1.5. Resmi Görevleri

1.5.1. Enerji Bakanlığı Maden Dairesi Başkanlığı'nda Memurluk

Peker Hoca, resmi görevine ilk defa İlahiyat Fakültesi son sınıfında öğrenci iken 1973 yılında Enerji Bakanlığı Maden Dairesi Başkanlığı'nda memur olarak başlamıştır. Memuriyetten fırsat buldukça bir taraftan da okula, derslere devam etmeye çalışmış; epeyce sıkıntı çekmiş fakat fakülteyi yıl kaybı olmadan bitirmiştir. Amacı, bir an önce askere gidip gelmek ve daha sonra öğretmen olarak meslek hayatını sürdürmekmiş.⁶⁵ Hoca bu amacına ulaşmak için çok çalışmış ve hedefini gerçekleştirmiştir.

1.5.2. Askerlik Görevi ve Yedek Subaylık

Peker Hoca, Mart 1975'te tankçı asteğmen adayı olarak 1,5 yıllık askerlik görevine Ankara Etimesgut'ta başladı. Dört aylık eğitim döneminden sonra Ağrı Doğubeyazıt'ta 1. Mekanize Tugay Tank Taburu'na atandı. Askerliğin, insan üzerinde, insanın tecrübe hayatında, duygu, düşünce ve davranışlarında çok önemli etkilerinin olduğunu belirten Peker, Doğubeyazıt'taki askerlik döneminde yaşadığı bazı olayları şöyle anlatıyor:

“İlahiyat Fakültesi mezunu olunca, bulunduğunuz yerde sizinle olan ilişkilerde din faktörü mutlaka işin içine karışıyor. Bir gün tabur komutanı

⁶² Cumhuriyet Üniversitesi, “İlahiyat Fakültesi”, erişim: 14 Ekim 2017, <http://ilahiyat.cumhuriyet.edu.tr/acv.php?pid=31091>.

⁶³ Kastamonu Üniversitesi, “İlahiyat Fakültesi”, erişim: 14 Ekim 2017, <http://abis.kastamonu.edu.tr/?psno=10714>.

⁶⁴ Bartın Üniversitesi, “İslâmî İlimler Fakültesi”, erişim: 14 Ekim 2017, <https://ubys.bartın.edu.tr/ABPDS/AcademicInformation/BilgiGoruntuleme/Index?pId=F3NfYpSAsRX oyitBVaXJlg==>.

⁶⁵ Hüseyin Peker Hoca ile 20 Mayıs 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

beni yanına çağırıldı. Gittim. Dedi ki, 'tugaya yeni lojmanlar yapıldı, bunlar için tören düzenlenecek, lojmanların önünde kurban kesilecek, bütün tugayın toplanacağı içtima alanında da mevlit okutulacak. Sen kurban kesildikten sonra lojmanların önünde bir dua yapacaksın, mevlit okuyacak askerleri de belirleyeceksin. Bu işi sen organize edeceksin!' Ben biraz endişe ve heyecan içerisinde, bizim bölükte İmam Hatip Lisesi muzunu bir çavuş vardı, onu çağırdım ve ona durumu anlattım ve tugayda güzel Kur'ân ve mevlit okuyacak kişileri bulup bana getirmesini söyledim. Onları topladım ve onlardan bir ekip oluşturdum. Duayı kendim hazırladım, yazdım ve birisini okuması için görevlendirdim. Tören günü de program aksaksız bir şekilde yapıldı. Mevlit okunacağı zaman Tugay Komutanı beni kendi çadırına çağırdı. Birlikte mevlidi dinledik. Bitince de teşekkür ederek ayrıldı. Görevimi başarılı bir şekilde yapmış olmam beni çok sevindirmişti. Allah'a çok şükrettim."⁶⁶

"Tugayda benden başka, Yüksek İslâm Enstitüsü mezunu bir arkadaş vardı. Adı Ahmet Altan'dı. Askerlikten sonra Ankara'da İmam Hatip Lisesi'nde öğretmenlik ve daha sonra uzun süre müdürlük görevi yaptı. Bir gün Kurmay Albay ikimizi birlikte çağırdı. Bize, Tugay Komutanının emri var, siz subay ve astsubaylara dönük olarak İslâmiyet konusunda bir konuşma yapacaksınız. Biriniz İslâm ahlâkını, diğeriniz de İslâm'ın inanç ve ibadet esaslarını anlatacaksınız. İkimiz de o zamana kadar bir topluluk karşısında konuşmuş değildik. Kurmay Albay, 'Acaba başarabilir miyiz?', şeklinde endişe ve korku duyduğumuzu fark edince bize şöyle dedi: 'Bakın, korkmanıza gerek yok. Biz bu konuları iyi bilmeyiz. Siz bizden çok daha iyi bilirsiniz. Ben başarıyla yapacağımızdan eminim. Hadi size 15 gün süre.' Yanımızda fazla kaynak yoktu ama müftülüğe gidip oradaki kaynaklardan da yararlanarak, ben İslâm ahlâkı, arkadaş da İslâm'ın inanç ve ibadet esasları konularında birer konuşma hazırladık. Bütün subay ve astsubayların ve Tugay Komutanının da katıldığı bir salonda konuşmalarımızı yaptık. Önce ben konuştum. Konuşmamı merhum Mehmet Akif Ersoy'un şu iki mısrasıyla bitirdim: 'Ne irfandır veren ahlaka ulviyyet, ne vicdandır. Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.' Askerde pek alkış olmaz. Bizim zamanımızda öyleydi. Fakat Tugay komutanı alkışladı. Tabi o zaman bütün salon alkışladı. Aynı şekilde arkadaş da güzel bir konuşma yaptı. Konuşmalardan sonra Tugay komutanı Kurmay Albaya döndü; 'Albayım, bu asteğmenlerimiz bu konuları bütün bölüklerimize öğle

⁶⁶ Hüseyin Peker Hoca ile 20 Mayıs 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

içtimasında anlatacaklar, ona göre düzenleme yapın!' emrini verdi. Ondan sonra biz her gün bir bölüğe giderek bu konuları anlattık."⁶⁷

"Bir gün bölükte bölük komutanı ile oturmuş sohbet ederken, bir başka bölüğün komutanı geldi, birlikte sohbet etmeye başladık. Tabi orada bir ilahiyatçı olunca çoğunlukla dini bir konu gündeme gelebiliyor. Söz Allah'ın varlığı konusuna geldi. Ben olumlu yönde bir şeyler söylemeye çalışıyordum, diğer bölük komutanı ise olumsuz olarak değerlendirip yorumlar yapıyordu. Bizim bölük komutanımız çok güzel bir şey söyledi: 'Kafanı hep olumsuz yönde değil, biraz da Allah'ın varlığına inanma yönünde çalıştır!'"⁶⁸

Askerde yaşadıklarına dair hatıralarından da anlaşıldığı üzere Peker Hoca, askerde çok şeyler öğrenmiş, önemli tecrübeler kazanmış ve vatani görevini ifa ettiği tugayda dini konulardaki hizmetleriyle çok verimli bir askerlik dönemi geçirmiştir.

1.5.3. Zirai Donatım Kurumu'nda Memurluk ve Şeflik

Peker Hoca askerliğini bitirdikten sonra doktorasını tamamlayabilmesi için Ankara'da bir işte çalışmasının uygun olacağını düşünmüş ve Tarım Bakanlığı Zirai Donatım Kurumu Genel Müdürlüğü'nde memur olarak işe başlamıştır. İşçi-İşveren Müdürlüğü'nde görevine devam ederken, altı ay sonra şef kadrosuna atanmıştır. Çalıştığı müdürlükte tüm personelle iyi bir diyalog kurmuş ve şeflik görevini aksatmadan en güzel şekilde yerine getirmiştir. Zaman zaman da dini konularda çalışma arkadaşlarını bilgilendirmiştir.⁶⁹

1.5.4. Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Öğretim Üyeliği

Peker Hoca, 1979 yılında doktorasını tamamlayınca Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde kadro olmaması nedeniyle Yüksek İslâm Enstitülerinden birine öğretim üyesi olarak atanmak için girişimde bulunmuştur. Bu kapsamda öncelikle Samsun'a gelerek o zaman Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü Müdürü olan Mustafa Uzunpostalcı Hoca'yla görüşmüştür. Mustafa Uzunpostalcı Hoca -ki, daha sonra Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesine giderek orada Profesör oldu ve Dekanlık görevinde de bulundu- kendisini çok olumlu karşılamış ve müracaat dilekçesini işleme almıştır. Bu sürecin akabinde Peker Hoca, 1980 yılı Ağustos ayında Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü'ne öğretim üyesi olarak atanmıştır.⁷⁰

⁶⁷ Hüseyin Peker Hoca ile 20 Mayıs 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

⁶⁸ Hüseyin Peker Hoca ile 20 Mayıs 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

⁶⁹ Hüseyin Peker Hoca ile 20 Mayıs 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

⁷⁰ Hüseyin Peker Hoca ile 20 Mayıs 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

O zamanlar, Yüksek İslâm Enstitüleri Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlıydı ve sadece İmam Hatip Lisesi mezunu öğrencileri kabul ediyordu. Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü 1976 yılında kurulmuş ve 1980 yılında ilk mezunlarını vermiştir. Söz konusu dönemde Yüksek İslâm Enstitülerindeki hocaların "Öğretim Üyeliği Tezi" hazırlamaları gerekiyordu. Peker Hoca ise, Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü'nde görev yapan doktoralı ilk öğretim üyesidir. O dönemde Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü'nde görev yapan hoca ve asistanların birbirleriyle iletişimlerinin mükemmel olduğunu, çok güzel dostlukların kurulduğunu ve bu dostlukların halen devam ettiğini belirten Peker, enstitünün fakülteye dönüştürülmesi sonrasındaki dostluk ve samimiyet hakkında ise şunları söylüyor:

"1982 yılında yürürlüğe giren YÖK kanunuyla enstitülerin fakültelere dönüşüp, Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü'nün de İlahiyat Fakültesi'ne dönüşmesinden sonra fakültede o eski samimiyet yavaş yavaş yok olmaya başladı. İlahiyat Fakültesi'nde Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki hocalardan sadece ben kaldım. Bazı hocalarımız ülkemizdeki diğer İlahiyat fakültelerine gitmek zorunda kaldı, bazıları da emekli oldular. Bu doğrultuda, Çorum İlahiyat Fakültesi'nde Dekanlık görevinde bulunduğu sırada genç yaşta bir trafik kazasında vefat eden çok sevdiğim arkadaşım Prof. Dr. Hasan Kâtipoğlu'na da Yüce Allah'tan rahmet diliyorum."⁷¹

1.5.5. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Öğretim Üyeliği

Hüseyin Peker, Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü'nün 1982 yılında İlahiyat Fakültesi'ne dönüştürülüp Ondokuz Mayıs Üniversitesi'ne bağlanmasından sonra bu fakültede 1983'te Yardımcı Doçent, 1987'de Doçent, 1994'te de Profesör kadrosuna atanmıştır. Peker Hoca, söz konusu fakültede Dekanlık, Dekan Yardımcılığı, Bölüm Başkanlığı, Anabilim Dalı Başkanlığı başta olmak üzere fakültenin ve üniversitenin pek çok kurulunda görev almıştır. 1997-2000 ve 2012-2015 yılları arasında İlahiyat Fakültesi'nde Dekanlık yapmıştır.⁷²

Peker Hoca, görev anlayışını şu cümlelerle özetliyor: "Görevden kaçmam, görev verildiğinde üzerime düşen her görevi canla başla yerine getirmeye çalışırım."⁷³

Hoca, 28 Şubat sürecinde Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde ve İlahiyat Fakültesi'nde yaşanan bazı hadiseler hakkında ise şunları zikrediyor:

⁷¹ Hüseyin Peker Hoca ile 20 Mayıs 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

⁷² Hüseyin Peker Hoca ile 20 Mayıs 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

⁷³ Hüseyin Peker Hoca ile 20 Mayıs 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

“Ülkemizde, üniversitemizde ve dolayısıyla fakültemizde 28 Şubat döneminden sonra çok sıkıntılı zamanlar yaşadık. O günkü yönetimin yasal olmayan uygulamalarına karşı çıktığım için kasıtlı olarak hakkımda yedi soruşturma açıldı, fakat bu soruşturmalar neticesinde üniversitece verilen cezaların tamamı İdare Mahkemesi ve Danıştay tarafından iptal edildi. Haksız ithamlarla aleyhime açılan bir soruşturma nedeniyle kişilik haklarımın rencide olmasından dolayı, o dönem İlahiyat Fakültesi Dekanı olan Prof. Dr. Osman Zümrüt hakkında açtığım tazminat davasını da kazandım ve o tazminat ile öğretim elemanlarına pide ziyafeti verdim.”⁷⁴

Üniversitelerdeki Rektörlük seçimlerine de değinen Peker Hoca, bu seçimlerin öğretim üyelerinin arasını açtığını, kırgınlıklara ve dargınlıklara neden olduğunu, bilimsel gelişmeleri önemli oranda engellediğini, dolayısıyla YÖK tarafından uygulamaya konulan Rektör atama sisteminin çok daha yararlı olacağını ifade ediyor.⁷⁵

1.6. Eserleri

Peker Hoca'nın çok sayıda yayınlanmış kitabı, makalesi ve tebliği bulunmaktadır. Biz bu bölümde hocamızın kitapları hakkında kısaca bilgi vererek; makale ve tebliğlerinin ise sadece ismini belirterek yetinmek istiyoruz.

1.6.1. Kitapları

1. *Din ve Ahlâk Eğitimi -Psikolojik ve Metodik Esaslar-*, 2. Baskı (Samsun: Aksi Seda Matbaası, 1991).

Bu kitapta din eğitiminin tarihi gelişimi hakkında bilgi verilmekte, ailede, okulda, camide, Kur'ân Kursunda ve medyada yapılmakta olan din ve ahlak eğitiminin aksak yönleri, iyi bir din ve ahlak eğitiminin psikolojik ve metodik esasları üzerinde durulmaktadır.

2. *99 Soruda Çocuk ve Suç*, (İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1994).

Çocuklar hangi nedenlerle suç işlemektedir? Kalıtımın, arkadaş ve kitle iletişim araçlarının çocuğun suç işlemesindeki rolü nedir? Çeşitli alanlarda uyumsuz davranışlar gösteren, suç işleyen çocukların psikolojik özellikleri nelerdir? Çocuğun yanlış arzu ve eğilimleri doğru yöne nasıl çevrilebilir ve suç işlemesi önlenir? Suçlu çocukların bu tür davranışları nasıl düzeltilir? Bu ve benzeri soruların cevapları bu kitapta yer almaktadır.

3. *Din Psikolojisi*, 15. Baskı (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017).

⁷⁴ Hüseyin Peker Hoca ile 20 Mayıs 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

⁷⁵ Hüseyin Peker Hoca ile 20 Mayıs 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

İlk baskısı 2000 yılında yapılan bu eser ders kitabı olarak tasarlanmış olup, insanın dini hayatını psikolojik açıdan ele almaktadır. Kitap, alanında hem kaynak niteliği taşımakta hem de dini inanç, dini düşünce, dini duygu, ibadet, dua, tevbe, dini şuur, dini irade, dini şahsiyet, dini tutum ve din değiştirme konularında psikolojik tahliller içermektedir.

4. *İdare Edemem Anne, Ailede Şükür ve Kanaat Eğitimi*, 2. Baskı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012).

Bu kitapta şükür ve kanaat psikolojisi hakkında bilgi verildikten sonra, çocuklara dönük olarak şükür ve kanaat eğitiminde uygulanacak yöntemler üzerinde durulmaktadır.

5. *Zihnin Donanımı, Zihinleri Zorlayan Dini Sorular ve Cevaplar*, (Samsun: Üniversite Yayınları, 2013).

Bu kitapta orta, lise ve üniversite öğrencilerinin dinle ilgili sorularından seçilen 76 sorunun cevabı bulunmaktadır. Dini kaynaklardan ve bilimsel verilerden yararlanılarak bu sorulara cevap verilmektedir.

6. *Zor Çocuk Yoktur, Çocuk Eğitiminde Pozitif Disiplin*, 6. Baskı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014).

Bu kitapta çocukların davranışlarını etkileyen faktörler olarak, kalıtım, aile, okul, arkadaşlar ve kitle iletişim araçları hakkında bilgi verildikten sonra çocuklarda görülebilen olumsuz davranışların nedenleri ve bunların nasıl düzeltilebileceği açıklanmaktadır.

7. *Namaz Psikolojisi*, 4. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2014).

Namazın anlamı, önemi, psikolojik süreçleri ve insanın inanç, düşünce, duygu, davranış, irade, kişilik, benlik, vicdan, ruh ve beden sağlığı üzerindeki etkileri bu kitapta ele alınmaktadır.

8. *Allah'ın Boyası ile Boyanmak, Kur'ân'da Kişisel Gelişim*, 4. Baskı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015).

Bu kitapta, Allah'ın boyası ile boyanan, yani kendini gerçekleştiren verimli ve huzurlu insanın Kur'ân'da nasıl ele alındığı, hangi özelliklerinin ön plana çıkarıldığı hakkında bilgiler verilmektedir.

9. *Şiir Diliyle İslam*, (Samsun: İlim Yayıma ve Eğitim Vakfı Yayınları, 2008).

Bu kitap, İslâm'ın inanç, ibadet ve ahlâk esaslarını, çocukların anlayabileceği tarzda şiirlerle açıklamaya çalışan, böylece hem onların dini duygularını geliştirmeyi ve ruhlarını manevi değerlerle işlemeyi hem de İslâm'ın esaslarını onlara öğretmeyi amaçlayan bir çalışmadır.

10. *Son İlahi Mesaj Kur'ân ve Açıklamalı Meâli*, 1. Baskı (Samsun: Ceylan Ofset, 2009).

- Eserde sûreler, klasik Kur'ân sayfası düzenindeki gibi sağdan sola doğru sıralanmaktadır.

- Eserin sol tarafından girişte Önsöz bulunmakta ve burada ideal bir meâlde bulunması gereken niteliklere dair açıklamalar yer almaktadır.

- Eserde, Önsöz kısmının ardından *Konu, Kavram, İsim İndeksi* bulunmaktadır. Bu kısım, okuyucuya içeriğe daha kısa sürede ulaşma imkânı sağlamaktadır.

- Eserde, *Konu, Kavram, İsim İndeksi*nden sonra sûrelerin alfabetik ve nüzûl sırasına göre fihristleri yer almaktadır.

- Eser, Kur'ân-ı Kerîm'in yalın bir Türkçe çevirisi görünümündedir. Bu bağlamda gayet açık ve akıcı bir üslup tercih edilmiştir.

- Eserde, özellikle kısa sûrelerin çevirilerinde, Peker Hoca'nın şairlik yönünü de izhar eder mahiyette, şiirsel bir üslup söz konusudur.

- Eser, Kur'ân'ın resmi sayfa sayısına uygun biçimde tanzim edilmiştir.

- Eserde parantez içi açıklamaya yer verilmemiş olup, ihtiyaç duyulan yerlerde dipnotta açıklamalar yapılmıştır.

- Eserde müellif, yorumlarından yararlandığı müfessir ve mütercimlere atıfta bulunmuştur. Bu özelliğiyle eser, bilimsel bir değer de ifade etmektedir.

- Eser, tefsiri/manevî tercümeyle esas almaktadır.

- Eser, açıklamalı bir Kur'ân meâlidir.

11. *Kur'an Meâli*, 1. Baskı (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015).

Bu meâlde, müellifin Kur'ân meâline ilişkin bir önceki çalışması olan "*Son İlahi Mesaj Kur'ân ve Açıklamalı Meâli*, Samsun 2009" künyeli eserinden farklı olarak şu özellikler söz konusudur:

- Eserde Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça metni bulunmamaktadır.

- Eserde sûreler, klasik Kur'ân sayfası düzenindeki gibi sağdan sola değil, soldan sağa doğru sıralanmaktadır.

- Eserde, Kur'ân'ın resmi sayfa düzeni ve sayfaların resmi sıralamadaki ayetlerle başlaması durumu göz ardı edilmiştir. Bu kapsamda, eserin meâl kısmı 564 sayfadan oluşmaktadır.

- Eserin sol tarafından girişte sûrelerin tercümelerinin hangi sayfadan itibaren başladığını gösteren *İçindekiler* kısmı yer almaktadır.

- Eserde, *İçindekiler* kısmından sonra Önsöz bulunmakta ve burada ideal bir meâlde bulunması gereken özellikler ve bu eserin yazılma gerekçesi hakkında özlü açıklamalar yer almaktadır.

- Eserde, bütün sûrelerin meâli aktarıldıktan sonra *Konu, Kavram, İsim İndeksi*ne yer verilmektedir.

- Eser, sade ve akıcı bir üsluba sahip, açıklamalı bir Kur'ân meâlidir.

Peker Hoca, Kur'ân çevirisi olan bu son iki eserini kaleme alma gerekçesinin, mevcut tercümelemin Kur'ân'ın üslubunu yansıtmamalarından dolayı bu konudaki eksikliği giderme adına az da olsa katkı sağlamak olduğunu beyan etmektedir.⁷⁶

Hüseyin Peker Hoca, sözü edilen son iki eserinde bazı konularda, diğer mütercimlerden farklı ve özgün kanaatler serdetmiştir. Hoca'nın değişik kanaatler ortaya koyduğu hususların başında, *Besmele*'nin anlamı, *muttakî* kavramı, *birr* kelimesi, Nisâ' suresi 34. ayet bağlamında *darabe* fiilinin anlamı, *nefs* kelimesi, *istevâ* fiili, Duhân suresi 24. ayetteki *vetruki'l-bahra rahven* ifadesinin anlamı, Kur'ân'da *mecâz* kullanımı gibi konular gelmektedir. Peker'in, söz konusu meseleler hakkındaki görüşlerini detaylandırmak, makalemizin sınırlarını aştığı için onları burada aktaramıyoruz. Ancak bu hususların, başka bir çalışmada ülkemizdeki diğer meâl çalışmalarıyla mukayese edilerek ele alınmasının gerekliliğine inanmaktayız.

12. *Kur'ân ve Sünnet Ekseninde İletişim ve Halkla İlişkiler*, 1. Baskı (Samsun: Üniversite Yayınları, 2016).

Bu kitap çalışması, Önsöz kısmının ardından gelen 11 bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde "İletişim Kavramı", ikinci bölümde "İletişim Türleri", üçüncü bölümde "Etkileyici Bir İletişimin Olabilmesi İçin Kaynakta Bulunması Gereken Özellikler", dördüncü bölümde "Konuşma", beşinci bölümde "Dinleme", altıncı bölümde "Mesajın İçeriğiyle İlgili Dikkat Edilmesi Gereken Noktalar", yedinci bölümde "Ortam", sekizinci bölümde "İletişim Engelleri", dokuzuncu bölümde "Halkla İlişkiler", onuncu bölümde "Kur'ân'a Göre İletişimin Esasları", onbirinci bölümde ise "Hz. Muhammed (s)'in İletişiminde Öne Çıkan Noktalar" ele alınmaktadır.

13. *Ruh Sağlığı ve Dini İnanç*, 1. Baskı (Samsun: Üniversite Yayınları, 2017).

Bu kitap, Önsöz ve Giriş kısımlarından sonra gelen 6 bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde "Ruh Sağlığı", ikinci bölümde "Dini İnanç", üçüncü bölümde "İslam Dininin Ruh Sağlığını Koruyucu İnanç Esasları", dördüncü bölümde "İslam Dininde Ruh Sağlığını Koruyucu İbadetler", beşinci bölümde "İslam Dininde Ruh Sağlığını Koruyucu Ahlak Esasları", altıncı bölümde "Dini İnanıcı Olan Kişilerde Görülen Ruhsal Bozuklukların Nedenleri" işlenmektedir.

14. *Adı İnsan*, 1. Baskı (Samsun: Üniversite Yayınları, 2017).

⁷⁶ Peker, *Kur'an Meâli*, 7.

Bu çalışma, bir şiir kitabı çalışmasıdır. Kitabın en dikkat çekici özelliği, her şiirin üst kısmında ilgili şiirin muhtevasına ışık tutan bir ayet meâlinin yer almasıdır. Bu bağlamda söz konusu kitap, Önsöz kısmının ardından gelen 3 bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm “Genel Şiirler”den, ikinci bölüm “İki Mısralık Şiirler”den, üçüncü bölüm de “İlahiler”den meydana gelmektedir ve bu istikamette toplam 77 adet şiir ilgili kitapta yer almaktadır.

1.6.2. Makaleleri

1. “Olumlu Şahsiyet Özellikleri ve Din”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1986): 100-105.
2. “Ailede Din Eğitiminin Psikolojik Esasları”, *Diyanet Dergisi*, 21/1-2 (1985): 21-26; 41-43.
3. “İntihar, Sebepleri Nedir ve Ona Nasıl Engel Olunur?”, Leslie Mc Cullough’tan Çeviri, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1987): 105-113.
4. “Eğitim ve Öğretimde Metodun Önemi ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Metotlar”, *Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Dergisi*, 17 (1988): 86-97.
5. “İman-İbadet İlişkisi”, *Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Dergisi*, 19 (1989): 41-46.
6. “Suçlularda Dinî Davranışlar”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1990): 93-123.
7. “Çocukları ve Gençleri Suça İten Faktörler”, *Diyanet Dergisi*, 27/ 2 (1991): 81-90.
8. “Ailenin Korunmasının Esasları”, *Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Dergisi*, 26 (1991): 56-59.
9. “Dini İnanç ve Stres İlişkisi”, *Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Dergisi*, 38 (1993): 53-57.
10. “Tasavvuf Psikolojisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1993): 35-52.
11. “Teknolojik Gelişmeler ve İslâm Ahlakı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1997): 29-34.
12. “Camilerin Bireysel ve Toplumsal Fonksiyonu”, *Diyanet Aylık Dergi*, 2006, 190 (2006): 33-34.
13. “Gençlerin Alkol ve Uyuşturucu Kullanımının Psiko-Sosyal Nedenleri”, *Diyanet Aylık Dergi*, 200 (2007): 37-39.
14. “Merhamet Eğitiminde Model Almanın Önemi”, *Diyanet Aylık Dergi*, 244 (2011): 20-22.
15. “Tüketim Ahlâkı Eğitimi”, *Diyanet Aylık Dergi*, 247 (2011): 15-17.

16. "Namaza Psikolojik Bir Bakış", *Diyanet Aylık Dergi*, 298 (2015): 24-27.

1.6.3. Bildirileri

1. "Ailenin Korunmasının Esasları", *I. Aile Şûrası Bildirileri*, (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1990), 355-358.

2. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Metot Sorunu", *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri Sempozyumu*, (Kayseri: İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı Yayınları, 1998), 259-266.

3. "Türbe Ziyaretlerindeki Dini ve Psiko-Sosyal Nedenler", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*, (İstanbul: Mezarlıklar Vakfı Yayınları, 1998), 447-452.

4. "Çocuğun Dini Eğitiminde Medya, Çocuk Gelişimi ve Eğitimi", *İslâmî İlimler Araştırma Vakfı*, (İstanbul: 1998), 163-173.

5. "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Derslerinin Müfredatında Yer Alan Sûrelerin Anlamlarının Öğretimi", *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Çalıştay-1*, (İstanbul: 2004), 40-47.

6. "İslâm'ın Hoşgörü, İnanç ve Düşünceye Saygı Anlayışını Benimsetebilmek", *Yarımlar İçin Düşünce Platformu*, (Ankara: Kültür Yayınları, 2005), 109-113.

7. "Şiddete Karşı Nebevi Mesaj, Nebevi Mesajın Evrenselliği", *Siret Sempozyumu*, (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2008), 188-197.

8. "Dini Danışmanlık Bağlamında Aile Danışmanlığı ve Rehberliği (Samsun ve Aydın Aile İrşat ve Rehberlik Büroları Örneği)", *IV. Din Şûrası*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 2: 163-175.

9. "Merhamet-İbadet İlişkisi", *Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi Sempozyumu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 336-344.

10. "Toplum Planında İnsan Onuru Algısının Kazanılması", *Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 554-560.

11. "Gençlik Döneminde Dini Sorgulama", *Gençlik ve Kültürel Mirasımız*, (Samsun: T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 2014), 831-836.

Sonuç

"Bir Kur'ân Mütercimi Olarak Prof. Dr. Hüseyin Peker: Hayatı, Eserleri, Hocaları ve Öğrencileri" konusunun işlendiği bu makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Prof. Dr. Hüseyin Peker, ekonomik koşulları iyi olmasa da dini duyarlılığı olan mütebedeyin bir ailede yetişmiş; eğitim sürecinde babasının memuriyeti nedeniyle pek çok okul değiştirmek zorunda kalmıştır.

2. Peker Hoca'nın Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni tercih etmesinin asıl sebebinin, çok genç yaşta bir trafik kazasında kaybettiği babasının: "Senin vaiz olmanı istiyorum. İnsanlara dini anlatman ne kadar güzel olur." telkini olduğu anlaşılmaktadır.

3. Peker, memuriyete üniversite son sınıfta öğrenci iken, 1973 yılında başlamış; doktorasını Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladıktan sonraki tüm memuriyetini ve akademik hayatını Samsun'da sürdürmüştür; Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü'nün ilk doktoralı öğretim üyesi unvanını elde etmiştir.

4. Peker Hoca, 1997-2000 ve 2012-2015 yılları arasında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dekanlık yapmıştır.

5. Hüseyin Peker Hoca, bugüne kadar tamamı Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'na bağlı olarak 24 Yüksek Lisans ve 15 Doktora tezini başarıyla yönetmiş ve öğrencilerini mezun etmiştir. Peker Hoca'nın lisansüstü eğitimini başarıyla tamamlattığı öğrencilerinin tamamına yakını bugün ülkemizin farklı üniversitelerinde öğretim üyeliği başta olmak üzere üst düzey görevlerde devletimize ve milletimize hizmet etmektedirler. Hatta Hoca'nın mezun öğrencileri arasında şu anda rektörlük ve dekanlık görevlerinde bulunanlar mevcuttur. Bu durum, Hüseyin Peker Hoca'nın -vaktiyle- gelecek vaat eden öğrencileri tespit edip lisansüstü eğitime dahil etme çabalarının olumlu yansımalarıdır.

6. Peker'in kitapları arasında Tefsir İlmi açısından dikkat çekici olanları, 2009 yılında Samsun'da yayımlanan "Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meâli" adlı eseri ile 2015 yılında Ankara'da yayımlanan "Kur'an Meâli" isimli çalışmasıdır. Bu eserlerden birincisi, Kur'an'ın Arapça metnini de ihtiva eden, ikincisi ise sadece Türkçe çeviriden oluşan birer açıklamalı Kur'an meâlidir.

7. Hüseyin Peker Hoca'nın Kur'an meâllerinde dikkat çeken özelliklerin başında, dilinin yalın, akıcı ve sade olması, özellikle kısa sûrelerin çevirilerinde şiirsel bir üslup takip edilmesi, parantez içi açıklamaya yer verilmemesi, dipnot kullanılması, tefsirî tercümeyle esas alması ve yararlandığı kaynaklara atıfta bulunması gelmektedir.

8. Peker Hoca'nın, hem kendi çalışmalarına hem de Lisansüstü öğrencilerine yaptırdığı tezlerdeki konulara bakıldığında, "Kur'an ve Sünnet" eksenli çalışmalara ağırlık verdiği görülmektedir.

Hulasa, yayımladığı pek çok kitap, makale ve bildiri ve yetiştirdiği çok sayıda lisansüstü öğrenci dikkate alındığında, Prof. Dr. Hüseyin Peker Hoca'nın, ülkemizin bilimsel birikimine doğrudan ve/veya dolaylı olarak

katkı sağlayan, çalışkan, başarılı ve üretken bir bilim adamı olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Abant İzzet Baysal Üniversitesi. "İlahiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017.
<http://akademik.yok.gov.tr/AkademikArama/view/viewAuthor.jsp>.
- Abant İzzet Baysal Üniversitesi. "İlahiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017.
<http://ilahiyat.ibu.edu.tr/index.php/yonetim/dekan-yardimcileri>.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Amasya Üniversitesi. "İlahiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017.
<https://ilahiyat.amasya.edu.tr/personel/akademik-personel?id=1774>.
- Amasya Üniversitesi. "İlahiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017.
<https://ilahiyat.amasya.edu.tr/personel/akademik-personel?id=1947>.
- Amasya Üniversitesi. "İlahiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017.
<https://ilahiyat.amasya.edu.tr/yonetim/dekanlik>.
- Atay, Hüseyin - Kutluay, Yaşar. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Bartın Üniversitesi. "İslami İlimler Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017.
<https://ubys.bartın.edu.tr/ABPDS/AcademicInformation/BilgiGoruntuleme/Index?pId=F3NfYpSAsRXoyitBVaXJlg==>.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. Sad. Sadreddin Gümüş - Yakup Çiçek - Muhsin Demirci. İstanbul: İpek Yayınları, 2000.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. Haz. Nedim Yılmaz. İstanbul: Damla Yayınları, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Cumhuriyet Üniversitesi. "İlahiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017.
<http://ilahiyat.cumhuriyet.edu.tr/acv.php?pid=31091>.
- Çakır, Mehmet. *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçesi*. İzmir: y.y., 2010.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul: Milsan Basın Sanayi A. Ş., 1985.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerîm*. Konya: Balıkesir Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2014.

- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Samsun İl Müftülüğü". erişim: 14 Ekim 2017.
[http://samsun.diyamet.gov.tr/Sayfalar/ContentDetail.aspx?
MenuCategory=Kurumsal2&ContentId=personelimiz.](http://samsun.diyamet.gov.tr/Sayfalar/ContentDetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal2&ContentId=personelimiz)
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Samsun İl Müftülüğü". erişim: 14 Ekim 2017.
[http://samsun.diyamet.gov.tr/Sayfalar/ContentDetail.aspx?
MenuCategory=Kurumsal2&ContentId=personelimiz.](http://samsun.diyamet.gov.tr/Sayfalar/ContentDetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal2&ContentId=personelimiz)
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Samsun İl Müftülüğü". erişim: 14 Ekim 2017.
[http://samsun.diyamet.gov.tr/Sayfalar/ContentDetail.aspx?
MenuCategory=Kurumsal2&ContentId=personelimiz.](http://samsun.diyamet.gov.tr/Sayfalar/ContentDetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal2&ContentId=personelimiz)
- Doğrul, Ömer Rıza. *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi Tanrı Buyruğu*. 2 Cilt. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947.
- Dumlu, Ömer - Elmalı, Hüseyin. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı (Meâl)*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Ersoy, Mehmed Âkif. *Kur'an Meali*. Haz. Recep Şentürk - Âsım Cüneyd Köksal. İstanbul: Mahya Yayınları, 2012.
- Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi. "İlahiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017. <http://aves.erzincan.edu.tr/otastekin/>.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı -Meal-Tefsir-*. Çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm Meali*. İstanbul: Server İletişim Yayınları, 2006.
- Hitit Üniversitesi. "İlahiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017. <http://web.hitit.edu.tr/muammercengil>.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem el-İfrîkî el-Mısırî. "Evl". *Lisânü'l-'Arab*. 1: 193-198. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 2003.
- İnönü Üniversitesi. "İlahiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017. <https://cms.inonu.edu.tr/tr/cms/hasan.arслан>.
- Karaman, Hayrettin - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kafi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Kastamonu Üniversitesi. "İlahiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017. <http://abis.kastamonu.edu.tr/?psno=10714>.
- Kırca, Celal - Atik, Kemal - Toksarı, Ali - Polat, Selahattin - Bardakoğlu, Ali. *İslâmi Kavramlar*. Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997.
- Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi. "İslam Bilimleri Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017. <http://manas.edu.kg/index.php/dekan-dan-ilah>.

Bir Kur'ân Mütercimi Olarak Prof. Dr. Hüseyinpeker:

Hayatı, Eserleri, Hocaları ve Öğrencileri | 341

- Kilis 7 Aralık Üniversitesi. "İlahiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017.
<http://ilahiyat.kilis.edu.tr/CV/Karaco%C5%9Fkun%20%C3%96zge%C3%A7mi%C5%9F.pdf>.
- Kilis 7 Aralık Üniversitesi. "İlahiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017.
http://www.kilis.edu.tr/icerik_akd.php?menu=akd/akd_rektor.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1997.
- Muş Alparslan Üniversitesi. "Eğitim Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017.
<http://www.alparslan.edu.tr/person.xhtml?person=370>.
- Ondokuz Mayıs Üniversitesi. "Fen Edebiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017.
<https://personel.omu.edu.tr/tr/zeliha.camur>.
- Ondokuz Mayıs Üniversitesi. "İlahiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017.
<https://personel.omu.edu.tr/tr/araydin>.
- Ondokuz Mayıs Üniversitesi. "İlahiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017.
<https://personel.omu.edu.tr/tr/hasan.dam>.
- Ondokuz Mayıs Üniversitesi. "İlahiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017.
<https://personel.omu.edu.tr/tr/mkoylu>.
- Ondokuz Mayıs Üniversitesi. "İlahiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017.
<https://personel.omu.edu.tr/tr/tugba.tasdemir>.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Peker, Hüseyin. *Kur'an Meâli -Sade ve Akıcı Bir Üslup-*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015.
- Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi. "İlahiyat Fakültesi". erişim: 14 Ekim 2017.
<http://aves.erdogan.edu.tr/ali.akdogan/>.
- Sadak, Bekir. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Elmalılı Muhammed Hamdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 57-62. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yazıcı, Gülgün. "Hasan Basri Çantay'dan Yaşar Nuri Öztürk'e Kur'ân Meâllerinde Türkçenin Serüveni". *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu - Eleştiriler ve Öneriler-*. 2: 383-395. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, 1935.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. Sad. Yakup Çiçek - Necat Kahraman. İstanbul: Temel Neşriyat, 2000.
- Yüksek Öğretim Kurumu Başkanlığı. "Ulusal Tez Merkezi". erişim: 14 Ekim 2017.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.

ERIC J. SHARPE'IN DİNİ ANLAMA MODELİ

Gönderim Tarihi: 01.09.2018

Kabul Tarihi: 05.10.2018

Şevket Özcan

Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of History of Religions

Kırıkkale, Turkey

ozcan.sevket06@gmail.com

orcid.org/0000-0002-9019-6507

Öz

Bu çalışmada İngiliz Din Fenomenolojisi Ekolünün önemli temsilcilerinden olan Eric J. Sharpe'ın, dinin tek yönden incelenmesi karşısında bütüncül bir din anlayışına ulaşmak amacıyla ortaya koyduğu dört modlu din modeli ele alınmaktadır. Sharpe'ın modeli, iman ekseninde dinî tecrübeyi içeren varoluşsal, dinlerin inanç ilkelerini ele alan zihinsel, inananların oluşturduğu sosyal yapılara temas eden organizasyonel ve dinlerin ahlaki yapılarına işaret eden ahlaki modlardan oluşmaktadır. Bu modele göre her dinin merkezinde farklı bir mod yer alabilmekte ve dinler arasındaki farklılıklar bu çerçevede değerlendirilebilmektedir. Bu model özellikle aynı ekolün önemli temsilcilerinden olan Ninian Smart'a ait yedi boyutlu din modeline yönelik eleştirilere dayanmaktadır. Sharpe'ın temel eleştirisi, dinî tecrübenin vurgulanarak dinin diğer boyutlarının ikinci plana itilmesidir. Çünkü ona göre din, dini tecrübe aracılığıyla yalnızca vicdanlara hapsedilebilecek bir fenomen değildir. Ancak Sharpe'ın modeli, dinin çok yönlü tarzda incelenmesine yönelik ihtiyacı ve farkındalığı vurgulamasına rağmen, modların oldukça soyut olması ve dinin bütün alanlarını kapsamaması gibi nedenlerle gelişim aşamasında kalmış görünmektedir.

Anahtar Kavramlar: Dinler Tarihi, Eric J. Sharpe, Din, Model, Fenomenoloji.

Eric Sharpe's Model of Understanding Religion

Abstract

This study examines the four-mode religion model that Eric J. Sharpe, one of the most important representatives of the English School of Phenomenology of Religion, has put forward in order to attain a holistic understanding of religion in over against one-sided examination of religion. Sharpe's model consists of modes which are existential including religious experience on the axis of faith, intellectual dealing with religious beliefs, organizational that contact with social constructs created by

believers and ethical that points to the moral structures of religions. According to this model, there might be a different mode in the center of each religion and the differences between the religions might be evaluated in this frame. This model is based on criticism of the seven-dimensional religion model of Ninian Smart, one of the most important representatives of the same school. The main criticism of Sharpe is that the other dimensions of religion are pushed into the background by emphasizing religious experience. Since, according to him, religion is not a phenomenon that can only be confined to conscience through religious experience. However, although Sharpe's model emphasizes that need and awareness of the need to study religion in a multifaceted way, the model appears to have remained in the developmental stage due to the fact that the modes are highly abstract and do not cover up all areas of religion.

Keywords: History of Religions, Eric J. Sharpe, Religion, Model, Phenomenology.

Giriş

Dini araştırma konusu yapmanın doğal sonucu olarak, dinin çeşitli açılardan tanımları yapılmış ve bu tanımlar gereğince incelenmesi gerektiği din bilimcileri tarafından ileri sürülmüştür. Bu çerçevede dini tanımlama ve dinin nasıl inceleneceği problemi ortaya çıkarken, teolojik, ahlaki, felsefi, sosyolojik, psikolojik gibi çeşitli din tanımları ve yaklaşımları teşekkül etmiştir.¹ Bu süreçte dinin tanımlanıp tanımlanamayacağı konusu da tartışma konusu edilmiş ve bu tartışmalar içerisinde dinin tek boyuttan tanımlanmasını ve incelenmesini eleştiren din bilimcileri, dinin bütün boyutlarıyla/yönleriyle inceleme konusu yapılması gerektiğinden hareketle din inceleme modelleri geliştirmişlerdir.

Bu bağlamda olmak üzere din ile ilgili çalışmalarda, yalnızca doktrinel yönün vurgulanmasını eleştiren İngiliz Din Fenomenolojisi Ekolünün temsilcilerinden Ninian Smart'ın (1927-2001) yedi boyutlu din modeli, ufuk açıcı, orijinal ve kendisinden sonraki modeller için örnek teşkil eden bir model olarak temayüz etmiştir. Çeşitli kitaplarında boyutsal modelini ortaya koyan Smart, dinin sahip olduğu boyutlarıyla kompleks bir fenomen olduğu görüşünü benimseyerek 1960'lı yıllarda modelini altı boyut, 1990'lı yıllarda ise yedi hatta dokuz boyut olarak açıklamıştır. Onun modeli farklı dinleri inceleyen din bilimcilerinin araştırmalarında kullanılmıştır. Örneğin Budizm uzmanı İngiliz Damien Keown 1996 yılında kaleme aldığı *Buddhism: A Very*

1. Tartışmalarla ilgili olarak bk. James L. Cox, *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*, trc. Fuat Aydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 17-37.

Short Introduction (Budizm: Çok Kısa Bir Giriş) adlı eserinde Smart'ın boyutsal modelini kullanarak, dinin yalnızca "Tanrı veya Tanrılara inanç" olarak tanımlanmasının yanlış olduğu sonucuna ulaşmıştır.²

Smart'ın pratik-ritüel, tecrübi-duygusal, hikayesel-mitolojik, doktrinel-felsefi, ahlaki-yasal, sosyal-organizasyonel ve materyal- sanatsal boyutlardan oluşan ve fenomenolojik yaklaşımına esas teşkil eden yedi boyutlu din modeli³ çeşitli bilim adamlarına ilham kaynağı olmuş ve onların kendilerine ait din modelleri geliştirmelerine zemin hazırlamıştır. Örneğin Oxford Üniversitesinde görevli olan ve Hinduzm ile Budizm çalışmalarına yoğunlaşan din bilimcisi Richard Francis Gombrich (1937-), dinin/dinlerin *eylem, inanç ve duygu* olmak üzere üç boyut üzerinden incelenmesi gerektiğini savunan bir din modeli geliştirmiştir. Gombrich, Smart ile benzer şekilde bu boyutların bütün dinlerde mevcut ancak vurgularının farklı olduğunu belirtmiştir.⁴

Gombrich'i böylesi boyutsal bir din modeli ortaya koymaya sevk eden neden, tamamıyla insani bir fenomen olarak kabul ettiği din kavramı kullanıldığında anlatılmak istenen şeyin anlaşıldığını dolayısıyla dini araştırmalarda dini tanımlama problemi üzerinde durmanın faydasız ve gereksiz olduğunu düşünmesidir.⁵ Bu şekilde o çalışmalarını, din kavramının sınırları ve boyutları üzerine odaklanarak kaleme almıştır.

Bu tür din modellerinin temel özelliği neyin din veya dini olup olmadığını ve din olarak nitelendirilen fenomende ne gibi özelliklerin bulunup bulunmadığını ortaya koyması veya bu niyeti taşımasıdır. Türkiye'de bu anlayışın tezahürü bir dönem İngiltere'de araştırmalarda bulunan ve din kavramı üzerine kendi alanında önemli çalışmalara imza atan merhum dinler tarihçisi Günay Tümer'de (1938-1995) görülmektedir. Çünkü o, bütün dinleri kapsayacak bir din tanımına ulaşmanın öncelikle din kavramının sınırlarını belirlemekten geçtiğini düşünerek dini incelemektedir. O, çağdaş batılı araştırmacıların din tanımlarında ön plana çıkarttıkları ferdi tecrübe, zihni, hissi, taabbüdi ve içtimai elemanların yanı

2. Dominic Corrywright-Peggy Morgan, *Get Set For Religious Studies* (Edinburgh: Edinburg University Press, 2006), 9; Damien Keown, *Buddhism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 5.

3. Ninian Smart ve yedi boyutlu din modeli hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şevket Özcan, *Ninian Smart ve Din Fenomenolojisi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016).

4. Corrywright-Morgan, *Get Set For Religious Studies*, 9.

5. Donald Wiebe, *Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion* (New York: The Hague, 1981), 20; Richard Francis Gombrich, *Buddhist Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon* (Oxford: Calenderon Press, 1971), 8.

sıra din bilimleri açısından dini oluşturan unsurların başlıcaları olarak şunları ortaya koymaktadır: Tabiatüstü, insanüstü varlıklara inanç; kutsalla kutsal olmayana ayırma; ibadet, ayin ve törenler; yazılı veya yazısız gelenek; tabiatüstü, insanüstü varlık veya kutsalla ilgili duygular; insanüstü ile irtibat; bir âlem ve insan, hayat ve ölüm ötesi görüşü; hayat nizamı; içtimai grup ve bu gruba mensubiyet. Tümer genel olarak din modellerinin mantığına uygun şekilde bu özelliklerin bazı dinlerde tamamıyla bazılarında ise kısmen mevcut olduğunu/olacağını ifade etmektedir.⁶

Bu şekliyle Tümer, çağının din bilimleri literatürüne uygun ve oldukça geniş bir din modeli ortaya koymuştur. Nitekim onun Yehova Şahitleri hareketinin bir din olup olmadığı konusunu ele alması, dinin sınırlarını belirleme ve güncel dini hareketleri bu açıdan yorumlama isteğini ortaya koymaktadır.⁷

Smart ile bir dönem Lancaster Üniversitesi Dini Araştırmalar (Religious Studies) bölümünde birlikte çalışan Eric Sharpe (1933-2000), özellikle eğitim sisteminde dinin tek yönlü olarak ele alınmasına itiraz etmiş ve Smart'ın modeliyle etkileşim halinde olan kendi din modelini şekillendirmiştir. Sharpe, Smart'ın din modelinde kullandığı boyut (dimension) kavramı yerine mod anlamına gelen "mode" kavramını kullanmayı tercih ederek, dört modlu din modelini ortaya koymuştur.

Bu modeli ele almadan önce, Türkiye'de çalışmaları özellikle dinler tarihçileri tarafından tanınan ancak kişiliği ve akademisyenliği konusunda fazla bilgi sahibi olunmayan Sharpe'ın hayatına, ilmi kişiliğine, çalışmalarına ve dini araştırmalara yönelik katkılarına temas etmek yararlı olacaktır.

1. Misyolojiden Fenomenolojiye Akademik Bir Hayat

Eric Sharpe 19 Eylül 1933 yılında İngiltere'nin Lancaster şehrinde bunalımlı dönem geçiren bir ailenin üyesi olarak dünyaya gelmiştir. Lancaster Royal Grammar School'daki (1945-1951) eğitiminden sonra burslu olarak okumaya hak kazandığı Manchester Üniversitesinden, 1954- 1958 yılları arasında lisans ve yüksek lisans derecelerini elde etmiştir. Yüksek lisansını karşılaştırmalı dinler tarihi uzman S. G. F Brandon'un (1907-1971) danışmanlığında hazırladığı "*A Comparative Study of the Doctrine of Man in*

6. Günay Tümer, "Çeşitli Yönleriyle Din", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1986): 227-228; Tümer, "Genel Olarak Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 315-316.

7. Tümer, "Yehova Şahitleri Hareketi ve Bir Din Olup Olmadığı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1985): 221-263.

New Testament Christianity and Early Vedic Thought" (Yeni Ahit Hıristiyanlığında ve Erken Dönem Vedik Düşüncede İnsan Doktrinin Karşılaştırmalı Bir İncelemesi) adlı çalışmayla tamamlamıştır. Böylelikle onun ilk akademik ilgisi farklı dinleri karşılaştırma ve analiz etme üzerine olmuştur. 1958'de Dünya Kiliseler Konseyi (WCC) tarafından verilen bursla İsveç'te Upsala Üniversitesi Teoloji Fakültesinde doktora eğitimine başlamış ve ilginç bir şekilde yüksek lisans danışmanı Brandon ile benzer bir yaklaşımı benimseyen Geo Widengren (1907-1996) ile çalışmak yerine Güney Afrika'da Misyon ve Kilise tarihi üzerine uzman olan Bengt Sundkler (1909-1995) ile çalışmayı tercih etmiştir. Onun danışmanlığında *"Not to Destroy but to Fulfil: the Contribution of J. N. Farquhar to Protestant Missionary Thought in India before 1914"* (Yıkılmamak fakat Tamamlamak: J.N. Farquhar'ın 1914 öncesi Hindistan'ındaki Protestan Misyoner Düşüncesine Katkısı) adlı çalışmayla 1965'te doktorasını tamamlamıştır. Bu çalışmada danışmanının Hint dinlerine yönelik misyolojik yaklaşımına yoğunlaşan Sharpe, doktora eğitiminin ardından dünya dinlerine yönelik çalışmalarla ilgili farklı batılı yaklaşımlar hakkında önemli bir bilgi birikimine sahip olmuştur. O, özellikle Cermen ve Hindu dini geleneklerine yönelmekle birlikte Modern ve Antik Hıristiyanlık ile ilgili çalışmalarını da devam ettirmiştir. Sharpe başlıca, S.G.F Brandon ile Manchester Üniversitesinde (1966-1970), Ninian Smart ile Lancaster Üniversitesinde (1970-1975) ve kuruculuğunu yaptığı Avusturya Sidney Üniversitesi Dini Araştırmalar bölümünde (1977-1996) çeşitli unvanlarla görev yapmış, ayrıca Nortwestern, Manitoba, Uppsala ve McMaster gibi farklı üniversitelerde misafir öğretim üyesi olarak görevler almıştır. Görev aldığı yerlerle ilgili olarak İngiltere'de dini çeşitliliği daha iyi anlama ve dünya dinlerini okullarda öğretme amacıyla Smart ile iş birliği yapması ve Avusturya'da kurduğu dini araştırmalar bölümünün bu ülkede ilk olması onun Dinler Tarihi alanındaki kurumsallaşmaya ve öğretime yönelik önemli katkılarıdır.⁸

Sharpe'in Dinler Tarihi'nin gelişimine yönelik işbirlikçi yaklaşımı bağlamında, Uluslararası Dinler Tarihi Derneğinin (IAHR) genel sekreter yardımcılığı (1970-1971) ve genel sekreterliği (1971-1975) görevlerini üstlenmesi ve bu derneğin ömür boyu onur üyesi (1996-) olarak ilan edilmesi önemlidir. Nitekim o, IAHR'nin 13. kongresinin Lancaster Üniversitesinin ev sahipliğinde Lancaster'da 15-22 Ağustos 1975 tarihinde

⁸. Garry W. Trompf, "Sharpe, Eric J.", *The Encyclopedia of Religion* (USA: Macmillan Reference, 2005), 12: 8304; Arvind Sharma, "Eric J. Sharpe (1933-2000)", *Religion*, 31 (2001): 63.

düzenlenmesi noktasında önemli katkılara imza atmıştır.⁹ Bir dönem Avusturya Din İncelemesi Derneğinin başkanlığını (1983- 1985) yürüten Sharpe, Avusturya Beşerî Bilimler Akademisinin de 1983'ten itibaren üyesiydi. Bu durumu onun disiplinler arası yaklaşımının bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür. Aktif bir akademik yaşam süren, müzik ile dolu bir hayata sahip olan ve yaşamının son dönemlerinde yaşadığı sağlık sorunları nedeniyle halk yaşamında etkisi azalan Sharpe, kaleme aldığı çalışmalarla hem akademik çevreler hem de genel okurlar üzerinde önemli izler bırakarak 20 Ekim 2000 yılında hayata veda etmiştir.¹⁰

Dinler Tarihinin bir disiplin olarak ortaya çıkışı, Din Fenomenolojisi, Teoloji ile Din Fenomenolojisi arasındaki ilişki, Hindistan'daki Hıristiyanlık ve burada Hıristiyanların gerçekleştirdiği misyoner faaliyetleri gibi konulara odaklanan Sharpe, ortaya koyduğu çalışmalarda bu konular ekseninde hareket etmiştir. Sharpe dini araştırmalara çeşitli açılardan önemli katkılar sağlayan bir akademisyen kimliğine sahiptir ve bunun göstergesi onun eserleridir. Nitekim Sharpe'ın kendisine ait *Thinking about Hinduism* (1971) ve John Hinnells (1941-2018) ile ortak yazar olduğu *Hinduism* (1972) adlı eserler araştırmacılar için Hindu araştırmalarıyla ilgili ufuk açıcı tarzda kaleme alınmıştır. Bu çerçevede o, İngilizcenin Hindu dini geleneğini anlamada dilsel aracılık görevi üstlendiğini belirterek, özellikle Hindu kutsal kitaplarının İngilizceye çevrilmesine önem vermiş ve bu doğrultuda yapılan çalışmaları desteklemiştir. Sharpe'ın kaleme aldığı bu tarz çalışmalar onun misyolojik çalışmalarını da desteklemiştir. Hindistan'da misyoner faaliyetlerde bulunan misyoner A. C. Hogg (1875-1954) üzerine *The Theology of A. G. Hogg* (1971) gibi çalışmalar yapması bunun kanıtıdır. Ayrıca Hinduizm'e odaklanarak çalışmalar kaleme alması araştırmalarında misyolojiden ziyade dinler arası ilişkilere önem veren bir yaklaşım sergilemesine yol açmıştır. *Faith Meets Faith* (1977) adındaki eseri söz konusu edilen değişikliği yansıtmaktadır.¹¹ Bir dinler tarihçisi olarak Sharpe, Manchester ve Uppsala gibi bulunduğu yerlerin gündeminden uzaklaşmamış ve daima Hıristiyanlık ve Doğu'daki Batı imajıyla yakından ilgilenmiştir. *Faith Meets Faith* ve Hıristiyan misyoner anlayışının konu

⁹. Eric J. Sharpe, "Communication: International Association for the History of Religions. XIIIITH International Congress University of Lancaster, England. 15th-22nd August, 1975", *Numen* 21/3 (1974): 238.

¹⁰. Trompf, "Sharpe, Eric J.", 8304; Sharma, "Eric J. Sharpe (1933-2000)", 63.

¹¹. Sharma, "Eric J. Sharpe (1933-2000)", 63-64.

edildiği *The Universal Gita* (1985) adlı eserleri bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.¹²

Sharpe'ın uluslararası akademik alanda tanınmasını ve özgünlüğünü sağlayan yegâne çalışma ise *Comparative Religion: A History* (1975) adlı eseridir.¹³ O, bu eseriyle Dinler Tarihinin ortaya çıkışı, bölünmeleri ve tartışmaları gibi karmaşıklık arz eden çeşitli konuları açığa kavuşturucu tarzda düşünceler ortaya koyar.¹⁴ Dini araştırmalar metodolojisi üzerine çalışmalara imza atan din bilimcisi Walter H. Capps (1934-1997), dini araştırmalar çalışmalarının kapsamlı resmi içerisine fenomenologları dâhil eden bilim adamlarının önemine işaret ederek, Hollandalı din bilimcisi Jacques Waardenburg'un (1930-2015) iki ciltlik "*Classical Approaches to the Study of Religion*" (1973) adlı çalışmasını bu yaklaşıma örnek olarak verir. Ancak ona göre bu yaklaşımın en önde gelen ismi *Comparative Religion: A History* adlı eseriyle Sharpe'tır. Çünkü dönemde mevcut olmayan, dini araştırmaların amacı ve tarihi üzerine kaleme alınmış olan bu eser, kendi türünün en kapsamlı çalışması olmaya en yakın adaydır.¹⁵ Aynı şekilde James L. Cox bu eserin dini araştırmaların tarihini ve din fenomenologlarının listesini sunan değerli bir çalışma olduğunu ve kendi çalışmalarında söz konusu ettiği din bilimcilerinin bir kısmını buradan seçtiğini ifade eder.¹⁶ Ayrıca Sharpe, insan ve kurtuluş konularını ele alan ortak yazar olduğu *Man and Salvation* (1973) ve S.G.F Brandon'un editörlüğünü yaptığı *A Dictionary of Comparative Religion* (1970) için yazdığı çeşitli maddeler ile karşılaştırmalı çalışmalara destek vermiştir.¹⁷

Dini araştırmalar alanının önde gelen teorisyenlerinden olan Sharpe'ın bu özelliği kazanmasında akademik tecrübesinin büyük rolü vardır. Nitekim o, İngiliz, İskandinav ve Alman mit, ritüel ve fenomenoloji ekollerini iyi bilen bir akademisyendir. Onun bu yönünü *Understanding Religion* (1983) and *Nathan Soderblom and the Study of Religion* (1990) adlı

¹². Trompf, "Sharpe, Eric J.", 8305.

¹³. Bu çalışma dinler tarihçisi Prof. Dr. Fuat Aydın tarafından "Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı" (2013) adıyla Türkçe'ye kazandırılmıştır.

¹⁴. Annette Aronowicz, "Discussion of Eric. J. Sharpe's 'Comparative Religion: A History'", *Method & Theory in the Study of Religion* 1/1 (1989): 45-46.

¹⁵. Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 147.

¹⁶. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates* (New York: The Continuum International Publishing Group, 2006), 5.

¹⁷. Sharma, "Eric J. Sharpe (1933-2000)", 64.

eserlerinde görmek mümkündür.¹⁸ Sharpe, *Understanding Religion*'da dinin otonom bir yapıya sahip olduğu ve din bilimcinin bu fenomeni incelerken doğruluk yanlışlık konularıyla ilgilenmemesi gerektiği anlayışından hareket eder.¹⁹ *Nathan Soderblom and the Study of Religion*'da ise XX. yüzyıl erken dönemlerinde Avrupa'da tezahür eden dini araştırmalar tarihini bulmak mümkündür.²⁰ Sharpe'ın bu çalışmalarda temas ettiği konular 1988 yılında Amerikan Din Akademisi (ARA) tarafından Chicago'da düzenlenen "Sharpe Sempozyumu"nda ele alınmış ve sempozyumda sunulan bildiriler *Method and Theory in the Study of Religion* (1989) adıyla kitaplaştırılmıştır.²¹

Özetle Sharpe ortaya koyduğu eserler, akademik çalışmalar ve aktiviteler sayesinde dini araştırmalar alanında kendine özgü bir konuma sahip olmuştur. Hem meslektaşı hem de çalışma arkadaşı olan Garry W. Trompf onun bilimsel konumunu şu cümlelerle ifade etmektedir: "Sharpe karşılaştırmalı ve tarihi din incelemesi alanında dünyanın önde gelen teorisyenlerinden birisidir. Mircea Eliade, Ninian Smart ve Jacques Waardenburg gibi dini araştırmalar alanının duayenleri arasında bir kıyaslama yapılırsa, Sharpe bir kişinin diğer dinleri anlamak için kendisini en iyi nasıl yönlendirebileceği konusunda dünyanın önde gelen otoritesi olarak temayüz eder."²² Trompf'un ifade ettiği Sharpe'ın dinleri anlamada yönlendirici yönünü ön plana çıkaran konulardan biri *Understanding Religion* (Dini Anlamak) adı eserinde ortaya koyduğu din modelidir. Dolayısıyla bu noktada Sharpe'ın din modeli ele alınacak ve bu modelin dinleri anlamada/incelemede gördüğü/görebileceği fonksiyonlara temas edilecektir.

2. Eric Sharpe'ın Dört Modlu Din Modeli

Din incelemelerinde karşılaştırmalı yaklaşımı benimseyen Sharpe'a göre bireylerin kendi inançlarından tamamen ayrı olarak dini anlamak farklı geleneklerden, dünyanın farklı yerlerinden ve insanlık tarihinin farklı dönemlerinden gelen malzemelerin karşılaştırılmasını gerektirmektedir.²³ Dolayısıyla dini gelenekler arasında yapılacak karşılaştırmalı çalışmalar hem faydalı hem de zorunlu olmakla birlikte din ne basit ne de tek bir

18. Trompf, "Sharpe, Eric J.", 8305.

19. P. R. McKenzie, "Understanding Religion by Eric Sharpe", *Religious Studies* 21/4 (1985): 620.

20. John A. Dick, "Nathan Söderblom and the Study of Religion by Eric J. Sharpe", *The Catholic Historical Review* 78/2 (1992): 319.

21. Trompf, "Sharpe, Eric J.", 8305.

22. Trompf, "Sharpe, Eric J.", 8304.

23. Sharpe, *Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı*, trc. Fuat Aydın (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2013), 12.

fonksiyonu yerine getiren bir olgudur. Dinler arasında geleneksel olarak yapılan coğrafi ve tarihi ayrımların yanı sıra, dinlerde farklı ihtiyaçlarla karşılaşıldığını ve farklı fonksiyonların icra edildiğini akılda tutmak mantıklı bir durumdur.²⁴ Sharpe'ın bu düşüncesini özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında gelişen dini, siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmelerin sonucu olarak görmek mümkündür. Çünkü bu süreçte dünyanın küresel bir köy ve ülkelerin çok kültürlü mekânlar haline geldiği vurgulanmış ve din incelemelerinde klasik yöntemleri eleştirilen yeni paradigmlar ortaya çıkmıştır.²⁵

Dinin çok fonksiyonluluğu görüşünü insanlara anlatmanın zorluğundan bahseden Sharpe, bunun temel nedeni olarak din incelemelerinde “dinin özü” kavramı üzerine yoğunlaşmanın gelenek haline gelmesini görmektedir. Nitekim entelektüeller arasında dinin özü olarak güçlü bir şekilde zorlayıcı, mutlak ve nihai son olarak görülen düşünce veya kavramların popüler olduğuna ve bunlarsız dinden söz edilemeyeceğine yönelik anlayışların mevcudiyetine işaret eder.²⁶ Özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren evrensel bir din özü bulmaya yönelik akademik çabalar neticesinde antropolojik, sosyolojik ve psikolojik yaklaşımlara göre doğa güçleri, ruhlar, büyü ve totem gibi farklı özler dile getirilmiştir. Bu bağlamda evrensel bir öz olarak Tanrı kavramı ön plana çıksa da son dönemlerde Budizm ve Caynizm gibi dinlerdeki tanrı anlayışının yokluğu veya kayıtsızlığı nedeniyle dini bir öz etrafında anlamının yanlışlığı din bilimcilerinin önemli çoğunluğu tarafından dile getirilmektedir.²⁷ Dini fenomenlerin özünü araştırmayı ve ortaya koymayı amaçlayan Din Fenomenolojisi ise din için evrensel bir öz ortaya koymayı amaçlayan özselci yaklaşımlardan farklı bir noktada durmuştur. Çünkü kullandığı eidetik vizyon yöntemiyle Din Fenomenolojisi, dini fenomenleri tecrübe eden ve yaşayan dindar kişilerin bakış açısıyla fenomenlerin içsel anlamını ortaya koymaya yani özüne ulaşmaya çalışır ve dinin özüne yönelik tartışmayı teoloji ve din felsefesine bırakır.²⁸ Din Fenomenolojisi için Dinler Tarihi ismini

²⁴. Sharpe, *Understanding of Religion* (London: Duckworth, 1983), 91.

²⁵. Bk. Frank Whaling, “Introduction”, *Theory and Method in Religious Studies: Contemporary Approaches to the Study of Religion*, ed. Frank Whaling (Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 1995), 1-40.

²⁶. Sharpe, *Understanding of Religion*, 91.

²⁷. Ross Aden, *Religion Today: A Critical Thinking Approach to Religious Studies* (New York: Rowman&Littlefield Publishers, Inc., 2013), 55.

²⁸. Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion* (Roma: Universita Gregoriana Editrice, 1973), 27.

kullanmayı teklif eden,²⁹ Karşılaştırmalı Din anlayışının bir Din Fenomenolojisi ortaya koyduğu düşünülen³⁰ ve din incelemesinin yalnızca antropoloji, psikoloji ve sosyoloji meselesi olmadığını belirten Sharpe,³¹ dinin çeşitli fonksiyonlarını ön plana çıkarmayı amaçlarken, dini bir öz etrafında incelemenin yanlış ve eksik olduğunu ve dini tam anlamıyla anlamayı engellediğini düşünmektedir.³²

Bu noktada Sharpe, dini bütün fonksiyonlarını kapsayacak şekilde anlamayı engelleyen birtakım faktörlerden bahsetmektedir. Bunlardan birincisi, Dinler Tarihi ile ilgili kitapların genellikle bir kabileye, ülkeye, kültüre veya tarihe hasredilerek kaleme alınmalarından dolayı belli bir sınırlılığa sahip olmalarıdır. Ona göre bu tür kitaplar din incelemelerinde hareket noktaları görevi görmesi gerekirken, kendi kabuklarına sıkışmış durumdadırlar.³³ Örneğin o, Mircea Eliade'ın editörlüğünü yaptığı *Encyclopedia of Religion* (1987) adlı çalışmayı dini araştırmaların hafızası olarak nitelendirmek suretiyle takdir etmekle birlikte, genel olarak monografi tarzındaki incelemelere yer verdiği gerekçesiyle eleştirmektedir.³⁴ Sharpe'ın eleştirisi kitabını kaleme aldığı 1980'li yıllar söz konusu edildiğinde nispeten anlaşılabilir olsa da, çağdaş dönemde özellikle Mircea Eliade (1907-1986) ve Ninian Smart gibi dinler tarihi duayenlerinin kaleme aldıkları çalışmaların alanda büyük bir boşluğu doldurduğu, kutsal kavramı ve boyutsal modelleriyle Dinler Tarihinin yerellikten evrenselliğe doğru ilerlemesinde önemli bir paya sahip oldukları kolaylıkla söylenebilir. Hikmet Tanyu (1918-1992) ekolüne mensup dinler tarihçilerinin kaleme aldıkları çok yönlü eserler, araştırma konularının genelden özele uzanması ve farklı dinlerin dillerini bilen akademisyenlerin çeşitli dinleri kendi dilleri ekseninde incelemeleri³⁵ nedeniyle Türkiye özelinde de onun eleştirisinin mutlak anlamda geçerliliğe sahip olduğunu söylemek mümkün değildir.

29. Sharpe, "The Study of Religion in the 'Encyclopedia of Religion'", *The Journal of Religion* 70:3 (1990): 346.

30. L. Philip Barnes, *Education, Religion and Diversity: Developing a New model of Religious Education* (London, New York: Routledge, 2014), 98-99.

31. Sharpe, *Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı*, 93, 120, 143.

32. Sharpe, *Understanding of Religion*, 91.

33. Sharpe, *Understanding of Religion*, 92.

34. Sharpe, "The Study of Religion in the 'Encyclopedia of Religion'", 341, 352.

35. Türkiye'de dinler tarihinin tarihsel seyri ve yapılan çalışmaların panoraması için bk. Cengiz Batuk, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009): 71-97.

Sharpe, birinci engeli aşmanın çözümü olarak, din alanında uzman olan psikologların, felsefecilerin, sosyologların, tarihçilerin ve diğer alan uzmanlarının disiplinler arası çalışmalarında, dini anlamada ve fonksiyonlarını ortaya koymada ortak bir dil oluşturabilmeleri görülse de, -konuya duyarlı çeşitli bilim adamları tarafından da dillendirildiği üzere- uzmanlardan bir kısmının kendi alanlarını ön plana çıkarma gayreti taşımalarının ve iş birliğine yanaşmamalarının bu engeli kaldırmada başka bir engel olarak ortaya çıkabileceğini vurgulamaktadır.³⁶ Bu bağlamda o, insan faktörünün din incelemelerinde ne şekilde olumsuz bir role sahip olabileceğini dile getirmektedir.

Sharpe'a göre konuyla ilgili ikinci engel, eldeki malzemenin doğasını daha az esas alarak gerçekleştirilen din alanı bölünmeleridir. Örneğin dini inceleyen din bilimcileri ve din psikologlarının araştırmalarının yalnızca kendi alanlarıyla sınırlı kalmaları handikaba neden olabilmektedir. Çünkü kendi alanında uzmanlaşan bir bilim adamının, farklı metotlara yer vermeksizin yalnızca bir metoda sadık kalması din fenomenini doğasına uygun ve bütüncül tarzda anlamada yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla farklı metotlara sahip farklı bilim adamlarının kendi yaklaşımlarına göre dini anlama çabaları deyim yerindeyse bir sinir sıkışması niteliği taşımaktadır.³⁷

Din alanındaki bölünmelerin tamamen faydasız olmadığını ancak dini bütüncül tarzda anlama noktasında yetersiz kaldığını ifade eden Sharpe, din ile ilgili insan faktörünü esas alan ve nicelik veya uzmanlıktan ziyade fonksiyonel olan kriterler/modeller üzerinde odaklanmanın daha faydalı olduğunu düşünür. Çünkü ona göre dinin kaynağı ister dünyevi ister aşkın olsun, nihayetinde din insanların davranış ve tutum tiplerini içeren bir yapıya sahiptir. Bu nedenle o *indirgenemez minimum* (irreducible minimum) olarak ifade ettiği dinin dört farklı davranış ve tutumunu içeren bir kriteri/modeli kullanmayı teklif eder.³⁸

Sharpe, bu tarz modellerin farklı din bilimcileri tarafından ortaya konulması nedeniyle modelinin orijinallik iddiası taşımadığını ifade etse de, İsveçli dinler tarihçisi Helmer Ringgren'in³⁹ (1917-2012) din ile ilgili dört parçalı şemasını ortaya koyduğu 1968 tarihli *Religionens form och funktion*

³⁶. Sharpe, *Understanding of Religion*, 92.

³⁷. Sharpe, *Understanding of Religion*, 92.

³⁸. Sharpe, *Understanding of Religion*, 93.

³⁹. Bu bağlamda Sharpe'ın özellikle İsveç'te Dinler Tarihi çalışmalarının genel seyri hakkındaki ayrıntılı görüşleri için bk. Sharpe, "The History of Religions in Scandinavia, with Particular Reference to Sweden and Finland", *Religion* 5 (1975): 18-26.

(Dinin Biçimi ve İşlevi) kitabından bir süre önce kendi sınıflandırmasını kullanmakta olduğunu belirtmektedir.⁴⁰ Ringgren'in dörtlü şeması *duygusal, zihinsel, ritüel ve sosyal* unsurlardan oluşmaktadır.⁴¹ Onun bu tarz bir model ortaya koymasının nedeni, dinin ne olduğunu belirlemenin dini araştırmalar için en zor görev olduğunu dolayısıyla din psikolojisi ve sosyolojisi gibi bilim dallarında araştırmalara başlamadan önce bir din tanımı yapmanın alışkanlık haline geldiğini ifade ederek, yeni bir tanım yapmak yerine dinin temel unsurlarını saptamanın daha faydalı olacağını düşünmüş olmasıdır.⁴²

Sharpe, Ringgren'e temas ederek onun modelinin kendi modeline kaynak teşkil etmediğini vurgulamaktadır. Çünkü amacı Smart'ın modelini ön plana çıkararak kendi modelini, bu modele yönelik eleştirileri ekseninde şekillendirdiğine dikkat çekmektedir. Nitekim kendi modelini ortaya koymadan Smart'ın modelini altı boyutlu haliyle izah etmekte ve eleştirilerini dile getirmektedir.

Smart'ın İngiliz eğitim sisteminde önemli bir etki yaratan 1968 tarihli *Secular Education and the Logic of Religion* (Seküler Eğitim ve Din Mantığı) adlı eserinde altı boyutlu⁴³ "din yapısı teorisi" ortaya koyduğunu belirten Sharpe, bu boyutlardan doktrinel, mitolojik ve ahlaki boyutu tarih ötesi (parahistorical); ritüel, tecrübi ve sosyal boyutu tarihi olarak nitelendirir. Bu modelin dini inanç ve pratiklere bir bütün olarak bakmada yeni ve yaratıcı bir yaklaşım ortaya koyduğunu ve ciddi şekilde desteklendiğini ve kullanıldığını belirten Sharpe, kendisinin bu modelden iki nedenle mutlu olmadığını ifade etmektedir. Birincisi, modelin boyutlar arasında önem derecelerine göre bir ayrımı ima etmesi ve bu doğrultuda tarih ötesi boyutların tarihi olanlardan, doktrinel boyutun mit ve ahlak boyutundan daha önemli olması gibi alguların ortaya çıkmasıdır. Sharpe, Smart'ın zihninde kendine ait bir değerler şeması olduğunu ileri sürerek, dini araştırmalarda kendi değerlerini dayatmanın tehlikeli olduğunu ve bu modelin farklı bir şekilde kurgulanması gerektiğini ifade eder.⁴⁴ Dolayısıyla

40. Sharpe, *Understanding of Religion*, 93.

41. Helmer Ringgren, *Religionens form och funktion* (Lund: Gleerups, 1968), 11-13.

42. Ringgren, "The Problem of Fatalism", *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature*, ed. Helmer Ringgren (Stockholm: Almqvist&Wiksell, 1967), 7.

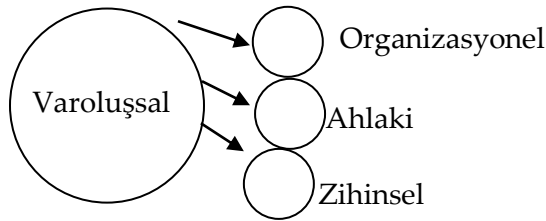
43. Smart, ilerleyen süreçte kaleme aldığı çeşitli çalışmalarda materyal/sanatsal boyutu da ekleyerek modelini yedi boyuta taşımış ve her boyutu ikili tarzda isimlendirmiştir. Bk. Smart, *Dimensions of Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (California: University of California Press, 1996).

44. Sharpe, *Understanding of Religion*, 93-94.

Sharpe'in birinci eleştirisi Smart'ın modelindeki yöntemine ve değer yargısız olmadığına yöneliktir.

İkincisi, Smart'ın modelindeki boyutların kapsamıyla ilgilidir. Çünkü Sharpe, boyutların aynı kategori tipleri içerisinde yer alma tehlikesiyle karşı karşıya olduklarını ve özellikle mitolojik ve ritüel boyutlar için bu sorunun söz konusu edilebileceğini düşünmektedir. O, mit ve ritüelin dinin boyutları olarak konumlandığı yerde, hukuki, müzik, sembolik ve uzamsal boyutların da yer alması gerektiğini ancak bunların dinin temel unsurları olmadığını düşünmektedir. Bu itibarla ona göre mitler ve ritüeller dinin temel unsurları olacak uygun birer kategori veya fonksiyon değil, dini araştırmalarda araştırma konusu edilmesi gereken gözlemlenebilir fenomendirler. Ayrıca boyut (dimension) kavramı kolaylıkla fonksiyon olarak tercüme edilemeyeceği için boyut kavramı da yanlış bir kavram seçimidir. Bu şekilde Smart'ın boyutsal din modeline metod ve kapsam bakımından eleştiriler yönelten Sharpe, *varoluşsal (existential)*, *zihinsel (intellectual)*, *organizasyonel (institutional)* ve *ahlaki (ethical)* olmak üzere -her birinde dinin işlendiğini ve insanca konuştuğunu ifade ettiği- dört moddan oluşan bir din modeli ortaya koyar.⁴⁵ Bu modelin temel argümanı benzer modellerde olduğu gibi dinin basit bir fenomen olmadığı, tek bir fonksiyon veya ihtiyaç ekseninde açıklanamayacağı ve bütüncül bir din anlayışına ulaşmak için teolojik ve felsefi tartışmaların bir tarafa bırakılması gerektiğidir.⁴⁶ Sharpe, modelindeki modlar arasında üstünlük veya önemlilik iddiasında bulunmaz ancak öğrencilerin, araştırmacıların ve inananların kendilerine ait vurgulara sahip olduğuna işaret eder. İnananların dini yaşamlarında bir modun -ya özgür seçim ile ya da geleneksel miras yoluyla- daha önemli kabul edildiğini ifade ederek, bu durumun dört farklı şekilde ortaya çıkma olasılığını Şekil 1'de betimlemektedir.⁴⁷

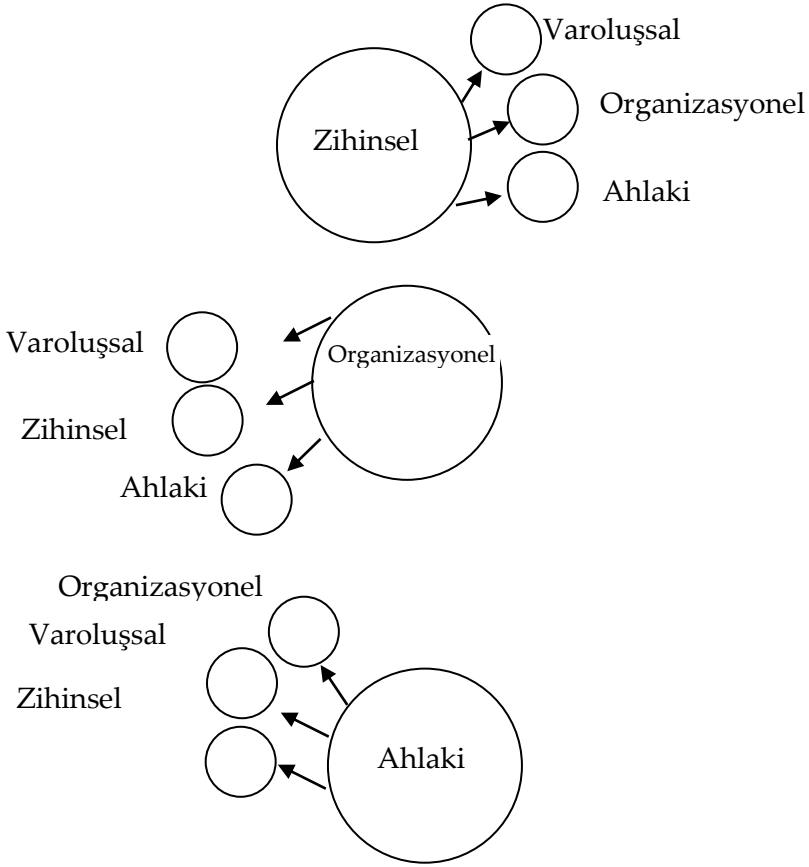
Şekil 1. Sharpe'in Din Modelindeki Modların Farklı Tezahür Şekilleri



⁴⁵ Sharpe, *Understanding of Religion*, 94-95.

⁴⁶ Corrywright - Morgan, *Get Set For Religious Studies*, 13.

⁴⁷ Sharpe, *Understanding of Religion*, 95-96.



Kaynak: Eric J. Sharpe, *Understanding of Religion* (London: Duckworth, 1983), 96.

Sharpe Şekil 1'in yardımıyla, inananların veya bir toplumun yaşamında dini inanç ve pratiklerinin ne şekilde tezahür ettiğine yönelik dördü bir kombinasyonu ortaya koymakta ve her bir şekildeki egemen modu diğer modları anlamada geçiş kapısı olarak nitelendirmektedir. Her bir modda dünyayı açıklayıcı sembollerin ve aşkına veya doğaüstüne atıfta bulunan terimlerin de yer aldığını belirtmektedir.⁴⁸ Smart ile benzer şekilde Marksizm ve Ulusalcılık gibi ideolojilerin de aynı modlar yardımıyla

⁴⁸. Sharpe, *Understanding of Religion*, 95-97.

incelenebileceğini düşünen Sharpe,⁴⁹ modların birbirlerinden izole şekilde var olmadıklarını ileri sürmektedir.⁵⁰

Bu şemalara göre dinler ve mezhepler arasındaki farklılıkları ortaya koyan şey bir modun diğerine göre merkezde yer alması olarak görülmektedir.⁵¹ Her bir modu, bir sıfat ve bir isim ile tanımlamak mümkündür. Buna göre varoluşsal-iman, zihinsel-inançlar, organizasyonel-organizasyonlar ve ahlaki-davranış eşleşmeleri yapılmaktadır.⁵² Bu noktada bu eşleşmelerin içeriğini ortaya koymak amacıyla dört modun genel özellikleri ve işaret ettikleri fonksiyonlar incelenmeye gayret edilecektir.

2.1. Varoluşsal Mod: İman Dairesi

Sharpe'a göre inanmak ve güvenmek anlamında iman⁵³ kavramını ele alan bu mod,⁵⁴ dinin tamamen bireysel boyutunu ifade eder. Burada baskın olan unsur aşkın veya doğaüstü düzenin gerçekliğini sorgulamaksızın kabul etmek ve bu düzenin nüfuzuna bağlanmak ve güvenmektir. Dolayısıyla irade, inanç, güven, aşk, korku, sadakat, ümit, sorumluluk ve emniyet gibi pek çok duygu ve düşünce modun bünyesinde bulunmaktadır. Bir kutupta kavranılamayan gücün işleri karşısında hissedilen basit bir korku, diğer kutupta gerçeğin birliğinin mistik anlamı yer almakta ve ikisi arasında farklı bireysel dini tecrübe formlarından bahsedilebilmektedir. Bu doğrultuda Sharpe modern dönemde dini tecrübeye yönelik büyük bir değer verildiğinin altını çizerek, örnek olarak bu algıdan uzak görülen Protestan Hıristiyanlıkta "din değiştirme tecrübesi", "yeniden doğum tecrübesi" ve

49. Smart, Marksizm ve Ulusalçılık gibi ideolojileri din benzeri olarak nitelendirerek, yedi boyutlu din modeli bağlamında incelenebilecekleri görüşüne sahiptir. Ona göre bu ideolojiler ile din arasındaki temel fark aşkına atıfta bulunmakla ilgilidir. Bk. Smart, *The World's Religions* (New York: Cambridge University Press, 1998), 24-26.

50. Sharpe, *Understanding of Religion*, 97; Corrywright ve Morgan, *Get Set For Religious Studies*, 14.

51. John Hoffman - Paul Graham, *Introduction to Political Theory* (London, New York: Routledge, 2015), 340.

52. Clinton Bennett, *Studying Islam: The Critical Issues* (London: Continuum, 2010), XVI.

53. Kelime anlamı olarak kutsal inanç, güçlü inanç, güven, samimiyet, emniyet, içten ve kesin olarak inanmak, Tanrı'ya veya bir dine inanmak anlamlarına gelen iman kavramı, felsefi açıdan bir yönüyle güven, emniyet, samimiyet ve sırdaşlık duygularının motive ettiği bir tutumu anlatırken, diğer yönüyle özetle "Tanrı vardır" önermesinin kabulü şeklinde tanımlanabilir. Türk Dil Kurumu, "İnanç", *Türkçe Sözlük* (Ankara TDK Yayınları, 1988), 1: 1075; Hanifi Özcan, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 216.

54. Sharpe, *Understanding of Religion*, 95.

hatta “ibadet tecrübesi” gibi tecrübelerin mevcudiyetini vurgulamaktadır.⁵⁵ Bu şekilde din tanım ve analizlerinde dini tecrübenin özellikle ön plana çıkarılmasını eleştiren ve imanı dini tecrübe anlamında ele alan Sharpe, modelinin ilk modunda dinin bireyselliği bağlamında dini tecrübe konusuna temas ederek, dinin yalnızca bireysellikten ibaret olmadığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Sharpe için din, kişinin doğüstü ve algılardan uzak olan bir varlık düzeninin parçası olduğuna yönelik inancı ihtiva eden bir son durak niteliğindedir. Din olarak isimlendirilen şeyin ne olduğu ve nasıl tanımlanabileceği ile ilgili sınırsız sayıda çeşitliliğin dinin bireysel yönünün ağırlığından kaynaklandığını düşünen Sharpe, kısmen içinde yaşanan geleneğin de etkilediği bireysel dini tecrübelerin doğruluk-yanlışlık testine tabi tutulamayacağını ve diğer tecrübelerle karşılaştırılabilir olmalarına rağmen tartışmalara söz konusu edilemeyeceklerini ifade etmektedir.⁵⁶

Bu görüşüyle Sharpe, dindarı anlamada nihai otorite olarak imanı esas alan Hollandalı fenomenolog W. Brede Kristensen’in (1867-1953) Din Fenomenolojisinin sloganlarından kabul edilen “İnanan daima haklıdır” ilkesi gereğince hareket etmekte ve inanana yönelik ön yargısız yaklaşımı esas almaktadır.⁵⁷

Dinin teşekkülünde dini tecrübenin ilk itici güç olduğunu belirten Sharpe, dini tecrübeden tamamen yoksun dini hareketlerin bir ideoloji, dernek veya çıkar grubuna dönüşeceğini ve aşkın veya doğüstü herhangi bir düzenden bahsedilemeyeceğini ileri sürmektedir. Bu nedenle doğüstü veya aşkının tecrübesine sahip olan ve geleneklerini, kurallarını ve teorilerini buna göre şekillendiren kişiler tarafından dini tecrübe modunun diğer modlardan -en azından teorik olarak- daima daha önemli görüleceğini ifade eder.⁵⁸ Buna göre Sharpe’ın dinî olan ile dinî olmayı ayırt etmede dini tecrübeyi bir referans olarak kabul ettiğini söylemek mümkün görünmektedir. Böylelikle onun dini tecrübenin dindeki fonksiyonunu göz ardı etmediği ancak dinin diğer modlarının görmezden gelinmesi ile ilgili kararlı bir tutum sergilediği ortaya çıkmaktadır.

⁵⁵. Sharpe, *Understanding of Religion*, 97.

⁵⁶. Sharpe, *Understanding of Religion*, 98.

⁵⁷. Bk. William B. Kristensen, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, trc. John B. Jarman (Netherlands: The Hague, 1960), 14; Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, trc. Ahmet Güç (Bursa: Arasta Yayınları, 2000), 17.

⁵⁸. Sharpe, *Understanding of Religion*, 98-99.

Sharpe'ın dindarların dini tecrübeyi önceleyen anlayışlarının farklı alanlara yansımalarına yönelik tespitleri, günümüz sosyal ortamlarında gerçekleşen insanlar arası ilişkilerin din düzlemindeki temel özelliğini yansıtacak niteliktedir. Çünkü Sharpe bu anlayışın bir yansıması olarak, dine karşı kayıtsızların veya düpedüz din düşmanlarının dinin kamusal alandan kendisini uzak tuttuğu ve gizli saklı kalmaya devam ettiği sürece hoş görülebileceği şeklinde karmakarışık bir anlayışa sahip olduklarını ifade etmektedir. Yine bu kişilere göre inananlar, inançları ekonomi, politika ve halk yaşamına müdahale etmediği sürece istedikleri dini seçerek istedikleri tarzda dini tecrübe yaşamakta özgürdürler. Sharpe'a göre bu tablo dinin bütününe veya özünün tecrübe olduğu anlayışına dayanmaktadır ve bu nedenle genel itibarıyla dini yaşamın bütününde her ne var ise bunları değersizleştirmeye ve çarpıtmaya yönelik bir eğilim söz konusudur. Bu çerçevede zihinsel inançlar, doktrinler, kurallar, öğretiler ve teolojik açıklamalar gereksiz eklentiler olarak sınıflandırılarak, hakikati açıklamada hizmet edici değil zorlaştırmacı olarak kabul edilmektedir. Aynı şekilde organizasyonel formlar aynı gerekçeyle eleştirilirken, ahlaki davranışlar ya görmezden gelinmekte veya kişilerin durum ahlakına⁵⁹ bakış tarzlarına bırakılmaktadır.⁶⁰ Sharpe böylece, dinin unsurları arasında gözetilmesi gereken dengenin bozulmasıyla ortaya çıkan olumsuz sonuçlara temas ederek dini bütüncül tarzda anlamanın önemine dikkat çekmekte ve konuyu somut bir düzleme taşımaktadır.

⁵⁹. Durum ahlakı (situation ethics), ahlaki kararların bir durumun bütünlüğü bağlamında verilmesidir ve en sevecen şekilde hareket etmek, uyumu en üst düzeye çıkarmak ve uyumsuzluğu azaltmak veya insanın varlığını yüceltmek gibi eylem çeşitleri temel yapısını oluşturur. Bu görüşü geliştiren Amerikalı Anglikan teolog Joseph F. Fletcher (1905-1991), *Situation Ethics: The New Morality* (1966) (Durum Ahlakı: Yeni Ahlakilik) adlı kitabında ahlaki mutlakçılık (her koşulda bağlayıcı otoriteye sahip sabit evrensel ahlaki ilkeler olduğu görüşü) ve ahlaki görecelik (hiçbir sabit ahlaki ilkenin olmadığı görüşü) görüşlerine yönelik eleştirileri ekseninde kendi görüşünü temellendirmiştir. Fletcher durum ahlakını, farklı durumlarda farklı tarzda ifade edilen "kardeş sevgisi" şeklindeki genel Hıristiyan tutumuna dayandırmakta ve bunu doktrin tartışmalarına uygulamaktadır. Bu görüş hem Amerika'da hem de Avrupa'da on yıllar boyunca Hıristiyan topluluklarda etkili olmuş, 1980'lerde zirveye ulaşmış ve sonra da etkisini yitirmeye başlamıştır. Bu süreçte özellikle Amerika'da pragmatizm tartışmalarında önemli bir yere sahip olmuştur. Bk. Sandra B. Rosenthal, "Situation Ethics", *Encyclopædia Britannica*, erişim: 24 Temmuz 2018, <https://www.britannica.com/topic/situation-ethics>; Joseph F. Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality* (London: Westminster John Knox Press, 1966).

⁶⁰. Sharpe, *Understanding of Religion*, 100.

Buraya kadar ele alınan bilgilere göre Sharpe, varoluşsal mod ile imanı dinin dört modundan biri olarak kabul etmesiyle dini tanımlamada en önemli kavramın “kişisel iman” olduğunu ifade eden⁶¹ ve bu nedenle dini fenomenlerle ilgilenmelerine rağmen dindarları göz ardı eden din araştırmacılarını eleştiren Kanadalı fenomenolog Wilfred Cantwell Smith (1916-2000)⁶² ile benzer bir noktada durmaktadır. Ancak Sharpe, imanın önemini vurgulamasına rağmen dini bütüncül tarzda anlamak için dinin modları arasındaki dengeyi bozacak şekilde dini tecrübenin önemini abartılmasına da karşı çıkmaktadır. Bu karşı duruşun nedeni özellikle Smart’ın boyutsal modelinde tecrübi boyutun ön plana çıkartılırken doktrinel boyutun göz ardı edildiğine yönelik bir algıya sahip olmasıdır.⁶³ Smart’ın boyutsal modeliyle dinin/dinlerin dengeli bir resmini ortaya koymayı amaçlarken, numinous ve mistik tecrübe tarzında bir ayrıma gitmesi ve bu ayrımı din ile ilgili analizlere uygulaması Sharpe’in algısını doğrular niteliktedir.⁶⁴

2.2. Zihinsel Mod: İnançlar Dairesi

Sharpe’a göre inanç kavramı,⁶⁵ bir kişinin bilinçli olarak bir ifadeyi/açıklamayı kabul etmesi anlamını taşır⁶⁶ ve dinin bu modunda egemen olan unsur, doğaüstü veya aşkın düzen ile ilgili açıklamaların formüle edilmesidir. Bireyler ve gruplar zihinsel veya biçimsel olarak bu açıklamaları tasdik ederler ancak bunun aksi de söz konusu olabilir. Bu nedenle tasdik edenler, kendilerini din toplumunun üyesi olarak nitelendirirken, tasdik etmeyenler heretik gibi tanımlarla anılır. Bu

61. Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Mentor Books, 1964), 168.

62. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, 50.

63. Sharpe, *Understanding of Religion*, 94.

64. Bk. Smart, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1983), 62-78.

65. İnanç, “Bir düşünceye gönülden bağlı bulunma”, “Birine duyulan güven, inanma duygusu”, “İnanılan şey, görüş, öğretisi” ve “Tanrı’ya, bir dine inanma, akide, iman, itikat” anlamlarına gelmektedir. Türkçede iman ve inanç kavramları, tanrıya veya bir dine inanma anlamında aynı şeyi ifade etmektedir. Bk. Türk Dil Kurumu, “İnanç”, 1: 1075, “İman”, 1: 1080. Böylelikle inancın özünü oluşturan ve tanımında bulunması gereken temel unsurlar; “bir şeyi kişisel güvene dayanarak kabul veya reddetme, bir başka deyişle, doğru veya yanlış olma ihtimali hakkında zan ya da kanaatten kaynaklanan –az veya çok – bir güven taşıyan sübjektif bir duyguya dayanarak kabul veya reddetme” şeklinde ortaya konabilir. Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2002), 58.

66. Sharpe, *Understanding of Religion*, 95.

bağlamda nihai gerçeklik, tanrı ve tanrılar hakkında belli bir şey söylemeye çalışan ve dini tecrübelerle dayanan felsefeler, teolojiler, dogmalar ve doktrinler teşekkül etmiştir.⁶⁷

Sharpe ikinci fonksiyonel aşamada, iman dairesini takiben inananların dini doktrinleri temellendirme amacıyla zihinsel hareket ediş tarzlarını ele almaktadır. Bu amaçla iman ile inanç arasındaki farka temas ederek, inanç dairesinin genel hatlarını ele almaya çalışır ancak iman ile inanç arasındaki farkın mahiyeti ve bu farkı ortaya koymanın imkânı tartışmalı bir konudur.⁶⁸ Bu durumun farkında olan Sharpe'a göre nihai gerçeklikle ilgili tutumu iman ve bu gerçekliğe dair açıklamaya yönelik tutumu ise inanç olarak tanımlayarak bir ayırım yapmak mümkündür. Ayrıca Sharpe, birinci ve ikinci modlar yardımıyla bu ayırımın ortaya konabileceğini iddia etmektedir. Buna göre varoluşsal mod, kutsalın bir tezahürüne, hiyerofani veya vahye iman etmeyi, güvenmeyi ve inancı; zihinsel mod, hiyerofaninin inanurluğuyla ilgili açıklamaya imanı, inanç ve güveni içermektedir. İnançlar olarak kabul edilebilir ifadeleri çoğul tarzda ele almak mümkün iken, bu çoğulluk iman konusunda kabul edilebilir değildir. Bu nedenle Hıristiyanlıktaki İznik inanç kredosu gibi dinlerin hem kendilerine ait amentü ilkelerine sahip olması hem de farklı teolojilerin ortaya konması iman ve inancın niceliğiyle ilgili ayırımın genel yapısına işaret etmektedir.⁶⁹ Ancak bu noktada Hinduizm gibi dinlerde inanılması zorunluluk arz eden inanç ilkeleri veya amentü

⁶⁷. Sharpe, *Understanding of Religion*, 100.

⁶⁸. İman ile inancın aynı veya farklı anlamlar taşıdığına yönelik tartışmalar mevcuttur. Türkiye'de yapılan çalışmalarda hâkim olan anlayış iman ve inancın farklı anlamlar taşıdığına yöneliktir. Örneğin din felsefecisi Hanifi Özcan'ın felsefi bakış açısına göre inanç, imandan daha geniş, daha kapsamlı bir terimdir; dolayısıyla her imanda bir inanç unsuru bulunur, fakat her inanç iman değildir. Bu bağlamda inanç bilgiye, iman ise fiile ve teslimiyete daha yakın görülmekte ve imandaki teslimiyet ve fiile yönelişin kesinliği onu inançtan ayıran en açık özellik olmaktadır. Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 89. Psikolojik açıdan ise inancın, genel, toplumsal, imana göre daha kesin, ifade edilir, bilişsel, ilkel ve statik süreçlerin daha yoğun olduğu bir görünüm arz ettiği; imanun ise özel, bireysel, inanca göre daha riskli, tecrübe edilir, gelişmiş ve inanılan varlığa karşı sıcak duygular içeren bir yaşayış olduğu ifade edilerek, iman ile inancın farklı kavramlar olduğu vurgulanmaktadır. Hasan Kayıklık, "Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005): 153. Tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Tanrıverdi, *İnancın Rasyonelliği Sorunu* (Ankara: Afşar Matbaası, 2012), 12-18. Bu görüşlerde imanun duygusal, inancın zihinsel yönünün vurgulanmasından hareketle Sharpe'ın iman inanç ayırımını, imanun duygusal süreçlerine ve inancın zihinsel yönlerine işaret etmesi nedeniyle bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

⁶⁹. Sharpe, *Understanding of Religion*, 101.

olmadığı için⁷⁰ Sharpe'ın ayırımının bu dinleri tam anlamıyla kuşatmaktan uzak olduğu ifade edilebilir.

Sharpe iman-inanç ayırımı için kullandığı kavramlar nedeniyle Smart ile zıt bir konumda durmaktadır. Çünkü Smart, bu ayırım için kullanılan ve özellikle ünlü Romen dinler tarihçisi Mircea Eliade'a dayandırılan kutsal veya kutsal ve profan (dindışı) ayırımını ifade eden kutsalın diyalektiği kavramını⁷¹ yalnızca Tanrı kavramını ima ettiği dolayısıyla teistik olduğu gerekçesiyle eleştirmiş ve kutsal kavramı yerine "odak" veya "imanın odağı" kavramını kullanmayı teklif etmiştir.⁷² Bu doğrultuda Smart'ın kutsal karşıtı iken Sharpe'ın analizlerini bu kavram üzerinden sürdürerek kutsal yanlısı bir yaklaşım sergilediği ve bu anlayışını din modeline yansıttığı görülmektedir.

Sharpe inançların ortaya çıkış nedenlerine, genel özelliklerine ve farklı çevrelerce ele alınış biçimlerine işaret ederek, zihinsel modun genel çerçevesini çizmeye çalışmaktadır. Ona göre formüle edilmiş inançların ortaya çıkış nedeni, yeni nesillere ve din müntesibi olmayanlarla nakletmek/açıklamak için geleneğin içeriğiyle temasa geçmenin ve neyi içermediğini vurgulamanın- bir geleneğin erken döneminde doktrinel tartışmaların sayı olarak fazlalığının temel nedeni budur- gerekliliğidir.⁷³ Teolojik ve felsefi tartışmalar, sıradan inananlar için bir sorun teşkil etmez ancak din karşıtları tarafından dinin aleyhine kullanıldıkları düşüncesinden hareketle anti entelektüellerce dinin özünü bozdukları gerekçesiyle hoş karşılanmaz hatta yasaklanır. İnançların temel fonksiyonu ise dini söylemin din mensubu olmayanlara, gençlere ve öğrencilere misyon aracılığıyla aktarılmasıdır ve dinin anlamını yansıtan zihinsel formülasyonlar, sanatsal ve etkileyici sembollerin ortaya çıkması bunun neticesidir. Bu teşebbüs, dini öğretileri sistematik hale getirmek, peygamber veya din kurucusunun rolünü açıklamak, ritüelleri betimlemek ve bunların toplumdaki ve günlük yaşamdaki fonksiyonunu ortaya koyma işlevlerine sahiptir.⁷⁴

Bu bağlamda Sharpe'ın inançları dini yayma aracı olarak görmesi, onun zihinsel boyutu yayılcı karaktere sahip olan dinlerle sınırlandırdığına dolayısıyla görüşlerinin bütün dinleri kapsamadığına işaret etmektedir. Çünkü dünyada pek çok müntesibi bulunan Caynizm ve

⁷⁰. Cemil Kutlutürk, *Hinduizm'de Avatar İnanç* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 30.

⁷¹. Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı* (Ankara: Gece Yayınları, 1991), 5-10.

⁷². Smart, *The Phenomenon of Religion* (London: Macmillan, 1973), 5-6.

⁷³. Sharpe, *Understanding of Religion*, 101.

⁷⁴. Sharpe, *Understanding of Religion*, 101-102.

Şintoizm gibi dinlerin kendi inançlarını din müntesibi olmayanlara yaymak gibi bir gaye güttükleri söylenemez. Dolayısıyla Sharpe'ın yaklaşımının dini araştırmalarda dinleri, belli dinler çerçevesinde inceleme ve anlatma yaklaşımından kurtulamadığını göstermektedir.

Sharpe, zihinsel mod bağlamında bireylerin inançlara yönelik farklı tutumlarını ve sonuçlarını da ele almaktadır. Her dini geleneğin zihinsel yapısının "Eğer A ve B doğru ise mantıksal sonuçları C ve D'dir" şeklindeki neden-sonuç kategorilerine dayandığını düşünen Sharpe, inananların çoğunun zihinlerinin bu kategoriler seviyesinde işlediğini ileri sürerek, bu durumu "zihinsel ortodoksluk" ve zihinsel seviyelere göre farklılık gösteren bireysel argümanlara dayalı karşıt durumu ise "sübjektivizm" olarak nitelendirmektedir. Birinci durumda, toplum, toplumun gelenek ve ritüelleri oldukça önemlidir. Bu nedenle görev ve sorumlulukların inançlı bir şekilde yerine getirilmesine güçlü bir vurgu söz konusudur. İkinci durumda ise toplum, kendisine karşı reaksiyon gösterilmesi gereken bir fenomen ve bireylerin başlıca görevi düşünmek şeklinde zihinsel bir faaliyet olarak kabul edilir.⁷⁵ Ancak derin düşünme şeklinde özetlenebilecek zihinsel faaliyetler olan yoga ve meditasyon gibi pratikleri, mutlak anlamda bu iki durum çerçevesinde değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Zira bunlar bireysel olarak gerçekleştirilebilir olmalarına rağmen bireysel argümanlara değil ait oldukları dini geleneklerin temel kavramlarına dayanmaktadır.

Genel anlamda Sharpe'ın zihinsel mod ile ilgili görüşleri, Smart'ın dinin doktrinel/felsefi boyutu bağlamındadır. Ancak onun görüşlerini özellikle iman ve inanç ayrımı gibi tartışmalı bir konudan ve çeşitli genellemelerden hareketle ortaya koyması, görüşlerini bulanıklaştırmakta ve modun sınırlarını belirsizleştirmektedir. İnançların yapısını teistik dinler örnekleminde ele aldığına dolayısıyla teistik olmayan dinleri dışladığına yönelik bir algı ortaya çıkmaktadır.

2.3. Organizasyonel Mod: Organizasyonlar Dairesi

Sharpe'a göre bu mod doğal ve gönüllü organizasyonlardan teşekkül etmektedir. Doğal organizasyonlar aileden başlayarak, kabile, kast ve ulusa doğru ilerlerken, bireyler doğum veya yasal yol (evlilik ve vatandaşlık) ile bunların birer üyesi haline gelmektedir. Gönüllü organizasyonlar belli bir aşamada katılmayı tercih etmiş bireyler ve aile topluluklarıdır ve çocukların doğarak iştirak etmesi sonucu doğal olarak büyüyen bir yapıya sahiptir. Doğal veya etnik organizasyonlar, Hindu kast sisteminde olduğu gibi

⁷⁵ Sharpe, *Understanding of Religion*, 102.

dışarıdakilere kapalı durumdadır. Ancak günümüzdeki dini organizasyonların önemli bölümü belli şartlarla dışarıdakilerin katılımına hem izin vermekte hem de teşvik etmektedir. Bu durum genellikle din değiştirmeye ve dine mensubiyete yönelik kişisel inanç meselesi olarak görülmektedir.⁷⁶

Dini organizasyonları dolayısıyla insanların dini tercihlerini gönüllülük-zorunluluk esasına göre ikiye ayıran Sharpe'a göre, modern dünyadaki sekülerleşme süreciyle teşekkül eden "gönüllülük prensibi" sayesinde tercihlerde gönüllülük lehinde bir gelişme söz konusu olabilmıştır. Gönüllülük prensibinin yeni ve sınırlı bir ilke olduğunu vurgulamaya çalışan Sharpe, geçmişte Budizm, Hıristiyanlık ve İslam dinlerinin teşekkül dönemlerinde bireysel kararlardan daha çok toplu din kabullerinin meydana geldiğini ve özellikle yöneticilerinin kararıyla gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Ancak aile ve kabile bağlarının, kutsal ritüellerin, mekânların ve festivallerin devam ettirildiğine ve genel olarak bireylerin doğal olarak üyesi oldukları sosyal organizasyonlardan bağımsız olarak karar verme pozisyonunda olmadıklarına işaret etmektedir. Bu bağlamda Cermen paganizminin Hıristiyanlık karşısındaki mağlubiyetinde olduğu üzere Budizm ve İslam gibi farklı dinlerde de benzer durumların ve kitlesel hareketlerin meydana geldiğini ifade etmektedir. Diğer taraftan Amerika tarihinde ve Protestanlıkla birlikte Avrupa'da gönüllülük ve bireysellik ilkesinin hâkim olduğunu fakat gönüllü hareketlerin kabile karakteri taşımaya devam ettiğini iddia etmektedir.⁷⁷

Sharpe, gönüllülük ilkesinin modern bir kavram olduğunu ifade etse de esasında bu prensibin söz konusu ettiği Budizm, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinlerin ortaya çıkışı ve yayılışında açık bir şekilde yer aldığını söylemek mümkündür. Öyle ki Buda, İsa ve (Hz.) Muhammed'in hoşgörülü olmaları bakımından birbirlerine benzerlikleri söylem ve fiillerinden çıkarılabilir.⁷⁸ Ancak tarihi süreç içerisinde ortam ve kişilere göre farklı

⁷⁶. Sharpe, *Understanding of Religion*, 102.

⁷⁷. Sharpe, *Understanding of Religion*, 102-103.

⁷⁸. Örneğin Sharpe'in söz konusu ettiği Budizm, Hıristiyanlık ve İslam bağlamında Buda, İsa ve (Hz.) Muhammed'in insanlar arası ilişkilerde diğerkamılığı esas alan bir hoşgörü anlayışına -her ne kadar kapsamıyla ilgili tartışmalar olsa da- sahip oldukları ve bu nedenle ortak bir noktada durdukları ifade edilebilir. Bk. Todd Lewis, "Altruism in Classical Buddhism", *Altruism in World Religions*, ed. Jacob Neusner ve Bruce Chilton (Washington: Georgetown University Press, 2005), 88-114; Bruce Chilton, "Altruism in Christianity", *Altruism in World Religions*, ed. Jacob Neusner - Bruce Chilton (Washington: Georgetown University Press, 2005), 53-66; Emil Homerin, "Altruism in Islam", *Altruism*

uygulamalar çerçevesinde dini kabullerin farklılık arz ettiği bilinen bir gerçektir.⁷⁹

Yine de Sharpe dinlere geçişin özellikle topluca gerçekleştiğini ön plana çıkarma çabasıyla, dini geleneklerin yapısı ve tarihi gelişimine aşırı derecede genelleştirici bakmaktadır. Ayrıca Sharpe'ın sosyal sınıftan bağımsız hareket edememe şeklindeki genel prensibine karşılık, ilk Müslümanların önemli bölümünün köleler sınıfından oluştuğu ve belli bir kasta tabi olanların bu sisteme karşı çıkan Budizm gibi dinleri tercih ettikleri unutulmamalıdır.

Sharpe'a göre gönüllü dini organizasyonlar öncelikle bireylere kardeşlik teklif etmekle geçmişte ihmal edilen dini yaşamın önemli bir parçasını tamamlamaktadır ve bulunduğu ortamlarda yabancılaşma hissedene hem bir aile sıcaklığı hem de disiplin, rehberlik ve otorite sağlayan bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bu organizasyonlara kabul için topluluğun inançlarını kabul etmek bir şart olarak görülmez ve zaman içerisinde bireylerin kendilerini tanımlarının bir işareti olarak, değerler, dil, tabular ve elbiseler gibi dışsal sembollerle birlikte inançları keşfetmeleri esas kabul edilir.⁸⁰ Sharpe'ın kardeşlik veya birliktelik gibi duyguları yalnızca modern dönem dini organizasyonlarla sınırlandırması dikkat çekicidir. Ancak onun bahsettiği duyguları Hristiyanlıktaki topluluk anlamındaki kilise, Budizm'deki Sangha ve İslam'daki ümmet kavramlarında da bulmak mümkündür.

Sharpe'a göre dinin organizasyonel modunun en önemli yönü dinin içeriğine olan inancı ortaya koyan "inanıyorum/inanıyoruz" tarzındaki içerikle ilgili ifadelerdir. Bu nedenle o, organizasyonlar tarafından inançla ilgili bireysel incelemelerin, heretik ve senkretik hareket ve söylemlerin tehlikeli kabul edildiğine ve ahlaki ilkelere riayet etmenin dini

in World Religions, ed. Jacob Neusner ve Bruce Chilton (Washington: Georgetown University Press, 2005), 67-87.

⁷⁹. Örneğin İsa'dan sonra Hristiyanlıkta özellikle orta çağ döneminde "Kilise dışında kurtuluş yoktur" (Extra Ecclesiam Nulla Salus) öğretisi kilisenin resmi öğretisi haline gelmiş ve bunun sonucunda hem heretiklere hem de diğer din mensuplarına karşı büyük bir dini hoşgörüsüzlük ortaya çıkmıştır. Bu anlayışın tezahürlerini Haçlı seferlerinde görmek mümkündür. Bk. Ömer Faruk Harman, "Evrensel Dinlerin İnsan Haklarına Bakışı", *Diyanet İlmî Dergi* 34/3 (1998): 3-16. Aynı şekilde Ortodoks kilisesinin Çuvaşlara ve diğer Türk topluluklarına yönelik uyguladığı zorla Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma faaliyetleri bu kapsamda bir örnektir. Bk. Durmuş Arık, *Hristiyanlaştırılan Türkler Çuvaşlar* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2012).

⁸⁰. Sharpe, *Understanding of Religion*, 103-104.

organizasyona aidiyetin bir işareti olarak görüldüğüne dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda farklı yerlerde göçmen statüsündeki topluluklarda bu özelliklerin büyük ölçüde görüldüğünü ve onlar için sinagog, kilise, cami ve tapınak gibi mekânların ve değerlerinin kimliklerini korumaya hizmet ettiğini belirtmektedir.⁸¹ Bu bağlamda dinin organizasyonel modu özellikle sosyal bilimlerin inceleme konusu olmaktadır.⁸²

Bu bilgilere göre Sharpe iman ve inançlar ekseninde dini kimliği tanımlamakta ve organizasyonel modu bu kimliğin tezahür alanı kabul etmekte ve ahlaki ilkeleri/modu bu kimliğin koruyucularından biri olarak nitelendirmekte, bu şekilde dört mod arasındaki diyalektik ilişkiye temas etmektedir. Genel anlamda Sharpe'in organizasyonel modu ile Smart'ın sosyal/organizasyonel boyutu hem isim hem de içerik olarak benzerlik taşımaktadır. Ancak Sharpe, ortaya koyduğu görüşleriyle dinin kurumsal/organizasyonel yönünden daha çok sosyal bağlamına odaklanmış durumdadır. Kilise ve sangha gibi dini teşkilatlara, din adamlarına ve kutsal kişilere ortaya koyduğu kategorilerde temas etmemesi bu duruma işaret etmektedir. Bu nedenle organizasyonel/kurumsal mod ve organizasyonlar dairesi isimlendirmeleri ile modun içeriği arasında uyumsuzluk bulunmaktadır.

2.4. Ahlaki Mod: Yükümlülükler Dairesi

Dinlerin olmazsa olmaz özelliklerinin başında belki de belli bir ahlaki öğretiyeye sahip olmaları gelmektedir ve dindar insanlardan ahlaki davranmalarının beklenmesi de bunun bir sonucudur. Bu itibarla Sharpe'in din modelinin dördüncü modunu ahlaki mod oluşturmaktadır. Çünkü ona göre sekülerleşme süreciyle birlikte tanrı kavramı kimi insanların kutsalları arasından çıkmasına rağmen ahlaki kurallar büyük ölçüde tüm bireylerin yaşamında etkisini hâlâ korumaktadır. Bu doğrultuda ahlaki kuralların dini gelenekler için vazgeçilmezliğini irdeleyen Sharpe, ilkel ve arkaik toplumlarda emir ve yasakların dinin ayrılmaz parçası olduğunu belirterek, "Niçin bu eylemler özeldir?" şeklindeki soruya "Çünkü tanrı/tanrılar bunlara karar vermiştir ve elçilerinin mesajları da kanun koyucudur." cevabını verir. Ancak bu kuralların içeridekiler için en katı şekilde uygulanmasına rağmen dışarıdakiler için söz konusu olmadığını ifade

⁸¹. Sharpe, *Understanding of Religion*, 104.

⁸². Willem B. Drees, *Religion and Science in Context: A Guide to the Debates* (London-New York: Routledge, 2010), 66.

ederken, buna karşın küresel ahlakın⁸³ temel unsurlarının insan hakları, adalet ve özgürlükler olarak tayin edildiğini belirtmektedir.⁸⁴

Sharpe'a göre, modern batıda dinin ahlaki modunun ve fonksiyonunun aşırı derece vurgulanması ve diğer üç modun zayıflaması neticesinde dinin sınırlarında bir daralma meydana gelmiştir. Bu doğrultuda dinin özü söz konusu edildiğinde sevgi, saygı, merhamet ve yardımseverlik gibi değerlerin insanlara karşı davranışlarda uyulması gereken temel ahlaki ilkeler olduğu vurgulanmıştır. Ancak Sharpe bütün dinlerin bu ilkeleri içermediğini ve bunların yalnızca inananlara karşı tatbik edilmesiyle ilgili bir konsensüsün olduğunu düşünmektedir. Ayrıca I. Dünya Savaşından örneğini vererek, kutsal veya adil savaşlar gibi etiketlerle dindarların birer savaşçı konumunda yer aldıklarını ve aynı Tanrı'ya kendi zaferleri için aynı şekilde dua ettiklerini ifade etmektedir.⁸⁵

Sharpe'ın düşüncesi, dinlerin aynı ahlaki ilkelere sahip olamayacağı ve bu tür ilkelerin yalnızca din müntesipleriyle sınırlı kalacağı iddialarına dayanmaktadır. Bu iddiaların aksine dinlerde insanın canının, malının, namusunun, dininin ve aklının kutsallığı ve muhafazası tarzında ortak ahlaki ilkelerin veya vurguların belirlenebileceği ve bu ilkelerin bütün din mensuplarına da uygulanabileceğiyle ilgili yorumları da tespit etmek mümkündür.⁸⁶ Ayrıca dinlerde aynı zamanda barış ve şiddet gibi birbirine zıt davranış tarzlarına referans teşkil eden söylemler mevcut olmakla

⁸³. Dünya dinlerinin ahlaki ilkeleri üzerinde asgari ölçüde bir mutabakata varılabileceği düşüncesine dayanan küresel ahlâk kavramı, Katolik bir papaz ve teolog olan Hans Küng'ün (1928-) eserlerinde yer almıştır. Bu kavram kendisinden önce de kullanılmakla beraber, Küng eserlerinde ortaya koyduğu evrensel ahlâk anlayışıyla söz konusu kavrama özel bir anlam yüklemek suretiyle sınırlarını belirlemiştir. Dünya Dinleri Parlamentosunun konuya ilgi duymasıyla Küng'ün çalışmaları sonucu "Bir Dünya Ahlâkı Beyannamesi" (1993) hazırlanmıştır. Bu beyannamede küresel ahlakın temel ilkesi pozitif formda "Kendine davranılmasını istediğin gibi başkalarına öyle davran" veya negatif formda "Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma" şeklinde formüle edilen altın kural olarak belirlenmiştir. Bk. Hümeysra Karagözoğlu, *Küresel Ahlak Düşüncesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 7-8; Parliament of the World's Religions, Declaration Toward a Global Ethic (4 September 1993, Chicago), erişim: 6 Ağustos 2018, https://parliamentofreligions.org/pwr_resources/includes/FCKcontent/File/TowardsAGlobalEthic.pdf.

⁸⁴. Sharpe, *Understanding of Religion*, 104-105.

⁸⁵. Sharpe, *Understanding of Religion*, 105.

⁸⁶. Bk. Şevket Özcan, *Dinlerin İnsana Verdiği Değer: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam Örneği* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2017).

birlikte,⁸⁷ din bilimcilerin insanlar arası barış iklimini destekleyen kavramlar üzerinden hareket etmelerini çözüm odaklı bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkündür.

Dinin ahlaki boyutunu başlıca mod kabul ederek, diğer modları dışlayan din bilimcilerini eleştiren Sharpe, bu yaklaşımda dini tecrübenin, gerçeklikten kopuş şeklinde nitelendirilerek küçümsendiğini, zihinsel düşünceye yalnızca ahlaki konuları ele aldığı sürece izin verildiğini, dinin sosyal formlarının mümkün olan her yerde baskı grupları tarzında yeniden şekillendirildiğini ve bunun mümkün olmadığı yerde “gettolar” (azınlıklar), “Tanrı’nın donmuş insanları”⁸⁸ ve “rahat kilise oturağı”⁸⁹ gibi isimlendirmelerle kınandığını dolayısıyla daha esnek organizasyonların terk edildiğini ifade etmektedir.⁹⁰ Bu şekilde ahlaki modun ön plana çıkarılmasıyla da dengesiz bir din resminin teşekkül ettiğini ortaya koymaktadır.

Görüldüğü üzere Sharpe’ın dinin ahlaki modu ile Smart’ın ahlaki-yasal boyutu hem isim hem de içerik olarak benzerlik taşımaktadır. Dinin yalnızca ahlak öğretisi olarak kabulüne karşı çıkan ve asgari müşterekte buluşturacak ilkeler belirlemenin faydasız olduğunu düşünen Sharpe, modun genel özelliklerini kendi varsayımlarından hareketle ele almaktadır. Bu nedenle onun dinler arası benzerliklerin en fazla olduğu dolayısıyla kolaylıkla karşılaştırmalar yapılabilecek bir alanı yeterince önemsemeyen ve değerlendirmeyen bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkün görünmektedir.

Sharpe, ortaya koyduğu dört mod ile dinin ifadeleriyle ve fonksiyonlarıyla bütüncül bir resmine erişebileceği iddiasını tekrar ederek,

⁸⁷. Örnek olarak bk. Kadir Albayrak, *Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010).

⁸⁸. Sharpe bu kavramı, kendi döneminde kiliseyi tanımlamak için “Tanrı’nın seçilmiş insanları” kavramı yerine yaygın bir şekilde kullanılmasına ve bu isimle çeşitli kitapların kaleme alınmasına atfen kullanmaktadır. Bk. R. Warren Latham, *Our Father...I Believe: A Fresh Book at Prayer and Faith* (Georgia: JRJ Publishing, 1983),78.

⁸⁹. Sharpe bu kavramı, Kanadalı tarihçi ve yazar Pierre Berton (1920-2004) tarafından kaleme alınan ve Anglikan kilisesini manevi yönden çöküntü içinde olmakla suçlayan *The Comfortable Pew: A Critical Look at Christianity and the Religious Establishment in the New Age, 1965* (Rahat Kilise Koltuğu: Yeni Çağda Dini Kuruma ve Hıristiyanlığa Eleştirel Bir Bakış) adlı kitaptaki isimlendirmeye atfen kullanmaktadır. Bk. Pierre Berton, *The Comfortable Pew: A Critical Look at Christianity and the Religious Establishment in the New Age* (Philadelphia: Lippincott, 1965).

⁹⁰. Sharpe, *Understanding of Religion*, 105-106.

modların birbirinden tecrit edilemeyeceğini ancak farklı dini geleneklerde veya bir dini geleneğin kendi içinde farklı derecelerde yer alacaklarına dikkat çeker. Buna örnek olarak Hıristiyanlığın Muhafazakâr Evanjelik tarafında birinci ve dördüncü modun, Protestanlığın liberal kanadında ikinci ve dördüncü modun ağırlık kazandığını belirtir. Bu doğrultuda din araştırmacılarının ve öğrencilerinin dinin anlamı ve fonksiyonlarını ne mistiklerin yaşamlarında ne de geleneksel ritüellerde bulabileceklerini iddia eder.⁹¹

Sharpe'ın din modeli farklı alanlardan bilim adamları tarafından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bunlardan sosyal bilimci Paul Graham'ın değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Graham, varoluşsal (mod a), zihinsel (mod b), organizasyonel (mod c) ve ahlaki (mod d) olmak üzere dört moddan oluşan bu modele göre farklı dinleri ve bir din içerisindeki farklı mezhepleri birbirinden ayırt eden şeyin bir modun diğerine göre merkezîyeti olduğu görüşünden hareket ederek, Hıristiyanlık ve İslam'ın modlarını analizi eder. Ona göre Protestan Hıristiyanların pek çoğunun dinlerinin merkezinde kişisel tecrübe (mod a) yer almakta ve onların kutsal metin yorumları (mod b), kiliseye bağlılıkları (mod c) ve kişisel davranışları (mod d) dini tecrübeleri tarafından belirlenmektedir. Protestanlıkta kutsal metin yorumlarını merkeze konumlandıran ve diğerlerini ikincil olarak kabul eden gelenekler de mevcuttur. Katolik Hıristiyanlıkta kilisenin öğretisi ve otoritesi (mod c) vurgulanır. İslam dininin beş esasından biri inancı ifade eden kelime-i şehadet olmasına rağmen geriye kalan dört esas doğru eylemi vurguladığı için İslam'ın merkezi modunun (mod d) olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.⁹²

Graham'ın modlar arasındaki ilişkiyi ele alış biçimi de Sharpe'ın modelinin genel yapısını ortaya koyacak niteliktedir. Bu çerçevede ona göre modların her biri önemli derecede çeşitlilik içerebilir. Örneğin pek çok din bilimcisi dini tecrübenin önemini vurgulamaktadır ancak bu tecrübe din adamlığı veya mistisizmin formları gibi organizasyonların aracılık ettiği ve doktrinlerle ifade edilen bir tanrı veya kutsallığa odaklanmış olabilir. Mistik geleneğe sahip olan ve imanlarını bir mistik varoluşsal mod aracılığıyla ifade eden büyük dini geleneklerin müntesipleri sözde dindaşlarından daha çok diğer dinlerin mistikleri ile daha fazla ortaklığa sahip olabilirler. Ayrıca Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam kutsal metne büyük önem vermelerine rağmen literal okuma veya bağlama önem verme gibi metne yönelik farklı

⁹¹ Sharpe, *Understanding of Religion*, 106-107.

⁹² Paul Graham, *Rawls* (Oxford: Oneworld, 2007), 146.

yaklaşımların mevcudiyeti de söz konusu çeşitlilik için bir örnektir.⁹³ Bu şekilde Graham, Sharpe'in modelinden hareketle dinin farklı modlara veya vurgulara sahip olduğunu vurgulamak suretiyle dini özgürlüklerin yasallığını temellendirmeye çalışmaktadır.⁹⁴

Bu noktada Sharpe'in modeli dinlere uygulandığında hangi dinlerde hangi modun merkezi olduğu ve bu modun özellikle etkileşimde bulunduğu modlarla ilgili nasıl bir sonuca ulaşılabileceği Tablo 1 yardımıyla ifade edilebilir.

Tablo 1. Sharpe'in Din Modelinin Dünya Dinlerine Uygulanışı

Dinler	Modlar			
	Varoluşsal (a)	Zihinsel (b)	Organizasyonel (c)	Ahlaki (d)
Hinduizm (1)	M		E	
Budizm (2)	M	E		
Caynizm (3)	M			E
Sihizm (4)		M		E
Yahudilik (5)		M		E
Hıristiyanlık(6)		M	E	
İslam (7)		M		E
Konfüçyanizm(8)		E		M
Taoizm (9)	E	M		
Şintoizm (10)		E		M

"M" merkezi moda, "E" merkezi modun etkileşimde bulunduğu başlıca moda işaret etmektedir.

Tablo 1'e göre Hint dinlerinin (1,2,3,4) ilk üçünde merkezi modun (mod a), dördüncüsünde (mod b)'nin merkezi olması ilk üç dinin teistik olmayan, sonuncunun ise teistik bir din olmasından dolayıdır. İlk üç dinin merkezi modunun etkileşimde bulunduğu modların farklılığı da bu dinleri birbirinden ayıran bir durumdur. İlahi dinlerde (5,6,7) ise merkezi mod inanç ilkelerine olan kuvvetli vurguları nedeniyle (mod b) olmaktadır. Ahlaki kuralların dini yaşamdaki etkinliği 5. ve 7. dinlerde (mod d)'yi ön plana çıkarırken, 6. dinde kilisenin dinin temel şekillendiricisi olması (mod c)'yi merkezi moduyla etkileşim haline getirmektedir. Uzak Doğu dinlerinde

⁹³. Graham, *Rawls*, 146- 147.

⁹⁴. Graham, *Rawls*, 144.

(8,9,10) ise açık şekilde ahlaki öğretilere ağırlık vermeleri nedeniyle 8. ve 10. dinlerin merkezi modu (mod d) iken, dinin öğretilerini “Tao” kavramı ekseninde açıklayan 9. dinin merkezi modu (mod b) durumundadır. 8. ve 10. dinler, etkileşim halindeki modları (mod b) olması nedeniyle merkezi modlarında olduğu gibi benzerlik taşımaktadır. Ancak 9. din, merkezi modundaki farklılık gibi etkileşim halindeki modu (mod b) olması nedeniyle diğer iki dinden ayrılmaktadır. Böylelikle model birbirlerine muhalif Çin dinleri olan Konfüçyanizm (8) ve Taoizm'in (9) söz konusu karakterini modları bakımından ortaya koymaktadır.

Tablo 1'den hareketle bu model dinler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları genel bir bakış açısı kazandıracak kadar ortaya koysa da çok genelleştirici ve genel okurlara hitap etmeyecek seviyede soyut bir yaklaşım söz konusudur. Hatta dinin bazı unsurları görmezden gelinmekte ve böylelikle dinin sınırlarını belirlemek yerine dinin sınırlarını daraltmaya yönelik bir tavır sergilenmektedir. Örneğin ritüellerin dinlerdeki yerine temas edilmemesi, görmezden gelinmesi veya konuyla ilgili açık bir neden belirtilmemesi bu durumun kanıtı niteliğindedir.

Sonuç

Sharpe, dini bütün yönleriyle incelemeyi/anlamayı ve nihayetinde bütüncül bir din anlayışına ulaşmayı hedeflemektedir. Çünkü ona göre din incelemelerindeki temel problem, din fenomenini tek açıdan ele almaktır. Bu problemi aşmaya çalışan Sharpe, ortaya koyduğu din modeli ile din araştırmalarında sıklıkla karşılaşılan dinin yalnızca bir yönünün ön plana çıkarılmasına itiraz ederek, dinin dört mod çerçevesinde incelenmesini tavsiye etmiştir. O, bu modeliyle dinin farklı parçalardan oluşan bir bütün olduğunu vurgulayarak, din üzerine yapılacak çalışmalarda ve din eğitim ve öğretiminde bu yaklaşımın veya benzer yaklaşımların kullanılmasına yönelik önemli bir farkındalık yaratmıştır. Bu şekilde mevcut din modellerinin kullanılmasına ve geliştirilmesine duyulan ihtiyaca da dikkat çekmiştir. Sharpe'ın dört modlu din modeli özellikle Smart'ın yedi boyutlu din modeline yönelik eleştirisine dayanmaktadır. Bu noktada iki modeli tablo 2'nin yardımıyla karşılaştırmak, Sharpe'ın modelinin genel yapısını ve alana katkılarını gereken şekilde değerlendirmeyi sağlayacaktır.

Tablo 2. Sharpe ve Smart'ın Din Modellerinin Karşılaştırılması

Sharpe'ın Dört Modlu Din Modeli	Smart'ın Yedi Boyutlu Din Modeli
1. Varoluşsal Mod	1. Tecrübi-Duygusal Boyut
2. Zihinsel Mod	2. Doktrinel-Felsefi Boyut
3. Organizasyonel Mod	3. Sosyal-Organizasyonel Boyut
4. Ahlaki Mod	4. Ahlaki-Yasal Boyut
	5. Hikayesel-Mitolojik Boyut
	6. Ritüel- Pratik Boyut
	7. Materyal-Sanatsal Boyut

Her iki modelde ilk dört mod ve boyut dinin aynı yönüne işaret etmektedir.

Tablo 2'ye göre Sharpe ve Smart'ın ilk dört boyutu, dinin aynı yönünü ele almakla birlikte, Smart'ın son üç boyutu Sharpe'ın boyutunda herhangi bir şekilde yer almamaktadır. Sharpe'ın mitolojiler, ritüeller ve sanatsal öğelerle ilgili herhangi bir kategori oluşturmaması modeli adına önemli bir boşluğa yol açmıştır. Smart boyutlarını ikili tarzda isimlendirmekle hem teistik hem de teistik olmayan dinleri kapsayan bir yaklaşım sergilerken, Sharpe'ın modları oldukça dar ve teorik niteliğe sahiptir. Smart'ın boyutları isimlendirmelerinde kullandığı kavramlar boyutların içeriğini açıkça yansıtırken, Sharpe'ın özellikle varoluşsal ve zihinsel mod isimlendirmeleri bu özellikten oldukça uzak durumdadır. Hatta organizasyonel modda, isim olarak dini kurum ve kuruluşlara temas etmesi beklenirken, dini kimliklere odaklanan ve dinin sosyal yapısını ele alan bir yaklaşım söz konusudur.

Sharpe'ın modeli bu tarz modellere yönelik ihtiyacı vurgulamada ve farkındalığı artırmada önemli bir yere sahiptir. Ancak ortaya konulan modlar, modların içeriklerinin ele alınış biçimi oldukça soyut ve genelleştirici olduğu için araştırmacılara veya okurlara dinler adına bütüncül anlayışlar sunmaktan oldukça uzaktır. Smart'ın modelini 1960'lı yıllardan başlayarak, 2000'li yıllara kadar geliştirdiği ve modeline yapılan eleştirileri dikkate alarak boyutlarını yeniden düzenlediği dikkate alındığında, Sharpe'ın modelinin gelişme aşamasında kalmış bir model olduğu söylenebilir.

Sonuç itibarıyla Sharpe'ın dinin sınırlarını belirlemek amacıyla modları ortaya koyarken sürekli tartışmalı konulardan hareket etmesi modların hatlarını belirsizleştirmektedir. Zira varoluşsal ve zihinsel modlarla ilgili olarak iman-inanç ayrımı tartışmasına yoğunlaşması, organizasyonel modda gönüllülük ilkesini ele alış biçimi ve ahlaki modda küresel ahlak tartışmaları üzerinden modun genel özelliklerini ortaya

koyması söz konusu belirsizliğe hizmet etmektedir. Bütün eksikliklerine rağmen Sharpe'in modelinin alana en önemli katkısı ise, dinin çeşitli parçalardan müteşekkil bir fenomen olduğunu ortaya koyarak, bu doğrultuda günümüzde özellikle dinin, bir vicdan veya dini tecrübe meselesi olarak görülmek suretiyle yalnızca insanın zihnine veya kalbine hapsedilerek maddi alemde ve kamusal alandan çekilmesine karşı durması ve bu haklı duruşu temellendirme gayretidir. Sharpe'in durduğu noktadan hareketle, özellikle Türkiye'de yapılan Dinler Tarihi çalışmalarında dinin çok yönlülüğüne işaret eden tipolojiler ortaya koyarak dinleri analiz eden çalışmalara ihtiyaç duyulduğu ve bu tarzda kaleme alınan çalışmaların çoğaltılması gerektiği aşikârdır.

Kaynakça

- Aden, Ross. *Religion Today: A Critical Thinking Approach to Religious Studies*. New York: Rowman&Littlefield Publishers, Inc., 2013.
- Albayrak, Kadir. *Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Arık, Durmuş. *Hiristiyanlaştırılan Türkler Çuvaşlar*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2012.
- Aronowicz, Annette, "Discussion of Eric. J. Sharpe's 'Comparative Religion: A History'". *Method & Theory in the Study of Religion*. 1/1 (1989): 41-46.
- Barnes, L. Philip. *Education, Religion and Diversity: Developing a New Model of Religious Education*. London, New York: Routledge, 2014.
- Batuk, Cengiz. "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 9/1 (2009): 71-97.
- Bennett, Clinton. *Studying Islam: The Critical Issues*. London: Continuum, 2010.
- Berton, Pierre. *The Comfortable Pew: A Critical Look at Christianity and the Religious Establishment in the New Age*. Philadelphia: Lippincott, 1965.
- Capps, Walter H. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Chilton, Bruce. "Altruism in Christianity". *Altruism in World Religions*. Ed. Jacob Neusner ve Bruce Chilton. Washington: Georgetown University Press, 2005, 53-66.
- Corrywright, Dominic- Morgan, Peggy. *Get Set For Religious Studies*, Edingurgh: Edinburg University Press, 2006.
- Cox, James L. *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*, Trc. Fuat Aydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

- Cox, James L. *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2006.
- Dhavamony, Mariasusai. *Phenomenology of Religion*. Roma: Universita Gregoriana Editrice, 1973.
- Dick, John A. "Nathan Söderblom and the Study of Religion by Eric J. Sharpe". *The Catholic Historical Review* 78/2 (1992): 318-319.
- Drees, Willem B. *Religion and Science in Context: A Guide to the Debates*. London, New York: Routledge, 2010.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Fletcher, Joseph F. *Situation Ethics: The New Morality*. London: Westminster John Knox Press, 1966.
- Gombrich, Richard Francis. *Buddhist Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Oxford: Calenderon Press, 1971.
- Graham, Paul. *Rawls: A Beginner's Guide*. London: Oneworld Publications, 2014.
- Harman, Ömer Faruk. "Evrensel Dinlerin İnsan Haklarına Bakışı". *Diyanet İlmî Dergi*. 34/3 (1998): 3-16.
- Hoffman, John - Graham, Paul. *Introduction to Political Theory*. London, New York: Routledge, 2015.
- Homerin, Emil. "Altruism in Islam". *Altruism in World Religions*. Ed. Jacob Neusner ve Bruce Chilton. Washington: Georgetown University Press, 2005, 67-87.
- Karagözoğlu, Hümeýra. *Küresel Ahlak Düşüncesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Kayıklık, Hasan. "Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/1 (2005): 133-155.
- Keown, Damien. *Buddhism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Kutlutürk, Cemil. *Hinduizm'de Avatar İnanıcı*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Kristensen, William B. *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*. Trc. John B. Jarman. Netherlands: The Hague, 1960.
- Lathem, R. Warren. *Our Father...I Believe: A Fresh Book at Prayer and Faith*. Georgia: JRJ Publishing, 1983.
- Lewis, Todd. "Altruism in Classical Buddhism". *Altruism in World Religions*. Ed. Jacob Neusner ve Bruce Chilton. Washington: Georgetown University Press, 2005, 88-114.

- McKenzie, P. R. "Understanding Religion by Eric Sharpe". *Religious Studies* 21/4 (1985): 620- 622.
- Özcan, Hanifi. "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000, 22: 216-219.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açından İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2002.
- Özcan, Şevket. *Dinlerin İnsana Verdiği Değer: Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam Örneği*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2017.
- Özcan, Şevket. *Ninian Smart ve Din Fenomenolojisi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.
- Parliament of the World's Religions, Declaration Toward a Global Ethic (4 September 1993, Chicago). erişim: 6 Ağustos 2018. https://parliamentofreligions.org/pwr_resources/_includes/FCKcontent/File/TowardsAGlobalEthic.pdf.
- Ringgren, Helmer. "The Problem of Fatalism". *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature*, Ed. Helmer Ringgren. Stockholm: Almqvist&Wiksell, 1967, 7-18.
- Ringgren, Helmer. *Religionens form och funktion*. Lund: Gleerups, 1968.
- Rosenthal, Sandra B. "Situation Ethics". *Encyclopædia Britannica*. erişim: 24 Temmuz 2018. <https://www.britannica.com/topic/situation-ethics>.
- Sharma, Arvind. "Eric J. Sharpe (1933-2000)". *Religion* 31 (2001): 63–66.
- Sharpe, Eric J. "Communication: International Association for the History of Religions. XIIIITH International Congress University of Lancaster, England. 15th-22nd August, 1975". *Numen* 21/3 (1974), 238.
- Sharpe, Eric, J. "The History of Religions in Scandinavia, with Particular Reference to Sweden and Finland", *Religion*, 5 (1975): 18-26.
- Sharpe, Eric J. *Understanding of Religion*. London: Duckworth, 1983.
- Sharpe, Eric J. "The Study of Religion in the 'Encyclopedia of Religion'". *The Journal of Religion* 70/3 (1990): 340-352.
- Sharpe, Eric J. *Dinler Tarihi: Tarihsel Bir Anlatı*. Trc. Fuat Aydın. Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2013.
- Smart, Ninian. *The Phenomenon of Religion*. London: Macmillan, 1973.
- Smart, Ninian. *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*. New York: Charles Scribner's Sons, 1983.
- Smart, Ninian. *Dimensions of Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. California: University of California Press, 1996.
- Smart, Ninian. *The World's Religions*. New York: Cambridge University Press, 1998.

- Tanrıverdi, Hasan. *İnancın Rasyonelliği Sorunu*. Ankara: Afşar Matbaası, 2012.
- Tümer, Günay. "Çeşitli Yönleriyle Din". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1986): 213-267.
- Tümer, Günay. "Yehova Şahitleri Hareketi ve Bir Din Olup Olmadığı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1985): 221-263.
- Tümer, Günay. "Genel Olarak Din". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994, 9: 312-320.
- Türk Dil Kurumu. "İnanç". *Türkçe Sözlük*. 1: 1075. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Türk Dil Kurumu. "İman". *Türkçe Sözlük*. 1: 1080. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Trompf, Garry W. "Sharpe, Eric J." *The Encyclopedia of Religion*. USA: Macmillan Reference, 2005, 12: 8304-8305.
- Whaling, Frank. "Introduction". *Theory and Method in Religious Studies: Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Ed. Frank Whaling. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 1995, 1-40.
- Wiebe, Donald. *Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*. New York: The Hague, 1981.

İMÂMİYYE ALGISINDA SÜREÇ İHMALİ VE GENELLEME SORUNU: EŞ'ARÎ MAKÂLÂT GELENEĞİ ÖRNEĞİ*

Gönderim Tarihi: 17.09.2018

Kabul Tarihi: 16.11.2018

Ümüt TORU

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Dr. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology,
Department of Kalam and History of Islamic Sects
Amasya, Turkey
umittoru@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-5055-7995

Öz

Mezhepler arası ilişkiler, öncelikle algılar üzerine bina edilir. Bu algılar, olgu ile birebir mutabık olabildiği gibi hiç alakasız da olabilmektedir. Bu yüzden fırkalarla ilgili algının doğru bilgilere dayanmasını sağlamak, Mezhepler Tarihi araştırmalarının ana amacıdır. Ne var ki bilhassa bazı klasik dönem Mezhepler Tarihi kaynaklarında mezheplerle ilgili çok ciddi algı sorunları yar almaktadır. Bunların başında da süreç ihmalinden kaynaklanan sorunlar yer alır. Süreç ihmali, fırkaların fikirlerindeki değişim ve hatta gelişimleri dikkate almama ve tarihsel görüşler üzerinden onlarla ilgili genel bir yargıya ulaşma şeklindeki yaklaşımın adıdır. Örneğin İsferyî'nî'ye göre bütün İmâmî fırkalar, Kur'an'ın tahrif edildiğine inanmaktadır. Ancak onun bu algısı büyük oranda gerçek dışıdır. Çünkü bu, sadece bir kısım İmâmî âlimin fikridir. İsferyî'nî, açık bir şekilde bireysel ve tarihsel bir fikri genelleştirmiştir. Bunun yanında şeriatın reddi, teşbihe dayalı Allah tasavvuru ve Allah'a ait sıfatlarının hâdisliği meselelerinde de çok ciddi algı problemleri mevcuttur. Biz makalemizde bu ve benzeri sorunlar üzerinde duracak ve bunun tarihsel ve dinsel sebeplerini tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, İmâmiyye, Eş'arî, Makâlât, Kur'an'ın Tahrifi.

* Bu çalışma 2017 yılında tamamladığımız "Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Ümüt Toru, *Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı*, Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017.)

This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Perception of İmâmiyya in Ash'arite Maqâlât Tradition", (Ümüt Toru, *The Perception of İmâmiyya in Ash'arite Maqâlât Tradition*, PhD Dissertation, Cumhuriyet University, Sivas/Turkey, 2017).

The Problem of Process Neglect And Generalization in the Perception of Imāmiyya: The Case of Ash'arite Maqālāt Literature

Abstract

Relations between sects are primarily based on perceptions. These perceptions can be either compliance with the phenomenon or irrelevant. Thus, one of the main purposes of the History of the İslamic Sects is to ensure that the perception about the sects must be based on the right information. However, there are very serious perception problems related to sects in some classical sources of history of sects. At the beginning of this, there are problems caused by process neglect. Process neglect is the name of the approach of not considering the changes in the ideas of the sects and even the developments and reaching a general judgment about them through historical views. When we look at the Ash'arite heresiographers' perception of Imāmiyya, we can see some examples of this. For example, according to Isferāyinī, all the Imāmite sects believe that Qur'an is distorted. However, this perception is largely wrong. Because only some Imāmite scholars have this idea. Isferāyinī has openly generalized an individual and historical opinion. In addition, there are very serious problems of perception on the issues of denial of sharī'ah, anthropomorphic concept of God and attributes of Allah. In this article we will focus on these and similar problems and try to analyze their historical and religious background.

Keywords: History of İslamic Sects, Imāmiyya, Ash'arite, Heresiographers, Corruption of the Qur'an.

Giriş

Psikolojik bir olgu olarak algı, bireylerin beklentileri, geçmiş yaşantıları ve kültürlerinin yanı sıra içinde bulunulan çevresel faktörlerin de etkisi ile dışarıdan gelen uyarıcıların zihinde anlamlandırılmış haline verilen addır.¹ Algılayan bireyin ve beynin aktif yorumunun bir ürünü olduğu için her zaman dış dünyanın motamot bir kopyasını yansıtmamaktadır.² Ne var ki algılar, algılayanın gerçeği olarak işlev görmekte ve algılayan, zihnindeki gerçekliğin dışsal gerçek ile birebir uyumlu olduğuna inanmaktadır. Buradan hareket ederek Mezhepler Tarihi açısından kullandığımızda algının, bir mezhebin kendi tarihsel gerçekliğinden ziyade muhalifinin ya da mensuplarının zihnindeki haline karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla bir mezhebin hakiki ve zihnî olmak üzere iki çeşit varlığından

¹ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 118-119; Halil Apaydın, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016), 66-69.

² Nuri Bilgin (ed.), *Sosyal Psikoloji* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 304; D. O. Sears v.dğr., "Sosyal Biliş", çev. Nizâmettin Koç - Ali Dönmez, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 24/1 (1991): 107.

söz edebiliriz. Bir mezhebin hakiki varlığı, o mezhebin tarihsel gerçekliğini ifade ederken zihni varlığı, bireylerin düşünce dünyasındaki yansımalarını ve bireyler tarafından algılanmış halini ifade etmektedir. Bu algı, mezhebin hakikati ile uyumlu olabileceği gibi tarihsel gerçekliği ile hiç alakasız da olabilmektedir. Zira fırka mensupları, eğitim ve sosyalleşme gibi süreçler neticesinde mezhebine dair olumlu ve abartılı bir algıya sahip olabilirken muhalifleri, yine benzer sebeplerle o mezhebe yönelik olumsuz ve çarpıtılmış bir algı içerisinde olabilmektedir. Abartılmış ya da çarpıtılmış halinin karşısında ise fırkanın kendi tarihsel ve dışsal gerçekliği bulunmaktadır.

Mezheplerle ilgili algıyı biçimlendiren çok çeşitli etmeden bahsedilebilir. En başta belli bir mezhebe aidiyet hissi bile başlı başına olumsuz algı sebebi olabilmektedir. Zira sosyal psikoloji alanında gruplar arası ilişkiler üzerinde yapılan birçok araştırma, insanları biz (grup içi) ve onlar (grup dışı) şeklinde asgarî kriterlerle tek başına gruplamanın bile “grup içi tarafgir davranışın” ve “gruplar arası rekabetin” ortaya çıkması için yeterli bir şart olduğunu göstermiştir. Bu araştırmaların sonuçlarına göre bir kişi, bir kez kendisini bir gruba ait hissetmeye başladığında, o gruptan hiçbir kazancı olmasa, üyesi olduğu gruptaki insanları hiç tanımasa ve hatta grup tamamen kura ile oluşturulmuş olsa bile kendi grubuna yönelik yanlı bir tutum takınmış, grup içi üyeler hakkında daha olumlu değerlendirmelerde bulunmuş, diğer grubu yargılamaya başlamış, hangi gruptan ise o grubu iyi, diğer grubu kötü görme eğilimi geliştirmiştir.³ Yani “süreç içinde üretilen grup kimliği, kendi içlerinde bütünleşme ve dayanışma, kendi dışlarında rekabet ve çatışma unsuru” olmuştur.⁴ Bu yönüyle denilebilir ki her inanç ve ideoloji, tabiatı gereği temelde etnosantrik, yani kendi grubunu olumlu ve iyi, diğerlerini ise kendi grubuna göre daha kötü ve aşağı gören bir bakış açısına sahiptir.⁵ Ancak bu, patolojik bir durum değildir. Çünkü biz ve ötekiler şeklindeki bütün kategorik

³ Sears v.dğr., “Sosyal Biliş”, 115; Sibel A. Arkonaç, *Sosyal Psikoloji* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 334-339, 351; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 545; Nuran Hortaçsu, *Ben Biz Siz Hepimiz (Toplumsal Kimlik ve Gruplar Arası İlişkiler)* (Ankara: İmge Kitabevi, 2007), 91, 94; Nuran Hortaçsu, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler* (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 277; Bilgin, *Sosyal Psikoloji*, 237-238; Asım Yapıcı, *Din, Kimlik ve Ön Yargı (Biz ve Onlar)* (Seyhan: Karahan Kitabevi, 2004), 20, 49, 62 v.dğr.

⁴ Halil Aydınalp, “Sosyal Çatışma ve Din”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010): 200.

⁵ Bk. Yapıcı, *Din, Kimlik ve Ön Yargı*, 109; Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009), 222.

ayrımların doğasında kendini olumlu, diğerlerini ise daha olumsuz bir konumda algılama duygusu hâkimdir.⁶ Bu algı doğrultusunda bireyler, kendi gruplarının karşıt gruptan en azından daha iyi olduğunu savunurlar.⁷

Mezhep mensubiyetinin yanında mezheplerin din anlayışları ve temel hassasiyet noktaları, muhalif mezheplerin doğrudan ya da dolaylı birtakım dinsel naslarla ötekileştirilmeleri, sosyo-kültürel hayatta daha görünür bir hâl almaları, siyasal, sosyal veya ekonomik bakımdan yakın tehdit konumuna gelmeleri ya da bu konumdaki oluşumlarla benzerlik arz etmeleri gibi dinsel ve tarihsel şartlar da mezheplerle ilgili algının şekillenmesinde ve çoğu defa olumsuz bir hâl almasında etkin bir rol oynamaktadır.⁸

Belirttiğimiz üzere mezhepler hakkındaki algı, olgu ile birebir mutabık olabildiği gibi bazen hiç alakasız da olabilmekte ya da mezhebin tarihsel ve fikrî gerçekliğinin sadece bir yönünü yansıtabilmektedir. Benzer görüşleri görmezden gelme, uç noktaları ön plana çıkartma ve süreç ihmali gibi seçmeci, indirgemeci ve genellemeci yaklaşımlar, mezhep algısının olguyla irtibatını sorunlu hale getiren hususların başında gelmektedir. Süreç ihmali, fırkaların tasvirinde onların fikirlerinin oluşum, değişim ve hatta zaman zaman gelişim sürecini dikkate almayarak, bir diğer ifadeyle onu tarihten soyutlayarak fırkayı zaman ve zemin üstü bâtil, bidat ve dalâlet ehli bir konumda yerleştirme çabasına verilebilecek isimdir. Bu yöntem, iki ana çerçevede temsil edilmektedir. Bunlardan birincisi, fırkanın bu görüşe nasıl ulaştığının, hangi tarihsel sürecin ürünü olarak bunları zikrettiğinin, yani görüşün ve fırkanın öncesinin zikredilmemesidir. Süreç ihmalinin ikinci biçimi ise fırkanın bir kez bu görüşü ifade ettikten sonra müteakip dönemlerde bu görüşlerde herhangi bir revizyona gidip gitmediğinin belirtilmemesidir. Normatif yaklaşımın doğal bir sonucu olarak ilk dönem Mezhepler Tarihi yazıcılığında fırkanın o görüşe nasıl ulaştığının pek bir önemi yoktur. Önemli olan o görüşü bir kez ifade etmiş olmasıdır. Fırkanın eleştiriye müsait görüşü savunduğu dönem, onun kendisine en uzak bulunduğu noktayı temsil ettiğinden fırka genellikle o dönemdeki görüşlerine indirgenmekte, bu görüşler üzerinden bir algı inşa edilmekte, sonraki dönemlerde gerçekleşen muhtemel yakınlaşmalar göz ardı edilmektedir. Zamanla tarihten silinip gitmiş olsa bile bazı fırka ve akımlar,

⁶ Yapıcı, *Din, Kimlik ve Ön Yargı*, 122.

⁷ Hortaçsu, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*, 273.

⁸ Mezhepler arası ilişkileri etkileyen faktörlerin Şîî-Sünnî ilişkileri ekseninde kapsamlı bir analizi için bk. Cemil Hakyemez, "Ehl-i Sünnet'in Şîîlik Algısı ve Temel Etkenler", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6: 2 (2013): 173-194.

bazı tarihsel olay ve görüşler, kendi sistemini haklı çıkartma adına bir öteki olarak sürekli canlı tutulmaktadır. Bütün bunlar, Mezhepler Tarihi'ne, "fırkaların tarihsel gerçekliklerinin ne olduğunu, hangi düşünce ve zihinle tanınma ve tanıtılma yoluna gidildiğini,"⁹ bir diğer ifadeyle "mezheplerin makâlât yazarları tarafından ne tür bir dönüştürücü zihinsel etkinliğine tabi tutulduğunu"¹⁰ aydınlatma gibi bir sorumluluk yüklemektedir. Bu temel ilkeden hareketle makalemizde Eş'ârî makâlât yazarlarının İmâmiyye algısında süreç ihmalinin yol açtığı algı sorunları ortaya konmaya ve mukayeseli bir bakış açısıyla üzerine algı inşa edilen fikirler tarihlendirilmeye çalışılacaktır. Bu kapsamda öncelikle Eş'ârî makâlât yazarlarının İmâmiyye başlığı altında zikrettiği fikirlerin İmâmiyye tarihinde ne zamandan beri dillendirilmeye başlandığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Daha sonra Eş'ârî makâlât yazarlarının hayatta olduğu ve İmâmiyye'nin yaşayan tek kolu olan İsnâaşeriyye tarafından temsil edildiği dönemde söz konusu fikirlerin benimsenip benimsenmediği tespit edilmeye ve Eş'ârî âlimlerin buna atıf yapıp yapmadığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu suretle Eş'ârî makâlât geleneğine ait eserlerin "tanık metinler"¹¹ niteliğini taşıyıp taşımadığını ya da bu niteliği hangi bakımlardan yansıttıklarını tespit etmeyi amaçlamaktayız. Ancak bu kapsamda öncelikle İmâmiyye diye zikredilen fırkanın kimliğini ortaya koymak faydalı olacaktır.

İmâmiyye isimli bir fırka, İslam Mezhepleri Tarihi'nde hicrî üçüncü asrın ortalarından beri yaygın bir şekilde zikredilmesine¹² rağmen ifade ettiği kişi ya da grubun ortak nitelikleri hakkında tam bir netlik söz konusu değildir. Mesela Ashâbu'l-hadis'ten Malatî (377/988), İmâmiyye ismini Râfıza ile birlikte tüm Şii fırkaları içine alacak şekilde şemsiye isim olarak kullanır.¹³ Şii-İmâmî eğilimli Mu'tezilî bir âlim olan¹⁴ tarihçi Mesûdî

⁹ Muhammed Mescid-i Câmîî, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, çev. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 139.

¹⁰ Orhan Ateş, "el-Milel ve'n-Nihal'in Mukaddimesi Çerçevesinde Şehristânî'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 1/2 (2008): 110.

¹¹ Her metin, belli oranda çağının tanığıdır. Eserlere, yazarının din anlayışını ve dünya görüşünü yansıtan metinler olmasının yanında üretildiği toplumun siyasal hassasiyetlerine, sosyal yapısına ilişkin ipuçları taşıyan tanık metinler olarak bakmak mümkündür. "Tanık metin" kavramsallaştırması için bk. Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 52.

¹² Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 18-19.

¹³ Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân el- Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'i*, thk. Muhammed Zinhum Muhammed Azb (Kahire: Mektebetü medbûlî, 1992), 18.

(346/957), İmâmiyye ismini Şia'nın alt kolları olan bir fırkası olarak zikreder.¹⁵ İsmâilî âlim Ebû Temmâm (IV/10. yüzyıl) ile Eş'arî âlimler Bağdâdî (429/1038), İsferyînî (471/1079), Şehristânî (548/1153) ve Fahreddin er-Râzî (606/1210) ise İmâmiyye'nin "Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den sonra imametin Hüseyin'in evlatlarında devam etmesi" gerektiğini savunan kişi ya da grupları niteleyen bir isim olduğunu düşünmektedirler.¹⁶ Bu âlimlerden Şehristânî'ye göre Hüseyin soyunun imametini savunan söz konusu fırkalar, Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ali'nin, sadece vasıflarına ima edilerek değil, bizzat ismiyle kendisine işaret edilmek suretiyle açık bir nassla imam olduğunu iddia etmektedirler. Bunların nazarında dinde imam tayininden daha önemli bir şey söz konusu olmadığından Hz. Peygamber, kendisinden sonra Ali'nin imametini açıkça ortaya koymuştur. Bu yüzden de sahabenin ileri gelenleri ile ilgili olarak en azı zulüm ve düşmanlık isnadı olmak üzere küfre varacak derecede ağır ithamlarda bulunmuşlardır. Bunlar, Cafer es-Sâdık'ın vefatına kadar imametin Hüseyin evladında devam ettiği konusunda herhangi bir ihtilaf yaşamamışlar, ancak onun ölmesiyle birlikte her birisi onun evlatlarından farklı bir kişi hakkında nass bulunduğunu iddia eden çok sayıda fırkaya ayrılmışlardır.¹⁷

¹⁴ Casim Avcı, "Mesûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 353-355; Metin Bozkuş, *Mürücu'z-Zehab'te İslâm Mezhepleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 25-72;

¹⁵ Ebü'l-Hasan b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürücü'z-zehab ve me'âdinu'l-cevher* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2005), 4: 160; Ebü'l-Hasan b. Ali el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî (Kâhire: Mektebetü'ş-şarki'l-İslâmiyye, 1938), 199.

¹⁶ Bk. Ebû Temmâm, *Bâbu'ş-şeytân min-kitâbi'ş-şecere*, thk. Wilfred Madelung - Paul E. Walker (Leiden: y.y., 1998), 121-126; Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*. Mısır: Dâru'l-ma'ârif, ts., 53-72; Ebü'l-Muzaffer el-İsferyînî, *et-Tabşîr fi'd-dîn ve temyüzü'l-fırakati'n-nâciyeti an fıraki'l-hâlikîn* (Kahire: Matbaatu'l-envâr, 1940), 36-40; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdulkерim eş-Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, Thk Muhammed Seyyid Keysânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 1: 162-173; Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'Arabî, 1986), 53-56; Fahreddin er-Râzî, *Muḥassalu eḥkârü'l-müteḥhîrîn ve'l-müteahḥîrîn* (Kahire: Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye, ts.), 248-253; Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzu'l-mûnika fi-âraî ehli'l-ilm*, thk. Esad Cuma (Tunus: Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye, 2004) 389-396. (Bununla birlikte Bağdâdî ve İsferyînî, "Hz. Hasan neslinden Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin imametine inandıklarını ve mehdî olarak onu beklediklerini" belirttikleri Muhammediyye fırkasını da İmâmiyye'ye nispet etmişlerdir. Bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 56-57; İsferyînî, 35-36.)

¹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 1: 162, 164-165.

Hanefî âlim Mekhûl en-Nesefî (318/930), İmâmiyye diye isimlendirdiği fırkaya herhangi bir alt kol nispet etmez. Ancak bunların “Dünya, hiçbir zaman Hüseyin evlatlarından hâlî kalmaz. Dünyada ya açık bir şekilde ortada ya da gözden ırak bir şekilde saklı olarak her zaman bir Hüseyin evladı mevcuttur. Onlardan birisi öldüğü zaman mutlaka aynı niteliklere hâiz bir diğer imam gelir. Bunların sahip olduğu ilmi kendilerine Cebrail öğretir. Bu yüzden bunlardan başkasından ilim öğrenilemez. İmamları bilmeden ölen, cahiliyye ölümüyle ölmüştür.” diyen Şîî fırka olduğunu belirtir.¹⁸ Mu'tezilî âlim Nâşî el-Ekber (293/906), herhangi bir açıklama yapmadığı gibi İmâmiyye ismini de kullanmaz. Ancak onun Mezhebü'n-Nesak (Sırasıyla İmamlara İnananlar) diye isimlendirdiği Şîî fırkalar, genelde Hüseyin soyundan gelen şahısların imametini hakkındaki çeşitli gruplaşmaları ifade etmektedir.¹⁹ İmam Eş'arî (324/936) ve Mu'tezilî âlim Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (319/931) ise Hüseyin soyunun imametini savunan fırkaların yanında Muhammed b. el-Hanefiyye ve evlatlarının imametini savunan Keysânî fırkaları da İmâmî fırkalar arasında zikretmektedirler.²⁰ Bunun nedeni her ikisinin de İmâmiyye'yi “Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin kendisinden sonraki imam olacağı konusunda açık nass koyduğunu ve ümmetin Hz. Ebu Bekir'i halife seçmekle dalâlete ve küfre düştüğünü kabul eden fırka” olarak tanımlamalarıdır.²¹ Onlar, muhtemelen bu tanım üzerinden hareket ettikleri ve Keysânî fırkaların da bu düşüncede olduğunu kabul ettikleri için İmâmiyye'yi daha geniş kapsamlı bir kavram olarak ele almışlardır.²²

¹⁸ Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî, *Kitâbu'r-red alâ ehli'l-bida'i ve'l-ehvâi*, thk. Seyit Bahçivan (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 176-177.

¹⁹ Bk. Nâşî el-Ekber Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Şirşîr el-Enbârî (293/906). *Mesâilu'l-imâme*. thk. Joseph Vann Ess (Beyrut: Dâru'n-neşr, 1971), 46-47. Mes'ûdî de Ashâbu'n-Nesak isimli Şîî bir fırkadan bahseder. Ancak onun bahsettiği bu grup, daha başka niteliklere sahiptir. Ebu Temmâm da benzer görüşlere sahip bir fırka anlatır. (Bk. Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, 199; Ebû Temmâm, *Bâbu's-şeytân min-kitâbi's-şecere*, 123.)

²⁰ Bk. Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dâru'n-Neşr, 1980), 18-23; Ka'bî'nin İmâmiyye tasnifi hakkında bk. Ebü'l-Hasan Kâdî Abdülcabbâr Abdülcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (fi'l-imâme)*, thk. Mahmûd Muhammed. Kâsım (b.y.: y.y., ts), 2: 176-183; Ebû Saîd Neşvân b. Saîd el-Himyerî, *Hûru'l-îyn*, thk. Kemâl Mustafâ (Sanaa: el-Mektebetü'l-Yemeniyye, 1975), 212-220.

²¹ Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 16-17; Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî (fi'l-İmâme)*, 2: 176; Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-îyn*, 211.

²² İmâmiyye isminin kaynaklarda ilk kullanımıyla ilgili kapsamlı bir analiz için bk. Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci*, 16-20.

Bizim makalemizde İmâmiyye ismine yüklediğimiz anlam, yukarıdaki birtakım tanımlamalardan farklı bir muhtevaya sahiptir. Zira söz konusu açıklamalara göre İmâmiyye, Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ali'nin, bizzat ismi belirtilmek suretiyle imam tayin edildiğini iddia eden, Hz. Ali ve Hz. Hasan'dan sonra Hz. Hüseyin'in ve evlatlarının imametini savunan, Hz. Ali hakkında açık nass bulunduğunu düşündükleri için sahabenin ileri gelenleri hakkında küfre varacak derecede ağır ithamlarda bulunan ve hatta bu yüzden Râfıza diye de isimlendirilen, her imam döneminde zamanının imamını bilmeden ölenlerin cahiliyye ölümüyle öldüğünü kabul eden, imamların ilminin vehbî olduğunu düşünen ve bunun yanında kıyâmete kadar dünyanın hiçbir zaman imamsız kalmayacağını söyleyen" fırkanın adıdır.²³ Ne var ki bu tanım, İmâmiyye'nin bilinen en büyük ve en son fırkası olan İsnâaşeriyye'nin ulaştığı nokta üzerinden yapılmış bir tanımdır ve ilk günden bu yana tüm İmâmî fırkalar tarafından kabul edilen ortak hususları ihtiva etmemektedir. Bu yüzden biz, İmâmiyye ismini çeşitli alt kolları bulunan üst bir fırka adı olarak kullanacak ve bu isim ile "Hz. Ali (38/658), Hasan (51/673) ve Hz. Hüseyin'den (61/680) sonra sırasıyla Ali Zeynelâbidîn (95/713), Muhammed el-Bâkır (113-119/731-737), Cafer es-Sâdık (148/765), Musa el-Kâzım (183/799), Ali er-Rıza (203/818), Muhammed et-Tâkî (220/835), Ali en-Nâkî (254/868), Hasan b. Ali el-Askerî (260/873) ve Muhammed el-Mehdî²⁴ gibi Hüseyin evlatlarının imam olduğunu iddia eden ve imameti bu kişilerden herhangi birisinde sona erdiren fırkaların tamamını" kastedeceğiz. Eş'arî makâlât yazarlarının çoğunlukla bahsi geçen imamet silsilesini kabul eden kişi ya da grupları İmâmiyye kapsamında

²³ Eş'arî, *Makâlât*, 16-17; Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbu'r-red alâ ehli'l-bida'i ve'l-ehvâi*, 176-177; Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî (fi'l-İmâme)*, 2: 176; Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-'iyn*, 211; Şehristânî, *el-Milel*, 1: 162, 164-165.

²⁴ Muhammed el-Mehdî, İmâmiyye mensupları tarafından 260/874 yılında gaybete girdiği, ilk başlarda sefir adı verilen birtakım elçilerle görüştüğü, ancak 329/941 yılından itibaren büyük gaybete girdiği ve kimseyle görüşmemeye başladığı kabul edilen, hâlâ yaşamaya devam ettiği düşünülen ve kıyametten önce mehdî olarak ortaya çıkması beklenen on ikinci ve son imamın adıdır. Tarihsel kimliği konusunda çok çeşitli iddialar söz konusudur ve böyle bir kişinin gerçekten yaşayıp yaşamadığı dahi kesin bir şekilde bilinmemektedir. Muhammed el-Mehdî ve gaybeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci* 155-188; Halil İbrahim Bulut, "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004): 49-68; Cemil Hakyemez, *Gaybet İnanç ve Şiîlik'teki Yeri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 83-130; Said Amir Arjomand, "İmamiyye Şiası'nda İmamet Krizi ve Gaybet Kurumu", çev. Ali Avcu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010): 556-568.

zikretmesi, söz konusu tanımın benimsenmesinde belirleyici bir etken olmuştur.

1. Kur'an'ın Tahrifi

Kur'an-ı Kerim, Müslümanların din, dünya ve âlem tasavvurunun merkezinde yer alan en temel inanç umdesidir. Her türlü görüş ve kabul, meşruiyetini öncelikle ondan alır. Çünkü o, Müslümanların nazarında ilk geldiği günkü biçimini olduğu gibi korur. Bu yüzden de onun mevsukiyetine halel getirebilecek her türlü iddia, büyük bir tepki görür. Bu yöndeki iddialar ise daha çok bazı Şîî fırka ya da şahıslarla ilişkilendirilmiştir.

Mürcie'den Hasan b. Muhammed'in (ö. 100/718), 75/694 ila 80/699 yılları arasında bir dönemle tarihlendirilen²⁵ *Kitabu'l-İrcâ* adlı risalesine bakılırsa Şia tarihinde Kur'an'ın tahrifine yönelik iddialar, çok erken sayılabilecek bir dönemden itibaren dillendirilmeye başlanmıştır. Söz konusu kaynağa göre Ehl-i Beyt'i imam edinip onların dinlerini taklit eden Sebeiyye, "Hz. Peygamber'in (as) Kur'an'ın onda dokuzunu gizlediğini, kendilerinin insanların yüz çevirdiği bir vahiy ve gizli bir ilimle hidayete erdiklerini" iddia etmiştir.²⁶ Bu iddianın İmâmiyye'deki yansımalarına baktığımızda Kur'an'ın herhangi bir ayetinin Hz. Peygamber tarafından saklandığına dair görüşlerin kesinlikle reddedilmekle birlikte sahabe tarafından gerçekleştirilen birtakım tahrif iddialarının yaygın bir şekilde dillendirildiğini görmekteyiz. Şîî-İmâmî literatürde Kur'an'ın tahrif edildiğine dair ifadeler içeren ilk kaynak, Süleym b. Kays'a (ö. 76/695) ait olduğu belirtilen, ancak ona aidiyeti şüpheli olan²⁷ *Kitâbu Süleym b. Kays* adlı eserdir.²⁸ Elimizde mevcut olmamakla ve içeriği itibariyle tahrif iddialarını benimsediği mi yoksa eleştirdiği mi bilinmemekle birlikte hicrî ikinci asrın ilk yarısından itibaren Ebû Cafer Muhammed b. Hasan es-Sayrâfî'nin (ö. 148/765) *et-Tahrîf ve't-tebdîl* ve Ahmed b. Muhammed es-Seyyârî'nin (ö. 268/882) *Kitâbu'l-kırâat (et-Tenzîl ve't-tahrîf)* adlı eserleri, bu meseleye

²⁵ Sönmez Kutlu, "İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997): 322.

²⁶ Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, "Kitâbu'l-İrcâ", *İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ* içinde, çev. Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997): 327.

²⁷ Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci* 175; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 177; Mehmet Nur Akdoğan, "Kitâbu Süleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (2014): 1-22.

²⁸ Bk. Süleym b. Kays. *Kitâbu Süleym b. Kays (Esrâru Âli Muhammed)*, thk. Muhammed el-Bâkır el-Ensârî ez-Zencânî (Kum: Matbaatu'l-Hâdî, 1999), 209-212.

hasredilmiş ilk eserler mahiyetindedir.²⁹ Ashâbu'l-hadis'ten Ebü'l-Hüseyn el-Malatî (ö. 377/988) ise "Kur'an'ın tahrifi ve Kur'an ve sünnetin tahrifi dolayısıyla da şerî yasakların hükmünü kaybettiği" iddialarını Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ile ilişkilendirmiştir.³⁰ Mu'tezilî âlim Hayyât (ö. 298/910) da aynı şekilde İmâmiyye'nin ilk dönem âlimlerini Kur'an'ın tahrif edildiğine dair iddiaları dolayısıyla eleştirmiştir.³¹

Eldeki mevcut eserler muvacehesinde İmâmiyye içinde Kur'an'ın tahrif edildiğine yönelik bir düşüncenin bulunduğu dair ilk somut örnekler, hicrî üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın ilk çeyreğinde yaşadığı bilinen Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî'nin (ö. 307/919 [?]) *Tefsîru'l-Kummî* adlı eserinde bulunmaktadır. Ondan sonra Ayyâsî (ö. 320/932) ve Küleynî (ö. 329/939) tarafından da tahrife dair rivayetlere eserlerinde yer verilmiştir. İmâmiyye'nin Usûlî âlimlerinde Şeyh Müfid ise belli bir tarih belirtmemekle birlikte bu konuda kendilerine nispet edilen iddiaları kabul etmiş ve "İmâmî âlimlerden Nevbaht oğulları³² ile İmâmiyye'nin itibar edilen kişilerinden birçok kişinin Kur'an'da fazlalık ve noksanlık bulunduğunu söylediğini" belirtmiştir.³³

Tahrif konusunda ilk somut örnekleri veren Kummî'ye göre ilim konusunda mutlak anlamda imamlara dayanılmalı ve onlara kesinlikle muhalefet edilmemelidir. Çünkü eldeki Kur'an'da nâsîh ve mensuh, muhkem ve müteşâbih, âmm ve hâss vb. ayetler bulunmakta, azimet veya ruhsat ifade etmesi, zahiri ile anlaşılıp anlaşılmayacağı gibi hususlar tevili

²⁹ Kur'an'da tahrif iddiasının tarihsel kökenleri hakkında daha kapsamlı değerlendirmeler için bk. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 177-180.

³⁰ Malatî, *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'i*, 21-24.

³¹ Ebü'l-Hüseyn Abdurrahmân b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntişâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî* (Beyrut: el-Matbaatu'l-Kâsûlîkiyye, 1957), 14

³² Nevbaht ailesi, en meşhur iki siması Ebü Sehl İsmâil (ö. 311/923) ve *Fıraku's-Şia* adlı eseri ile meşhur Hasan b. Musa en-Nevbahtî (ö. 300/912 veya 310/922) olan ve Bağdat'ta yaşayan bir ailedir. İmâmiyye kelâmının gelişmesinde etkili olmuşlar, İmâmiyye'yi rasyonel bir çizgiye çekmeye çalışmışlar ve Kum ekolünün ahbâr merkezli anlayışına karşı Mutezilenin de tesiriyle akılcılığı ön plana çıkarmışlardır. İmâmiyye'nin imamet nazariyesi hariç Mutezile'nin kelâm metodundan önemli ölçüde etkilendiği kabul edilen Nevbahtîler, Mu'tezile ile İmâmiyye arasında bir sentez yapmaya çalışmışlardır. [Nevbaht ailesi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak b. en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997), 219-220; Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 49-53; Hibetü'd-Dîn el-Hüseynî eş-Şehristânî, "Mukaddime", *Şîh Fırkalar*, çev. Hasan Onat v.dğr. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 11-25.]

³³ Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Numân, *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî (b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1992), 82.

gerektirmektedir. Daha da önemlisi onun bir kısmında Allah'ın indirdiğine muhalif şeyler bulunmaktadır.³⁴ Küleynî de Cafer es-Sadık'ın "Cabrail'in Hz. Muhammed'e getirdiği Kur'an, on yedi bin ayetten oluşuyordu." dediğini nakletmiş,³⁵ ayrıca "Ali b. Ebî Tâlip ve imamlardan başka hiç kimse, Allah'ın indirdiği şekliyle Kur'an'ın hepsini ne ezberlemiş ne de toplamıştır."³⁶ diyerek Kur'an'ı cem eden komisyonu bir anlamda yalancılıkla itham etmiştir.

Kur'an'da tahrifi savunan âlimler tarafından verilen bilgilere bakılırsa Hz. Osman tarafından telif edilen mushafta Kur'an'ın aslında böyle olmadığı halde ayetler arasında takdim ve tehirler yapıp nâsîh ayetler önce, mensuh ayetler ise daha sonra zikredilmiş;³⁷ ayetlerin içindeki kelimelerin yerlerinin değiştirilip bazı kelimeler asıl yerine göre daha önce ya da sonra zikredilmiş;³⁸ ayetlerin bağlamlarında, siyak ve sibaklarında değişiklik yapıp konu bütünlüğünü bozacak şekilde ayetlerin arasına başka bir yerde yer alması gereken ayetler getirilmiş;³⁹ ayetlerin anlamlarını değiştirecek şekilde harf, edat veya bağlaç tasarruflarında bulunulmuş;⁴⁰ en önemlisi de Allah'ın indirdiğinden başka anlamlar ifade edecek şekilde kelime tasarruflarında bulunulmuş, bazen birtakım kelimeler değiştirilerek başka bir kelime kullanılmış,⁴¹ bazen de aradan kelimeler çıkartılıp atılmıştır.⁴²

³⁴ Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el Kummî, *Tefsîru'l-Ûummî*, thk. Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî (Kum: Müessesetü dâri'l-kütüb, 1984), 1: 2-5.

³⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kûb el- Küleynî, *Uşûl el-Kâfi* (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2005), 2: 826.

³⁶ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 165.

³⁷ Bk. Kummî, *Tefsîru'l-Ûummî*, 1: 8.

³⁸ Kummî, *Tefsîru'l-Ûummî*, 1: 8-9.

³⁹ Kummî, *Tefsîru'l-Ûummî*, 1: 9.

⁴⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Ûummî*, 1: 9-10.

⁴¹ Mesela "Siz, insanlar için çıkartılmış en hayırlı ümmetsiniz." (Âl-i İmran 3/110) âyetinin aslı "Siz, insanlar için çıkartılmış en hayırlı imamlarsınız" şeklindedir. (Bu ve benzeri diğer örnekler için bk. Kummî, *Tefsîru'l-Ûummî*, 1: 10.)

⁴² Mesela Kummî'ye göre "Fakat Allah sana indirdiğine şahitlik eder." (Nisa, 4/166) âyetinin aslı "Fakat Allah, Ali hakkında sana indirdiğine şahitlik eder" şeklindedir. (Bu ve benzeri diğer örnekler için bk. Kummî, *Tefsîru'l-Ûummî*, 1: 10-11.) Küleynî'nin naklettiği bir rivayette de Ebü'l-Hasan'ın içine bakma" diye emrederek kendisine verdiği bir mushafın içini açan ve Beyyine suresini okuyan Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr, bu surede Kureyş'ten yetmiş kişinin isminin bizzat babalarının adlarıyla birlikte yazılı olduğunu görmüş, daha sonra bu mushafı Ebü'l-Hasan'a iade etmiştir. (Bk. Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 2: 824.) Ayyâşî'nin naklettiğine göreyse bir kişi "Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrahim ve

Söz konusu tahrif iddialarına rağmen İmâmiyye'nin bilhassa kelimacı ve usûlî âlimleri, buna kesinlikle karşı çıkmıştır. Eldeki eserler kapsamında bu konuda adı ön plana çıkan ilk kişi, Fazl b. Şâzân (ö. 260/874)'dir.⁴³ O, Sünnî kaynaklarda geçtiğini iddia ettiği Kur'an'ın tahrif edildiğine dair bazı ifadeler⁴⁴ hakkında "Yeryüzündeki bütün Şîler toplansa yine de Kur'an'a bu kadar hakaret etmeye ve Allah'a karşı cüretkâr bir tavır takınmaya cesaret edemezlerdi." diyerek⁴⁵ bunu "Kur'an'a yapılmış büyük bir hakaret" olarak yorumlamıştır. Onun bu ifadeleri, bir taraftan kendisinin hayatta olduğu dönemde İmâmiyye'ye yönelik bu tür ithamların bulunduğu işaret ederken, diğer taraftansa mevcut kaynaklar çerçevesinde onun "dolaylı bir şekilde de olsa bu iddiaların kabul edilemez olduğuna işaret eden ilk İmâmî âlim"⁴⁶ olmasını sağlamıştır.

Bilebildiğimiz kadarıyla tahrif iddialarını "çok sarıh bir biçimde reddeden ilk İmâmî âlim, Şeyh Sadûk (ö. 381/991) olmuştur."⁴⁷ Ona göre "Allah'ın peygamberi Hz. Muhammed'e indirdiği Kur'an, şu anda insanların elinde iki kapak arasında bulunan kitaptır. Bundan daha fazla değildir. Kur'an'ın şu anda elimizde bulunandan daha fazla olduğunu kabul ettiğimizi söyleyen, kesinlikle yalancıdır. Kur'an'daki bütün surelerin okunmasının ve Kur'an'ın tamamının hatmedilmesinin sevabından, nafiye bir namazın bir rekâtında iki sure okunmasına cevaz verilmesinden, farz bir namazdaki bir rekâtta iki sure arasında Kur'an'dan başka bir bölümün okunmasının yasaklanması, Kur'an'ın tahrif edilmediğini ispatlar. Yine Kur'an'ın tamamının bir gecede okunmasını yasaklayan ve en az üç günde hatmedilmesine izin veren rivayetler de eldeki mushafın Kur'an'ın tamamı

İmran ailelerini seçip tüm âlemlere üstün tutmuştur." (Âl-i İmran 3/133.) ayetini okuduğunda Cafer es-Sâdik şöyle demiştir: Burada sayılanlar arasında "Muhammed Ailesi" ifadesi vardı. Ancak insanlar onu silip sadece İbrâhim ve İmran ailelerini bıraktılar." [Bk. Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesud b. Muhammed b. Ayyâş es-Semerkandî, *Tefsiru'l-Ayyâşî* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1991), 1: 192-193. İmâmiyye tarihindeki tahrif iddialarına dair daha kapsamlı bir araştırma için bk. Ziya Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 251-271.]

⁴³ Fazl b. Şâzân'ın İmâmiyye tarihindeki yeri konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Metin Bozan, "Fazl b. Şâzân ve Kitabü'l-İlel'i Çerçevesinde İmamet Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004): 69-82.

⁴⁴ Bk. Fazl b. Şâzân el-Ezdî en-Nisaburî, *el-İzâh fi'r-red alâ sâiri'l-fırak*, thk. Celâlüddîn el-Hüseynî el-Ürmevî (Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1971), 211, 215-219, 221.

⁴⁵ Fazl b. Şâzân, *el-İzâh fi'r-red alâ sâiri'l-fırak*, 227-228.

⁴⁶ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 184.

⁴⁷ İhsan İlâhî Zahîr, *eş-Şiatu ve's-Sünne* (Lahor: İdâratü tercümânî's-sünne, 1976), 124; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 185; Metin Bozan, *İmâmiyye Şiasının İmamet Tasavvuru (4. ve 5. Asırlar)* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2007), 48.

olduğunu gösteren hususlardır.”⁴⁸ Kur'an'ın on yedi bin ayetten oluştuğuna dair rivayetlere gelince, onun nazarında bunun anlamı şudur: “Allah, Kur'an'da yer almayan vahiy de indirmiştir. Şayet bütün bunlar Kur'an'da toplansaydı, miktarı on yedi bin ayet olurdu. Ancak bunlar, Kur'an ayeti değildir. Zira Kur'an olsalardı, ondan ayrı olmazlar ve Kur'an ile bitişik olurlardı.”⁴⁹ Şeyh Sadûk, Büveyhiler döneminde çeşitli mezhep mensuplarının bir arada yaşadığı Bağdat'ın sosyo-kültürel şartlarında Kur'an'ın tahrif edildiği fikrini savunmanın kendilerine faydadan ziyade zarar vereceğini ve kendilerini güç duruma sokabileceğini düşünmüş olması nedeniyle bu fikirden vazgeçmiş olmalıdır.⁵⁰

Şeyh Sadûk'tan sonra Kur'an'ın tahrifine dair iddiaları kesin bir şekilde reddeden bir diğer İmâmî âlim Şeyh Müfid (ö. 413/1022) olmuştur. Gerçi o, rivayet ağırlıklı bazı eserlerinde Kur'an'da tahrif bulunduğunu ima eden rivayetlere yer vermiştir.⁵¹ Ancak daha çok kendi görüşlerine yer verdiği eserlerinde klasik ahbârdaki ifadeleri daha kabul edilebilir meşru bir zemine çekmeye çalışmıştır.⁵² Ona göre “Kur'an'ın indirildiği halden farklı olduğuna” dair seleften gelen haberler, “Kur'an'ın telifinde geç olanın öne alınması, önce olanın da sonraya bırakılması” şeklindeki takdim tehirleri ifade etmektedir. Ancak nâsîh ve mensûhu, Mekkî ve Medenî ayetleri bilenler açısından bu durum Kur'an hakkında bir şüphe meydana getirmez.⁵³ Kur'an'da noksanlık yapıldığına dair ifadeler gelince, aslında Kur'an'dan ne bir kelime, ne bir ayet ne de bir sure eksiltiştir. Ne var ki Hz. Ali'nin elindeki Kur'an'da var olan bazı ayetlerin teviline ve manalarının tefsirine dair hususlar hazfedilmiştir. Her ne kadar bunlar bizzat Allah tarafından indirilmiş olsalar da mucize Kur'an olan Allah'ın kelamı cümlesinden değildirler. Kur'an'a eklemeler yapıldığına dair ifadeler de aynı şekilde gerçeği yansıtmayıp Kur'an'a ne bir ayet ne de bir sure

⁴⁸ Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, çev. E. Ruhi Fığlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 99.

⁴⁹ Şeyh Sadûk, bu kapsamda Sünnî literatürde kutsî hadis olarak nitelenen hadisleri örnek verir. (Bk. Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 99-100.)

⁵⁰ Bozan, *İmâmiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, 48.

⁵¹ Mesela o, *el-İhtîşâş* adlı eserinde Muhammed Bâkır'dan nakledilen bir rivayete yer vermiş ve bu rivayette, Cuma suresinin 52. ayetinin tahrif edildiği iddia edilmiştir. Şeyh Müfid, *el-İhtîşâş*, thk. Ali Ekber el-Gıffârî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2009), 132-133. Bozan, bu eserden yola çıkarak Şeyh Müfid'in ilk zamanlarda tahrifi kabul ettiğini, ancak daha sonra bu fikrinden döndüğünü belirtir. Bk. Bozan, *İmâmiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, 49

⁵² Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 245.

⁵³ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 80-81.

eklenmiştir. Kur'an'a bir şey ilave edilmesi onun mucizevî yönüyle çelişmektedir.⁵⁴

Şeyh Müfîd'den sonra İmâmiyye'nin Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044),⁵⁵ Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067)⁵⁶ Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1553)⁵⁷ ve Abdulcelîl Kazvîni (ö. VI/12. asır) gibi âlimleri de Kur'an'ın tahrifine yönelik iddialara şiddetle karşı çıkmış ve hatta bazen bu tür iddialarda bulunanlar için tekfire varan hükümler vermiştir.⁵⁸ Bütün bunlar göz önüne alındığında denilebilir ki gerek kaynaklardaki somut örnekler, gerek Şeyh Müfîd gibi bazı İmâmî âlimlerin şahadeti, gerekse bu iddiaları reddedenlerin konuyu ele alış tarzları,⁵⁹ İmâmiyye tarihindeki "birtakım tahrif ve tenkis iddialarının mevcudiyetini"⁶⁰ göstermektedir. Bununla birlikte tahrif konusunda fikir beyan eden âlimlerin isimlerine baktığımızda, gerek Ahbâriyye'den Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991), gerekse Usûlîlik'ten Şeyh Müfîd'in (ö. 413/1022) ve diğer âlimlerin daha geç bir dönemde yaşadığını, dolayısıyla başta Usûlî âlimler olmak üzere İmâmiyye'nin çok büyük bir kısmının bu iddiaları tarihin gizli dehlizlerinde bırakmak istediğini,⁶¹ tahrif

⁵⁴ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-maḳâlât*, 81-82. Şeyh Müfîd, bir başka eserinde ise çok muğlak bir şekilde Kur'an'ın hepsinin değil, çoğunun hüccet olduğundan bahsetmiş, ancak ne kastettiğini net bir şekilde ortaya koymamıştır. [Bk. Şeyh Müfîd Muhammed b. Muhammed b. Numân, *el-Mesâilü'l-'Ukberîyye*, thk. Ali Ekber el-İlâhî el-Horasânî (b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1992), 118-119.]

⁵⁵ Ebû Cafer et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru ihyâi turâsi'l-Arabî, ts.), 1: 3; Ebû Ali b. Fazl b. Hasan et-Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru'l-'ulûm, 2005), 1: 14-15,

⁵⁶ Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*, 1: 3-4.

⁵⁷ Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*, 1: 14-15, 4: 80.

⁵⁸ Bu konudaki daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Şen, *Şîa'nın Kiraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, 271-288.

⁵⁹ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şîa Polemikleri*, 174.

⁶⁰ Ahmet İshak Demir, *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği (İmâmiyye Şîasi Örneği)* (Rize: y.y., 2011), 81.

⁶¹ A. İshak Demir, "bu tür iddiaları İmâmiyye'nin henüz şekillenme aşamasında ortaya çıkan ve ortak bir fikir ve isim etrafında toplanmamış gruplar tarafından seslendirilen görüşler olarak kabul etmenin, daha sonra esasları netleşip belirginleşen İmâmiyye'de bu yaklaşımların devam etmediğini söylemenin daha isabetli bir yaklaşım olacağını" belirtmiştir. (Bk. Demir, *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği*, 81.) Öztürk ise klasik tahrif iddialarının İmâmî-Usûlî âlimlerce bilhassa senet/sübüt yönünden incelendiğini ve gerek haberi vâhid türünden olduğu, gerekse râvîleri arasında gulat Şîilerin bulunduğu gerekçesiyle muteber kabul edilmediğini belirtmiştir. Bk. Mustafa Öztürk, "Mefâtihu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012): 21.

iddialarının daha çok erken dönem İmâmiyye mensuplarına ait olduğunu⁶² söyleyebiliriz. Ancak söz konusu iddialar hiçbir zaman tarihten silinmemiş, bilhassa Ahbârî geleneğe bağlı ulema arasında Kur'an'ın tahrif edilmiş olduğuna dair rivayetler iltifat görmeye devam etmiştir.⁶³

Bütün bu tespitleri göz önüne aldığımızda Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Bağdâdî ve Fahreddin er-Râzî'nin mevcut duruma yakın bir İmâmiyye algısına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zira her üç müellif de Kur'an'ın tahrife uğradığı, mevcut ayetlerinde aslında birtakım değişikliklerin bulunduğu, bunun dışında birçok ayetin Kur'an'a alınmadığı veya yeni ayetlerin ilave edildiği yönündeki iddiaların İmâmiyye'nin sadece bir kısmına ait olduğunu, iddiaların hiçbir zaman İmâmiyye içindeki genel bir kanaati yansıtmadığını ifade etmişlerdir.⁶⁴ Bununla birlikte onların mevcut olgudan daha olumlu bir algı ortaya koyduklarını bile söyleyebiliriz. Mesela İmam Eş'arî'nin İmâmiyye'den bir gruba nispet ettiği "Kur'an'da eksiltme yapılmış, Kur'an'ın çoğu yok edilmiştir. Ancak bugün elimizde bulunduğu kadarıyla Kur'an'da bulunan ayetlere herhangi bir müdahale bulunulmamış, onlara ne başka bir ayet eklenmiş ne de herhangi bir ayet değiştirilmiştir."⁶⁵ şeklindeki görüş, tam olarak gerçeğe tekabül etmemektedir. Zira Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/919 [?]) ve Ayyâşî (ö. 320/932) gibi çağdaşı bazı âlimler tarafından eldeki mevcut ayetlerde de tahriflerin bulunduğu ileri sürüldüğünü görmekteyiz. Yine Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn* adlı eserinde İmâmiyye'den Cafer es-Sâdık'ı bekleyen Nâvûsiyye'nin, Muhammed b. İsmâil b. Cafer'i bekleyen Mübârekiyye'nin, Musa b. Cafer'i (ö. 183/799) bekleyen bir grubun ve Me'mun (197/813-217/833) döneminden beri dokuzuncu imam Muhammed b. Ali b. Musa'yı (ö. 220/835) bekleyen bir fırkanın⁶⁶ "Kur'an ve sünnetin tahrif ve tebdil edildiğine inandıkları için imam ortaya çıkıncaya kadar bunlarla amel edilemeyeceğini söylediklerini" belirtmiş, tahrif iddialarını hiçbir zaman

⁶² İhsan İlähî Zahîr, tam aksi kanaattedir ve hicrî dördüncü asrın ikinci yarısına kadar İmâmî düşünce içinde tahrif iddialarının daha baskın olduğunu belirtmektedir. (Bk. İhsan İlähî Zahîr, *eş-Şîatu ve's-Sünne*, 124-126.)

⁶³ Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, 48.

⁶⁴ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 47; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 327; Ebü Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Muhammed Şemsüddîn (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2002), 300-302; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beirut: Dâru İhyâ'it-turâsi'l-'Arabî, 1999), 2: 289, 14: 454, 15: 522, 19: 124, 30: 726.

⁶⁵ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 47.

⁶⁶ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 300-302.

yaşayan tek İmâmiyye fırkası olan İsnâaşeriyye ile ilişkilendirmemiştir. Ancak bu meseleyi tamamen muğlak bırakması ve bir mehdî beklentisi içerisinde olan grupların Kur'an'ın tahrifine inanıyormuş gibi bir algı yaratması, İsnâaşeriyye'yi de içine alan sorunlu bir tasvir biçimidir.⁶⁷ Fahreddin er-Râzî ise bu görüşte olanların İmâmiyye'nin eskilerinden bir grup olduğunu belirterek⁶⁸ tahrif iddialarını daha çok İmâmiyye'nin eskileriyle ilişkilendirmiş, olguyla mutabık bir şekilde kendi dönemine kadar olan süreçte bu tür iddiaların ortadan kalktığına işaret etmiş, marjinal bazı söylemleri görmezden gelmiştir.

Gelenek içinde bu mesele üzerinden en sorunlu İmâmiyye algısına sahip olan âlim İsferyânî (ö. 471/1079) olmuştur. O, İmâmiyye'nin tüm fırkalarının "Kur'an'ın aslının değiştirildiğine, sahabe tarafından Kur'an'da eksiklik ve fazlalık meydana getirildiğine inandıklarını" belirterek⁶⁹ ne tarihsel ne de içinde bulunduğu olgusal durumla mutabık olan, açık bir şekilde genelleme problemi taşıyan⁷⁰ ve İmâmiyye'yi belli bazı kişilerin görüşlerine indirgeyen algı ortaya koymuştur. Muhtemelen o, yaşadığı Selçuklular döneminin İmâmiyye karşıtı atmosferinde onlarla ilgili algıyı daha olumsuz bir zemine oturtmak ve onları tamamen marjinalize etmek istemiştir.

2. Şeriatın Reddi

Şeriatın inkârı, en teknik anlamıyla "namaz, oruç, hac, zekat gibi emirlerden herhangi birisinin farzietini ortadan kaldırmak" ya da "içki, zina, kumar ve faiz gibi haramlardan bir ya da birkaçını yok saymak" suretiyle bazı hususların mübah (helal) kategorisinde değerlendirildiği kuralsız bir İslam anlayışını ifade etmektedir. Oysa İslam mezheplerinin kâhîr ekseriyeti, İslam'ın şerî ilkelerinden herhangi birisinin reddine kesinlikle müsaade etmemiştir. Dahası bir kimsenin bu ilkeleri kabul ettiği halde kendileriyle amel edip etmemesinin imanı ile ilişkili olup olmadığını tartışmıştır.

Eş'arî makâlât geleneğinde Şehristânî dışındaki müelliflerin olumsuz İmâmiyye algısına sebep olan hususlardan bir tanesi de onların tamamının⁷¹

⁶⁷ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 302-303.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30: 726.

⁶⁹ İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırakati'n-nâciyeti an fıraki'l-hâlikîn*, 41.

⁷⁰ Öztürk'e göre Sünnî âlimler arasında daha sonraki dönemlerde de görülen ve özellikle Ahbârî (Ehl-i Hadis)-Usûlî (Ehl-i Rey) ayırımı yapmamaktan kaynaklanan genellemeci ifadeler, ideolojik yaklaşımın bir eseridir. (Bk. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 175.)

⁷¹ İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 41.

veya bir bölümünün⁷² mevcut İslam şeriatını reddettiklerine yönelik inançtır. Onların verdiği bilgilere bakılırsa İmâmiyye tarihinde “mehdî beklentisiyle birlikte Kur'an'ın tahrif edildiğine inanılması,⁷³ imama erişen insanların sadece imamları bilmelerinin gerektiğine ve onları bilince artık başka bir şey yapmaya gerek olmadığını kabul edilmesi⁷⁴ ve imamın ilminin vahiy mahsulü olduğunun düşünülmesi,⁷⁵” onların en azından bir kısmında mevcut şeriatın inkârına sebep olmuştur.

Ashâbu'l-hadis'ten Ebü'l-Hüseyn el-Malatî, Kur'an'ın tahrif edildiği için şerî yasakların hükmünü kaybettiği ve şerî hükümlere kaynaklık edemeyeceği yönündeki iddiayı Hişâm b. Hakem'e nispet etmiş ve ondan başka hiçbir Ali taraftarından böyle bir iddianın duyulmadığını söylemiştir.⁷⁶ Ölümünden birkaç ay önce Hişâm b. Hakem'in (ö. 179/795) yaşadığı bir olay nedeniyle sarfettiği iddia edilen sözler, ona nispet edilen şeriatın reddi düşüncesini zımnen doğrular niteliktedir. Ona, Abbasî halifesi Harun er-Reşid'in vezirlerinden Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin (ö. 190/805) “Râfıza dinlerini ifsat etmiştir. Çünkü “hayatta bir imam olmadıkça din olmaz.” demektedir ve “imamlarının bugün hayatta olup olmadığını bilmemektedirler.” dediği” söylenmiş, o da buna şöyle cevap vermiştir: “İmamın canlı ve hayatta olduğunu kabul etmek bize vaciptir. O, ya yanımızda hazırdır ya da ölümü bize ulaşınca kadar bize gözükmemektedir. Ölümü bize gelmemişse, biz onun hayatta olduğuna inanırız. Bu, ailesiyle birlikte hacca giden bir adamın durumuna benzer. Onun ölüm haberi gelmediği sürece hayatta olduğu kabul edilir.”⁷⁷ Bu ifade, eğer doğruysa imamın varlığıyla şeriatın yaşanması arasında kurulan bağı göstermekte ve Hişâm b. Hakem tarafından zımnen kabul edilmektedir. Ne var ki imam olarak kabul ettikleri kişinin hayatta olması onun açısından şeriate bağlılık için sebep teşkil etmekte ve onu, Yahyâ b. Hâlid'in söz konusu ithamın dışında tutmaktadır. Zira söz konusu tartışma, Cafer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) vefatından sonraki kaotik ortamla alakalı olmalıdır. Hişâm b. Hakem de dâhil İmâmî grupların çoğunlukla benimsediği imam

⁷² Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 49-51, 58-59; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 327; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 298-302.

⁷³ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 327; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 298-302; İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 41.

⁷⁴ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 49.

⁷⁵ Bk. Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 50-51.

⁷⁶ Malatî, *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'i*, 21-24.

⁷⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl (Ricâlu'l-Keşşî)*, thk. Cevâd Kayyûmî el-İsfehânî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 2006), 227.

ise o dönem itibariyle Musa el-Kâzım'dır ve hâlâ hayattadır. Zira Musa el-Kazım, bu olaydan sonra hapse atılmış ve yaklaşık dört yıl sonra 183/799 yılında hapisteyken ölmüştür. Dolayısıyla onun gaybetine dair iddialar, söz konusu tartışmadan ve Hişâm b. Hakem'in vefatından çok sonra ortaya çıkmıştır.⁷⁸ Kaynakların verdiği bilgilere bakılırsa o dönemde imamlarının gaybette olduğunu iddia eden kesimler, Cafer es-Sâdık'ı (ö. 148/765) bekleyenler,⁷⁹ İsmâil b. Cafer'in (ö. 145/762) beklenen mehdî olduğunu düşünenler⁸⁰ ve onun oğlu Muhammed b. İsmâil'in (ö. 179/795 [?]) mehdî olduğunu⁸¹ iddia edenlerdir. Dolayısıyla Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'den (ö. 190/805) nakledilen söz konusu iddia doğruysa bu gruplara mensup bazı şahıslar tarafından gündeme getirilmiş olmalıdır. Dolayısıyla Bağdâdî'nin sadece bu gruplara isnat ederek eleştirdiği durum, olguyla mutabık gözükmemektedir. Ne var ki eğer bu fırka mensupları da aynen Hişâm b. Hakem gibi düşünüyorlarsa, imamlarının hayatta olduğunu, sadece

⁷⁸ Musa el-Kazım'ın ölümü ve hakkındaki tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci*, 111-119.

⁷⁹ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 25; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 61; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 300; İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 37; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, Thk Muhammed Seyyid Keysânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 1: 166; Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-'Arabî, 1986), 53; Fahreddin er-Râzî, *Muḥassalu'efkârü'l-mütekeaddimîn ve'l-müteahşîrîn* (Kahire: Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye, ts.), 242; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, çev. Hasan Onat v.dğr. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 195; Şeyh Sadûk, Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve temâmu'n-ni'me*, thk. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1991), 46; Şerif el-Murtaza Ali b. Ebü'l-Hasan, *el-Fuşûlu'l-muhtâra* (b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1992), 305; Şerif el-Murtaza, *el-Mukni' fi'l-gaybe*, rhk. Seyyid Muhammed Ali el-Hakîm (Kum: Müessesetü âli'l-beyt, 1995), 38-39; Ebü Temmâm, *Bâbu's-şeytân min-kitâbi's-şecere*, 121-122; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed'ü ve't-Târîh* (b.y.: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.), 5: 129.

⁸⁰ İmâmiyye'den Hâlis İsmâiliyye'nin onu beklediği belirtilmiştir. (Bk. Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 26; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 61-62; İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 38; Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 1: 167; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 195-196; Şerif el-Murtaza, *el-Fuşûlu'l-muhtâra*, 305.) Ancak anlaşıldığı kadarıyla bu hareketin devamı olmamış ve İsmâilîliğin ilk ana gövdesi sayılabilecek olan ve Muhammed b. İsmâil'i bekleyen Mübârekiyye içinde yok olmuşlardır. Bk. Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 44, 47-48.

⁸¹ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 300-301; Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 1: 168; Şerif el-Murtaza, *el-Fuşûlu'l-muhtâra*, 305-306; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 202-203; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 55; Avni İlhan, "Gaybet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 412.

insanlardan gizlendiğini kabul etmeleri nedeniyle şerî ilkeler konusunda olumsuz bir görüş beyan etmiş olmaları söz konusu değildir. Bu itham, Yahyâ b. Hâlid'in kendi yorumu da olabilir.

Tüm İmâmî grupların tarihin süzgecinden geçerek İsnâaşeriyye çatısı altında toplandığı ve İmâmiyye'nin artık tek bir fırka olarak temsil edilmeye başlandığı hicrî dördüncü asrın ikinci yarısına gelindiğinde,⁸² her ne sebeple olursa olsun gerek mevcut şeriatın inkârına, gerekse bu şeriatın değişebileceğine yönelik her türlü iddianın kesinlikle reddedildiği görülmektedir.⁸³ Özellikle İmâmiyye'nin fıkıh literatürüne baktığımızda, bunun sadece soyut bir iddiadan ibaret olmadığını ve mevcut İslam şeriatın sınırları çerçevesinde meselelerin halli konusunda yoğun bir mesainin harcadığını görmekteyiz.⁸⁴ Dahası Kur'an'ın şeriat için kaynaklık değerine vurgu yapılmış, Kur'an'ın emirlerinin farz, yasaklarının da haram ifade ettiği belirtilmiş, ayetlerin zâhirinden ve Rasulullahın sünnetinden kendisiyle kesin kanaate ulaşılabilecek herhangi bir delil bulunduğu

⁸² Tarihçi Mesûdî (345/956), hayatının sonlarına doğru yazdığı *et-Tenbîh* adlı eserinde Kat'iyye ismiyle anılan iki İmâmî fırkanın varlığından bahseder. Bunlardan birincisi imameti belli bir sayı ile sınırlamayan Ashâbu'n-Nesek, diğer ise imameti on iki ile sınırlayan İsnâaşeriyye'dir. Bk. Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 198-199. Dolayısıyla İmâmiyye, İsnâaşeriyye çatısı altında daha geç bir tarihte toplanmış olmalıdır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci*, 21-22.

⁸³ Bk. İbn Ebî Zeyneb en- Nu'mânî, *el-Gaybe*, thk. Fâris Hassûn Kerîm (b.y.: Dâru'l-cevâdîn, 2011), 130; Şeyh Sadûk, *Emâliyyü's-Şadûk*, thk. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2009), 454-463; Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, thk. Müessesetü neşri'l-İslâmî (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî li-câmiati'l-müderrişîn, 1989), 30; Şerif el-Murtaza Ali b. Ebü'l-Hasan, *Resâilü'l-Murtazâ*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseyinî (Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1985), 1: 209-210; Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, thk. Seyyid Abduzzerhâ el-Huseynî (Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-tubâa ve'n-neşr, 2004), 1: 285.

⁸⁴ Şeriata müteallik çeşitli meseleleri dinin asılları çerçevesinde çözmeye çalışan İmâmî bazı eserler için bk. Şeyh Sadûk, *el-Mukni'*, thk. Müessesetü'l-İmam el-Hâdî (Kum: Peyâm-ı İmam Hâdî, 2005); Şeyh Sadûk, *Kitâbu men lâ yahzuruhu'l-fakîh* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1986); Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*; Şerif el-Murtaza, *el-İntişâr*, thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1994); Ebü's-Salâh el-Halebî, *el-Kâfi fi'l-Fıkh*, thk. Rıza Üstâdî (İsfahan: Menşûrâtu'l-mektebeti'l-İmâm Ali, ts.); Ebü Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-İstibşâr fi mâ uhtilife mine'l-aḥbâr* (Beyrut: Menşûrâtu müessesetü'l-a'lâ, 2005); Ebü Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Tehzîbu'l-aḥkâm fi şerhi'l-mukni'a li's-Şeyh el-Müfid*. thk. Muhammed Cafer Şemsüddin. (Beyrut: Dâru'l-Ârif li'l-Matbûât, 1992). Karaman, İmâmiyye'nin, sadece 17 kadar esas meselede Sünnî fıkıh mezheplerine muhalif olduklarının ifade edildiğini belirtmiştir. Bk. Karaman, Hayrettin, "İmâmiyye", *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayınları, 1999), <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/tarih/0226.htm>.

durumlarda, bunun şerî hüküm ortaya koyduğu hususunda İmâmiyye içinde bir ittifak meydana getirdiği ifade edilmiştir.⁸⁵ Ayrıca “Allah’ın Kur’an’da helal ya da haram kıldıklarının hepsinin zahirinden anlaşıldığı üzere helal veya haram ifade ettiği, bunun yanında bu ayetlerden haram hüküm ifade edenlerin bâtinî anlamı itibariyle zâlim imamlara, helal hüküm bildirenlerinse hak imamlara da hamledilebileceği” söylenmiştir.⁸⁶ Kur’an’ın sahabe tarafından tahrif edildiği kanaatinde olan Ebü’l-Hasan el-Kummî (III/9. asrın sonları) dâhi “Kur’an emir ve yasaklar getiren, hadleri ve sünnetleri açıklayan kitaptır. Allah, peygamberine Kur’an’da olan hüküm, kanun, farz ve sünnetleri açıklamasını, insanlara da onun inceliklerini kavramasını (tefakkuh), öğretmesini ve içindekilerle amel etmesini farz kılmıştır. Bundan dolayı onu terk edene mazeret yoktur.”⁸⁷ demiştir.⁸⁸

Bu noktada çok önemli bir hususun altını çizmek gerekir. Bazı İmâmî âlimler, eserlerinde Kur’an’ın şeriattaki kaynaklık değerini kabul etmekle birlikte aynı eserin bir başka yerinde hayret verici bir şekilde Kur’an’ın tahrif edildiğine dair sözler sarf etmiştir.⁸⁹ Hal böyle olunca bu âlimlerin hangi Kur’an’a bu derece büyük önem atfettikleri büyük bir merak konusu olarak karşımızda durmaktadır. Bu durumda onlar, söz konusu övgü ifadelerini elimizdeki mevcut mushaf için değil, kuvvetle muhtemel bütün otantikliğiyle on ikinci imamın yanında olduğuna inandıkları Ali mushafı için kullanmaktadırlar. Mevcut mushafın pratik olarak ayetlerin tefsirinde, hükümlerin çıkartılmasında kullanılması ise imamlardan gelen rivayetlerle tahrifin en azından mana düzeyinde aşılmış olduğunu düşünmelerinden kaynaklanıyor olmalıdır. Dolayısıyla tahrife inananlar açısından imamlardan gelen ilim, mevcut mushafa göre daha öncelikli bir konuma sahip olup “mevcut ayetlerin zâhiri ile anlaşılıp anlaşılamayacağını, mensuh olup olmadığını, azimet mi yoksa ruhsat mı ifade ettiğini” belirleyebilecek bir misyona sahiptir. Bu yönüyle Allah’ın, meleklerinin ve elçilerinin razı olacağı din, ancak İmâmî âlim ve imamlardan alınan dindir. Gerçek ilim, onların katındadır ve Kur’an onlarla birlikte dir.⁹⁰ Usûlî âlimler ise

⁸⁵ Şerif el-Murtaza, *Resâilü'l-Murtażâ*, 1: 209-210.

⁸⁶ Nu'mânî, *el-Gaybe*, 130.

⁸⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1: 4.

⁸⁸ İmâmiyye fıkhnın teşekkül süreci konusunda kapsamlı bir değerlendirme için bk. Cemil Hakyemez, “Şîi İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008): 7-36.

⁸⁹ Kur’an’ın faziletlerine dair ifadeler kullanan kişilerin tahrife dair serdettikleri iddialar için bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1: 2-5; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî* 1: 192-193; Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 2: 824, 826.

⁹⁰ Bu meyandaki değerlendirmeler için bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1: 4-5.

rivayetlere göre Kur'an'a daha öncelikli bir konum vermiş, rivayetlerin Kur'an'ı değil, Kur'an'ın rivayetleri tayin edeceğini söylemiştir.⁹¹

Bütün bu açıklamalar göz önüne alındığında İsferyânî tarafından zikredilen İmâmiyye'nin Kur'an'ı şerî bir kaynak olarak görmediği yönündeki iddianın,⁹² tam bir netlik olmasa da mazideki olguya tekabülü bakımından kısmen doğruluk değeri taşıdığı söylenebilir. Ancak kendi yaşadığı dönemle karşılaştığımızda, söz konusu algıya süreç takibi yapmadığı için kapıldığı anlaşılmaktadır. Zira o, İmâmiyye'nin tüm kollarının Kur'an'ın tahrif edildiği gerekçesiyle mehdî ortaya çıkıncaya kadar şeriatı reddettiklerini belirten tek Eş'arî makâlât yazarı olmuş, kendisinden önce veya sonra, Eş'arî makâlât yazarları tarafından İmâmiyye'nin hepsinin şeriatı reddettiğine dair bir şey söylenmemiş, sadece İmâmiyye içindeki bazı grupların böyle bir kanaatte olduğu belirtilmiştir.⁹³ Dahası İmâmiyye, diğer muhalifleri tarafından da hiçbir zaman bütün kollarıyla birlikte şeriatı inkâr ettiği yönünde bir ithama maruz kalmamış, bu temayül, genel olarak belli, çoğu defa da geçmiş kişi ya da gruplarla sınırlı bir tavır olarak sunulmuştur.⁹⁴ İsferyânî, muhtemelen içinde yaşadığı İmâmiyye karşıtı sosyo-politik ve kültürel atmosferin ve mezhep taassubunun etkisiyle tarihsel, bireysel veya bölgesel marjinal bir iddiayı

⁹¹ Bk. Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Numân, *Taşhîhu'l-i'tikâdâtî'l-İmâmiyye* (b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1992), 44-45; Bk. Ayyâşî, *Tefsiru'l-'Ayyâşî*, 1: 19-20.

⁹² İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 41.

⁹³ Bk. Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 49-51, 58-59; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 327; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 298-302. Bununla birlikte Bağdâdî, "Cafer es-Sâdık'ı bekleyen Nâvûsiyye'nin, Muhammed b. İsmâil b. Cafer'i bekleyen Mübârekiyye'nin, Musa b. Cafer'i (183/799) bekleyen bir grubun ve Me'mun (197/813-217/833) döneminden beri dokuzuncu imam Muhammed b. Ali b. Musa'yı (220/835) bekleyen bir fırkanın" yeni bir imam atamaksızın gaybetteki imam beklemeyi vacip gördüklerini belirttikten sonra şöyle bir ifade kullanmıştır: "Şia'dan bir imam bekleyenler, bugün dinde şaşkınlık içindedirler. Çünkü "Kur'an ve sünnetin tahrif ve tebdil edildiğini, bu yüzden de onlardan ayrıntılı bir şekilde şeriat hükümlerinin çıkartılamayacağını, bunun ancak ortaya çıktığında masum imam tarafından yapılabileceğini, imamlarınsa bugün çölde olduğunu" iddia ederler. Bu iddia, rezillik bakımından onlara yeter." (Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 302-303.) Bu sunum, bağlamı itibariyle şeriatı reddeden fırkaların kimliğini vuzuha kavuşturmakla birlikte mehdî bekleyen tüm Şii fırkalar, Kur'an'ın tahrifine inanıyormuş ve mehdî dönüncüye kadar şeriatı da inkâr ediyormuş gibi bir algıya yol açması nedeniyle sorunlu bir mahiyet teşkil etmektedir.

⁹⁴ Bk. Hayyât, *Kitâbu'l-İntişâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî*, 14; Malatî, *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'i*, 21-24.

genelleştirmiş ve İmâmiyye'yi bunların kabullerine indirgemiş gözükmektedir.

İmâmiyye'den bir kısmının imamın vahye dayanan ve ihtiyaç olduğu her durumda yine vahiy ile beslenen ilmi bakımından mevcut şeriat üzerinde birtakım tasarruflarda bulunabileceğine inandıklarına dair Eş'arî'nin ithamlarına⁹⁵ gelince, imamın sahip olduğu karizmatik konum itibariyle bazı İmâmîler'in böyle bir tahayyüle kapılabilmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Daha önce Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'den (ö. 190/805) naklettiğimiz ifadeler ve buna karşı Hişâm b. Hakem'in yaptığı savunma da bu ihtimali güçlendirmektedir. Özellikle Ahbârî ulemanın imamlardan gelen rivayetlere, Kur'an'ın anlam dairesini belirleyici bir konum vermesi, böyle bir kanaat gelişmesine sebep olabilmıştır. Bununla birlikte söz konusu iddiayı dile getiren İmam Eş'arî'den (ö. 324/936) sonra yaşayan Şeyh Sadûk (ö. 381/991) gibi Ahbârî ve Şeyh Müfid (ö. 413/1022) gibi Usûlî âlimler, bunun tam tersi bir kanaati dile getirmişler ve "imamların misyon itibariyle peygamberin bulunmadığı dönemde Allah'ın hadlerinin ve şeriatının kaybolmaması için tayin edilmiş kişiler olduğunu,⁹⁶ Hz. Muhammed'in getirdiği son şeriat olan İslam şeriatını değiştiren kimsenin ise küfre düşeceğini⁹⁷" kesin bir şekilde ifade etmişlerdir. Dolayısıyla tarihin bir döneminde böyle bir tahayyüle kapılmış kişiler olmuş olsa bile bu kanaatin zaman içinde taraftar kazanamadığı ve tarihe karıştığını söylemek mümkündür.

3. Teşbih ve Tecsîm İddiaları

Sözlük anlamı olarak "benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu söylemek" manasına gelen teşbih, terim anlamı itibariyle "zati, sıfatları ve mabud oluşu yönünden Allah ile yaratılmış varlıklar arasında birtakım benzerlikler kurma" anlamına gelmektedir.⁹⁸ Yine "bir şeyi cisim olarak düşünmek, onun boyutlarının olduğunu kabul etmek"⁹⁹ manasına gelen tecsîm kavramı da teşbih ile yaklaşık aynı anlama gelecek şekilde "Allah'ı bilinen belli bir cisim suretinde tahayyül etme" şeklindeki anlayışın adıdır.

Eş'arî makâlât yazarlarının tamamı, İmâmiyye'yi teşbih ve tecsîm fikriyle irtibatlandırmış, ancak meseleyi daha çok İmâmiyye'nin ilk

⁹⁵ Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-muşallîn*, 50-51.

⁹⁶ Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve temâmu'n-ni'me*, 34-35.

⁹⁷ Şeyh Müfid, *el-Muḳni'a*, 30.

⁹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 558.

⁹⁹ İlyas Üzüm, "Mücessime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 449.

mütেকellimlerinden Hişâm b. Hakem üzerinden tartışmıştır. Onlarla çağdaş Mutezilî, Zeydî ve Bâtınî bazı âlimler de İmâmiyye'yi aynı görüşle ilişkilendirmişler ve birkaç küçük farkla teşbîhe inanan bir İmâmiyye algısı ortaya koymuşlardır.¹⁰⁰ Dahası o dönemki İmâmî âlimler de “selef ulemamız, aslında zannedildiği gibi demek istememiştir.” yönündeki beyanlarla teşbih ve tecsîm konusunda muhaliflerinin iddialarını doğrulayan bir şahitlik ortaya koymuştur.¹⁰¹ Dolayısıyla Eş'arî makâlât yazarlarının teşbih ve tecsîm konusundaki nakillerinde objektif bir duruş sergilediklerini söylemek mümkündür. Ne var ki bu objektif duruş, Hişâm b. Hakem'den nakledilen ve ilerleyen satırlarda sorunlu bazı yönlerine işaret edeceğimiz ifadeler istisna tutulursa tarihsel algıyı ifade etmesi bakımından olumlu bir anlam ifade etmekte, muahhar İmâmî âlimlerin benimsediği ve kelâmî açıdan sorunsuz bir mahiyet taşıyan görüşlere yönelik herhangi bir atıf içermemesi yönüyle sorunlu bir mahiyet arz etmektedir.

İmâmî âlimler, hicrî üçüncü asrın ortalarından¹⁰² itibaren akide ve fıkıhlarının tedvin sürecinde tarihlerinden miras kalan teşbih, tecsîm ve

¹⁰⁰ Bk. Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil er- Ressî, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, thk. Hanefî Abdullah (Kahire: Dâru'l-âfâki'l-Arabiyye, 2000), 92-93; Makdisî, *el-Bed'ü ve't-târîh*, 5: 132; Ebü'l-Hasan Kâdî Abdülcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*, thk. Abdulkerim Osman (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, ts.), 225; Neşvân el-Himyerî, *Hûru'l-îyn*, 200-201, 308; Ebû Temmâm, *Bâbu's-şeytân min-kitâbi's-şecere*, 56-57, 60-61, 121; Hayyât, *Kitâbu'l-İntişâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî*, 14, 104-105; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*, 4: 85.

¹⁰¹ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 74-77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, thk. es-Seyyid Hâşim el-Hüseynî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1430/2009), 94-97, 99, 101; Şeyh Müfid, *Hikâyât*, 79-81; Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 240-241.

¹⁰² İmâmî âlimler, bizzat Muhammed el-Bâkır [113/731 (?)] ve Cafer es-Sâdık gibi imamları tarafından teşbih görüşünün hep reddedildiğini iddia etmektedirler. Ancak Cafer es-Sâdık'tan nakledilen ve “Allah'ın cisim olduğunu” reddeden rivayetlerin birisinin râvileri arasında Hişâm b. Hakem'in bulunması, onun ise tam tersi yönde görüşlerinin olduğunun bilinmesi (bk. Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 62-63.), bu tür görüşlerin imamlara isnadının, geriye dönük bir inşâ faaliyetinin ürünü olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla bu tür rivayetleri, imamlardan ziyade eserine alan Küleynî gibi müelliflerin görüşü olarak değerlendirmek daha makul gözükmektedir. Bu anlamda Fazl b. Şâzân'ın “Allah, cisim değildir. Onun vasıfları, bütün anlamlarıyla yaratılmışların aksinedir. Onun benzeri hiçbir şey yoktur.” şeklindeki görüşü (Bk. Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 447.) dikkate alındığında, üçüncü asrın ortalarından itibaren Allah hakkında teşbih ve tecsîmi reddeden bir yaklaşımın hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Dahası Hişâm b. Hakem'in (179/795) cisim kavramıyla teşbihi ifade etmediğini (Bk. Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci* 56.) göz önünde bulundurduğumuzda, bu dönemi hicrî ikinci asrın ortalarına kadar götürmek mümkündür.

benzeri görüşlerin fikrî kalıntılarını temizlemeye çalışmışlardır.¹⁰³ Zira onlar, bazı Eş'arî makâlât yazarlarının, herhangi bir zaman olarak kaydı ortaya koymaksızın İmâmîyye tarihinden olumsuz bir örnek olarak canlı tutmaya çalıştığı bu yöndeki iddiaları, kullanılan kavramlar da dâhil bütünüyle terk etmiş ve ilke olarak Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini söylemişlerdir. Onlar, selef ulemanın teşbih ve tecsîm ifade eden görüşler ortaya koyduğunu kabul etmekle birlikte açık bir redd-i mirasta bulunmuş, Allah'a suret veya cisim nispet eden, onu yaratılmış varlıklara benzeten seleflerini, "Şu şaşkınların şaşkınlıklarını bırak ve şeytandan Allah'a sığın.¹⁰⁴ Allah'a suret isnat edip Rabbini mahlûkata benzetenlere zekât dahi verme¹⁰⁵ ve arkalarında namaz kılma.¹⁰⁶ "Allah cisimdir." diyenlere yazıklar olsun. Bilmezler mi ki cisim de suret de sınırlı ve sonludur.¹⁰⁷ Allah'ın cisim olduğunu iddia eden kimse bizden değildir. Ben, dünyada da ahirette de ondan berîyim.¹⁰⁸ "Allah'ın Hz. Âdem'i kendi suretinde yarattığını" ifade eden hadisi teşbihe hamleden kişi, bu hadisin manası konusunda kendisi dalâlete düştüğü gibi başkalarını da dalâlete sürüklemiştir."¹⁰⁹ gibi ifadelerle ötekileştirmişlerdir.¹¹⁰

Eş'arî makâlât yazarlarının da hayatta olduğu IV/10 ilâ VI/12. asır arasında yaşamış İmâmî âlimler, bu ifadelerinin yanında kendi görüşlerini de ortaya koymuş, Allah hakkında net bir şekilde şu ifadeleri kullanmışlardır: "Allah, ancak kendisi gibidir ve bunu ondan başka kimse bilmez. Allah'ın ne zâtı ne de sıfatları itibariyle bir eşi ve benzeri vardır. Allah, yarattıklarından, yarattığı varlıklar da Allah'tan farklıdır. O, ne bir cisimdir; ne sûrettir; ne hissedilir; ne cisimleştirilebilir; ne beş duyuyla idrak edilebilir; ne bir şablona konabilir (tahtût); ne de belirli sınırlarla sınırlanabilir. Çünkü Allah, aşkın (müteal) bir varlık olup insanların onun azametinin künhüne vâkıf olması mümkün değildir. O, vehmedilen her şeyden daha başkadır. O'nun diğer cisimler gibi bir sonu ve sınırı yoktur. Kendisi yarattığı varlıkların sıfatları ile tavsif edilemez. O, cisimlerin cisimleştiricisi, suretlerin suret vericisidir. Şeylerin yaratıcısı olan Allah'ı

¹⁰³ Halife Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 92.

¹⁰⁴ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 95.

¹⁰⁵ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 98; Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 241.

¹⁰⁶ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 98.

¹⁰⁷ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 96-97; Şeyh Müfîd, *Hikâyât*, 80-81.

¹⁰⁸ Sadûk, *et-Tevhîd*, 101.

¹⁰⁹ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 147-148.

¹¹⁰ Teşbih ve tecsîme dayalı bir Allah tasavvurunu reddeden diğer değerlendirmeler için bk. Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 74; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 100-101.

cisim, suret, boyut veya organlarla nitelemekten daha büyük bir ihanet ve kötülük söz konusu olamaz.”¹¹¹ Ayrıca “Allah’ın bir şeyde, bir şeyden veya bir şeyin üzerinde olduğunu iddia eden Allah’a şirk koşmuştur. Çünkü Allah bir şeyin üzerinde olsa taşınan, bir şeyin içinde olsa kuşatılan ve bir şeyden olsa muhdes bir varlık olurdu.”¹¹² Dolayısıyla “teşbih fikrini kabul eden kimse, İmâmiyye’nin nazarında Müşrik olduğu gibi tevhid konusunda zikredilen hususlar dışında bir görüşü İmâmiyye’ye nispet eden de yalancıdır.”¹¹³ Şeyh Sadûk’a göre cahillerin teşbih görüşünü vehmetmesine sebep olan haberlerin manaları, Kur’an’daki benzer ayetlere hamledildiğinde, aslında teşbihin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.¹¹⁴

İmam Eş’arî, Eş’arî makâlât geleneği içinde süreç takibini yapan ve İmâmiyye’nin teşbih konusunda geldiği son noktayı işaret eden tek âlim olmuş, diğerleri sadece teşbihe dair görüşleri bulunan tarihsel şahsiyetlerin görüşlerini nakletmekle iktifa etmiştir. İmam Eş’arî ise “Öncekiler, teşbihi benimsedikleri halde sonraki âlimleri tevhit ve Allah’ın birliği konusunda Mutezile ve Hariciler’in görüşünü benimseyerek “Rablerinin cisim olmadığını, herhangi bir şeklinin bulunmadığını, bir yerde meskûn olmadığını ve herhangi bir şeye temas etmediğini kabul etmişlerdir.” demiştir.”¹¹⁵ Böylece o, İmâmiyye’nin görüşlerindeki olumlu değişmeyi zikretmekte herhangi bir sakınca görmemiş, onları ilelebet eleştirebileceği bir görüşe mahkûm etmemiştir.

Bazı Eş’arî makâlât yazarları, süreç takibini sadece ana fırkanın düşüncelerindeki gelişim seyrine işaret etmeyerek değil, bazen tarihsel bir şahsiyetin fikirlerindeki değişimi belirtmeyerek de yapmışlardır. Bu bağlamda fırka içindeki önemine binaen Hişâm b. Hakem’in fikirleri, ayrı bir önem taşımaktadır. Bazı İmâmî âlimler, “onun herhangi bir şekilde teşbihe düşmediğini, kullandığı cisim kavramının tecsime

¹¹¹ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 61-63, 1: 73-77, 1: 80; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 34-35, 48, 94-98, 101; Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 18; Şeyh Sadûk, *Emâliyü's-Şadûk*, 304, 454; Şeyh Müfîd Muhammed b. Muhammed b. Numân, *Hikâyât*, thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî (b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti'ş-Şeyhi'l-Müfîd, 1991), 80-81; Şeyh Müfîd, *el-Muknî'a*, 29-30; Şeyh Müfîd, *Mesâilü'l-'Ukberiyye*, 38; Şeyh Müfîd, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*, thk. Rızâ el-Muhtârî (b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti'ş-Şeyhi'l-Müfîd, 1992), 24-25; Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 240-241, 447.

¹¹² Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 173; Şeyh Müfîd, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*, 29; Şeyh Müfîd, *Mesâilü'l-'Ukberiyye*, 38.

¹¹³ Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 19.

¹¹⁴ Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 19-20.

¹¹⁵ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 35.

hamledilemeyeceğini, asıl olanın mana olduğunu, onun ise bu kavramı kullanırken Allah'ı herhangi bir şekilde yaratılmış varlıklara benzetmeyi (teşbih) değil, Allah'ın var demeye lâyık bir varlık olduğunu ispat etmeyi amaçladığını" söyleyerek savunmaya çalışmışlardır.¹¹⁶ Bu âlimlerin naklettiğine göre Hişâm b. Hakem, hiçbir şekilde teşbihe düşmeksizin Allah hakkında şöyle demiştir: "Var olan her şey, ya cisim olarak ya da bir cismin fiili olarak bulunur. Allah, bir cismin fiili olamayacağına göre, ancak fâil manasında cisim olabilir."¹¹⁷ Bununla birlikte Allah, diğer cisimler gibi olmayan, başka cisimlere benzemeyen,¹¹⁸ "ebedî, nuranî, içi dolu ve somut"¹¹⁹ bir cisimdir. Bunun manası "Allah'ın yok (madûm ve mefkûd) hükmünde olmayan varlığı sâbit bir varlık olmasıdır."¹²⁰

Bazı İmâmî âlimler ise Hişâm b. Hakem'in teşbihe düştüğünü düşünmese de onu, Allah hakkında cisim kavramını kullandığı için tenkit etmişlerdir. Zira Ahbârî veya Usûlî olması fark etmeksizin hicrî 4 ilâ 6. asır arasında yaşamış bütün İmâmî âlimler, "Allah hakkında "cisim" kavramının kullanılmayacağını, aslı ve ferî itibarıyla savunduğu düşüncenin içeriğinde bir yanlışlık bulunmamakla birlikte Hişâm'ın düşüncesini ortaya koymak için seçtiği kavramda hata ettiğini" kesin bir şekilde belirtmişlerdir. Bu âlimlere göre "Cisim kavramı, Allah hakkında sınırlılık ve sonluluğu düşündürmektedir. Oysa sınırlılık özelliğini yüklenen bir şey, artıp noksanlaşmakta, artıp noksanlaşma ise yaratılmış varlıklara özgü bir nitelik olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla cisim kavramı, Allah hakkında yaratılmışlığı, bir diğer ifadeyle yaratılmış varlıklarla benzerliği (teşbihi) akla getirdiği için kesinlikle kullanılmaması gereken bir kavramdır."¹²¹ Ancak onlara göre, başlangıçta cisim kavramının bu yönünü dikkate almayan Hişâm b. Hakem, daha sonra yaptığı hatanın farkına vararak Allah

¹¹⁶ Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, 1: 83-84; Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 241; Şeyh Müfîd, *Hikâyât*, 77.

¹¹⁷ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 96-97; Şeyh Müfîd, *Hikâyât*, 80-81; Ebü'l-Feth Şeyh Muhammed b. Ali b. Osman Kerâcîkî et-Tarablûsî, *Kenzü'l-fevâid*, thk. Abdullah Nî'me (Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1985), 2: 40-41.

¹¹⁸ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 97; Şeyh Müfîd, *Hikâyât*, 79; Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 240; Kerâcîkî, *Kenzü'l-fevâid*, 2: 40-41. Şerif el-Murtaza, Hişâm b. Hakem'in bu sözü söylediğini dahi reddetmektedir. (Bk. Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, 1: 83-84.)

¹¹⁹ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 76; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 95.

¹²⁰ Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 240.

¹²¹ Allah hakkında cisim kavramını kullandığı için İmâmî âlimler tarafından Hişâm b. Hakem'e yöneltilen eleştiriler için bk. Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 96-97; Şeyh Müfîd, *Hikâyât*, 80-81; Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, 1: 83-84.

hakkında bu kavramı kullanmaktan dahi vazgeçmiştir.¹²² Ona nispet edilen “Allah’ın yedi karış uzunluğunda olduğu” yönündeki iddialar ise tamamen reddedilmiş ve “sürekli Cafer es-Sâdık ile birlikte bulunan birisinin böylesi çirkin bir söz söylediğinin vehmedilemeyeceği, Cafer es-Sâdık’ın buna müsaade etmeyeceği”¹²³ söylenmiştir.¹²⁴

Söz konusu açıklamalar, İmâmî âlimlerin, düşünce tarihlerinde öncü konuma sahip bir şahsı ve görüşlerini tezkiye çabası olarak yorumlanabilir. Zira onun cisim konusundaki görüşleri hakkında bilgi veren bütün muhalif âlimler, kendisini “teşbih ve tecsîmi savunmakla” itham etmişlerdir.¹²⁵ Bununla birlikte İmam Eş’arî, bu konuda da bir süreç takibi yaparak çok önemli bir hususa işaret etmiştir. Ona göre Hişâm b. Hakem, hayatının bir döneminde “Allah’ı billura veya külçeye benzetmek, kendi karışıyla yedi karış uzunluğunda olduğunu söylemek” suretiyle teşbihe hamledilebilecek birtakım ifadeler kullanmıştır. Bununla birlikte daha sonra bu görüşünden dönmüş ve “Allah’ın bir cisim olduğunu, fakat diğer cisimlerin hiçbirine benzemediğini” söylemiştir.¹²⁶ Dahası onun Allah hakkında dile getirdiği “Allah’ın sonu, sınırı, uzunluğu, eni ve derinliği, yani boyutları olan bir cisim olduğu” yönündeki sözlerinde “bunları hakiki manada değil, mecaz anlamında söylemiştir.” diyerek teşbihi kastetmediğini ortaya koymuştur.¹²⁷ Yani onun nazarında Hişâm b. Hakem, İmâmî âlimlerin ifade ettiği gibi “cisim” kavramından değil “teşbihe hamledilebilecek ifadelerinden” “cisim görüşüne” dönmüştür. Çağdaş bazı araştırmalar da “Hişâm b. Hakem’in “Allah cisimdir.” demesinin itikâdî değil semantik bir yanılığın ifade ettiğini, onun cisim kavramını kullanmasının “Allah şeydir.” diyen İmam Mâtürîdî’nin görüşüne¹²⁸ benzediğini, onun sadece Allah hakkında

¹²² Şeyh Müfid, *Hikâyât*, 79; Kerâcîkî, *Kenzü’l-fevâid*, 2: 40-41.

¹²³ Cafer es-Sâdık ile bazı talebeleri arasında zaman zaman ciddi görüş ayrılıkları yaşanmış ve talebeleri onun tam tersi görüşler ileri sürebilmiştir. Bu konuda çeşitli örnekler için bk. Bozan, *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyyesi’nin Teşekkül Süreci*, 63-66.

¹²⁴ Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi fi’l-imâme*, 1: 85-86. Teşbih ve tecsîm konusunda Hişâm b. Hakem’e nispet edilen görüşler ve İsnâaşerî âlimlerin tutumları için ayrıca bk. Bozan, *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyyesi’nin Teşekkül Süreci*, 55-57.

¹²⁵ Bk. Ressî, *er-Red ‘ale’r-Râfi’a*, 92-93; Makdisî, *el-Bed’ü ve’t-târîh*, 5: 132; Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü delâilî’n-nübüvve*, 225; Neşvân el-Himyerî, *Hûru’l-îyn* 200-201, 308; Ebû Temmâm, *Bâbu’ş-şeytân min-kitâbi’ş-şecere*, 56-57, 60-61, 121; Hayyât, *Kitâbu’l-İntişâr ve’r-red ‘alâ İbni’r-Râvendî*, 14, 104-105; Mes’ûdî, *Mürûcû’z-zeheb ve me’âdinu’l-cevher*, 4: 85.

¹²⁶ Eş’arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi’l-muşallîn*, 33.

¹²⁷ Eş’arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi’l-muşallîn*, 31.

¹²⁸ Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 52-53, 54-58.

kullandığı bir kavrama, kelimcilerin genel kabulünden farklı bir anlam verdiğini"¹²⁹ dolayısıyla "onun cisim fikrinin teşbihten tamamen farklı olduğunu ve Allah'ı mahlûkata, sadece boyutlu bir cisim oluşu ve mekânda bir yer işgal etmesi yönüyle benzettiğini"¹³⁰ belirtmiştir.

Eş'arî makâlât geleneğinde İmam Eş'arî tarafından ortaya konan makul Hişâm b. Hakem algısı, sonraki makâlât yazarları tarafından çoğunlukla devam ettirilmemiştir. Ondan sonra ilk olarak Bağdâdî ve İsferyânî, indirgemeci bir yaklaşımla Eş'arî'nin ortaya koyduğu mutedil algıyı tam tersine çevirmişler ve salt teşbihe inanan Hişâm b. Hakem algısı yaratmışlardır. Zira onlar, Hişâm b. Hakem'in sadece "Allah, kendi karışıyla yedi karıştır."¹³¹ O, saf bir külçe parçası ya da bembeyaz bir inci gibi parıldayan bir nurdur.¹³² Tanrı ile görülen cisimler arasında bir yönden benzerlik vardır.¹³³ Ebû Kubeys Dağı, Allah'tan daha büyüktür.¹³⁴ Allah, içinde yerleştiği özel bir mekândadır ve arada bir ayrılık olmaksızın arşına dokunmaktadır.¹³⁵ yönündeki açık teşbih ifade eden görüşlerine atıfta bulunmakla yetinmişlerdir. Hatta İsferyânî, en sonunda "Müşebbihe'den Hişâm b. Hakem, teşbih ve tecsîmi, sınırlılık ve sonluluğu din olarak kabul etmiştir."¹³⁶ şeklinde genel bir tespitte bulunmuşlardır.

Bağdâdî ve İsferyânî'nin aksine Şehristânî (ö. 548/1153), Mu'tezilî âlim Ka'bî'nin Hişâm b. Hakem'den "Allah, mahlûkattan hiçbirisine benzemediği gibi mahlûkat da kendisine benzemez. O, diğer cisimler gibi olmayan bir cisim, diğer suretler gibi olmayan bir suret, boyutlar gibi olmaksızın boyutludur." şeklinde bir görüş naklederek İmam Eş'arî gibi mutedil bir algı ortaya koymuştur. Bununla birlikte o, Hişâm b. Hakem'den rivayet edilen ve açık bir şekilde teşbihe hamledilebilecek çok sayıda görüşe de yer vermiştir.¹³⁷ Mesela onun naklettiğine göre Hişâm b. Hakem, yukarıdaki ifadesinin yanında "mabud ile cisimler arasında bir şekilde benzerlik bulunduğunu, eğer aralarında bir benzerlik olmasaydı cisimlerin onun varlığına delil teşkil edemeyeceğini" söylemiş,¹³⁸ "Allah'ın kendi karışı ile yedi karış olduğunu, özel bir mekânda ve hususî bir cihette bulunduğunu,

¹²⁹ Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, 97-98.

¹³⁰ Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci*, 56.

¹³¹ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 65; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 93; İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 120.

¹³² İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 40, 120.

¹³³ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 66.

¹³⁴ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 93.

¹³⁵ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 333; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 98.

¹³⁶ İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 39.

¹³⁷ Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 1: 184.

¹³⁸ Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 1: 184-185.

arşa temas ettiğini ve kendisi arşa fazla gelip taşmadığı gibi arşın da ona büyük gelmediğini, yani arşta hiçbir boşluk kalmadığını” da iddia edebilmiştir.¹³⁹ Üstelik Şehristânî, Eş'arî'den farklı olarak Hişâm'ın görüşlerindeki kronolojiye hiç dikkat etmemiş, görüşler arasında herhangi bir takdim tehir yapmamış ve ona nispet edilen tüm görüşleri bir arada nakletmiştir. Bu durum, ortaya çıkardığı algı bakımından sıkıntılıdır. Çünkü “çelişkiler içinde, sistematik düşünemeyen bir âlim” algısı yaratmaktadır.

Fahreddin er-Râzî de imam Eş'arî gibi Hişâm b. Hakem'in görüşlerindeki kronolojik değişmeye işaret etmiştir. Ancak o, Hişâm'ın Allah'ı “billura, külçeye veya her yönden aynı görülen muma” benzetmek gibi farklı zamanlarda farklı şeyler söylediğini,¹⁴⁰ en sonunda ise bütün bu görüşlerinden dönerek “diğer ölçülere göre en mutedil ölçü olduğu için Allah'ın kendi karışıyla yedi karış uzunluğunda olduğu” görüşünde karar kıldığını belirtmiş,¹⁴¹ böylece mensubu bulunduğu fırkanın lideri İmam Eş'arî'nin tam tersi bir algı ortaya koymuştur.

Oysa yukarıda açıkça ifade ettiğimiz üzere ister cisim kavramını terk etmiş olsun, isterse bu kavram ile hiçbir zaman teşbih ve tescîme hamledilebilecek bir manayı kastetmemiş olsun, Hişâm b. Hakem'in fikirlerinin kemâle erdiği bir dönemde teşbih ve tescîm fikrini savunmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu âlimlerimiz, muhtemelen mezhep taassubunun etkisiyle onun görüşlerinin tasvirinde seçmeci bir yaklaşımı tercih etmişler ve Hişâm b. Hakem'in fikrî gelişim serüvenini, hayatının bir dönemine indirgemişlerdir. Bu noktada psikolojik bakımdan algıda seçicilik adı verilen süreç devreye girmiş, her müellif, kendi tanımladığı noktaya göre onun hakkındaki tezini destekleyecek fikirler üzerine odaklanmış ve bunlar üzerinden bir algı üretmiştir. Zira Fahreddin er-Râzî'nin “diğer ölçülere göre en mutedil ölçü olduğu için Allah'ın yedi karış uzunluğunda olduğu görüşünde karar kıldığını” söylemesi¹⁴² onun Hişâm b. Hakem'i ve görüşlerini, Müşebbihe üst başlığı altında anlatmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu görüş, onun teşbihçi yönünü daha fazla ön plana çıkartmaktadır. İsferyânî'nin tasviri için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Bu da göstermektedir ki fırkaların tasnifi ve isimlendirilmesi,

¹³⁹ Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 1: 184.

¹⁴⁰ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 33; Râzî, *İ'tikâdâtü fırâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, 64.

¹⁴¹ Râzî *İ'tikâdâtü fırâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, 64.

¹⁴² Râzî, *İ'tikâdâtü fırâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, 64.

fırkaların hangi görüşlerinin tasvir edileceği konusunda belirleyici bir yere sahiptir.

4. Allah'ın Sıfatlarının Hâdisliği Meselesi

Hâdis sıfatlar görüşü, İslam mezhepleri arasındaki en tartışmalı mevzulardan birisidir. Bilindiği kadarıyla ilk olarak Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/746) tarafından dile getirilmiş¹⁴³ ve İslam düşünce tarihinde daha çok Kerrâmiyye'ye¹⁴⁴ ve İslam filozoflarına¹⁴⁵ nispet edilmiştir.¹⁴⁶ Bu görüşe göre, Allah'ın zatının dışında ezeli sıfatlar kabul etmek, Allah'la birlikte başka ezeli varlıkları da akla getirdiğinden tevhid ilkesine zarar vermektedir. Meselâ Allah'ın kelim sıfatı ezeli kabul edildiğinde, kelim sıfatının bir tecellisi olan Kur'an'ın da ezeli kabul edilmesi gerekmektedir. Bu da Allah'la birlikte başka kadim varlıkların mevcudiyetini akla getirmektedir ki bu, tevhit ilkesiyle kesinlikle çelişir ve insanı şirke götürür.¹⁴⁷ Allah'ın ilim sıfatı ezeli kabul edildiğindeyse insanın iradesinin ve sorumluluğunun ortadan kalkması gibi bir problem ortaya çıkmaktadır. Zira Allah ezelde her şeyi biliyorsa ve bu bilgi değişmiyorsa insanların yaptığı fiillerde tercih şansı kalmamaktadır. Çünkü insanlar, fiillerini Allah'ın bilgisine göre yapmak zorundadır.¹⁴⁸

Eş'arî makâlât geleneğinde hâdis (sonradan kazanılan) sıfatlar görüşü, İmâmiyye kapsamında daha çok "Hişâm b. Hakem (ö. 179/795),¹⁴⁹ Zürâre b.

¹⁴³ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 336; İsa Doğan, "İlk Fikir Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 165.

¹⁴⁴ Mehmed Baktır, "Allah'ın Sıfatlarında Zaman Sorunu", *Kelam araştırmaları* 1/2 (2003), 94.

¹⁴⁵ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ekdâm*, thk. Alfred Guillume (London: Oxford University Press, 1934), 38.

¹⁴⁶ Mutezile'nin özellikle Bağdat ekolü, ezeli sıfatları reddetme anlamında aynı görüşleri paylaşmakla birlikte o, hâdis sıfatları da kabul etmemiş, bunun kadim olan zâtın hâdislere mahal olmasını, dolayısıyla onun mahluklara benzemesi yahut iki zıt şeyin bir yerde buluşmasını gerektirdiğini, bunun da İslam'ın kurallarına ve aklın prensiplerine aykırı olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla onların nazarında Allah, "zatiyla kadîr, zatiyla alîm, zatiyla hayy'dır. Diğer özellikler de böyledir. Zâtının dışında ne ezeli ne de hâdis sıfatı yoktur. Bk. Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, 335-337; Baktır, "Allah'ın Sıfatlarında Zaman Sorunu", 95.

¹⁴⁷ Baktır, "Allah'ın Sıfatlarında Zaman Sorunu", 93-95; Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, 336-337.

¹⁴⁸ Baktır, "Allah'ın Sıfatlarında Zaman Sorunu", 97.

¹⁴⁹ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-muşallîn*, 37-38; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 67; Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 1: 185; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2: 289, 4: 31-32, 13: 544, 16: 8, 24: 412 vd.

A'yen (ö. 2/8. asrın üçüncü çeyreği)¹⁵⁰ ve Ebû Cafer el-Ahvel (ö. 2/8. asrın üçüncü çeyreği)¹⁵¹ gibi İmâmiyye'nin ilk kelimcilerine nispet edilmiştir. Onlara göre söz konusu İmâmî âlimler, ezeli sıfatlar görüşünü bir taraftan Allah'la birlikte ezeli varlıklar akla getireceği için, diğer taraftansa kulların seçme özgürlüğünü ve mükellefiyetini ortadan kaldıracağı için eleştirmişler ve tüm sıfatların hâdis olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁵² Onların verdiği bilgilere bakılırsa İmâmî âlimler, bu hassasiyetlerinin bir neticesi olarak Allah'ın kendisi için "hayat, kudret, ilim, irâde, sem' (işitme) ve basar (görme) gibi sıfatları yaratıncaya kadar hayy (hayat sâhibi), kâdir (güçlü), semî' (işitici), basîr (görücü), âlim (bilici) ve mürîd (irade eden-isteyen) olmayacağını, ancak bu sıfatları kendisi için yarattıktan sonra Hayy, Kâdir, Âlim, Mürîd, Semî' ve Basîr isimlendirildiğini ileri sürmüşlerdir."¹⁵³ Hatta İsferâyinî, Zürâre'nin Allah'ın sıfatlarının aynen cisimlerin sıfatları gibi hâdis olduğunu iddia ettiğini belirtmiş ve onu bu yönüyle Müşebbihe'den birisi olarak sunmuştur.¹⁵⁴

Eş'arî makâlât yazarlarının söz konusu iddiaları, onlarla çağdaşları birçok fırka mensubu âlim tarafından da dile getirilmiştir.¹⁵⁵ İmâmiyye'nin bilhassa Usûlî âlimleri ise daha çok Hişâm b. Hakem'e nispet edilen bu gibi görüşler hakkında "kendisinden ne tasnif edilmiş bir kitap, ne de düzenlenmiş bir meclis bildiklerini, muhtemelen kendisinden nakledenlerin yaptığı bir hata veya uydurmadan kaynaklandığını" belirtmişler ve söz konusu iddiaları tamamen reddetmişlerdir.¹⁵⁶ Ancak bazı kaynakların Ebû Cafer'e sorulduğunu naklettikleri "Allah'ın ezelde ilim sıfatına sahip olup

¹⁵⁰ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 36; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırağ*, 70, 335; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 117-118, 124-125; İsferâyinî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 40-121; Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 186.

¹⁵¹ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 37; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırağ*, 71; İsferâyinî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 71; Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 186.

¹⁵² Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 37; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırağ*, 67. Hişâm b. Hakem'in söz konusu görüşünü delillendirmek için zikrettiği belirtilen diğer aklî ve naklî deliller için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 4: 31-33, 9: 373, 21: 427.

¹⁵³ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 36; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırağ*, 70, 335; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 117-118, 124-125; İsferâyinî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 40-121; Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 186.

¹⁵⁴ İsferâyinî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 121.

¹⁵⁵ Ressî, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, 92-93; Ebû Temmâm, *Bâbu's-şeytân min-kitâbi's-şecere*, 57-58, 121; Hayyât, *Kitâbu'l-İntişâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî*, 14; Neşvân el-Himyerî, *Hûru'l-îyn*, 201; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *Kitâbu'l-faşl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl* (Lübnan: Dâru'l-ma'rife, 1986), 2: 126, 4: 182.

¹⁵⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 54-55; Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, 1: 86.

olmadığı” yönündeki bir soru¹⁵⁷ İmâmiyye içinde böyle bir tartışmanın yaşanmış olduğunu ortaya koymaktadır. Yani genelde “ilim” sıfatı üzerinden gerçekleşen karşılıklı cedelleşme, tarihsel olguyla mutabık gözükmektedir. Ne var ki III. (IX.) asrın sonlarından itibaren “hâdis sıfatlar” görüşünde bir sınırlamaya gidilmiş ve bazı sıfatların hâdis olduğuna yönelik klasik İmâmî iddialar, büyük oranda terk edilmiştir. İmâmî âlimler, bu asırdan sonra sıfatların hâdisliği meselesini “zâtî sıfat ve fiilî sıfat” ayırımı yaparak ele almışlardır.¹⁵⁸ Bu bağlamda aralarında ittifak ettikleri ortak bir liste söz konusu olmasa¹⁵⁹ da “hayat, ilim ve kudret” sıfatlarının Allah’a ait zâtî ve ezeli bir sıfat olduğu, hepsi tarafından ortaya konmuştur.¹⁶⁰ Bunun yanında “semi (duyma), basar (görme), hikmet, izzet, hilm ve adalet” sıfatlarının zâtî ve ezeli sıfatlar olduğu konusunda Küleynî ve Şeyh Sadûk’ta ortak ifadeler söz konusudur.¹⁶¹ Bunlar dışındaki “Yaratan (Hâlik), Rızık veren (Rezzâk), Dirilten (Muhyî), İrade eden (Mürîd), Konuşan (Mütekellim)” gibi isimlerin ise hâdis olduğu belirtilmiştir.¹⁶² Bir sıfatın ezeli veya hâdis olması konusunda “Allah’ın aynı zaman diliminde zıddıyla tavsif edilmesinin mümkün olup olmadığı” temel ölçüt olarak kabul edilmiş, Allah’ın hem âlim hem de câhil olarak düşünülmemesi örneğinde olduğu gibi herhangi bir zaman diliminde zıddıyla tavsifi imkânsız olan sıfatların zâtî ve ezeli, rezzâk gibi zıddıyla birlikte düşünülebilen sıfatların ise fiilî ve

¹⁵⁷ Bk. Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 78-79; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 132.

¹⁵⁸ Konuyu zâtî sıfat, fiilî sıfat bağlamında ele alan eserler için bk. Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 79; Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, 24-25; Şeyh Müfid, *Taşhîhu'l-i'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, 40.

¹⁵⁹ İmâmî âlimler arasında hangi sıfatların Allah’ın zatına mahsus ve dolayısıyla kadim sıfatlar olduğu, hangi sıfatlarınsa fiilî ve dolayısıyla muhdes sıfatlardan sayıldığı konusunda ortak bir liste bulunmamakta, hatta bu konuda imamlara nispet edilen görüşlerle İmâmî âlimlerin kanaatleri arasında bile farklılıklar yer almaktadır. (Bu konudaki bazı örnekler için bk. Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 134-144; Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, 81-98.)

¹⁶⁰ Bk. Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 78-79, 81; Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, 24; Şeyh Saduk, *et-Tevhîd*, 131, 134, 143-144; Şeyh Müfid, *Taşhîhu'l-i'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, 41; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-mağâlât*, 52; Şeyh Müfid, *el-Muḫni'a*, 29.

¹⁶¹ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 78, 81; Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, 24-25; Şeyh Saduk, *et-Tevhîd*, 131, 134, 143-144.

¹⁶² İmâmî düşüncedeki hâdis sıfatlar için bk. Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 79-81; Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, 24-25; Şeyh Saduk, *et-Tevhîd*, 134, 143-144; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-mağâlât*, 52-53; Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*, 27; Şeyh Müfid, *Taşhîhu'l-i'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, 41.

hâdis olduğu kabul edilmiştir.¹⁶³ Onlara göre eğer fiilî sıfatların zatiyla kâim ezeli sıfatlar olduğu, meselâ Allah'ın ezelde hâlik (yaratan) olduğu kabul edilirse, bu sıfatın bir tecellisi olan mahlûkun (yaratılmışın) da mevcut olması gerektiği için Allah'la birlikte ezeli varlıklar kabul edilmiş olur.¹⁶⁴

Hâl böyle iken Eş'arî makâlât geleneğindeki hiçbir müellif, hâdis sıfatlarla ilgili görüşlerin İmâmî düşüncedeki tarihselliğine herhangi bir atıfta bulunmamış ve çağdaşları ya da yakın selefleri konumunda olan İmâmî âlimlerin bazı sıfatları ezeli kabul ettikleri konusunda herhangi bir kayıt zikretmemiştir. Onlar, daha çok Hişâm b. Hakem gibi selef dönemi İmâmî âlimlerin çoğu defa marjinal fikirlerini nakletmekle yetinmiş ve tarihteki en uç örnekler üzerinden bir algı ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla sonraki dönemlerde yaşanan kısmî yakınlaşmaları görmemişler ya da görmezden gelmişlerdir. Gerçi bu konuda İmam Eş'arî'nin istisnâî bir yerinden bahsedebiliriz. Çünkü o, sıfatlar konusunda İmâmiyye tarihinde yaşanmış ihtilafları zikrettiği bölümde, dokuz İmâmî gruptan birisinin "ilim, kudret ve hayat sıfatlarını ezeli kabul ettiklerini" belirtmiş, ancak bu grubun yeni ya da eski olduğuna dair herhangi bir kayıt ortaya koymamıştır.¹⁶⁵ Dolayısıyla onun kesin bir şekilde İmâmiyye tarihindeki daha geç bir tavra işaret ettiğini söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte bu grubun aynı zamanda teşbih ve tescîme karşı çıkma temayülünde olduklarını belirtmesi ve teşbih fikrinin çoğunlukla daha geç dönem İmâmî âlimler tarafından reddedildiğinin bilinmesi nedeniyle biraz zorlama bir yaklaşımla bu yönde bir işaret olarak değerlendirilebilir. Dahası onun bu tasviri, yukarıda zikrettiğimiz İmâmî yaklaşıma da uygundur. Oysa diğer Eş'arî makâlât yazarları, bu hususta en ufak bir bilgi vermemişler, tüm algıyı marjinal ve tarihsel kabuller üzerine bina etmişler, içinde buldukları çağlara ya da yakın dönemlerine yönelik herhangi bir tanıklık ortaya koymamışlardır.

Sonuç

İslam Mezhepleri, birbirleriyle ve sosyo-politik çevreleriyle sürekli etkileşim halinde olan, zaman ve mekân olgularıyla çepeçevre kuşatılmış dinamik oluşumlardır. Toplumsal hayatta farklılıklarının hissedilmeye

¹⁶³ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 80-81; Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 24-25; Şeyh Saduk, *et-Tevhîd*, 134, 143-144; Şeyh Müfid, *Taşhîhu'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 41; Şeyh Müfid, *el-Muḫni'a*, 29; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 54-55.

¹⁶⁴ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 131, 143-144. İmâmiyye'nin Allah'ın sıfatları meselesindeki yaklaşımıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Şehrazat Zengin Karayılan, *Şia Kelamında İlahi Sıfatlar* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2010).

¹⁶⁵ Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 39.

başlandığı ilk günlerden itibaren tekâmül sürecini hep devam ettirir. Bu süreçte bazı fikirlerini revize etmek, bazılarında hep vazgeçmek, hatta kendisine özgü bazı kavramlarını yeniden tanımlamak durumunda kalabilir. Bu yüzden de mezheplere teşekküllerini bir kere tamamlayıp bitirmiş statik yapılar olarak bakmak mümkün değildir. Zamansal, mekânsal ve hatta bireysel farklılıkları sürekli göz önünde bulundurmak, müspet ya da menfi değişimler yaşamış olabileceğini hiç akıldan çıkartmamak, bir iki örnek üzerinden verilmiş genellemeci yargılardan mümkün olduğunca kaçınmak gerekir. Bununla birlikte öncelikle belli bir mezhebe aidiyetin yarattığı hâletiruhiye, daha sonra ise tarihsel ve sosyal birtakım gelişmeler, mezheplerle ilgili başta süreç ihmali olmak üzere birçok algı sorununu beraberinde getirmekte ve mezheplerin sakıncalı bir öteki olarak konumlandırılmalarına yol açmaktadır.

Eş'arî düşüncenin ilk makâlât türü eserlerine bakıldığında bu eserlerin bilgi verdiği fırkalar itibariyle çağa tanıklık etmek yerine çoğunlukla tarihsel görüşler, fırkalar ve şahıslar üzerine yoğunlaştıkları görülmektedir. Onların algısına temel teşkil eden dönem, bir anlamda İmâmî düşüncenin geçiş dönemi olarak nitelenebilecek olan ve henüz kurumsallaşma sürecini tamamlamadığı ilk dönemdir. Bunun tek istisnası İsnâaşeriyye'dir. Ancak zikredilen örneklerin büyük bir kısmı ona değil geçmiş fırkalara aittir. İmam Eş'arî (ö. 324/936) ile Fahreddiner-Râzî (ö. 606/1210) arasındaki yaklaşık üç asırlık dönemi kapsayan uzun zaman diliminde "seçilen fırkalar ve bu fırkalar hakkında verilen görüşler" neredeyse birbirinin tekrarı konumundadır. Zamansal ve mekânsal farklılıklarla eserlerden beklenen tanık metin niteliğini, bir iki küçük fark dışında bu eserlerde görmek, neredeyse mümkün değildir.

İmâmiyye tarihinde çeşitli kişi ve gruplar, Kur'an'ın tahrif edildiğini düşünme, mehdinin çıkışına kadar Kur'an'ı şerî bir kaynak olarak kabul etmeme, imamın vahiy mahsulü ilmiyle mevcut şerî ilkeler üzerinde tasarruflarda bulunmasını mümkün görme, teşbihe ve teçsime dayalı bir Allah tasavvuru ortaya koyma, Allah'a ait sıfatların hâdis olduğunu düşünme gibi birtakım görüşler üretmiş ve bu kabuller, muhalifleri tarafından büyük tepki görmüştür. Ancak Eş'arî makâlât geleneğine ait ilk eserlerin kaleme alınmaya başlandığı IV. (X.) asrın başlarına gelindiğinde hâdis sıfatlara sahip olan ve bunun yanında teşbih ve teçsime dayalı bir Allah tasavvuru ile İslam şeriatının inkârına yönelik görüşlerin tamamen terk edildiği, Kur'an'ın tahrifi ile ilgili kabullerin ise özellikle Usûlî âlimler tarafından daha kabul edilebilir bir forma sokulduğu görülmektedir. Bununla birlikte imametın nass ile tayini, imamın dindeki konumu ve

sahabeye hakaret etme gibi olumsuz İmâmiyye algısının merkezinde yer alan kabul ve uygulamalar, bütün canlılığıyla güncelliğini korumaktadır. Bu durumun da etkisiyle sınırlı bir çerçevede de olsa yukarıdaki hususlarda yaşanan fikrî yakınlaşmalar, büyük oranda göz ardı edilmiş, bunun yerine daha çok tarihsel kişi ya da fırkaların savunduğu marjinal görüşler nakledilmiş, hatta bazen bunlar İmâmiyye'nin tamamına teşmil edilmiştir.

Eş'arî makâlât geleneğinin ilk eserleri olan İmam Eş'arî'nin kitapları, içinde bulunduğu çağa ışık tutma ve tanık metin özelliğini muhafaza etme noktasında diğerlerine nazaran daha zengin bir içeriğe sahiptir. Bağdâdî, Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî ise çoğu defa genellemelerden kaçınmış olmakla birlikte çağdaşları olan İmâmî âlimlerin görüşleri konusunda susmuşlar, olumlu ya da olumsuz bir şey söylememişlerdir. Oysa fırkalar hakkında verilen bilgiler kadar verilmeyen bilgiler de ayrı bir önem taşımaktadır. İsferyînî ise tarihsel birçok görüşü genelleştirmiş ve İmâmî kimliğin ayrılmaz bir unsuru olarak zikretmiştir. İmâmiyye algısı özelinde bu durumun temel nedeni, kanaatimizce sahip olunan olumsuz Şîilik algısını haklılaştıracak verilerin önemli bir kısmının tarihte bulunması ve marjinal görüşlerin ve fırkaların büyük bir kısmının tarihin derinliklerinde yok olmasıdır. İsnâşeriyye dışındaki fırkalar tarafından savunulmuş olan ve tarihte kalan aşırı görüşlerin İmâmiyye üst başlığı altında nakledilmesi, kurumsal mezhep algısı bakımından önemlidir. Bu önemin ipuçlarını Bağdâdî, genel olumsuz Şîilik algısının gerekçelerini zikrederken verir. Onun nazarında "küfrün herhangi bir çeşidi duyulmamış veya görülmemiştir ki Şia'nın mezhepleri arasında onun bir kolu bulunmasın." Yani onun nazarında bir fırka, sonuçta geldiği nokta kadar tarihte ürettiği ya da İslam düşüncesine girmesine sebep olduğu görüşlerden de mesuldür. Dolayısıyla onun İmâmiyye ile ilgili bir şekilde tarihte kalan ihtilafli noktaları sürekli olarak canlı tutmasını, bu mezhebin İslam düşüncesi açısından taşıdığı tehlikeli potansiyeli göstermeye yönelik bir girişim olarak değerlendirmek mümkündür.

Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye algısında süreç ihmalinin ortaya çıkardığı genelleme sorunları, büyük oranda mezhep taassubundan kaynaklanmış gözükmektedir. Zira teşbihe ve hâdis sıfatlar görüşüne dair fikirlerde görüldüğü üzere Eş'arî'nin *Makâlât'*ında İmâmiyye'ye nispet edilen çok sayıda müspet fikrin, geleneğe ait sonraki kaynaklarda yer almaması, müelliflerin mezhep taassubuyla hareket ettiklerini ve İmâmiyye algısını çoğunlukla olumsuz görüşler üzerine bina etmeye çalıştıklarını ihsas ettirmektedir. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak birinci el kaynaklardan hareket edilmemesi de süreç ihmaline yol açmış olmalıdır. Onların

iddialarının tam tersi fikirler ortaya koyan çağdaşları çok sayıda İmâmî âlime ve eserlerine rağmen ısrarla erken dönem İmâmî fikirlerle iktifa edilmesi ya da bu fikirlerin genelleştirilmesi, onların bir kısmının çağdaşlarına ya da seleflerine ait eserleri görmediğini ya da görmezden geldiğini, dolayısıyla sahip oldukları İmâmiyye algısını büyük oranda muhalif kaynaklara dayandırdıklarını gösterir.

İmâmiyye algısı ve tasvirinde süreç ihmali ve genelleme sorunlarının bilhassa Bağdâdî ve İsferyînî üzerinde yoğunlaşması dikkat çekicidir. İsferyînî'nin eserinin büyük oranda hocası Bağdâdî'nin *el-Fark*'ının tekrarı olması nedeniyle sorunun daha çok Bağdâdî'den kaynaklandığı düşünülebilirse de Kur'an'ın tahrifine ve şeriatın inkârına yönelik ithamlarda İsferyînî'nin hocasının aksine genellemeci bir dil kullanması, sorunun onu da kapsayan bir boyutu olduğunu gösterir. Bu noktada Bağdâdî ve İsferyînî'nin yaklaşımı ile yaşadıkları sosyo-politik şartların yakından alakalı olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bağdâdî, Büveyhî himayesindeki İmâmiyye'nin sosyo-kültürel hayattaki yükselişine yakından şahit olmuştur. Yine o, yaşadığı Gazneliler dönemindeki Şia karşıtı siyasal ve sosyal atmosferi de birebir görmüştür. Öğrencisi İsferyînî ise Şîî yüzyılının hemen akabinde yaşamıştır ve Selçuklular'la birlikte zirveye ulaşan Şia karşıtı politikaların içinde olmuştur. Yani bu iki âlimin sahip oldukları İmâmiyye algısı, siyasal rekabetin duygusal hisleri daha fazla tetiklediği bir zeminde şekillenmiştir. Bu yüzden olsa gerek onların eserleri okuyucularına salt bilgi vermek ve İslam mezheplerini tanıtmak amacıyla değil, mezhepler hakkında daha çok duygu kazandırmak, algı yaratmak ve tutum oluşturmak amacıyla kaleme alınmıştır. Bu da doğal olarak dil ve üslubun yanı sıra verilmiş olan bilgilerin mahiyetini etkilemiştir.

Kaynakça

- Akdoğan, Mehmet Nur. "Kitâbu Süleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (2014): 1-22.
- Apaydın, Halil. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016.
- Arjomand, Said Amir, "İmamiyye Şiası'nda İmamet Krizi ve Gaybet Kurumu". Çev. Ali Avcu. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010): 535-568.
- Arkonaç, Sibel A. *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Ateş, Orhan. "el-Milel ve'n-Nihal'in Mukaddimesi Çerçevesinde Şehristânî'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 1/2 (2008): 105-130.

- Avcı, Casim. "Mesûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 353-355. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Avcu, Ali. *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Aydınalp, Halil. "Sosyal Çatışma ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010): 187-215.
- Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesud b. Muhammed b. Ayyâş es-Semerkindî. *Tefsiru'l-'Ayyâşî*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1991.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Farq beyne'l-fırak*. Mısır: Dârü'l-ma'ârif, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*. Thk. Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-maşrik, 1986.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Uşûlü'd-dîn*. Thk. Muhammed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2002.
- Baktır, Mehmed. "Allah'ın Sıfatlarında Zaman Sorunu". *Kelam Araştırmaları* 1/2 (2003): 93-108
- Bilgin, Nuri (Ed.). *Sosyal Psikoloji*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Bozan, Metin. "Fadl b. Şâzân ve Kitâbü'l-İlel'i Çerçevesinde İmâmet Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004): 69-82.
- Bozkuş, Metin. *Mürûcu'z-Zehab'te İslâm Mezhepleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Bulut, Halil İbrahim. "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004): 49-68.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. Çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câmiî, Muhammed Mescid-i. *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*. Çev. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranış*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- D. O. Sears - J. L. Freedman - L. A. Peplau. "Sosyal Biliş". Çev. Nizâmettin Koç - Ali Dönmez. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 24/1 (1991): 108-131.

- Demir, Ahmet İshak. *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği (İmâmiyye Şiası Örneği)*. Rize: y.y., 2011.
- Doğan, İsa. "İlk Fikir Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992): 161-172.
- Ebû Temmâm. *Bâbu'ş-Şeytân min-kitâbi'ş-şecere*. Thk. Wilfred Madelung - Paul E. Walker. Leiden: y.y., 1998.
- Eşarî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*. Thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru'n-neşr, 1980.
- Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Fazl b. Şâzân el-Ezdî en-Nisaburî. *el-İzâh fi'r-red alâ sâiri'l-fırak*. Thk. Celâlüddîn el-Hüseynî el-Ürmevî. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-'Arabî, 1971.
- Hakyemez, Cemil. *Gaybet İnanıcı ve Şiîlik'teki Yeri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Hakyemez, Cemil. "Ehl-i Sünnet'in Şiîlik Algısı ve Temel Etkenler". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6: 2 (2013): 173-194.
- Hakyemez, Cemil. "Şiî İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008): 7-36.
- Halebî, Ebü's-Salâh. *el-Kâfi fi'l-fıkḥ*. Thk. Rızâ Üstâdî. İsfahan: Menşûrâtü'l-mektebeti'l-İmâm Ali, ts.
- Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye. "Kitâbu'l-İrcâ". *İlk Mürcû Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ* içinde. Çev. Sönmez Kutlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997): 324-331.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdurrahmân b. Muhammed b. Osmân. *Kitâbu'l-İntişâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî*. Beyrut: el-Matbaatu'l-kâsûlîkiyye, 1957.
- Hortaçsu, Nuran. *Ben Biz Siz Hepimiz (Toplumsal Kimlik ve Gruplar Arası İlişkiler)*. Ankara: İmge Kitabevi, 2007.
- Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009.
- <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/tarih/0226.htm> (Erişim: 01/08/2018).
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *Kitâbu'l-faşl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl*. 5 Cilt. Lübnan: Dâru'l-ma'rife, 1986.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Thk. İbrâhim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997.
- İhsan İlâhî Zahîr. *eş-Şîatu ve's-Sünne*. Lahor: İdâratü tercümânî's-sünne, 1976.
- İlhan, Avni. "Gaybet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 410-412. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tabşîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciyeti an fıraki'l-hâlikîn* Kahire: Matbaatu'l-envâr, 1940.
- Kâdî Abdülcabbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*. Thk. Abdulkerim Osman. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye, ts.
- Kâdî Abdülcabbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (fi'l-imâme)*. Thk. Mahmûd Muhammed. 2 Cilt. Kâsım. b.y.: y.y., ts.
- Karaman, Hayrettin. "İmâmiyye". *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayınları, 1999.
- Karayılan, Şehrazat Zengin. *Şia Kelamında İlahi Sıfatlar*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2010.
- Kerâcîkî, Ebü'l-Feth Şeyh Muhammed b. Ali b. Osman et-Tarablûsî. *Kenzü'l-fevâid*. Thk. Abdullah Ni'me. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1985.
- Keskin, Halife. *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Kummî - Nevbahtî. *Şîi Fırkalar*. Çev. Hasan Onat - Sabri Hizmetli - Sönmez Kutlu - Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim. *Tefsîru'l-Kummî*. Thk. Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî. 2 Cilt. Kum: Müessesetü dâri'l-kütüb, 1984.
- Kutlu, Sönmez. "İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997): 317-331.
- Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kûb. *Uşûl el-kâfi*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2005.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed'ü ve't-târîh*. 6 Cilt. b.y.: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân. *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-Bida'i*. Thk. Muhammed Zinhum Muhammed Azb. Kahire: Mektebetü medbûlî, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan b. Ali. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2005.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan b. Ali. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. Thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî. Kâhire: Mektebetü'ş-şarki'l-İslâmiyye, 1938.
- Nâşî el-Ekber, Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Şirşîr el-Enbârî. *Mesâilü'l-imâme*. Thk. Joseph Vann Ess. Beyrut: Dâru'n-neşr, Beyrut 1971.

- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl. *Kitâbu'r-red alâ eehli'l-Bida'i ve'l-ehvâi*. Thk. Seyit Bahçivan. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd. *Hûru'l-îyn*. Thk. Kemâl Mustafâ. Sanaa: el-Mektebetü'l-Yemeniyye, 1975.
- Nu'mânî, İbn Ebî Zeyneb. *el-Gaybe*. Thk. Fâris Hassûn Kerîm. b.y.: Dâru'l-cevâdîn, 2011.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu, 2012.
- Râzî, Fahreddin. *İ'tikâdâtı fraқи'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. Thk. Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'Arabî, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *Muḥassalu efkârî'l-mütekkaddimîn ve'l-müteahḥirîn*. Kahire: Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîḥu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-'Arabî, 1999.
- Râzî, Fahreddin (606/1209). *er-Riyâzu'l-mûnika fî-ârâi ehlî'l-ilm*. Thk. Esad Cuma. Tunus: Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmî'l-insâniyye, 2004.
- Ressî, Kâsım b. İbrâhım b. İsmâil. *er-Red 'ale'r-Râfıza*. Thk. Hanefî Abdullah. Kahire: Dâru'l-âfâki'l-Arabiyye, 2000.
- Süleym b. Kays. *Kitâbu Süleym b. Kays (Esrâru Âli Muhammed)*. Thk. Muhammed el-Bâkır el-Ensârî ez-Zencânî. Kum: Matbaatu'l-Hâdî, 1999.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*. Thk Muhammed Seyyid Keysânî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1975.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *Nihâyetü'l-eḫdâm*. Thk. Alfred Guillume. London: Oxford University Press, 1934.
- Şehristânî, Hibetü'd-Dîn el-Hüseynî. "Mukaddime". *Şîi Fırkalar*. Çev. Hasan Onat - Hasan Onat - Sabri Hizmetli - Sönmez Kutlu - Ramazan Şimşek. 11-25. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Şen, Ziya. *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Şerif el-Murtaza, Ali b. Ebü'l-Hasan. *el-İntişâr*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1994.
- Şerif el-Murtaza, Ali b. Ebü'l-Hasan. *el-Mukni' fi'l-gaybe*. Thk. Seyyid Muhammed Ali el-Hakîm. Kum: Müessesetü âli'l-beyt, 1995.
- Şerif el-Murtaza, Ali b. Ebü'l-Hasan. *eş-Şâfi fi'l-imâmeme*. Thk. Seyyid Abduzzehrâ el-Hüseynî. 4 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-tibâa ve'n-neşr, 2004.

- Şerif el-Murtaza, Ali b. Ebü'l-Hasan. *Resâilü'l-Murtazâ*. Thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. 4 Cilt. Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1985.
- Şerif el-Murtaza. *el-Fuşûlu'l-muhtâra*. b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1992.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Numân. *el-Mesâilü'l-'Ukberiyye*. Thk. Ali Ekber el-İlâhî el-Horasânî. b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1992.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Numân. *el-Mukni'a*. Thk. Müessesetü neşri'l-İslâmî. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî li-câmiati'l-müderrisîn, 1989.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Numân. *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*. Thk. Rızâ el-Muhtârî. b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1992.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Numân. *Evâilü'l-makâlât*. Thk. İbrahim el-Ensârî. b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1992.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Numân. *Hikâyât*. Thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî. b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1991.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Numân. *Taşhîhu'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*. b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1992.
- Şeyh Müfîd. *el-İhtişâş*. Thk. Ali Ekber el-Gıffârî. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 2009.
- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî. *Kemâlü'd-dîn ve temâmu'n-ni'me*. Thk. Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1991.
- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *el-Mukni'*. Thk. Müessesetü'l-İmam el-Hâdî. Kum: Peyâm-ı İmam Hâdî, 2005.
- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Emâliyü's-Şadûk*. Thk. Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2009.
- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *et-Tevhîd*. Thk. Es-Seyyid Hâşim el-Hüseynî. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1430/2009.
- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Kitâbu men lâ yahzuruhu'l-fakîh*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1986.

- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*. Çev. E. Ruhi Fığlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Tabersî, Ebû Ali b. Fazl b. Hasan. *Mecme'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'ulûm, 2005.
- Toru, Ümüt. *Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *Tehzîbu'l-aḥkâm fi şerhi'l-muḥni'a li'ş-Şeyḥ el-Müfid*. Thk. Muhammed Cafer Şemsüddin. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ârif li'l-Matbûât, 1992.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *el-İstibşâr fi mâ uḥtilife mine'l-aḥbâr*. Beyrut: Menşûrâtu müesseseti'l-a'lâ, 2005.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *İḥtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl (Ricâlu'l-Keşşî)*. Thk. Cevâd Kayyûmî el-İsfehânî. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 2006.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi turâsi'l-Arabî, ts.
- Üzüm, İlyas. "Mücessime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 449-450. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yapıcı, Asım. *Din, Kimlik ve Ön Yargı (Biz ve Onlar)*. Seyhan: Karahan Kitabevi, 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 558-560. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

KUR'AN-I KERİM VE ESKİ AHİT BAĞLAMINDA BUZAĞIYA TAPAN İSRAİLOĞULLARI'NA ÖLÜM CEZASI VERİLMESİ MESELESİ

Gönderim Tarihi: 26.06.2018

Kabul Tarihi: 07.09.2018

Şükrü Maden

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Dr. Assistant Professor, Karabük University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir
Karabük, Turkey
madensukru@gmail.com
orcid.org/0000-0002-7165-6299

Mustafa Yiğitoğlu

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Dr. Assistant Professor, Karabük University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History
Karabük, Turkey
mustafayigitoglu@karabuk.edu.tr
orcid.org/0000-0001-6308-1475

Öz

Yahudilerle ilgili çeşitli bilgiler her iki dine ait Kutsal Kitap'ta zikredilmektedir. Bu hususlardan biri de İsrailoğulları'nın altından buzağıya tazim etmeyle ilgili hadisedir. Hz. Musa Sina Dağı'nda iken İsrailoğulları'nın verdikleri sözden dönerek altından bir buzağı yapıp ona tapmalarından dolayı ölümle cezalandırılmasını anlatan Kur'an-ı Kerim ve Eski Ahit'teki metinler genel itibariyle benzerlik içindedir. Ancak modern dönemde bu ölüm cezasını içeren ilgili ifadelere mecazi anlam yükleme eğiliminin artarak yaygınlaştığı gözlemlenmektedir. Bu çalışmada öncelikle ilgili ölüm emrinin yer aldığı Bakara suresi 54. ayetinin geçmişten günümüze tefsir literatürü için nasıl anlaşıldığı incelenmiştir. Ardından Tevrat'ın Çıkış 32 ve Tesniye 9. bölümlerindeki anlatımları zikredilip konuya dair çeşitli görüşlerin açıklaması yapılmıştır. Buna ilaveten, Kur'an- Kerim'de ve Tevrat'ta bu hadise ile ilgili önem arz eden kişilerden olan Hz. Harun'un buzağının yapılması esnasındaki rolünün önemine değinilerek, her iki kitapta farklı anlatımlara yer verilmiştir. Sonuç kısmında her iki gelenekteki benzerlik ve farklar mukayese edilerek ilgili metinlerin hakiki anlam taşıdığına dair tespit ve değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Eski Ahit, İsrailoğulları, Buzağı, Samiri.

The Issue of Death Penalty for Israelites' Worship of the Golden Calf in the Context of the Old Testament and the Holy Qur'an

Abstract

A great deal of information concerning Jews can be found in the Old Testament and the Qur'an. For instance, both tell the story of Israelites who worshipped the golden calf. The passages from the Old Testament and Holy Qur'an that narrate the death penalty which the children of Israel incurred for their worship of the golden calf during the Prophet Moses' absence when he went up to the Mount Sinai resemble each other. However, in the present day an increasing tendency towards figurative interpretation of the texts expressing the mentioned death penalty is observed. This paper firstly examines how the verse of the chapter of *al-Baqara* (2: 54) stating the death penalty in question has been dealt with by Qur'anic exegesis (*tafsir*) literature from past to present. Afterwards the study refers to Exodus: 32 and Deuteronomy: 9 and provides an explanation of various opinions about the issue. In addition, in the Qur'an and in the Torah, those who are important to this event, Aaron's reference to the importance of the role performed during the calf, the place has been given to different expression in both books. In the conclusion following a comparison of similarities and differences between both traditions, evaluations of the said texts in reference to their literal meaning are made.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Old Testament, the Children of Israel, Golden Calf, Samiri.

Giriş

Antik dönem milletlerinde Mısır, Hindistan, Anadolu gibi bazı yerlerde inek, boğa gibi büyükbaş hayvanlara tapınıldığına, tazim edildiğine dair bilgiler mevcuttur.¹ Yahudilerin uzun süre köle olarak kaldıkları Mısır'da tarım tanrısı Osiris'in boğayı imgelemesi, İsis'in ise ineği nitelendirmesi dikkate değerdir. Çünkü, o dönemde Mısır tarım toplumu olduğu için güç ve kudret boğa ile inek tarafından simgelenmektedir. Bu nedenle İsrailoğulları'nın Mısır kültüründen etkilenmiş olması kaçınılmazdır. Öyle ki, Philo ve bazı Hıristiyan din adamları İsrailoğulları'nın altın buzağıyı Mısırlılardan öğrenmiş olduklarını söylemektedir. İneğe veya buzağıya tapınmanın kimden geçmiş olabileceği realitesinin yanında asıl konu, Kur'an-ı Kerim'de ve Eski Ahit'te yer bulmuş İsrailoğulları'nın, kendilerini Firavun'un zulmünden kurtaran, nimetlendiren mabudu bırakıp kendi elleriyle yaptıkları buzağıya tapınmaları ve neticesinde Allah'ın bu suça müdahil olanları ölümle

¹ W. R. F. Browning, *Dictionary of the Bible* (New York: Oxford University Press, 1996), 56.

cezalandırmasıdır. Musa Peygamber'in, Rabbi ile görüşmesi için Sina Dağı'na çıktığı bir esnada, halkının bir an içerisinde şirke girerek Allah'a elleriyle yaptıkları altından buzağıyı eş koşmaları sebebiyle İsrailoğulları'na ölüm cezası verildiğini aktaran Kur'an-ı Kerim ve Eski Ahit, bazı ayrıntılar dışında genel itibariyle benzerlik arz etmektedir. Bununla birlikte modern dönemde Kur'an-ı Kerim ve Eski Ahit'te bu konudan bahseden ifadelerde mecazi bir anlatımın olduğu, gerçek anlamıyla ölüm cezası vermenin Allah'a ve Hz. Musa'ya yakışmayacağına dair yorumlar gözlemlenmektedir.

Aşağıda buzağıya tapma hadisesinin Kur'an ve Eski Ahit'teki genel anlatımına değinildikten sonra Bakara suresi 54. ayetin klasik dönemden günümüze tefsir literatürü içinde nasıl anlaşıldığı ve meâllerdeki çevirileri ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Müteakibinde bu hususun Tevrat'ın Çıkış 32. Bölümü ile Tesniye 9. Bölümünde nasıl zikredildiği belirtilmiş ve konuya dair çeşitli görüşlerin açıklaması yapılmıştır. Konuyla ilgili değerlendirmeler ise her iki gelenekte ortaya çıkan benzerlik ve farklar dikkate alınarak sonuç bölümünde ifade edilmiştir.

1. Kur'an-ı Kerim ve Eski Ahit'e Göre İsrailoğulları'nın Buzağıya Tapması

A. Kur'an'da İsrailoğulları'nın Buzağıya Tapma Hadisesi

Kur'an'ın anlatımına göre Hz. Musa, İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkarırken Firavun ve adamları onların peşine düşerler. Hz. Musa asâsı ile denize vurunca deniz yarılr. İsrailoğulları denizi geçer, ancak Firavun ve askerleri boğulur. Akabinde Hz. Musa ve İsrailoğulları Tûr'a ulaşırlar. Hz. Musa ilâhî emir ile dağa çağrılır. Otuz ve ilave on gece ile toplam kırk gece orada kalır. Bu süre zarfında Hz. Musa yerine kardeşi Harun'u bırakmıştır. Hz. Musa dağdan dönerken kendisine levhalar halinde ilâhî emirler verilir.²

İsrailoğulları'nın buzağıya tapma hadisesi de bu sırada gerçekleşmiştir. Hz. Musa Tûr'a çıkarken yerine kardeşi Harun'u bırakmış ve ona meâlen "Kavmimin içinde benim yerime geç, onları ıslah et, fesatçıların yoluna uyma." (el-A'râf 7/142) demiştir. Ancak Hz. Musa'nın arkasından Samiri³ adındaki kişi İsrailoğulları'nı yoldan çıkarır ve tanrı

² Bk. el-Bakara 2/49, el-A'râf 7/103-126, 142-145; Yûnus 10/75; Tâhâ 20/17-23, 38-40, 47-76; eş-Şuarâ 26/16-66; el-Kasas 28/4, 7-28, 31-37.

³ Kaynaklarda Samiri'nin adının Musa b. Zafer olduğu ifade edilmektedir. Hz. Musa'nın komşusu bir Kıptî olup ona iman ettiği ve kendisiyle birlikte Mısır'dan çıktığına dair rivayetler vardır. Genelin görüşüne göre ise Samiri, Sâmira kabilesine mensup İsrailoğulları'nın ileri gelenlerindedir. İsrailoğulları ile denizi geçtikten sonra münafık olan bir Allah düşmanı olmuştur. Yine Samiri'nin aslen ineğe tapan bir topluluktan geldiği de söylenmiştir. (Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an*

edinmeleri için onlara zinet eşyalarından böğürebilen bir buzağı heykeli yapar (el-Bakara 2/92; el-A'râf 7/148; Tâhâ 20/85, 87-88). Harun Peygamber bunun bir fitne/imtihan olduğu konusunda onları uyardıysa da onlar "Musa aramıza dönünceye kadar buna tapmaktan asla vazgeçmeyeceğiz!" derler. Hz. Musa öfkeli ve üzgün bir şekilde Tûr'dan döner ve Tevrat levhalarını yere atar. Onlara engel olmadığı için yerine bıraktığı Harun'u hırpalar. Harun da kavmine gücünün yetmediğini, neredeyse kendisini öldüreceklerini söyler. Ayrıca kendisinin de "İsrailoğulları'nın arasına ayrılık düşürdün; sözümü tutmadın!" demesinden korktuğunu belirtir (el-A'râf 7/150; Tâhâ 20/86-94). Hz. Musa Samiri'yi kovar. Öfkesi dinince yere attığı levhaları alır ve ardından kavminden seçtiği yetmiş kişiyle tevbe eder. Kavmine de "Musa kavmine demişti ki: Ey kavimim! Şüphesiz siz, buzağayı (tanrı) edinmekle kendinize zulmettiniz. Onun için Yaradanınıza tevbe edin. Birbirinizi öldürün. Bu Yaradanınızın katında sizin için daha iyidir. Böylece Allah tevbenizi kabul etmiş olur. Çünkü O, tebeleri kabul eden engin rahmet sahibidir." (el-Bakara 2/54) meâlindeki ayette ifade edildiği üzere buzağıya taptıkları için tevbe etmelerini ve birbirlerini öldürmelerini emreder (el-A'râf 7/155; Tâhâ 20/95-97).

B. Eski Ahit'te İsrailoğulları'nın Buzağıya Tapma Hadisesi

Hz. Musa'nın Tanrı ile görüşmeye, Tûr-i Sînâ'ya, çıktığında uzun bir müddet orada kalmasından ve geri dönmemesinden ötürü halk, Hz. Harun'un etrafında toplanarak, ondan kendilerine önderlik edecek bir ilah yapmalarını talep eder ve kendilerini Mısır'dan çıkararak adamın akıbetini bilmediklerini söyler. Hz. Harun, halktan altınları getirmelerini ister, herkes kendisine ait olan zinetleri getirir ve O, kendisine teslim edilen altınların eritilmesiyle altından bir buzağı "egel ha-zahav" yapar, 'sizi Mısır'dan çıkararak tanrınız budur' der ve bu putun önüne de sunak inşa eder. Sonra 'ertesini günü Rabb'in onuruna bayram olacak' der. O gün halk erkenden kalkarak yakmalık, esenlik sunularını, buzağıya takdim ederler. Müteakibinde ise yer, içer ve eğlenirler. Bu hadiselerin gerçekleştiği esnada Rabbi ile görüşmekte olan Hz. Musa'ya, Tanrı, 'Mısır'dan kurtardığın halk baştan çıktı, emrettiğim yoldan saptılar, kendilerine dökme buzağı yapıp

te'vîli âyi'l-Kur'ân: Tefsîrû't-Taberî, thk. İslâm Mansûr Abdülhamîd (Kahire: Dârü'l-hadîs, 1431/2010), 7: 899-900; Ebü'l-Kâsım Cârullâh Muhammed b. Ömer Muhammed ez-Zemahşerî, *Tefsîrû'l-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîye, 1424/2003), 3: 79; Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin Razî, *et-Tefsîrû'l-kebîr: Mefâtîhu'l-gayb* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1433/2012), 11: 323; Mahmut Salihoğlu, "Sâmîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 78.)

önünde tapındılar, ona kurban sundular, sizi Mısır'dan çıkararak ilahınız budur dediler' 'şimdi bana engel olma öfkem alevlensin onları yok edeyim. Sonra seni büyük bir ulus yaparım' diyerek O'na seslenir ve Musa tanrısına yalvararak 'kulların İbrahim'i, İshak'ı, İsrail'i anımsa. Onlara kendi üzerine ant içtin, 'Soyunuzu gökteki yıldızlar kadar çoğaltacağım. Söz verdiğim bu ülkenin tümünü soyunuza vereceğim. Sonsuza dek onlara miras olacak' demiştin' der ve halkını tanrının gazabından korur. Tanrı'nın emriyle aşağı indiği esnada elinde iki levha bulunan Hz. Musa, ordugâhta buzağı ile onun etrafında eğlenen insanları görünce, kızgınlıkla onları yere fırlatır ve parçalanmasına neden olur. Çok hiddetlenen Hz. Musa, buzağıyı alıp yakar ve toz haline geldiğinde ise İsraililere içirir. Hz. Harun'a halkın kendisine ne kötülük yaptığını ve bunları niçin günaha sürüklediğini sorar. Hz. Harun ise, halkın kendisinden öncülük edeceği bir ilah yapmasını istediğini ve bunun için altınlarını getirdiklerini belirtir (Çıkış 32/1-24).

Halkı dizginleyemeyen Hz. Harun'a öfkelenen Hz. Musa, ordugâhın girişinde durarak, Tanrı'dan taraf olanların yanına gelmesini ister. Böylelikle bütün Levililer etrafında toplanır. Hz. Musa onlara Tanrı'nın, 'herkes kılıcını kuşansın, ordugâhta kapı kapı dolaşarak kardeşini, komşusunu yakını öldürsün' emrini söyler (Çıkış 32/25-27). Levililer Hz. Musa'nın tanrıdan aldığı bu buyruğunu o gün üç bine yakın kişiyi öldürerek ifa eder (Çıkış 32/28). Nihayetinde Hz. Musa, onlara bu görevi yapmakla 'bugün kendinizi tanrıya adanmış oldunuz, sizler öz oğlunuza, kardeşinize düşman kesildiğiniz için tanrı sizi kutsadı' der. Ertesi gün halkına korkunç bir günah işlediklerini belirterek tanrının huzuruna çıkacağını belki günahlarını bağışatabileceğini belirtir. Ardından Rabbe yönelerek 'çok yazık bu insanlar kötü bir günah işledi ve kendilerine altından bir put yaptılar, lütfen onları bağışla yoksa kitaptan adımları sil' (Çıkış 32/29-32) şeklinde duada bulunur. Bütün yakarışlara rağmen Tanrı, kendisine karşı günah işleyenlerin adını sileceğini belirtir ve Musa'yı halkının yanına Melek eşliğinde göndererek zamanı gelince günahlarından dolayı onları cezalandıracağını teyit eder. Sonunda Hz. Harun'a buzağı yaptırmalarından ötürü Tanrı İsrailoğulları'nı cezalandırır (Çıkış 32/33-35).

Tevrat'ın Mısır'dan Çıkış bölümünde zikredilen Hz. Harun'un altın buzağı yapması ve sonrasında insanların üç bine yakınının birbirlerini öldürmelerini anlatan hadisenin birtakım farklılıkların yanında, benzeri yine Tevrat'ın Tesniye bölümünde de konu edilmektedir (Tesniye 9/7-29). Tevrat'ta Hz. Harun'un halktan aldığı altınları eriterek buzağı yapmasını anlatırken Yahudi Kutsal Kitabı'nın içerisinde yer alan Hoşea bölümünde, bu buzağıyla ilgili "Ey Samiriye atın buzağı putunuzu, öfkem alevleniyor

size karşı, hiç mi temiz olmayacaksınız” (Hoşea 8/1-6) diyerek bunun insan eliyle yapıldığı ve parçalanması gerektiğinden bahsetmektedir. Yahudilerin buzağıyı tanrı edinmeleri ve Hz. Harun’un put yapmasıyla ilgili bilgiler Elçilerin İşleri bölümünde de yer almaktadır (Elçilerin İşleri 7/39-42).

2. Bakara Suresi 54. Ayet ve Tefsirlerdeki Yorumu

Kur’an-ı Kerim’de İsrailoğulları’nın buzağıyı tanrı olarak benimsemeleri konusu farklı ayetlerde anlatılmaktadır.⁴ Ancak onların bu suçları sebebiyle “uktülû enfüseküm” emriyle karşı karşıya kalmalarından sadece⁵ Bakara suresi 54. ayette bahsedilmektedir:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لَكُمْ ظِلْمٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ بِاتَّخَذِكُمُ الْعِجْلَ تَقْتُوبُوا إِلَى بَرَانِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَرَانِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

“Musa kavmine demişti ki: Ey kavmim! Şüphesiz siz, buzağıyı (tanrı) edinmekle kendinize zulmettiniz. Onun için Yaradanınıza tevbe edin. Birbirinizi öldürün. Bu Yaradanınızın katında sizin için daha iyidir. Böylece Allah tevbenizi kabul etmiş olur. Çünkü O, tevbeleri kabul eden engin rahmet sahibidir.”

Ayette Hz. Musa’nın dilinden⁶ öncelikle İsrailoğulları’nın buzağıyı tanrı olarak benimsemeleri sebebiyle kendilerine zulmettikleri⁷ belirtilmektedir. Ardından ise bu durumdan dolayı onlara Yaradanlarına⁸

⁴ Bk. el-Bakara 2/51, 54, 92, 93; en-Nisâ 4/153; el-A’râf 7/148-152; Tâhâ 20/85-91.

⁵ Bu ayetin dışında A’râf suresi 152. âyette “öldürme” emrinden bahsedilmeksizin buzağıyı tanrı edinenlere Allah’ın gazabı ve dünyada da zillet (غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) erişeceği ifade edilmiştir.

⁶ İbn Âşûr’a göre Hz. Musa’nın bu hitabı vahiy kaynaklı olmalıdır. Aslında peygamberler de icihad edebilirler, ancak buradaki hüküm canın korunması prensibine aykırıdır. Çünkü bütün şeriatlar canın korunması kaidesinde müttefiktir. Musa (a.s) da bu önemli hükmü vahiy kanalıyla almış olmalıdır. (Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîrû’t-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü’t-Tunûsiyye, 1984), 1: 503.)

⁷ Ayette İsrailoğulları’nın kendilerine zulmetmeleri ile Allah’ı bırakıp buzağıyı tanrı olarak benimseyerek Hz. Musa’ya verdikleri sözü tutmak sureti ile elde edecekleri sevabı kaybetmelerinin kastedildiği söylenebilir. Yine bazı müfessirler “Muhakkak ki şirk, büyük bir zulümdür” (Lokman 31/13) ayetini dikkate alarak onların Allah’tan başka bir varlığa tapmalarının şirk olduğunu şirkin de cehenneme götüreceğini belirtmişlerdir. Zira böylece kendilerine zarar vermiş, yani zulmetmiş, kendi kendilerinin zâlimi olmuşlardır. (Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebîr*, 2: 94.)

⁸ Ayetteki “Bânî” lafzı ile müfessirlere göre Allah Teâlâ’nın eksiklik ve ayıptan ari olarak yaratıcı olma vasfı kastedilmektedir. Bu kelimenin kullanılması onların suçlarının büyüklüğüne ve içine düştükleri cehaletin fecaatine dikkatlerini çekmek içindir. Bu münasebetle ayetteki “تَقْتُوبُوا إِلَى بَرَانِكُمْ” (Onun için Yaradanınıza tevbe edin) ifadesinde ‘sizi ayıpsız ve eksiksiz yarattığı halde ondan başka varlıklara taptığınız Yaradanınıza tevbe edin’ vurgusu vardır. (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 143; Ebü’l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr ed-Dîmeşkî,

tevbe etmeleri ve birbirlerini öldürmeleri emredilmekte ve bunun Allah katında daha iyi olduğu ifade edilmektedir. Eğer bunu yaparlarsa Tevâb ve Rahîm olan Allah'ın onların tevbelerini kabul edeceği haber verilmektedir.

Tefsir literatüründe ilgili ayet yorumlanırken öncelikle tevbe ile öldürme emrinin beraber zikredilmesi üzerinde durulduğu görülmektedir. Müfessirlerin bir kısmına göre öldürme hadisesi tevbenin tamamlayıcısı, bir nevi İsrailoğulları'nın tevbesinin kabul şartıdır. Şu hâlde İsrailoğulları'nın kalplerindeki samimi pişmanlıklarını ifade eden tevbeleri, öldürme emrini uygulayarak kendilerini ölüme teslim etmeleri ile kabul edilecektir.⁹ Müfessirler konuya gramer açısından da yaklaşarak ayetteki "فَقْتُلُوا" (tevbe edin) ifadesindeki fâ'nın sebep, "فَقَاتِلُوا"daki (öldürün) fâ'nın ise takip ifade ettiğini belirtmişlerdir. Zira birincisinde zulüm, tevbe etmenin sebebi; ikincisinde ise öldürme tevbenin tamamlayıcısıdır. Yani ayette tevbenin tamamlanması için onun ardından öldürmeyi gerçekleştirmeleri emredilmektedir.¹⁰ Bir yoruma göre ise ikinci fâ tertîb ifade eder. Yani tevbeden sonra katl olayı yerine getirilmelidir.¹¹ Başka bir görüşe göre de "فَقَاتِلُوا أَنْفُسَكُمْ" cümlesi "فَقْتُلُوا إِلَى بَارِيكُمْ" cümlesini beyan etmekte, gözle görünmeyen tevbe fiili, gözle görülebilen katl fiili ile açıklanmaktadır.¹² Yine bazı tefsirlerde zikredildiğine göre Hz. Musa kavmine "Yaradanınıza tevbe edin" deyince onlar "Nasıl tevbe edelim?" diye sormuşlar, o da "Birbirinizi

Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. (Kahire: Müessesetü Kurtuba; Mektebetü'l-evlâdi's-Şeyh li't-türâs, 2000/1421), 1: 401; Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Tefsîrû'n-Neseî: Medârikü't-tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998), 1: 89; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Dersâdet: Matbaa-i Osmâniye, 1330), 1: 137; Ömer Çelik, *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1434/2013), 1: 125.)

⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 440; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 2: 94; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (İstanbul: Dersaadet, ts.), 1: 62; Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*, nşr. Hasan Hilmi Kütübî, Muhammed Hasan Halebî, (b.y.: y.y., 1317), 1: 48; Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, *Tefsîru Ebi's-Su'ûd: İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadîsiyye, ts.) 1: 125. Bu konudaki benzer bir değerlendirme için bk. Zülfikar Durmuş, "Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Âyetindeki 'Uktulû Enfusekum' İfadesinin Çözümlemesi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler-*, 7/17 (2003): 39-42.

¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 143; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, II, 94; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1: 62; Şihâbüddin es-Seyyid el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 259-260.

¹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 504.

¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 504.

öldürün” diye cevap vermiştir.¹³ Tevbe ile öldürme arasındaki ilişkiye dair müfessirlerin tamamlama, tertib, beyan ya da keyfiyet/yöntem gibi kısmen farklılık arz eden bu yorumları esasında ortak bir sonuca işaret etmektedir. O da buzağıya taparak dinden çıkan İsrailoğulları'nın sadece tevbe etmekle bu suçlarından kurtulamayacakları, ölüm hadisesinin de gerçekleşmesi gerektiğidir.¹⁴

Tabi burada tevbe etmiş ve imana geri dönmüş kişilerin intihar etmeleri ya da birbirlerini öldürmelerinin neden emredildiği sorusu önemlidir. Müfessirler bu hususu şeriat farklılığı olarak açıklarlar. Onlara göre Hz. Musa'nın şeriatı ya genel itibariyle ya da bu kavme özel olarak irtidat edenin tevbe etse dahi öldürülmesini gerektirmektedir. Yani bu şeriatta mürtedin tevbesi ancak katli ile tamamlanır. Müfessirler bu vesileyle de günahların tevbe ile kabulünün İslam ümmetine bahşedilen en büyük nimetlerden biri olduğunu vurgularlar.¹⁵ Zeccâc ise onların tevbelerinin birbirlerini öldürmeleri şeklinde olmasının, İsrailoğulları'nın imtihan edilmesi olduğunu söylemiştir.¹⁶ Ayrıca bazı müfessirler ayetin siyakı itibariyle ölüm hadisesinin İsrailoğulları için bir nimet olarak anlaşılabilirliğine dikkat çekerler. Çünkü İsrailoğulları'na ölmelerinin emredilmesi; Firavun'dan kurtulmaları, denizi geçmeleri, Tevrat'ın verilmesi gibi Allah'ın onlara verdiği uhrevî ve dünyevî bir nimettir. Ölenler için uhrevî bir nimettir, çünkü şehadet derecesine ulaşmışlardır. Hayatta kalanlar için de affedilerek büyük bir günahattan kurtulmalarına vesile olan bir nimettir. Bir nevi bu katli uygulaması onlar için uhrevî cezayı düşüren dünyevî bir ceza hükmünde olmuştur.¹⁷

Tevbe ile öldürme arasındaki ilişkiye dair yorumlar böyle olmakla birlikte öldürmenin hakiki mi mecazi mi olduğunun tespiti ayetin anlaşılması açısından kritik öneme sahiptir. Hemen ifade edelim ki

¹³ Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî: Meâlimü't-tenzîl* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 34; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006), 2: 110; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 1: 48.

¹⁴ Durmuş, “Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Ayetindeki ‘Uktulû Enfusekum’ İfadesinin Çözümlemesi”, 40.

¹⁵ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2: 94, 96; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2: 110, 111; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 1: 48; Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1: 175; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), I, 54.

¹⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbühû* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1426/2005), 1: 125.

¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2: 92; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1: 259; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 502-503.

müfessirlerin kahir ekseriyeti ayetteki öldürme emrini gerçek manasıyla anlamışlardır.¹⁸ Nitekim Mâtürîdî de bu hususta müfessirlerin icma ettiklerinden bahseder.¹⁹ Müfessirler buzağıya tapma (irtidad) suçu sebebiyle İsrailoğulları'na tevbenin yanında bir de gerçek anlamda ölüm emri verildiğini ifade etmişlerdir. Örneğin Fahreddin er-Râzî'ye göre ayetin hakiki manada olduğunu gösteren hususlardan biri ayetin devamındaki “لَكُمْ دَلِيلٌ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ” (Bu Yaradanınızın katında sizin için daha iyidir.) sözüdür. Çünkü bu sözde meşakkate tahammül etme konusunda bir uyarı vardır. İsrailoğulları bu emirle dünyevi zarar ile uhrevi zarar arasından bir tercihte bulunmak durumunda kalmaktadırlar. Dünyevi zarara katlanmak daha evladır. Çünkü o sonludur, ahiretin zararı ise sonsuzdur. Ayrıca ölüm kesin olup bir gün gerçekleşecektir. Burada sadece zaman açısından öne gelmiştir.²⁰

Müfessirlerin çoğu öldürme emrinin gerçek anlamında birleşmekle birlikte bu emrin uygulanması konusunda farklılaşmışlardır. Bir yoruma göre öldürme emrini kişi kendisi yine kendisine uygulayacaktır. Yani intihardır.²¹ Buradaki öldürmenin intihar şeklinde olması genelde imtihan sebebine dayandırılmıştır. Çünkü bu öldürme emri isyanları nedeniyle bir ceza değil, Allah'ın onları ölümle imtihan etmesine bir başlangıçtır. Esasında

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 440; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 125; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 2: 94-96; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2: 110; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1: 89; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1436/2015), 1: 67; Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed b. Abdillâh el-Îcî eş-Şîrâzî eş-Şâfiî, *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004), 1: 49; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1: 259; Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm: Tefsîrû'l-Menâr* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1366/1947), 1: 319; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri* (İstanbul: Milliyet Gazetecilik, 1995), 1: 149; Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü's-şürûk, 1423/2003), 1: 71; Elmalılı Muhammed Hamdi b. Nu'mân b. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Tıpkı Basım (Ankara: DİB, 1354), 1: 327; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 503; Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, 1: 54; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1427/2006), 1: 48. Aynı tespit için bk. Durmuş, “Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Ayetindeki 'Uktulû Enfusekum' İfadesinin Çözümlemesi”, 35.

¹⁹ Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Mâtürîdî: Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005), 1: 462.

²⁰ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 2: 96.

²¹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 125; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 143; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1: 62; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1: 89; Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 1: 320; Çelik, *Hakk'ın Dâveti*, 1: 125.

Allah'ın doğrudan onlara kendilerini öldürmelerini emrederek imtihan etme hakkı olup Allah dilediği öldürme şekliyle onların canını alabilir. Ayrıca Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme emrine sadakati ve oğlu İsmail'in de canını feda etmesi gibi İsrailoğulları da bu şekilde canlarını feda ederek Allah'ın davetine teslimiyet göstermiş olurlar. Yani İsrailoğulları'nın yaptıkları salt kendilerini öldürme değil, pişmanlık duyup tevbe etme ve Allah'ın emrine sadakat göstermedir.²²

Müfessirlerin bir kısmına göre ise burada intihar değil, İsrailoğulları'nın birbirlerini öldürmeleri emredilmektedir.²³ Müfessirler bu yorumlarını ayetteki "uktülû enfüseküm" ibaresindeki "enfüseküm" ifadesinin Kur'an'da başka yerlerde de "birbiriniz" anlamında kullanıldığını söyleyerek desteklemiştir. Örneğin; Fahreddin er-Râzî'ye göre "وَلَا تَقْتُلُوا" (en-Nisâ 4/29),²⁴ "وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ" (el-Hucurât 49/11) ve "فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ" (en-Nûr 24/61) ayetlerinde sırasıyla mü'minlerin bir kısmının bir kısmını öldürmemesi, mü'min kardeşlerini ayıplamamaları ve birbirlerine selam vermeleri emredilmektedir.²⁵

Birbirlerinden maksadın ne olduğu konusu da ihtilaflıdır. Bir görüşe göre hitap genel olarak bütün İsrailoğulları'na iken, bir görüşe göre sadece buzağıya tapanlara birbirlerini öldürmeleri kastedilmiştir.²⁶ İsrailoğulları'nın bir kısmının diğer kısmını öldürmesi durumunda buzağıya tapmayanların ölümle cezalandırılmaları garip karşılanabilir. Kurtubî bunun sebebinin diğerleri buzağıya taparken onlara engel olmayıp bir kenara çekilmeleri, yani kötülüğü düzeltmemeleri olduğunu söyler. Oysa ona göre buzağıya tapanlarla savaşmalıydılar. Çünkü bir toplumda kötülük yayılıp da düzeltilmezse herkesin cezalandırılması Allah'ın kulları hakkındaki bir sünnetidir.²⁷ Nitekim bazı rivayetlerde insanların saf saf dizilip birbirlerini öldürdükleri, öldürülenin şehid olduğu, hayatta kalanların da tevbelerin

²² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 463-464. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre tevbe edip, Allah'a taate döndükten sonra da imtihan caizdir. Zira, dünya imtihan yurdudur. Ahiretin ceza ve sevapları ise imtihan özelliğinde değildir. Çünkü ahiret imtihan yurdu değildir. Bundan dolayı dünyada tevbe ettikten sonra da azap etmek caizdir (*Te'vilât*, I, 464.)

²³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Kuraşî el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984), 1: 82; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2: 95; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 143; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1: 62; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 1: 89; Çelik, *Hakk'ın Dâveti*, 1: 125; Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 1: 319; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 503.

²⁴ Ayrıca bk. el-Bakara 2/85.

²⁵ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2: 95. Ayrıca bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1: 260.

²⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1: 82.

²⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2: 111.

kabul edilip günahlarının bağışlandığı anlatılmaktadır.²⁸ Bazıları da bu öldürme işinin failinin Hz. Musa tarafından Tûr'a çıkarken seçtiği 70 kişi olduğunu söylemiş, ama bu görüş zayıf bulunmuştur.²⁹

Müfessirlerin çoğu ise irtidad suçunu işlemeyen yani buzağıya tapmayanların tapanları öldürmesinin emredildiği yorumunu benimser.³⁰ Yani Allah'ın emrine uyan ve Hz. Musa'ya verdikleri söze sadık kalan itaatkarlar irtidad suçundan beri oldukları için buzağıya tapan asileri öldürecekler ve böylece hem kendilerini hem de asileri arındırmış olacaklardır.³¹ İsrailoğulları'ndan buzağıya tapmayanların tapanları öldürdüğünü savunan müfessirler aşağıdaki rivayetleri³² de delil olarak zikretmişlerdir:

Hz. Musa (a.s) onlara birbirlerini öldürmelerini emredince, onlar bunu kabul ettiler. Böylece Hz. Musa (a.s) katle sabretmeleri için onlardan bir söz aldı. Bunun üzerine her kabile, tek başına topluca sabahladı. Hz. Harun buzağıya tapmadığı kesin olan ve eli kılıçlı on iki bin kişi getirdi. Bunun üzerine tevbe edenler, 'Bunlar sizin kardeşleriniz, kılıçlarını çekmiş halde size gelmişler; o halde Allah'tan korkun ve sabredin. Yerinden kalkana, onlara yan gözle bakana veya elleriyle ve ayaklarıyla onlardan korunmaya çalışana Allah lanet etsin' dediler; onlar da 'amin!' dediler. Böylece akşama kadar onları öldürdüler. Hz. Musa ve Harun (a.s) kalktılar ve Allah'a dua etmeye başladılar: 'Ey Rabbimiz, geri kalanını, geriye kalanını koru!' dediler. Bunun üzerine Allah onlara, 'Öldürülenleri bağışladım, kalanların da tevbesini kabul ettim' diye vahyetti. Ravi, öldürülenlerin yetmiş bin olduğunu söyledi. Bu Kelbî'nin rivayetidir.

İsrailoğulları iki kısımdı. Onlardan bir kısmı buzağıya tapmış, bir kısmı ise tapmamıştı. Lakin, bu tapmayanlar, tapanların bu işini

²⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 125.

²⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 125.

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 437-439; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 34; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1: 82; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1: 143; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2: 96; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1: 62; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 1: 48; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 402-403; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 67; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1: 89; İcî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 49; Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, 1: 71; Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, 1: 146, 149; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1: 48.

³¹ Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, I, 71.

³² Rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 436-437; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 34; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1: 82-83; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I: 143; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2: 95-96; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2: 110-111; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I: 67; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 1: 48-49.

reddetmemişlerdi. Bunun üzerine Allah da buzağıya tapmamakla birlikte karşı çıkmayanlara buzağıya tapmakla meşgul olanları öldürmelerini emretti. Sonra müfessirler sözlerine şöyle devam ettiler: Adam babasını, çocuğunu, komşusunu görüyor ve Allah'ın emrinden cayması da mümkün olmuyordu. Bunun üzerine Allah Teâlâ, simsiyah bir bulut gönderdi, sonra öldürülmelerini emretti; böylece, akşama kadar öldürdüler. Hz. Musa ve Harun (a.s) dua ederek: 'Ey Rabbimiz, geri kalanını, geriye kalanını koru!' dediler. Ardından bulut açıldı, Tevrat indi ve mızraklar ellerinden düştü.

Allah Teâlâ, buzağıya ibadet etmeyen seçilmiş yetmiş kişiye, mikatta bulunmaları için buzağıya tapanları öldürmelerini emretmiştir. Öldürülenler, yetmiş bin kişidir. Öldürülünceye kadar üç gün boyunca hiç hareket etmemişlerdir. Bu görüşü Muhammed İbn İshak zikretmiştir.

Konu ile ilgili yukarıdaki ve diğer rivayetlere bakıldığında şu hususlar öne çıkmaktadır: İsrailoğulları kılıç ve hançerleriyle birbirlerini öldürüyorlardı.³³ Birbirini öldüren bu kimseler, öldürdükleri kimselerin babası, oğlu gibi bir yakını olup olmadığına bile bakmaksızın kimseye acımıyordu.³⁴ Başka bir rivayete göre de adam babasını, çocuğunu, komşusunu görüyor, öldüremiyordu. O sırada kendilerini koyu bir karanlık kapladı. Akabinde birbirlerini öldürmeye başladılar.³⁵ Ölüm o kadar çoğaldı ki neslin helaki derecesine vardı. Tam yetmiş bin kişi öldürüldü. Çocuklar ve kadınlar gelip Hz. Musa'dan onların affedilmelerini istediler. Musa (a.s) dayanamayıp İsrailoğulları helak oldu, geri kalanını koru diye Allah'a yalvardı. Allah da silahları bırakmalarını emretti ve onların tevbelerini kabul etti. Ölen şehit oldu. Kalanlar için bu bir keffaretti. Allah öldürenin de öldürülenin de tevbesini kabul etti.³⁶

Tefsirlerde Allah'ın tevbelerini kabul ettiği kimselerden bazılarının öldürülmemiş olma ihtimalinin söz konusu olduğuna dikkat çekilmiştir. Yani "öldürme" emrinin bir kısmına yönelik olması da ihtimal dahilindedir. Nitekim bazı rivayetlerden anlaşıldığına göre Allah Teâlâ onlara katli emredince, bu emri onların hepsi yok olmadan önce kaldırmıştır.³⁷ İbn Abbas ve Hz. Ali'nin de bu görüşte olduğu bildirilmektedir.³⁸ İbn Âşûr

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 436.

³⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 436; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 401.

³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 436-437; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I: 143; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 402; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1: 67.

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 437-439; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 1: 48-49; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 401-403.

³⁷ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2: 93, 96.

³⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2: 111.

yukarıdaki rivayetlere dayanarak İsrailoğulları birbirlerini öldürmeye başladıktan sonra emri yerine getirdikleri için Allah'ın merhamet ederek yeni bir hükümlerle önceki emrini nesh edip katl işlemini durdurduğunu söylemiştir.³⁹ Ayrıca İbnü'l-Cevzî ve Kurtubî'ye göre ayetteki "kavm" kelimesi bu emirle muhatap olan kişilerin kadınlar değil sadece erkekler olduğuna delalet etmektedir. Erkeklerden de hepsi değil, buzağıya tapanlardır.⁴⁰ Bununla birlikte erkek-kadın beraber kastedildiği de söylenmiştir.⁴¹ Hâzin ve Begavî de Hz. Musa'nın "Ey Kavmim" diye buzağıyı tanrı olarak benimseyenlere hitap ettiğini belirtmiştir.⁴²

Elmalılı Hamdi Efendi ise burada farklı bir ihtimali dile getirerek tevbe edenlerin tevbe etmeyenleri öldürdüklerini söyler. Ona göre orada bulunanların hepsi yani buzağıya tapanlar da onlar buzağıya taparken müdahale etmeyip susup bekleyenler de suçludur. Nitekim Hz. Musa onlara derhal tevbe etmelerini, tevbe edenlerin de tevbe etmeyenleri katl etmelerini emretmiştir.⁴³

Bazı tefsirlerde ayetteki "öldürün" emriyle ilgili yorumlar zikredilirken ayete mecazi mananın verilebileceği de ifade edilmiştir. Aslında müfessirlerin geneli ayetin hakiki anlamını tercih etmiş; ama zayıf bir görüş olarak "nefsi öldürme" anlamında "uktülû enfüse-küm" emrinin mecazi yorumunu da eserlerinde zikretmişlerdir. Bu yoruma göre ayetteki ifade ile dış vücudu öldürmek değil nefsin kötü temayüllerini, şehvetlerini ezip öldürme, ona boyun eğdirme, ıslah etme ve hayra yöneltme kastedilmektedir.⁴⁴ Örneğin Elmalılı'ya göre ayetteki öldürme emrinin muhtemel anlamlarından biri mecazi olup "nefsinizi öldürün" demektir. Bu da günaha pişmanlık duymaktan ötürü öyle gam ve kedere düşün ki canınızı çıkarın veya şehvetlerden nefsinizi engelleyip riyazet yapınız

³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 502, 505.

⁴⁰ Hucurât 11. ayet "kavm" kelimesi ile sadece erkeklerin kastedildiği hususunda delil getirilmektedir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1: 82; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2: 108-109; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1: 137; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1: 259.

⁴¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1: 259.

⁴² Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 34; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 1: 48.

⁴³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 327.

⁴⁴ Beyzâvî, *Envâri't-tenzîl*, 1: 62; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2: 110; Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1: 175; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1: 260; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 327; Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*, 1: 54; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 502-503; Çelik, *Hakk'ın Dâveti*, 1: 125; Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, 1: 149-150.

anlamındadır. Elmalılı'ya göre bu yorum da güzeldir, ama esas değildir, işârî bir manadır.⁴⁵

Bu ayete mecazî yaklaşanlardan biri İmâm Mâtürîdî'dir. O, bu ayetteki "uktülû enfuseküm" (birbirinizi/kendinizi öldürün) emrini hakikat manasında almak konusunda müfessirlerin icma ettiklerini belirttikten sonra, eğer bu konuda icma olmasaydı kendisinin ayeti mecazi anlamda "nefislerinizi manevi açıdan öldürünüz" diye anlayacağını belirtir. Çünkü ona göre İsrailoğulları buzağıya taparak dinden çıkmış olsalar da daha sonra tevbe etmişlerdir. Oysa zahiri anlamı itibariyle ayetten tevbe ettikten sonra öldürülecekleri anlaşılmaktadır. Allah ise elçileri yoluyla bildirerek iman edinceye kadar kafirlerle savaşmayı kanun olarak koymuştur. Bu sebeple iman ettikleri takdirde onları öldürmek caiz değildir. Aksi takdirde peygamber din için değil sadece katletmek için gönderilmiş olur. Halbuki Mâtürîdî'ye göre öldürme imanın değil, küfrün cezasıdır. Bu konuyla ilgili rivayetlerde yetmiş bin kişinin öldürüldüğü belirtilmektedir ki bu toplu bir yok etmedir. Halbuki iman etmek öldürmeyi savuşturup düşürmek için bir sebeptir. Küfrü sebebiyle öldürülecek olan kimse müslüman olduğu zaman katl cezası düşer, hatta ahirette de dünyadaki kafir olduğu dönemler için ceza verilmez. Bu sebeple tevbe edip Allah'a kulluk etmeye döndükten sonra İsrailoğulları'nın dünyada ölümle cezalandırılmamaları gerekir. Şu halde ayetteki öldürme emri de Allah'a ibadet, taat ve sıkıntı ve zorluklara tahammül etmek suretiyle nefsiyle mücadele etmek anlamında anlaşılabilir. Çünkü onlar buzağıyı tanrı edinip Allah'tan başka bir varlığa ibadet ederek Rablerine isyan konusunda çok ileri gitmişlerdir. Mâtürîdî dilde de bunun örnekleri olduğunu "فلان يقتل نفسه في كذا" ifadesinin gerçek anlamda öldürmek değil kişinin bir şey için kendisini aşırı derecede yorması, sıkıntı ve meşakkate katlanması anlamına geldiğini söylemiştir.⁴⁶

Ayete mecazi mana verenler daha çok nefsin islahına dair tasavvufî içerikli teviller yaparlar. Ancak bazı mutasavvıfların dahi ayeti hakiki anlamda yorumladıkları görülmektedir.⁴⁷ Örneğin Kuşeyrî'ye göre İsrailoğulları'nın tevbesi cehrî/gerçek öldürme ile olmuştur. İslam ümmetinin tevbesi ise nefsi gizli/mecazî olarak öldürmedir. Nitekim insanlar İsrailoğulları'nın tevbesinin daha ağır olduğunu zannetmişlerdir. Fakat durum sanıldığı gibi değildir. Onlar bir kere öldüler ve tevbeleri kabul

⁴⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 327.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 462-463.

⁴⁷ Durmuş, "Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Âyetindeki 'Uktulû Enfusekum' İfadesinin Çözümlemesi", 48.

oldu. Oysa bu ümmetin has kulları her an nefislerini öldürmektedirler.⁴⁸ İsmail Hakkı Bursevî de aynı şekilde ayete hakiki anlamını verir. Ayette buzağıya tapmaktan uzak duranların, tapanları öldürmelerinin emredildiğini söyler.⁴⁹

Ayeti hakiki anlamı dışında yorumlayan *Kur'an Yolu* tefsirinin yazarları ise ayeti müfessirlerin çoğunun belirttiği gibi hakiki manada anlamak için Kur'an'da ve hadislerde destekleyici bir kanıt bulunmadığını ifade etmişlerdir. Onlara göre bu ifade, peygamberlerini dinlememeyi alışkanlık haline getiren İsrailoğulları'nın, bu yüzden iç savaşa kadar varan toplumsal bir ihtilâfa düşüp kan döktüklerine ve ancak Hz. Musa'nın gayretleriyle iç barışı sağladıklarına işaret etmektedir.⁵⁰ Süleyman Ateş'e göre de bu olay peygamberlerine verdikleri sözü tutmayan Yahudilerin birliklerinin bozulduğunu ve çıkan iç savaşta birbirlerini öldürdüklerini gösterir. Bu iç savaşta birçok kişi öldükten sonra Hz. Musa çatışmayı durdurmuş ve tekrar birliği sağlamıştır.⁵¹

Bir başka yoruma göre de ayetteki ölüm emri ile İsrailoğulları'na kendilerini feda etmeleri ve Allah'ın emrine teslim olmaları emredilmiştir. Bunu yaparlarsa sanki kendilerini öldürmüş gibi olacaklardır.⁵² Yine mecazi bir yorumda da İsrailoğulları'nın düşmanla mücadele ederlerse kendilerini öldürmüş gibi olacakları belirtilmektedir. Zira düşmanla yapılan bu savaşta hayatlarını kaybetme ihtimali söz konusudur.⁵³

Modern dönemde yaygınlaşan Kur'an tercüme ve meâllerinde ise daha çok mecazî anlamın tercih edildiği görülmektedir.⁵⁴ Bu meâllerde öne çıkan çeviriler şöyledir: "nefislerinizi öldürün",⁵⁵ "nefislerinizi öldürün (ıslâh edin)",⁵⁶ "nefislerinizi (kötü duygularınızı) öldürün",⁵⁷ "nefislerinizi

⁴⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeh li'l-kitâb, 2000), 1: 92.

⁴⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1: 137.

⁵⁰ Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB, 2006), 1: 127.

⁵¹ Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 1: 149.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 464.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 464.

⁵⁴ Durmuş, "Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Ayetindeki "Uktulû Enfusekum' İfadesinin Çözümlemesi", 32.

⁵⁵ Mehmed Âkif Ersoy, *Kur'an Meali* (İstanbul: Mahya, 2012); Abdülbâkî Gölpınarlı, *Kur'an-ı Kerim ve Meali* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958); Abdülvahap Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli* (Ankara: Emek Ofset Matbaacılık ve Yayıncılık, ts.); Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu, 2015).

⁵⁶ H. Basri Çantay ayrıca bu meâlîne ayetin, nefis ile mücadelenin lüzumunu belirttiğini ifade eden bir açıklama düşmüştür: Bk. *Tefsirli Kur'an Meâli* (İstanbul: Risale, 2005).

öldürün (kendinizi düzeltin)",⁵⁸ "kendinizi ıslah ediniz",⁵⁹ "nefsinizi yok edin",⁶⁰ "egolarınızı öldürün",⁶¹ "pişmanlık duygularını, kendilerini bu tür şirk alışkanlıklarına sürükleyen eski âdetleri ve nefislerinin arzularını yok etmelerini emretmiştik".⁶²

Çok nadir bazı meâllerde ise hakiki mana esas alınarak "içinizdeki (tevbe etmeyen)leri öldürün",⁶³ "iç karışıklığa düşerek, birbirinizden bulun, birbirinizin kanını dökün",⁶⁴ "aranızda buzağıya tapan soydaşlarınızı öldürün",⁶⁵ "adamlarınızı öldürün" gibi çeviriler yapılmıştır.⁶⁶ Bazı meâllerde ise ibare "nefislerinizi öldürün" diye tercüme edilmiş, ancak dipnotta ifadenin hakiki anlamına işaret eden açıklamalar yapılmıştır.⁶⁷

Görüldüğü üzere Hz. Musa Tûr'da iken sabredemeyip o dönmeden önce Samiri'nin imal ettiği buzağı heykeline tapan İsrailoğulları'na emredilen tevbe ve ölüm emriyle ilgili bu ayetin anlaşılması noktasında tefsir literatürünün ortak bir çizgide bulunduğu söylenebilir. Esasında Hz. Peygamber'den önceki bir döneme ait olan bu olay farklı bir şeriatla ilgilidir. Bu açıdan hadisenin kavranmasında güçlük olabilir. Konuyla ilgili rivayetler ve ayetin dil özellikleri müfessirlerin tercihinde etkili olmuş görünmektedir. Buna göre müfessirlerin büyük çoğunluğu ayetin hakiki anlamıyla

⁵⁷ Ali Özek v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000).

⁵⁸ DİB tarafından yayınlanan meâlde bu ifade için ayrıca "Ayetin bu kısmı 'İçinizden buzağıya tapanları öldürün' şeklinde de tercüme edilmiştir." açıklaması yapılmıştır. Bk. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011).

⁵⁹ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2003), 437.

⁶⁰ Muhammed Esed ayrıca ifadenin burada mecazî anlamda, yani 'nefsinizi yok edin' anlamında kullanıldığını izah eden bir açıklama yapmıştır. Bk. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir* (İstanbul: İşaret, 1423/2002).

⁶¹ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meali* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1999).

⁶² Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhid Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri* (İstanbul: İFAV, 2015), 57. Eserde aynı yerde dipnotta ayetin bu şekilde çevrilmesinde Mâtürîdî'den istifade edildiği belirtilmiştir.

⁶³ "Buraya 'nefislerinizi öldürün, ıslah edin' diye de mana verilmiştir." (Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzu'l-Furkan Kur'ân Meâli* (b.y.: Akit Gazetesi), 2001.)

⁶⁴ Ahmet Tekin, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsirî Meal* (İstanbul: Kelam Yayınları, 2008).

⁶⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara: Otto, 2009).

⁶⁶ Ömer Özsoy - İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistemik Kur'an Fihristi)* (Ankara: Fecr, 2004), 779.

⁶⁷ Bk. Sıtkı Güllü, *Kelime Anlamlı Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (İstanbul: Huzur Yayınevi, 1999); Mehmet Yaşar Kandemir v.dğr., *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (İstanbul: İFAV, 2014).

anlaşılması konusunda hem fikirdir. İbarenin mecazi anlamına genellikle kaynaklarda zayıf bir görüş olarak dikkat çekilmektedir.

Ayetteki irtidad suçuna karşılık İsrailoğulları'na tevbe ile birlikte ölümün de emredilmesi bu suçun büyüklüğünü göstermektedir.⁶⁸ İsrailoğulları kendilerine bahşedilen onca nimete karşılık hem uhrevî hem de dünyevî ceza ile karşılık bulacak derecede büyük bir suç işlemişlerdir. Ancak müfessirler tevbenin akabinde uygulanacak olan öldürme işleminin nasıl uygulanacağı konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Öncelikle belirtmeli ki bu konu tarihi bir olaya dayandığı için öldürme eyleminin fail ve mefulünün kimlerden oluştuğunu kesin olarak bilmek zor görünmektedir. Her ne kadar ibarenin “kendinizi öldürün” şeklinde anlaşılma ihtimali olsa da intihar şeklinde herkesin kendisini öldürmesi rivayetlerde yer almamaktadır. Geriye buzağıya tapanların birbirlerini öldürdüğü ya da tapmayanların tapanları öldürdüğü ihtimali kalmaktadır. Müfessirler rivayetleri ve birincisinin uygulanışında birtakım güçlüklerin bulunduğunu dikkate alarak irtidad suçundan uzak kalanların suçluları öldürdüklerini belirtmişlerdir. Bize göre de cezanın başarılı bir şekilde uygulanması açısından ayette kuvvetle muhtemel buzağıya tapmayanların tapanları öldürmesi emredilmektedir.⁶⁹

Mecazi anlam, klasik dönemde zayıf bir görüş olarak yer bulmuşsa da daha çok modern dönem meâllerinde tercih edilmeye başlamıştır. Birkaç meâl yazarı haricinde bu tercihin sebebi belirtilmediği için meâl yazarlarını tefsir literatüründe neredeyse üzerinde icma edilmiş yorumu terk edip mecazi anlamı benimsemeye götüren saikleri kesin olarak ifade etmek zordur. Ancak konuyla ilgili rivayetlerin isrâiliyat türünden olması⁷⁰ ve insan hakları, ölüm cezası vb. konulardaki Batı dünyası kaynaklı modern dönem hâkim anlayışların meâl yazarını etkilemiş olması muhtemeldir. Ya da meâl yazarları hadiseyi şeriat farklılığına göre değil, dinden çıkan ama sonra tevbe edip dine dönen kimseye uygulanan İslami hüküm çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Bununla birlikte aynı meâl yazarlarının çoğunun bu ayetteki “فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ” (el-Bakara 2/54) ibaresine mecazi anlam verirken başka ayetlerdeki “وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ” (en-Nisâ 4/29) ve “تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ” (el-Bakara 2/85)

⁶⁸ Durmuş, “Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Âyetindeki ‘Uktulû Enfusekum’ İfadesinin Çözümlemesi”, 47.

⁶⁹ Ayrıca bkz. Durmuş, “Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Âyetindeki ‘Uktulû Enfusekum’ İfadesinin Çözümlemesi”, 48.

⁷⁰ Durmuş, “Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Âyetindeki ‘Uktulû Enfusekum’ İfadesinin Çözümlemesi”, 35.

ifadelerini gerçek anlamıyla tercüme etmeleri izaha muhtaçtır.⁷¹ Sonuç olarak bize göre Bakara suresi 54. ayetteki ilgili “فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ لَا تُبَدِّلُهَا ۚ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ” ibaresinin dipnotta “Buzağıya tapmayanlar tapanları öldürsün” açıklamasıyla birlikte “Birbirinizi öldürün” olarak çevrilmesi daha uygundur.

3. Eski Ahit'e Göre İsrailoğulları'nın Birbirlerini Öldürmeleri

Tevrat'ın Çıkış 32 bölümü, kısaca Musa'nın On Emri almak için Sînâ Dağı'na çıkması, kırk gün kadar orada kalması ve gecikmesi neticesinde 'Harun'dan put yapmasını istemeleri, bunun üzerine Harun tarafından halktan aldığı altınlarla bir buzağı vücuda getirmesi, ardından Harun'un inşa ettiği sunakta halk tarafından kurbanlar kesilmesi ve ona tazim gösterilmesi⁷² zikredilmektedir. Tanrı'nın gazabını çeken bu eyleme karşı verilen emir gereği Musa karargâhta halkı toplamış ve Levililerce üç bin kişi öldürülmüştür.⁷³ Çünkü, buzağıya tapınmakla İsrailoğulları'nın işlediği bu suç, Rabbilerde neticesi bakımından halkın işlediği en büyük günah olarak telakki edilmektedir. Onlara göre, İsrail'in buzağıya tapınma günahı bir talihsizlik olmayıp kendi isteklerinden kaynaklanmaktadır (Sanhedrin 102a). Öyle ki suçun ciddiyeti nedeniyle Musa, halkın bu duygularını hafifletecek koşulları aramış ve Harun'un utanç verici rolünden dolayı tanrıdan af dilemiştir.

Eski Ahit'te konu olan günaha karışan İsrailoğulları'nı tarafımızca aklamak olarak düşünülen bir rivayette, bu put yapma arzusu İsraililerce alınmış bir karar değildir; bilakis Mısır'dan Çıkış zamanında onlara sonradan katılan, Musa ve İsraililere büyük sıkıntı oluşturan Mısırlılarca alınmıştır (Çıkış 12/31-38).⁷⁴ Onlar Harun'a, Musa'nın Sînâ'ya gitmesinin çok zaman tuttuğunu ve onun asla geri gelmeyeceğini söylemişlerdi. Müteakibinde şeytan da bu durumu fırsat bilerek insanların zihinlerini bulandırarak onların akıllarını çelmek istemiştir. Zira şeytan halklar arasında git gel yaparak Musa'nın öldüğüne inandırmak istemiş, hatta onları ikna ederek, Harun'dan kendilerine bir tanrı yapmasını talep ettirmiştir (Shabbat 89a). Diğer bir anlatıma göre İsrailoğulları'nın bu suçu işlemelerindeki ana neden, Musa, Sînâ Dağı'nda iken Hezekiel'in kuzeyden

⁷¹ Bk. Ersoy, *Kur'an Meali*; Çantay, *Tefsirli Kur'an Meâli*; Özek v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*; Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*; Altuntaş, Halil ve Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*; Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meali*; Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*.

⁷² Aaron Rothkoff, “Golden Calf”, *Encyclopedia Judaica*, (Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007), 7: 700.

⁷³ Rothkoff, “Golden Calf”, 700. Ayrıca bk. “Calf Golden”, *Jewishencyclopedia*, 2002, erişim: 14 Mayıs 2017, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/6743-golden-calf>.

⁷⁴ “Calf Golden”, *Jewishencyclopedia*.

esen kasırganın göz alıcı bir ışıkla çevrelenmiş ateş saçan büyük bir bulut içerisinde savaş arabasıyla gelmesi, bu arabanın ortasında insana benzer dört canlı yaratığın bulunması ve halkın da öküz simgeli bu yaratığı görmesidir (Hezekiel 1/1-28.)⁷⁵

Harun'un putu yapmasından sonra Levililer buzağıya tapınmayı kabul etmemişlerdir (Yoma 66b). Eğer bütün halk bu tapınmadan kaçınmış olsalardı, taş levhalar kırılmamış olacak ve İsrail'de yasalar unutulmayacak, hiçbir millet İbranilere karşı güç elde edemeyecekti (Eruvin 54a). Levililerin, Harun'un yaptığı buzağıya tapmaması ve cezalarından ötürü ordugâhta üç bin kişinin öldürülmesini sağlaması ile ilgili bilgiler bu metinlere sonradan dahil edilmiş olabileceği fikrini uyandırmaktadır. Nitekim, Levililerin o dönemlerde dinsel sınıf olarak kendilerini öne çıkarmak istemeleri bunun örneğidir ve bu durum daha sonradaki zamanlarda metin eklemelerinde görülecektir.⁷⁶ Yine zikredilen aynı metinlerde Musa'nın emrine Levililerin riayet etmesi ve üç bin kişiyi kılıçtan geçirmesi hikayesi, bazı metin yazarlarının Levilileri desteklemiş olması maksadıyla kaleme alınmış olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca Levililerin kâhin oymağı seçilmesinin nedeni ve bunun metinlere yansımaları Tanrı'ya ve Hz. Musa'ya karşı sadakat içerisinde kaldıkları için olabilir.⁷⁷

Hz. Musa'nın, tanrının buyruğunu emrederek 'Rab'den taraf olanlar yanıma gelsin' ve kılıçlarını kuşanarak komşularını, kardeşlerini, yakınlarını öldürsün' demesinden sonra Levililerin ordugâhta bulunan üç bin kişiyi katletmesi hususunda, Çıkış 32/27 metinleriyle alakalı yorumda, ordugâhın iki kapısının bulunduğunu, bir kapıdan diğerine Levililerin geçmesinin emredilmesiyle bulabildikleri kadar suçluyu infaz ettikleri söylenmektedir.⁷⁸ İsrailoğulları'nca yasanın ihlali neticesinde öldürülen insanlar Pentikost Günü'nde⁷⁹ tanrının bir lütfu gereği kurtuluşa ermiştir.⁸⁰

Çıkış Bölümü 32'de konu olan altın buzağı hadisesinin anlatımlarında göze çarpan bazı farklılıklar, bu kıssayı anlatan birden çok kaynağın

⁷⁵ "Calf Golden", *Jewishencyclopedia*.

⁷⁶ "Calf Golden", *Jewishencyclopedia*.

⁷⁷ William MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu, Eski Antlaşma-I* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2004), 138.

⁷⁸ Adam Clarke, "Exodus Chapter 32", *Commentary on the Bible* (1831), erişim: 17 Mayıs 2017, <http://www.sacred-texts.com/bib/cmt/clarke/exo032.htm>.

⁷⁹ Ellinci gün demektir. Yahudi Hasat Bayramı'dır. Musa'nın Sina'ya çıkmasından 40 gün sonra inmesi ve yaşanan Buzağı hadisesinin gerçekleşmesi ve bir rivayete göre 10 gün sonrasında affedilmeleri.

⁸⁰ MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 139.

varlığını düşündürmektedir.⁸¹ Çünkü 1 ilâ 6. pasajlarda, halk, Musa'nın gecikmesinden ötürü Harun'dan bir tanrı yapmasını istemiş ve bu talepler karşısında Harun da altınları eriterek bir buzağı yapmıştır (Çıkış 32/1-6). 7 ilâ 13. pasajlarda bu durum karşısında tanrı Musa'yı hadiseden haberdar etmiş, ona öfkelenişini belirtmiş ve Musa'da tanrıyı teskin etmiştir (Çıkış 32/7-14). Sonrasında 14. Metinde, tanrı halkı cezalandırmayacağını özellikle belirtmiştir. 15 ilâ 28. pasajlarda Musa, Sînâ'dan tabletler eşliğinde inmiş ve orada halkın eğlence yaptığını görmesi ile hiddetlenerek levhaları fırlatıp parçalamıştır. Harun'u azarlayan Musa, altından heykeli eritmiş ve halka içirmiştir.⁸² Hadise neticesinde bu günaha saplanmış olanları tanrı adına çağırarak, herkesin kılıcını kuşanarak kapı kapı dolaşması ve tanıdık tanımadık kim varsa üç bin kişiyi öldürmesi emrini vermiştir (Çıkış 32/15-28).

Musa'nın günaha saplananlara karşı korkunç öldürme emrini verdiği zaman ki 'İsrail'in Tanrısı Rab diyor' (Çıkış 32/27) ifadesinin Pentatök'de⁸³ nadiren geçtiği belirtilmektedir. Bu sözün peygambere doğrudan gelen vahiy bildirimleri için olduğu söylenmektedir. Lakin bu metinlerde Tanrı'nın Hz. Musa'ya verdiği talimata dair bilgi olmadığı ve burada Musa'nın bu planı tek başına çizdiği ima edilmektedir. Çünkü buradaki iddianın dayanağı, hemen akabinde gelen metinde "Levililer Hz. Musa'nın buyruğunu yerine getirdi" (Çıkış 32/28) sözüdür. Klasik ve Modern yorumcular Levililerin gerçekleştirmiş olduğu bu katliamı suç olarak yorumlamışlardır. Hz. Musa'nın da böyle bir emri vermesinin mümkün olmayacağı görüşündedirler.⁸⁴

29. metinde ise Hz. Musa halkına "Bugün kendinizi tanrıya adadığınız, kendi öz oğlunuza, kardeşinize düşman kesildiğiniz için rab sizi kutsadı" (Çıkış 32/29) demiştir. Devam eden pasajlarda ise Hz. Musa, halkına korkunç bir günah işlediklerini ve belki günahları bağışlayabileceğini söylemiş ve onlar adına tanrıya duada bulunmuştur, hatta adının silinmesini dahi ondan istemiştir. Daha önce halkı affeden ve kutsayan Tanrı, yine aynı hadiseden kaynaklanan günahlarına karşılık

⁸¹ Kitab-ı Mukaddes araştırmaları yapan bilim adamları, bu kitabın farklı kalemlerce derlendiğini ispat etmeye çalışmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Yiğitoğlu, "Hz. Musa'ya Atfedilen Kitapların Farklı Redaksiyonları", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5/7 (2012): 809-817.

⁸² Tesniye Bölümünde, Çıkış 32/20'de zikredilenin aksine Musa erittiği buzağının tozunu İsrailoğulları'na içirmemiş dağdan akan dereye atmıştır. Bk. Tesniye, 9/21.

⁸³ Kutsal Kitap'ın ilk beş bölümü.

⁸⁴ Christine E. Hayes, *The Idea of Biblical Interpretation*, ed. Hindy Najman - Judith H. Newman (Boston: Brill, 2004), 59-60.

onları cezalandıracağını belirtmiş ve nihayetinde halkı cezalandırmıştır (Çıkış 32/30-35).

Hikâyede İsrailoğulları'nın işlemiş oldukları suçtan ötürü üç farklı cezalandırma söz konusudur. Bunlardan ilki Levililer tarafından halkın kılıçtan geçirilmesi, ikincisi gelecekte tanrının cezalandıracağını belirtmesi ve bu sözünü gerçekleştirmesi, sonuncusu ise Hz. Musa'nın ateşte eritip toz haline getirdiği putu halkına içirmesidir.⁸⁵ Buzağıyı yapan ve tüm insanları yanlışa iten Hz. Harun'un tanrı tarafından cezalandırılmaması ve öldürülen üç bin kişinin içerisinde Hz. Harun'un bulunmaması da ilginçtir. Ele alınan bu pasajlarda Harun karşıtlığı içerisinde olan Elohist metinlerin varlığı önem arz etmektedir.⁸⁶ Bu metinlerde amaç kahinlik görevini sürdüren Hz. Harun'u alçaltmak ve onun geleneğinin alt yapısını bertaraf edip bir diğeri oluşturmak olabilir. Zira o dönemin şartlarına bakıldığında, Yahudilerin dini hayatını tesis edecek tek gücün ruhbanlar olduğu görülmektedir. Eski Ahit'te Hz. Harun anlatımı çelişkilidir ve bütünüyle de muğlaktır. Bazı pasajlar Hz. Harun'a karşı kınayıcı ve dışlayıcı bir tutum sergilemekte iken bazıları daha müspettir. Buna ilaveten pasajlarda Hz. Musa bazen rahmet için yalvaran sabırlı bir lider olarak görüldüğü gibi, bazılarında İsrailileri şiddetle cezalandıran ve onlarla ciddi bir şekilde uğraşan öfkeli ve gazaplı bir peygamber olarak zikredilmektedir. Ayrıca bu hikâyede Tanrı bir yandan bağışlayıcı ve esirgeyici iken bir yandan kıskanç ve halkını yok etmek için cezalandırıcı bir güçtür.⁸⁷

MacDonald'ın yorumuna göre Hz. Harun'un işlediği suçun sonrasında affedilmesinin nedeni Hz. Musa'nın aracılık yaparak tanrıdan onun adına af dilemesidir.⁸⁸ Gerçi Hz. Musa'ya atfedilen Tevrat'ın bölümü olarak kabul edilen Çıkış'ta Hz. Harun'un put yapması ve sonradan Hz. Musa'nın öfkesine maruz kalması Eski Ahit bölümünde yer alan Hoşea'da zikredilmemesi de kayda değerdir. Çünkü bu husus üzerine yorum yapan kişiler Hz. Harun'un putu yapmasını mümkün görmemektedir. Boğa imgesi İsrailoğulları gibi meskûn olmayan bir toplum için değil; yalnızca yerleşik kültüre geçmiş tarım toplumu arasında tanrısallığın bir simgesi olmuştur. Ayrıca bu hikâye, Yarovam'ın altın buzağılarına karşı gerçek bir

⁸⁵ Hayes, *The Idea of Biblical Interpretation*, 49.

⁸⁶ Richard Elliott Friedman, *Who Wrote The Bible* (New York: HarperCollins Publishers, 1989), 120-121.

⁸⁷ Hayes, *The Idea of Biblical Interpretation*, 50.

⁸⁸ MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu*, 138.

peygamberlik tartışması olarak ilan edilmiştir.⁸⁹ Yarovam'ın, Beyt-El ve Dan'a iki altın buzağı ile tapınak yaptırması ve 'ibadet için Kudüs'e gitmenize gerek yoktur, sizi Mısır'dan çıkaran tanrınız bunlardır demesi' (I. Krallar 12/25-33) bunun bir neticesidir. Buna ilaveten Yarovam'ın Beyt-El ve Dan'a iki altın buzağı dikmesi hikayesi (1. Krallar 12/26-28) anlaşılardan altın buzağı hadisesi anlaşılabilir. Çünkü Yarovam'ın buzağı yapması ile Çıkış, 32/4 her iki olayda da benzerlikler mevcuttur. Bu nedenle her iki hikâye arasındaki ilişkinin kronolojik irtibatı üzerine bilginler farklı düşünmektedir. Geleneksel görüşe göre Yarovam'ın hikayesi Çıkış anlatımı ile irtibatlıdır. Diğerlerine göre ise Çıkış 32, 1. Krallar 12 yi öngörmektedir. Boğa, antik Yakın Doğu'nun sanat ve dini metinlerinde önemli bir role sahiptir. Fırtına tanrısı Hadad, sık sık bir boğa üzerinde ayakta temsil edilmektedir. Bu gerçekleri hesaba katarsak, Yarovam'ın buzağuları Süleyman Tapınağının kubbesine karşılık gelmektedir. Yarovam'ın heykelleri yapma girişimi eski bir geleneğin temelini oluştursa da bunda başarılı olamamıştır.⁹⁰

Rabbînik tavır, altın buzağı bölümüne dair, İsrailoğullarının On Emri işittikten hemen sonra neden bir put yapma talebinde bulunduğuna, sunakın inşasına Harun'un buna nasıl katıldığına ve gelecekte hala nasıl yüksek kâhin olarak kaldığına açıklama ihtiyacı duyar. Öyle ki buzağıyı yapma isteği bazı hahamlarca Mısır'dan çıkış esnasında gerçekleşen karma çokluğa atfedilmektedir. Zira, Mısır'dan göçenlerin içerisinde Jannes ve Mambres Hz. Musa'nın geciktiğini ve asla gelmeyeceğini iddia etmişlerdir. Şeytan da Musa'nın öldüğünü halka göstererek onların çaresizliğini artırmıştır. Böylece insanlar Harun'dan bir put yapmasını istemiştir.⁹¹ Tanrı onları Mısır'da köleleştirdiği ve antik medeniyetlerin putperestliğine maruz bıraktığı için de onlar tarafından suçlanmıştır. Harun öldürülmekten korktuğu için buzağı yapmayı kabul etmiş, zaman kazanmak maksadı ile onlardan altın takılarını getirmelerini söylemiştir. Altınları eritip buzağıyı yaptıktan sonra, yapılacak olan tazimi yine zaman kazanmak için ertesi güne ertelemiştir. Harun'un yaptığı bu davranıştan ötürü Tanrı ona karşı iyi niyet beslemiştir. Fakat Harun yine de cezalandırılmıştır. Her iki oğlunun ölümü Harun'un bu hatasına atfedilmiştir.⁹²

⁸⁹ Morris Jastrow Jr. - George A. Barton, "Calf-Worship", *Jewish Encyclopedia*, 3: 510-511, erişim: 17 Mayıs 2017, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/3923-calf-worship#>.

⁹⁰ Rothkoff, "Golden Calf", 700.

⁹¹ Rothkoff, "Golden Calf", 700-701.

⁹² Rothkoff, "Golden Calf", 701.

Levi buzağıya tapınmayı kabul etmemiştir. Kalan İsrailoğulları sert bir şekilde cezalandırılmıştır. Kim buzağıya tapıp, tütsü yaktıysa kılıçtan geçirilerek ölmüş, kim onu kucaklayıp öpmüş ise vebadan ölmüş, kim buzağının sevgisini kalbinde hissetmiş ise kalp krizinden ölmüştür (Yoma, 66b).

Sonuç

Rabbi ile görüşmek için Tûr dağına çıkan Hz. Musa'nın dönüşünü beklemeyip alelacele bir buzağı heykeli/putu imal ederek ona ibadet etmeye başlayan İsrailoğulları'na, bu irtidad suçlarına karşılık ölüm cezası verildiği Kur'an'ın ilgili ayeti ve Eski Ahit metinlerinden anlaşılmaktadır. Kendilerine bahşedilen onca nimetlere rağmen buzağıya tazim eden İsrailoğulları'na bu cezanın reva görülmesi işledikleri dinden çıkma suçunun büyüklüğünü göstermektedir.

Kur'an tefsirlerinin bu cezanın hakiki anlamda öldürme fiilini ifade ettiğine dair ortak bir anlamda bulunduğu görülmektedir. Ancak müfessirler bu cezanın uygulanışı konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bazıları kişinin kendisini öldürmesi yani intihar etmesi, önemli bir kısmı da İsrailoğulları'nın birbirlerini öldürmeleri suretiyle bu cezanın uygulanacağını söylerler. Daha çok öne çıkan görüşe göre ise hem suça karışmamaları hem de cezanın başarılı bir biçimde uygulanabilmesi açısından buzağıya tapmayanlar tarafından buzağıya tapanlar öldürülmüştür. Müfessirler görüşlerini daha çok rivayetlere, yer yer de Kur'an'daki benzer kullanımlara dayandırmışlardır. Bazıları ise Tevrat'ta da buzağıya tapan İsrailoğulları'na ölüm cezası verildiğine dikkat çekmiştir. İsrailoğulları'na verilen bu ceza Yahudi düşüncesi açısından da metinlerde belirtildiği gibi kabul edilmiştir. Yani öldürme nefislerin öldürülmesi şeklinde algılanmamış, bilakis kılıçlar ile bizzat Levililer tarafından gerçekleştirilmiştir. Yalnız ölüm emrinin Tanrı'dan mı geldiği veya Musa'nın mı talebi olduğu hususunda farklı görüşler mevcuttur.

Bakara suresi 54. âyetteki "uktülû enfüseküm" ibaresinin fiziki olarak kişinin hayatına son verme olarak değil, mecazi anlamda nefsi ıslah etme anlamına sahip olduğunu belirten görüşler ise oldukça azınlıktadır. Mecazi anlam daha çok modern dönem Kur'an meâllerinde yer almıştır.

Eski Ahit geleneğinde de buzağıya tapma hadisesi en büyük günah olarak telakki edilmekte ve buzağıya tapan suçluların tapmayan Levililerce kılıçtan geçirilmesi vurgulanmaktadır. Tabi burada özellikle Levililerin ön plana çıkarılması ve halkı kılıçtan geçirenlerin Levililer olması ve Hz. Harun'u putun yapıcısı şeklinde gösterilmesi kayda değer bir durumdur.

Zira Tevrat metninin yazarlarının Levili taraftarı olduğunu ve Hz. Harun'u küçük düşürmek isteyen kişiler olabileceğini düşündürmektedir.

Hadisenin Kur'an-ı Kerim ve Eski Ahit'teki genel benzerliklerinin yanında bazı önemli farkları da bulunmaktadır. Kur'an'da Hz. Harun, Hz. Musa'nın kardeşi ve ona yardımcı olan bir peygamber olarak anlatılmaktadır. Ayrıca Hz. Harun'un, İsrailoğulları'nı Samiri'nin yaptığı buzağıya tapmamaları konusunda uyardığı, ancak onlara engel olamadığı belirtilmektedir. Lakin Eski Ahit metnindeki anlatıya göre, tam aksine halktan topladığı ziynet eşyaları ile dökme buzağı heykelini yaparak İsrailoğulları'nı dinden çıkararak bizzat Hz. Harun'dur. Ancak ifade etmek gerekir ki Yahudi Kutsal Kitabı'nın Hoşea bölümünde de diğer metinlerden farklı olarak Samiriye'ye ve orada yapılan aykırı tutuma karşı tanrının öfkesinden, Samiriye'nin bu putunun parçalanacağından bahsedilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de de buzağıyı yapan Samiri olduğu düşünülürse bir benzerlik kurulabilir. Kur'an-ı Kerim'de, bir peygamber olarak zikredilen Hz. Harun, buzağıyı yapmasa da topluluğa tam anlamı ile sahip olamadığı için Hz. Musa tarafından tartaklanacaktır. Eski Ahit'te ise Hz. Harun'a buzağı yapmasından ötürü Hz. Musa'nın öfkesi vardır, lakin Harun'un affı için Hz. Musa tanrıdan af dilemiştir. Üç bin kişinin bu suç nedeniyle cezalandırılması sonrasında Hz. Harun'un herhangi bir yaptırıma tabi olmamasının nedenlerinden birisinin yukarıda da zikredildiği gibi Hz. Harun'un buzağıyı yaparken zaman kazanmaya çalışması ve tanrının hoşnutluğunu elde etmesidir. Lakin her şeye rağmen Hz. Harun'un iki evladının da ölmesi bir nevi bununla Harun'un cezalandırılmış olabileceğini düşündürmektedir.

Kur'an'da kaç kişinin kimlerce öldürüldüğüyle ilgili bilgi yer almazken Eski Ahit'te açık bir şekilde üç bin kişinin Levililer tarafından öldürüldüğü ifade edilir. Kur'an tefsirlerindeki bazı nakillere göre ise bu olayda öldürülen kişi sayısı yetmiş bindir. Yetmiş bin rakamı İsrailoğulları'nın toplam nüfusu ve bu süre zarfında cezanın uygulanabilirliği açısından oldukça fazla görülmektedir.

Son olarak ifade edilecek olursa bize göre İsrailoğulları'na buzağıya tapmaları sebebiyle ölüm cezası verildiğine dair Kur'an ve Eski Ahit'teki ifadeler, hakiki anlama sahip olup buzağıya tapma suçunu işleyenlerin bu suça karışmayanlar tarafından öldürülmelerini anlatmaktadır. Bu hadisenin Kur'an ve Eski Ahit'teki anlatımı genel itibarıyla birbiri ile benzerdir. Ancak nübüvvet inancı açısından çok önemli bir fark vardır ki o da Kur'an'ın peygamber olarak nitelediği Hz. Harun'un, Eski Ahit'te ibadet etmeleri için altından bir buzağı heykeli yaparak İsrailoğulları'nı dinden çıkararak bir

kâhin olarak anlatılmasıdır. Bu açıdan Kur'an'da (Neml 27/76, Kasas 28/3) İsrailoğulları'na dair haberlerin hakikatinin anlatılacağına vurgulanmış olmasının önemi ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: DİB, 2011.
- Âlûsî, Şihâbüddin es-Seyyid el-Bağdâdî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türasi'l-Arabî, ts.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*. 6 Cilt. İstanbul: Milliyet Gazetecilik, 1995.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. 21 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2003.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Tefsîrû'l-Begavî: Meâlimü't-tenzîl*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.
- Beyzâvî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 2 Cilt. İstanbul: Dersaadet, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Browning, W. R. F. *Dictionary of the Bible*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Dersaadet: Matbaa-i Osmâniye, 1330.
- "Calf Golden". *Jewishencyclopedia*. 2002. Erişim: 14 Mayıs 2017. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/6743-golden-calf>.
- Clarke, Adam. "Exodus Chapter 32". *Commentary on the Bible* (1831). Erişim: 17 Mayıs 2017. <http://www.sacred-texts.com/bib/cmt/clarke/exo032.htm>.
- Çantay, H. Basri. *Tefsirli Kur'ân Meâli*. 3 Cilt. İstanbul: Risale, 2005.
- Çelik, Ömer. *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm*. 5 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 1434/2013.
- Durmuş, Zülfikar. "Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Âyetindeki 'Uktulû Enfusekum' İfadesinin Çözümlemesi". *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*- 7/17 (2003): 29-48.
- Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî. *Tefsîru Ebi's-Su'ûd: İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-kerîm*. Thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadîsiyye, ts.
- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Tevhid Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*. İstanbul: İFAV, 2015.

- Elmalılı, Muhammed Hamdi b. Nu'mân b. Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. (Tıpkı Basım). 13 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1354.
- Ersoy, Mehmed Âkif. *Kur'an Meali*. İstanbul: Mahya, 2012.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. İstanbul: İşaret, 1423/2002.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzu'l-Furkan Kur'ân Meâli*. b.y.: Akit Gazetesi, 2001.
- Friedman, Richard Elliott. *Who Wrote The Bible*. New York: HarperCollins Publishers, 1989.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî. *Kur'ân-ı Kerim ve Meali*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958.
- Gülle, Sıtkı. *Kelime Anlamlı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Huzur Yayınevi, 1999.
- Hayes, Christine E. *The Idea of Biblical Interpretation*. ed. Hindy Najman - Judith H. Newman. Boston: Brill, 2004.
- Hâzin, Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*. Nşr. Hasan Hilmi Kütübî - Muhammed Hasan Halebî. 4 Cilt. b.y.: y.y., 1317.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî. *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1436/2015.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl ed-Dımeşkî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Muhammed Mustafa es-Seyyid - Muhammed es-Seyyid Reşâd - Muhammed Fazl - Ali Ahmed Abdülbâkî - Hasan Abbâs Kutb. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba; Mektebetü'l-evlâdî'ş-şeyh li't-türâs, 2000/1421.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Kuraşî el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984.
- Îcî, Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şîrâzî eş-Şâfiî. *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004.
- Jastrow, Morris Jr. - A. Barton, George, "Calf-Worship". *Jewish Encyclopedia*. 3: 510-511. Erişim: 17 Mayıs 2017. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/3923-calf-worship#>.
- Kandemir, Mehmet Yaşar - Zevalsiz, Halit - Şimşek, Ümit. *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. 2 Cilt. İstanbul: İFAV, 2014.
- Karaman, Hayreddin - Çağrıçı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kafi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB, 2006.

- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006.
- Kuşeyrî. *Letâifü'l-işârât*. 3 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 2000.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dârü'ş-şürûk, 1423/2003.
- MacDonald, William. *Kutsal Kitap Yorumu, Eski Antlaşma-I*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdî: Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. Thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1426/2005.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîrû'n-Nesefî: Medârikü't-tenzîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998.
- Özek, Ali – Karaman, Hayreddin - Dönmez, İbrahim Kafi - Çağrıçı, Mustafa - Gümüş, Sadreddin - Turgut, Ali. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV, 2000.
- Özsoy, Ömer - Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an (Sistemik Kur'an Fihristi)*. Ankara: Fecr, 2004.
- Öztürk, Abdülvahap. *Kur'ân-ı Kerim ve Meâli*. Ankara: Emek Ofset Matbaacılık ve Yayıncılık, ts.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Otto, 2009.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meali*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1999.
- Razi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin. *et-Tefsîrû'l-kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*. 15 Cilt. Kahire: Dârü'l-hadîs, 1433/2012.
- Reşid Rızâ, Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm: Tefsîrû'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dârü'l-menâr, 1366/1947.
- Rodkinson, Michael L. *New Edition of The Babylonian Talmud*. Isaac M. Wise (Der.). New York: New Amsterdam Book Company Publisher, 1896.
- Rothkoff, Aaron. "Golden Calf". *Encyclopedia Judaica*. 7: 700-701. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 2007.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1427/2006.
- Salihoğlu, Mahmut. "Sâmirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 78-79. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân: Tefsîrû't-Taberî*. Thk. İslâm Mansûr Abdülhamîd. 12 Cilt. Kahire: Dârü'l-hadîs, 1431/2010.

Tekin, Ahmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsirî Meal*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2008.

Yiğitoğlu, Mustafa. "Hz. Musa'ya Atfedilen Kitapların Farklı Redaksiyonları". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5/7 (2012): 809-817.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbühû*. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-hadîs, 1426/2005.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Muhammed b. Ömer Muhammed. *Tefsîrü'l-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiye, 1424/2003.

SÜNENÜ'T-TİRMİZÎ'YE KAYNAKLIK BAKIMINDAN İMÂM BUHÂRÎ'NİN ESERLERİ (TAHRÎC VE DEĞERLENDİRME)

Gönderim Tarihi: 16.03.2018

Kabul Tarihi: 29.05.2018

Üzeyir Durmuş

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı

Dr. Assistant Professor, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology,
Department of Hadith
Çanakkale, Turkey

uzeyirdurmus@comu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-1776-6160

Öz

İmam Tirmizî, Sünen'inde İmâm Buhârî'den hadîsler ve görüşler rivâyet etmektedir. *Sünenü't-Tirmizî*'de, Tirmizî'nin doğrudan Buhârî'den rivâyet ettiği 39 ve Buhârî tarafından da rivâyet edildiğini belirttiği 5 hadîs bulunmaktadır. Bu hadîsler *Sünenü't-Tirmizî*'deki 3956 hadîsin yaklaşık %1'ine tekabül etmektedir. İlgili hadîslerin Buhârî'nin günümüze ulaşan eserlerinde taranması sonucunda, 31 tanesinin kısmen veya tamamen bu eserlerde yer aldığı, 13 tanesinin ise bu eserlerde bulunmadığı tespit edilmiştir. Bu 31 rivâyetin 20 tanesi tam olarak, 11 tanesi ise kısmen bu eserlerde yer almaktadır. Kısmen veya tamamen örtüşen rivâyetler bir arada değerlendirildiğinde *Sünenü't-Tirmizî*'deki 31 rivâyetten 18 tanesinin *et-Târîhu'l-kebîr*'le, 11 tanesinin *el-Câmi'u's-şâhîh*'le, 4 tanesinin *el-Edebü'l-müfred*'le, 3 tanesinin *Halku ef'âli'l-ibâd*'la ve 3 tanesinin de *et-Târîhu's-şâgîr*'le uyumlu olduğu görülmektedir. Anlaşıldığı üzere Tirmizî tercihini genellikle *el-Câmi'u's-şâhîh* kitabına giremeyen rivâyetlerden yana kullanmıştır. Tirmizî'nin tercih ettiği bu rivâyetleri içermesi muhtemel kitapların bir kısmı günümüze ulaşmadığı için Tirmizî'nin Buhârî'den naklettiği rivâyetlerin birçoğunun o eserlerde yer alıp almadığını, dolayısıyla Buhârî'nin o rivâyetleri kitaplarında rivâyet etmeyi tercih edip etmediğini doğrudan tespit etme imkânımız bulunmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Tirmizî, Sünen, Buhârî, Rivâyet.

Books of İmâm Bukhârî In Terms of The Source to Sunan At-Tirmidhî (Takhrij And Evaluation)

Abstract

İmâm Tirmidhî narrates hadiths and opinions from İmâm Bukhârî in his Sunan. There are 39 hadiths In Sunan at-Tirmidhî that Tirmidhî directly narrated from Bukhârî and 5 hadith that he said was narrated by Bukhârî. These hadiths constitute

approximately %1 of the 3956 hadiths in Sunan at-Tirmidhī. As a result of the scanning of the related hadiths in the books of Bukhārī that reaching to today, it was determined that 31 of them were partially or completely contained in these books and 13 of them were not included in these books. 20 of these 31 narrations are in exactly, 11 are in part in these books. When partially or completely overlapping narratives are evaluated together, It is seen that 18 of the 31 narrations in Sunan at-Tirmidhī are compatible with at-Tārīkh al-kabīr, 11 narrations are compatible with al-Jāmi' aş-şāḥīḥ, 4 narrations are compatible with al-Adab al-mufrad, 3 narrations are compatible with Khalq af'āl al-'ibād and 3 narrations are compatible with at-Tārīkh al-avsat. As it is understood, Tirmidhī has often used his preference in favor of narrations that cannot enter al-Jāmi' aş-şāḥīḥ. Since some of the books that are likely to contain these narrations preferred by Tirmidhī do not reach the present day, we cannot directly determine whether many of the narrations quoted by Tirmidhī from Bukhārī are included in those books and therefore whether or not Bukhārī prefers to narrate them in his books.

Keywords: Hadith, Tirmidhī, Sunan, Bukhārī, Narration.

Giriş

Günümüzde Özbekistan sınırları içerisinde bulunan Tirmiz'de dünyaya gelen Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892), daha çok *Sünenü't-Tirmizî* diye bilinen hadîs kitabıyla meşhur olmuş bir muhaddistir. Tirmizî bu eserini hazırlarken çok sayıda muhaddisten faydalanmıştır. Bunlar arasında Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875) ve Ebû Dâvûd (ö. 275/889) gibi *Kütüb-i Sitte* müellifleri de vardır.¹ Yaptığımız alan araştırmasına göre, Tirmizî'nin Buhârî'den naklen yaptığı rivâyetleri tespit eden, bu rivâyetlerin Buhârî'nin günümüze ulaşan eserlerinde bulunup bulunmadığını ortaya koyan ve Buhârî'nin eserlerini Tirmizî'ye kaynaklık yönünden ele alan bir çalışma bulunmamaktadır.²

¹ İ. Lütfü Çakan, "el-Câmi'u's-şāḥīḥ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 129.

² Konuyla ilgili araştırma yaparken incelediğimiz kitap ve makâleler arasında zikredilmesinde fayda gördüğümüz bazı çalışmalar şunlardır:

a. Cemal Sofuoğlu, "Zayıf ve Mevzu Hadîsler Açısından Tirmizî'nin Süneni Üzerine Bir İnceleme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989): 43-87.

b. Huriye Martı, "Tirmizî'nin Zevâidi ve Sıhhat Analizi: -Kütüb-i Sitte Merkezli Bir Mukayese-", *Hadîs Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009): 7-17.

c. Enes el-Ca'd, "el-Mesâilü'lletî ḥâlefe fihî't-Tirmizî şeyḥahû el-Buḥârî", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015/1): 151-176.

Biz bu çalışmamızda yukarıda belirtilen konuları açıklığa kavuşturmaya çalışacağız. Böylece *Kütüb-i Sitte* müellifleri arasındaki hoca talebe ilişkisi ve birbirlerinden yaptıkları rivâyetlerin miktarı konusuna mütevazi bir katkı sunmaya gayret edeceğiz. Bu tür araştırmaların *Kütüb-i Sitte* müellifleri arasındaki bağın somut, mukâyeseli ve sayısal olarak doğru bir şekilde ortaya konulması açısından gerekli olduğu kanaatindeyiz. Zira bazen bu konuda yanlış rakamlar verildiği görülebilmektedir. Nitekim yaptığımız bir araştırmaya göre Buhârî, Mâlik'ten yaklaşık 420 farklı rivâyet naklettiği halde Fuâd Sezgin, önceki müelliflerden naklen bu sayıyı "300 kadar hadîs" şeklinde vermektedir.³

1. Sünenü't-Tirmizî

Sünenü't-Tirmizî, *Câmi'u't-Tirmizî*, *Şahîhu't-Tirmizî*, *el-Câmi'u's-Şahîh*, *el-Müsnedü's-Şahîh*, *el-Câmi'u'l-kebîr* olarak da bilinmektedir. Ancak içerisindeki tüm hadîslerin –bizzat müellifinin birçok hadîsin sonunda yaptığı açıklamalardan da anlaşıldığı üzere– sahîh olmaması nedeniyle eserin sahîh olarak anılmasının yanıltıcı olacağını düşünenler vardır.⁴

Sünenü't-Tirmizî, 46 ana bölüm (ebvâb), 2496 altbölüm (bâb) ve 3956 hadîsten oluşmaktadır. *Tuhfetü'l-ahvezi* şerhi ile yapılan baskısında hadîs sayısı 4051'dir. Tirmizî, eserinin ana bölümleri için kitâb yerine ebvâb demeyi tercih etmiştir. Eserin ilk ana bölümü "Ebvâbü't-Tahâret"tir. Tahâret bölümüyle başladığı ve fıkıhla ilgili çok sayıda hadîs içerdiği için birçok muhaddis tarafından "Sünen" olarak kabul edilen eser, tefsîr, ahlâk vb. farklı konuları da bünyesinde barındırması nedeniyle bazı

d. Enes el-Ca'd, "Tirmizî'nin Sünen'inde Buhârî ve Ebû Zur'a'nın İhtilafları = Differences Between Bukhari and Abu Zur'a in Tirmidhi's Sunan = İhtilâfü'l-Buhârî ve Ebû Zûr'a fî Süneni't-Tirmizî", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016): 245-266.

Bu makâleler Tirmizî'nin *Sünen'i* ve Buhârî ile Tirmizî arasındaki bağ konusunda önemli çalışmalar olsalar da bizim mevzumuzaya kayda değer bir katkı sunmaktan uzaktırlar. Bu makâleler dışında şu iki kitabın da burada anılmasında fayda vardır:

a. Nûreddin 'Itr, *el-İmâm et-Tirmizî ve'l-müvâzenetü beyne câmi'ihî ve beyne's-Şahîhayn* (b.y.: Matbaatü lecneti't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1970).

b. Yûsuf b. Muhammed ed-Dahîl, *Suâlatü't-Tirmizî li'l-Buhârî havle ehâdîs fi Câmi'i't-Tirmizî* (Medîne: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2003).

Bu iki eser, Tirmizî'nin *Sünen'i* ve *Sünen'deki* bazı hadîslerle ilgili Buhârî ve Tirmizî arasındaki görüş farklılıkları hakkında önemli bilgiler içeren hacimli çalışmalar olmakla birlikte bunların da bizim konumuza sunduğu veriler oldukça sınırlıdır. Zira bizim araştırdığımız konu, Buhârî'nin rivâyetlerinin ve eserlerinin Tirmizî'nin *Sünen'ine* ne ölçüde kaynaklık ettiği.

³ Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956), 305.

⁴ Bk. Çakan, "el-Câmi'u's-Şahîh", 129.

muhaddislerce de “Câmi” türünde bir hadîs kitabı sayılmıştır. Doğrusu *Kütüb-i Sitte* içerisinde tam olarak câmi’ denilebilecek tek eser Buhârî’nin *el-Câmi’u’s-şahîh*’idir. Zira îmân, fıkıh, ahlâk, âdâb, tefsîr ve siyer gibi bir eserin câmi’ sayılabilmesi için gereken tüm bölümleri sadece o içermektedir. Kanaatimizce Müslim’in *Sahîh*’i tefsir, Tirmizî’nin eseri ise siyer içeriğinin çok az olması nedeniyle tam olarak câmi’ değildir. Dolayısıyla Müslim’in eseri bu eksliğine rağmen câmi’ sayılacaksa Tirmizî’nin eseri de câmi’ sayılmalıdır. Şu farkla ki; Müslim’in eseri *el-Câmi’u’s-şahîh*, Tirmizî’nin eseri ise sadece *el-Câmi’* diye isimlendirilmelidir. Zira başta da ifâde edildiği üzere bizzat müellifi tarafından içerisindeki bazı hadîslerin sahîh olmadığı belirtilmektedir.⁵

Tirmizî’nin eseri, hemen her hadîsten sonra rivâyetin sıhhat durumuyla ilgili müellifinin yaptığı açıklamalarıyla ve sonundaki “el-‘İlel” bölümüyle *Kütüb-i Sitte* içerisinde özel bir konuma sahiptir. Zira *Kütüb-i sitte*’nin diğer kitaplarında hadîslerin sıhhat durumu bu yoğunlukta ele alınmamıştır. Bu yönüyle hadîs öğretimi açısından da önemli bir eserdir. Zira bu eser öğrenilen teorik bir kısım hadîs usûlü konularının uygulamasını görme imkânı da sağlamaktadır.⁶

2. Tirmizî’nin Buhârî’den Rivâyet Ettiği Hadîsler

Tirmizî, *Sünen*’inde ismi Muhammed b. İsmâîl olan dört hocasından hadîs rivâyet etmektedir. Bunlardan yaptığı rivâyetler incelendiğinde Buhârî’yi sadece Muhammed b. İsmâîl olarak zikrettiği, diğerlerini ise muhtemelen onunla karıştırılmasını diye dede isimlerini veya nisbelerini de ekleyerek kaydettiği görülmektedir.

1. Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870).⁷
2. Muhammed b. İsmâîl el-Vâsiti (ö. 258/872).⁸
3. Muhammed b. İsmâîl b. Yûsuf (ö. 280/893).⁹
4. Muhammed b. İsmâîl b. Semure el-Ahmesî el-Kûfî (ö. 260/874 veya 258/872).¹⁰

⁵ İki örnek için bk. Tirmizî, “Tahâret”, 40 (53 ve 54).

⁶ *Sünen*’le ilgili geniş bilgi için bk. Nûreddin ‘Itr, *el-İmâm et-Tirmizî ve’l-müvâzenetü beyne câmi’ihî ve beyne’s-şahîhayn* (b.y.: Matbaatü lecneti’-t-te’lif ve’-t-terceme ve’n-neşr, 1970).

⁷ Hakkında kısa bilgi için bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’t-Tehzîb* (Kâhire: Dârü’l-‘âsime, ts.), 825. Tirmizî’nin *Sünen*’indeki rivâyetleri ileride gelecek.

⁸ Hakkında kısa bilgi için bk. İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 825. Tirmizî’nin *Sünen*’indeki rivâyetleri için bk. *Tirmizî*, “Hac”, 84 (927), “Fedâilü’l-Kur’ân”, 20 (2918).

⁹ Hakkında kısa bilgi için bk. İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 825. Tirmizî’nin *Sünen*’indeki için bk. *Tirmizî*, “Nüzûr”, 1 (1525).

¹⁰ Hakkında kısa bilgi için bk. İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 826. Tirmizî’nin *Sünen*’indeki rivâyeti için bk. *Tirmizî*, “Deavât”, 25 (3412).

Tirmizî, Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'nin yolculuklarını tamamlayıp Nişâbur'a yerleştiği hicrî 250-255 yılları arasında beş yıl boyunca kendisinden ders almıştır.¹¹ Buhârî Tirmizî'nin hocası olmakla birlikte ikisi arasındaki ilim akışının tek taraflı olduğu söylenemez. Nitekim Buhârî Tirmizî'ye: "Ben senden senin benden yararlandığından daha çok yararlandım." diyerek bu durumu mütevazî bir üslupla ifade etmiştir.¹² Ayrıca Buhârî, Tirmizî'nin *Sünen*'inde belirttiğine göre ondan iki hadîs dinlemiştir.¹³ Tirmizî hadîslerin illetleri gibi konularda hocası Buhârî'den çokça faydalanmakla birlikte ondan az sayıda hadîs rivâyet etmiştir. Nitekim *Sünen*'inde Buhârî'den hadîslerle ilgili 70 görüş naklederken sadece 39 hadîs rivâyet ettiği görülmektedir. Bu durumun nedenine dair kaynaklarda bir bilgi bulamadık. Ancak Tirmizî'nin *Sünen*'inin *Kütüb-i sitte*'nin diğer beş kitabında bulunmayan 1280 zevâid içerdiği bilgisi¹⁴ -ki Sünen toplam 3956 hadîsten oluşmaktadır- diğer musannıfların nakletmediği farklı rivâyetleri bir araya toplamaya istekli olduğunu düşündürmektedir. Belki de bundan dolayı, hadîslerin durumlarıyla ilgili Buhârî'den oldukça fazla nakilde bulunan Tirmizî, tekrara düşmemek için ondan çok hadîs nakletmemiş olabilir. Nitekim Tirmizî'nin *Sünen*'i tekrarlarının azlığıyla bilinir.¹⁵

Bu bölümde Tirmizî'nin doğrudan Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'den rivâyet ettiği 39 ve ek olarak Buhârî tarafından da rivâyet edildiğini belirttiği 5 hadîs tam metinleriyle verilecek, bu rivâyetlerin Buhârî'nin elde mevcut olan *el-Câmi' u's-şâhîh*,¹⁶ *el-Edebü'l-müfred*,¹⁷ *et-Târîhu'l-kebîr*,¹⁸ *et-Târîhu's-*

¹¹ Nüreddin 'Itr, *el-İmâm et-Tirmizî*, 17 vd.

¹² Yûsuf b. Muhammed, *Suâlâtü't-Tirmizî*, 144.

¹³ Yûsuf b. Muhammed, *Suâlâtü't-Tirmizî*, 147. İbâreler için bk. Tirmizî, "Tefsîr", 60 (3303), "Menâkıb", 21 (3727).

¹⁴ Huriye Martı, "Tirmizî'nin Zevâidi ve Sihat Analizi: -Kütüb-i Sitte Merkezli Bir Mukayese-", *Hadîs Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009): 8.

¹⁵ Bk. Çakan, "el-Câmi' u's-şâhîh", 129.

¹⁶ "Buhârî, halk arasında Sahîh-i Buhârî diye şöhret bulan bu eseri 600.000 kadar hadîs arasından seçerek on altı yılda meydana getirmiştir." M. Mustafa el-A'zamî, "el-Câmi' u's-şâhîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 371. Sahîh-i Buhârî muhaddislerin çoğuna göre kütüb-i sitte içindeki en mu'teber eser olup Muhammed Fuâd Abdülbâkî neşrine göre 7563 hadîs içermektedir. Farklı cilt sayısında çeşitli baskıları vardır.

¹⁷ "el-Câmi' u's-şâhîh'te bulunmayan güzel ahlâka dair bazı hadîsleri de ihtiva eden ve 644 bab içinde 1322 hadîsi toplayan bir eserdir." A'zamî, "el-Câmi' u's-şâhîh", 6: 371. Tek cilt olup yaklaşık 500 sayfadır.

şağîr,¹⁹ *ed-Du'afâu's-şağîr*,²⁰ *el-Künâ*,²¹ *Halku ef'âli'l-'ibâd*,²² *Ref'u'l-yedeyn fi's-şalât*,²³ *el-Kırâetu halfe'l-imâm*²⁴ adlı eserlerinde bulunup bulunmadığı tespit edilecektir. İlgili hadîsler tertîb edilirken *Sünen'*deki sıra esas alınacaktır.²⁵ Buhârî'nin eserlerinde tespit edilemeyen rivâyetler,²⁶ ondan önceki veya onunla muâsır mussannıfların eserlerinde bulunuyorsa dipnotlarda örnek bir veya iki esere işâret edilecektir. Sonraki dönemlerde ilgili musannıflara ait rivâyetler birçok müellif tarafından tekrar edildiği için yukarıda belirttiğimiz koşulları sağlayan eserler bulunduğu takdirde onlara atıfta bulunulmayacaktır.

İmâm Tirmizî'nin İmâm Buhârî'den yaptığı rivâyetler sırasıyla şunlardır:

١- حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنْ يُوسُفَ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْحَلَاءِ قَالَ: «عُفْرَانَاكَ.» هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ إِسْرَائِيلَ، عَنْ يُوسُفَ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ. وَأَبُو بُرْدَةَ بْنُ أَبِي مُوسَى، اسْمُهُ عَامِرٌ بْنُ

¹⁸ “Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-şahîh'*ten önce yazdığı bu kitap sahasının ilk eserlerinden biri olup müellif bu eserinde aştıktan kendi şeyhlerine kadar 13.000'e yakın râvinin güvenilirlik derecesini tesbit etmiştir.” A'zamî, “*el-Câmi 'u's-şahîh'*”, 6: 371. 8 ciltlik hacimli bir eserdir. Sonundaki zeyle birlikte 9 cilt olarak basılmıştır.

¹⁹ “*et-Târîhu'l-kebîr'*in bir hulâsası olup müellif bu eserinde râvileri *et-Târîhu'l-kebîr'*deki gibi alfabetik olarak değil vefat tarihlerine göre ele almakta ve onlar hakkında diğer eserlerinde rastlanmayan bilgiler vermektedir.” A'zamî, “*el-Câmi 'u's-şahîh'*”, 6: 371. 2997 râvî hakkında bilgi vermekte olup 2 cilttir.

²⁰ “İbrâhim ismiyle başlamakta ve 418 râviyi ihtiva etmektedir. Buhârî'nin daha önce zikredilen kitaplarına nisbetle oldukça küçük hacimli olup alfabetiktir.” A'zamî, “*el-Câmi 'u's-şahîh'*”, 6: 371. 300 sayfalık bir eserdir.

²¹ “*et-Târîhu'l-kebîr'*i tamamlayıcı mahiyette olan bu eser, isimlerinden çok künyeleriyle tanınan 1000 kadar râvi hakkında kısa bilgiler vermektedir.” A'zamî, “*el-Câmi 'u's-şahîh'*”, 6: 371. *et-Târîhu'l-kebîr'*in sonunda zeyl olarak basılmış olup yaklaşık 100 sayfadır.

²² “Kulların diğer fiilleri gibi Kur'an'ı telaffuz edişlerinin de mahlûk olduğunu ortaya koymak maksadıyla yazılan bir eserdir.” A'zamî, “*el-Câmi 'u's-şahîh'*”, 6: 371. Yaklaşık 120 sayfadır.

²³ “Namazda rükûa varırken ve rükûdan kalkarken tekbir almanın sünnet olduğuna dair bir eserdir.” A'zamî, “*el-Câmi 'u's-şahîh'*”, 6: 371. 198 rivâyet içermekte olup yaklaşık 190 sayfadır.

²⁴ “Ehl-i re'y'in görüşlerinin aksine farz namazlarda imamla beraber cemaatin de Kur'an okumasının gerekli olduğunu ileri süren bir eserdir.” A'zamî, “*el-Câmi 'u's-şahîh'*”, 6: 371. 195 rivâyet içermekte olup yaklaşık 80 sayfadır.

²⁵ Bu hadîsleri kaynaklarına göre gruplandırarak sıralamak da mümkündür. Ancak bazı rivâyetler birden çok kaynaktan bulunduğundan tekrara düşmemek için bu yöntem tercih edilmemiştir.

²⁶ Bunun nedeni, ilgili rivâyetlerin Buhârî'nin günümüze ulaşamayan eserlerinde olması veya Buhârî'nin bu rivâyetlere kitaplarında yer vermemesi olabilir.

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ قَيْسِ الْأَشْعَرِيِّ، وَلَا يُعْرَفُ فِي هَذَا الْبَابِ إِلَّا حَدِيثُ عَائِشَةَ.²⁷

۲- حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ وَقِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو غَالِبٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا أَمَامَةَ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ثَلَاثَةٌ لَا تَجَاوِرُ صَلَاتَهُمْ آذَانَهُمْ: الْعَبْدُ الْأَبِيحُ حَتَّى يَرْجِعَ، وَالْمَرْأَةُ بَاتَتْ وَرَوَّحَهَا عَلَيْهِمَا سَاحِطٌ، وَإِمَامٌ قَوْمٌ وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ.»

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. وَأَبُو غَالِبٍ اسْمُهُ خَزْرَوْر.²⁸

۳- حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْكُوْفِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ الْمُجَبَّرِ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسِ قَالَ: كُنَّا نَتَمَتَّى أَنْ يَبْتَدِيَ الْأَعْرَابِيُّ الْعَاقِلُ فَيَسْأَلُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنُحْنُ عِنْدَهُ، فَيَبِينَا نَحْنُ كَذَلِكَ، إِذْ أَنَاهُ أَعْرَابِيٌّ، فَحَنَّا بَيْنَ يَدَيْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «يَا مُحَمَّدُ! إِنَّ رَسُولَكَ أَنَا فَرَعَمَ لَنَا أَنْتَ تَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ أَرْسَلَكَ؟» فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَعَمْ.» قَالَ: «فَبِالَّذِي رَفَعَ السَّمَاءَ، وَبَسَطَ الْأَرْضَ، وَنَصَبَ الْجِبَالَ، اللَّهُ أَرْسَلَكَ؟» فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَعَمْ.» قَالَ: «فَبِالَّذِي رَزَمَ لَنَا أَنْتَ تَزْعُمُ أَنَّ عَلَيْنَا حَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ.» فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَعَمْ.» قَالَ: «فَبِالَّذِي أَرْسَلَكَ، اللَّهُ أَمَرَكَ بِهَذَا؟» قَالَ: «نَعَمْ.» قَالَ: «فَبِالَّذِي رَزَمَ لَنَا أَنْتَ تَزْعُمُ أَنَّ عَلَيْنَا صَوْمَ شَهْرٍ فِي السَّنَةِ؟» فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَعَمْ.» قَالَ: «فَبِالَّذِي أَرْسَلَكَ، اللَّهُ أَمَرَكَ بِهَذَا؟» قَالَ: «نَعَمْ.» قَالَ: «فَبِالَّذِي رَزَمَ لَنَا أَنْتَ تَزْعُمُ أَنَّ عَلَيْنَا فِي أَمْوَالِنَا الرِّكَاعَةَ.» فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَعَمْ.» قَالَ: «فَبِالَّذِي أَرْسَلَكَ، اللَّهُ أَمَرَكَ بِهَذَا؟» قَالَ: «نَعَمْ.» قَالَ: «فَبِالَّذِي رَزَمَ لَنَا أَنْتَ تَزْعُمُ أَنَّ عَلَيْنَا الْحَجَّ إِلَى الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا.» فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَعَمْ.» قَالَ: «فَبِالَّذِي أَرْسَلَكَ، اللَّهُ أَمَرَكَ بِهَذَا؟» فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَعَمْ.» قَالَ: «وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لَا أَدْعُ مِنْهُنَّ شَيْئًا وَلَا أَجَاوِرُهُنَّ.» ثُمَّ وَتَبَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنْ صَدَقَ الْأَعْرَابِيُّ دَخَلَ الْجَنَّةَ.»

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. وَقَدْ رُوِيَ مِنْ غَيْرِ هَذَا الْوَجْهِ عَنْ أَنَسِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ²⁹ يَقُولُ: «قَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْحَدِيثِ: فِيقَهُ هَذَا الْحَدِيثِ، أَنَّ الْقِرَاءَةَ عَلَى الْعَالِمِ وَالْعَرَضُ عَلَيْهِ خَائِرٌ مِثْلُ السَّمَاعِ، وَاسْتِحْتِجَ بِأَنَّ الْأَعْرَابِيَّ عَرَضَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَقَرَّ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.»³⁰

۴ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى قَالَ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنْ الْمُنْبِيِّ بْنِ الصَّبَّاحِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ خَدْوَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَخَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ: «أَلَا مَنْ وَلِيَ بَيْمًا لَهُ مَالٌ فَلْيَتَّجِرْ فِيهِ، وَلَا يَنْتَرِكْهُ حَتَّى

²⁷ Tirmizî, "Tahâret", 5 (7). Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred* (Riyâd: Mektebetü'l-meârif, 1998), 239 (363). Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Dekkan: Dârü'l-meârifil-Osmâniyye, ts.), 8: 386. Aynı sened ve metinle.

²⁸ Tirmizî, "Salât", 154 (360). Bu rivâyet Buhârî'nin mevcut eserlerinde bulunamadı. Bununla birlikte Buhârî'nin Ali b. el-Hasen'den (ö. 215/830) hadîs aldığı konusunda şüphe yoktur. Zira Buhârî *el-Câmi'u's-şâhîh*'te ondan 1 hadîs rivâyet etmektedir. Bk. Buhârî, "Itk", 13. Bu hadîsin, anlama etki etmeyen birkaç kelime farkıyla ve aynı senedle rivâyeti için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef* (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1409), 1: 358, 3: 558.

²⁹ Burada ismi geçen Muhammed b. İsmâîl de İmâm Buhârî'dir. Bk. Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 3: 200. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1379), 1: 149.

³⁰ Tirmizî, "Zekât", 2 (619), Buhârî, "İlim", 6. Oradaki rivâyetin senedi farklı olup metni de muhtasar ve kısmen değişik. Şöyle ki: İlgili metinde hacla ilgili soru kısmı ve bedevinin eksik veya fazla yapmakla ilgili ifadeleri bulunmamakta ama gelen kişinin kimliği Dımâm b. Sa'lebe olarak açıklanmaktadır. Bir başka rivâyette ise hadîsin başındaki nübüvvetle ilgili soru bulunmamakta ama sondaki daha fazla veya az yapmamakla ilgili bedevinin sözleri ve Hz. Peygamber'in cevabı benzer ifadelerle geçmektedir. Bk. Buhârî, "İmân", 34. Her iki rivâyette de ana tema aynı olmakla birlikte detaylar ve senedler farklıdır.

وَأَمَّا بُرَيْدٌ هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، وَفِي إِسْنَادِهِ مَقَالٌ، لِأَنَّ الْمَتَّى بِنَ الصَّبَّاحِ يُضَعَّفُ فِي الْحَدِيثِ. وَرَوَى بَعْضُهُمْ هَذَا الْحَدِيثَ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَدَّرَ هَذَا الْحَدِيثَ. وَقَدْ اِخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي هَذَا الْبَابِ، فَرَأَى غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَالِ الْيَتِيمِ زَكَاةً مِنْهُمْ: عُمَرُ، وَعَلِيٌّ، وَعَائِشَةُ، وَأَبْنُ عُمَرَ، وَبِهِ يَقُولُ مَالِكٌ، وَالشَّافِعِيُّ، وَأَحْمَدُ، وَإِسْحَاقُ. وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ: "لَيْسَ فِي مَالِ الْيَتِيمِ زَكَاةٌ." وَبِهِ يَقُولُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، وَعَمْرٍو بْنُ شُعَيْبٍ هُوَ ابْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ، وَشُعَيْبٌ قَدْ سَمِعَ مِنْ جَدِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو. وَقَدْ تَكَلَّمَ بِيحْيَى بْنُ سَعِيدٍ فِي حَدِيثِ عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ وَقَالَ: هُوَ عِنْدَنَا وَادٍ، وَمَنْ صَعَّعَهُ، فَإِنَّمَا صَعَّعَهُ مِنْ قَبْلِ أَنَّهُ يُحَدِّثُ مِنْ صَحِيفَةِ جَدِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو. وَأَمَّا أَكْثَرُ أَهْلِ الْحَدِيثِ فَيَحْتَجُّونَ بِحَدِيثِ عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ، وَيُثْبِتُونَهُ مِنْهُمْ: أَحْمَدُ، وَإِسْحَاقُ وَغَيْرُهُمَا.³¹

5 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَيْبَعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا بَرِيدُ بْنُ هَارُونَ قَالَ: أَخْبَرَنَا بَرِيدُ بْنُ عِيَّاضٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ، ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ خَالِدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ لَبِيدٍ، عَنْ زَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «الْعَامِلُ عَلَى الصَّدَقَةِ بِالْحَقِّ كَالْعَارِي فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى بَيْتِهِ.»

حَدِيثُ زَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ. وَيَزِيدُ بْنُ عِيَّاضٍ ضَعِيفٌ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ. وَحَدِيثُ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ أَصَحُّ.³²

6 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ مُوسَى، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسِ قَالَ: سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَيُّ الصَّوْمِ أَفْضَلُ بَعْدَ رَمَضَانَ؟" فَقَالَ: «شَعْبَانَ لِتَعْظِيمِ رَمَضَانَ.» قِيلَ: "فَأَيُّ الصَّدَقَةِ أَفْضَلُ؟" قَالَ: «صَدَقَةٌ فِي رَمَضَانَ.»

هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، وَصَدَقَةُ بْنُ مُوسَى لَيْسَ عِنْدَهُمْ بِذَلِكَ الْقَوِيُّ.³³

7 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ قَالَ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ أَبِي تَوْرٍ، عَنْ سَيْمَانَ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: جَاءَ أُعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: "إِنِّي رَأَيْتُ الْهَيْلَالَ." قَالَ: «أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، أَتَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ؟» قَالَ: "نَعَمْ." قَالَ: «يَا بَلَاءُ! أَدْنُ فِي النَّاسِ أَنْ يَصُومُوا عَدَا.»

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا حُسَيْنُ الْجَعْفِيُّ، عَنْ زَائِدَةَ، عَنْ سَيْمَانَ، عَنْ نَوْفَةَ بِنْتِ الْإِسْنَادِ. حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ فِيهِ اخْتِلَافٌ. وَرَوَى سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَغَيْرُهُ، عَنْ سَيْمَانَ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُرْسَلًا. وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ قَالُوا: تُقْبَلُ شَهَادَةُ رَجُلٍ وَاحِدٍ فِي الصِّيَامِ، وَبِهِ يَقُولُ ابْنُ الْمُبَارَكِ، وَالشَّافِعِيُّ، وَأَحْمَدُ، وَأَهْلُ الْكُوفَةِ. قَالَ إِسْحَاقُ: "لَا يَصِحُّ إِلَّا بِشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ." وَكَمْ يَتَخَلَّفُ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي الْإِفْطَارِ أَنَّهُ لَا يُقْبَلُ

³¹ Tirmizî, "Zekât", 15 (641). Bu rivâyet Buhârî'nin mevcut eserlerinde bulunamadı. Bununla birlikte Buhârî'nin İbrâhîm b. Mûsâ'dan (ö. 220/835) hadîs aldığı konusunda şüphe yoktur. Zira Buhârî *el-Câmi 'u's-şâhih*'te ondan 79 hadîs rivâyet etmektedir. Örneğin bk. Buhârî, "Hayz", 2. Bu hadîsin, anlama etki etmeyen birkaç kelime farkıyla ve Müsennâ'dan itibaren aynı senedle rivâyeti için bk. İbn Zenceveyh, *el-Emvâl* (Suûdî Arabistan: Merkezü'l-Melik Faysal, 1986), 3: 989.

³² Tirmizî, "Zekât", 18 (645). Bu rivâyet Buhârî'nin mevcut eserlerinde bulunamadı. Bununla birlikte Buhârî'nin Ahmed b. Hâlid'den (ö. 214/829) hadîs aldığı konusunda şüphe yoktur. Zira Buhârî *el-Câmi 'u's-şâhih* hâricindeki bazı kitaplarında ondan hadîs rivâyet etmektedir. Örneğin bk. Buhârî, *el-Kırâetu hâlfe'l-imâm*, 18. Bu hadîsin aynı sened ve metinle rivâyeti için bk. İbn Zenceveyh, *el-Emvâl*, 1: 69. Aynı metin ve ilk râvîsi hariç aynı senedle rivâyeti için ise bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Müsned* (Riyâd: Dârü'l-vatan, 1997), 1: 65.

³³ Tirmizî, "Zekât", 28 (663). Bu rivâyet Buhârî'nin mevcut eserlerinde bulunamadı. Ancak Buhârî'nin Mûsâ b. İsmâil'den (ö. 223/838) hadîs aldığı konusunda şüphe yoktur. Zira Buhârî *el-Câmi 'u's-şâhih*'te ondan 209 hadîs rivâyet etmektedir. Örneğin bk. Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 4. Bu hadîsin ilk râvîsi hariç aynı senedle ve önemsiz kelime farklarıyla birlikte sadece oruçla ilgili bölümünü içeren rivâyeti için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2: 346.

فيه إِلَّا شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ.³⁴

۸ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُبْدِرِ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبِرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الصَّوْمُ يَوْمَ تَصُومُونَ، وَالْفِطْرُ يَوْمَ تُفِطِرُونَ، وَالْأَضْحَى يَوْمَ تُضْحُونَ.»

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ. وَقَسَّرَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ هَذَا الْحَدِيثَ، فَقَالَ: إِنَّمَا مَعْنَى هَذَا أَنَّ الصَّوْمَ وَالْفِطْرَ مَعَ الْجَمَاعَةِ وَعَظْمِ النَّاسِ.³⁵

۹ - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ، أَنَّهُ قَالَ: أَتَيْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ فِي رَمَضَانَ وَهُوَ يُرِيدُ سَفْرًا، وَقَدْ رُحِلَتْ لَهُ رَاحِلَتُهُ، وَلَيْسَ ثِيَابُ السَّفَرِ، فَدَعَا بِطَعَامٍ فَأَكَلَ، فَقُلْتُ لَهُ: "سِنَّةٌ؟" قَالَ: "سِنَّةٌ." ثُمَّ رَكِبَ.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْزُومٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ، قَالَ: أَتَيْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ فِي رَمَضَانَ، فَذَكَرْتُ نَحْوَهُ.

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ. وَمُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ هُوَ ابْنُ أَبِي كَثِيرٍ هُوَ مَدِينِيٌّ ثِقَةٌ، وَهُوَ أَخُو إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَعْفَرٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ هُوَ ابْنُ نَجِيحٍ وَالِدُ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمَدِينِيِّ، وَكَانَ يَخِي بِنُ مَعِينٍ يُضَعِّفُهُ. وَقَدْ ذَهَبَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ إِلَى هَذَا الْحَدِيثِ، وَقَالُوا: "لِلْمُسَافِرِ أَنْ يُفِطِرَ فِي بَيْتِهِ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ وَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَقْصُرَ الصَّلَاةَ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْ جِدَارِ الْمَدِينَةِ أَوْ الْقَرْيَةِ." وَهُوَ قَوْلُ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْخَطَّابِيِّ.³⁶

۱۰ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ بِشْرِ، حَدَّثَنَا شَرِيكٌ، عَنْ الْأَعْمَشِ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عُثَيْدَةَ، عَنْ ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْفِضَاءُ ثَلَاثَةٌ: قَاضِيَانِ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ فِي الْجَنَّةِ، رَجُلٌ قَضَى بَعْضَ الْحَقِّ قَعْلَمَ ذَلِكَ فَذَكَرَ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ لَا يَعْلَمُ فَأَهْلَكَ حُقُوقَ النَّاسِ فَهُوَ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ قَضَى بِالْحَقِّ فَذَلِكَ فِي الْجَنَّةِ.»³⁷

³⁴ Tirmizî, "Savm", 7 (691). Bu rivâyet Buhârî'nin mevcut eserlerinde bulunamadı. Bununla birlikte Buhârî'nin Muhammed b. es-Sabbâh'tan (ö. 227/842) hadîs aldığı konusunda şüphe yoktur. Zira Buhârî *el-Câmi 'u's-şâhîh*'te ondan 4 hadîs rivâyet etmektedir. Örneğin bk. Buhârî, "Ezân", 142. Bu hadîsin ilk iki râvîsi hariç aynı sened ve metinle rivâyeti için bk. Abdullâh b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (Suûdî Arabistan: Dârü'l-muğnî, 2000), "Savm", 6.

³⁵ Tirmizî, "Savm", 11 (697). Bu rivâyet Buhârî'nin mevcut eserlerinde bulunamadı. Ancak Buhârî'nin İbrâhîm b. Münzîr'den (ö. 236/851) hadîs aldığı konusunda şüphe yoktur. Zira Buhârî *el-Câmi 'u's-şâhîh*'te ondan 72 hadîs rivâyet etmektedir. Örneğin bk. Buhârî, "Vudû", 14. Bu hadîsin, sahâbî râvîsi hariç diğer râvîleri farklı bir sened ve önemsiz farklar hariç ilgili hadîsin ibârelerini de içeren biraz daha uzun bir metinle rivâyeti için bk. Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 4: 155.

³⁶ Tirmizî, "Savm", 76 (800). Bu rivâyet Buhârî'nin mevcut eserlerinde bulunamadı. Bununla birlikte Buhârî'nin Saîd b. Ebî Meryem'den (ö. 224/839) hadîs aldığı konusunda şüphe yoktur. Zira Buhârî *el-Câmi 'u's-şâhîh*'te ondan 48 hadîs rivâyet etmektedir. Örneğin bk. Buhârî, "İlim", 36. Bu hadîsin, aynı sened ve önemsiz farklar dışında aynı metinle rivâyeti için bk. Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2004), 3: 160.

³⁷ Tirmizî, "Ahkâm", 1 (1322). Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 3: 327. Buhârî, *et-Târîhu's-şâgîr* (Kâhire: Dârü't-türâs, 1977), 1: 225. Farklı bir senedle ve sadece "الْفِضَاءُ ثَلَاثَةٌ" ibâresi. Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*'te Hasan b. Beşîr'den (ö. 221/836) 2 hadîs rivâyet etmektedir. Örneğin bk. Buhârî, "İstiskâ", 11. Bu hadîsin, farklı sened ve yaklaşık aynı anlamlı bir metinle rivâyeti için bk. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 11: 328.

١١ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عُبَادَةُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ خَتَّابٍ، عَنْ سَعِيدِ الطَّائِيِّ أَبِي الْبُخَيْرِيِّ، أَنَّهُ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو كَبِشَةَ الْأَنْمَارِيُّ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «ثَلَاثَةٌ أُقْسِمُ عَلَيْهِنَّ وَأُحَدِّثُكُمْ حَدِيثًا فَاخْفَظُوهُ». قَالَ: «مَا نَقَصَ مَالٌ عَبْدِي مِنْ صَدَقَةٍ، وَلَا ظَلِمَ عَبْدٌ مَظْلَمَةً فَصَبَرَ عَلَيْهَا إِلَّا زَادَهُ اللَّهُ عِزًّا، وَلَا فَتَحَ عَبْدٌ بَابَ مَسْأَلَةٍ إِلَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ بَابَ فَحْرٍ». أَوْ كَلِمَةً تَحْوَاهَا. «وَأُحَدِّثُكُمْ حَدِيثًا فَاخْفَظُوهُ». قَالَ: «إِنَّمَا الدُّنْيَا لِأَرْبَعَةٍ نَفَرٍ، عَبْدٌ رَزَقَهُ اللَّهُ مَالًا وَعِلْمًا فَهُوَ يَتَّقِي فِيهِ رَبَّهُ، وَيَصِلُ فِيهِ رَحْمَهُ، وَيَعْلَمُ لِلَّهِ فِيهِ حَقًّا، فَهَذَا بِأَفْضَلِ الْمَنَازِلِ، وَعَبْدٌ رَزَقَهُ اللَّهُ عِلْمًا وَمَنْ يَرِزُقُهُ مَالًا فَهُوَ صَادِقُ النَّيِّةِ يَقُولُ: لَوْ أَنَّ لِي مَالًا لَعَمِلْتُ بِعَمَلِ فَلَانٍ فَهُوَ بَيْنَهُمَا سَوَاءٌ، وَعَبْدٌ رَزَقَهُ اللَّهُ مَالًا وَمَنْ يَرِزُقُهُ عِلْمًا، فَهُوَ يَحْتَجُّ فِي مَالِهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ لَا يَتَّقِي فِيهِ رَبَّهُ، وَلَا يَصِلُ فِيهِ رَحْمَهُ، وَلَا يَعْلَمُ لِلَّهِ فِيهِ حَقًّا، فَهَذَا بِأَخْسَرِ الْمَنَازِلِ، وَعَبْدٌ لَمْ يَرِزُقُهُ اللَّهُ مَالًا وَلَا عِلْمًا فَهُوَ يَقُولُ: لَوْ أَنَّ لِي مَالًا لَعَمِلْتُ فِيهِ بِعَمَلِ فَلَانٍ فَهُوَ بَيْنَهُمَا فَوْزُهُمَا سَوَاءٌ.»

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.³⁸

١٢ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شَيْبَانُ أَبُو مُعَاوِيَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عُمَيْرٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَاعَةٍ لَا يَخْرُجُ فِيهَا وَلَا يَلْقَاهُ فِيهَا أَحَدٌ، فَأَتَاهُ أَبُو بَكْرٍ، فَقَالَ: «مَا جَاءَ بِكَ يَا أَبَا بَكْرٍ؟» فَقَالَ: «خَرَجْتُ أَلْقَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنْظُرُ فِي وَجْهِهِ وَالتَّسْلِيمَ عَلَيْهِ». فَلَمْ يَلْبَثْ أَنْ جَاءَ عُمَرُ، فَقَالَ: «مَا جَاءَ بِكَ يَا عُمَرُ؟» قَالَ: «الْجُوعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ!» قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَأَنَا قَدْ وَجَدْتُ بَعْضَ ذَلِكَ، فَأَنْطَلِقُوا إِلَى مَنْزِلِ أَبِي الْهَيْثَمِ بْنِ التَّيْهَانِ الْأَنْصَارِيِّ.» وَكَانَ رَجُلًا كَثِيرَ التَّخْلِ وَالشَّاءِ وَمَنْ يَكُنْ لَهُ خَدَمٌ فَلَمْ يَجِدُوهُ، فَقَالُوا لِمَ تَرَاهُ؟ «أَيُّ صَاحِبِكُمْ؟» فَقَالَتْ: «أَنْطَلِقُ يَسْتَعْذِبُ لَنَا الْمَاءَ.» فَلَمْ يَلْبَثُوا أَنْ جَاءَ أَبُو الْهَيْثَمِ بِقِرْبَتِهِ يَزِعْمُهَا فَوَضَعَهَا ثُمَّ جَاءَ يَلْتَرِمُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيُعَدِّيهِ بِأَبِيهِ وَأُمِّهِ، ثُمَّ أَنْطَلِقَ يَجِئُ إِلَى حَدِيقَتِهِ فَيَسْطُطُ هُمْ بِسَاطًا، ثُمَّ أَنْطَلِقَ إِلَى نَخْلَةٍ فَجَاءَ بِقِنْوٍ فَوَضَعَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَفَلَا تَتَّقَيْتَ لَنَا مِنْ رُطْبِهِ؟» فَقَالَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَرَدْتُ أَنْ تَخْتَارُوا.» أَوْ قَالَ: «تَحْتَبُوا مِنْ رُطْبِهِ وَيَسْرِد.» فَأَكَلُوا وَشَرَبُوا مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَذَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مِنَ النَّعِيمِ الَّذِي تُشَاءُونَ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، ظِلٌّ بَارِدٌ، وَرُطْبٌ طَيِّبٌ، وَمَاءٌ بَارِدٌ.» فَأَنْطَلِقَ أَبُو الْهَيْثَمِ لِيَصْنَعَ لَهُمْ طَعَامًا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَذْبَحَنَّ ذَاتَ دَرٍّ.» قَالَ: فَذَبَحَ لَهُمْ عَنَاقًا أَوْ جَذِيًا فَأَتَاهُمَا بِهَا فَأَكَلُوا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَلْ لَكَ خَادِمٌ؟» قَالَ: «لَا.» قَالَ: «فَإِذَا أَتَانَا سَيِّئًا فَأَتَانَا.» فَأَتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَأْسَيْنِ لَيْسَ مَعَهُمَا ثَلَاثُ فَاتَاهُ أَبُو الْهَيْثَمِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اخْتَرِ مِنْهُمَا.» فَقَالَ: «يَا نَبِيَّ اللَّهِ! اخْتَرِ لِي.» فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ الْمِسْتَشَارَ مُؤْتَمَرٌ، خُذْ هَذَا فَإِنِّي رَأَيْتُهُ يُصَلِّيُ وَاسْتَوْصُ بِهِ مَعْرُوفًا.» فَأَنْطَلِقَ أَبُو الْهَيْثَمِ إِلَى امْرَأَتِهِ فَأَخْبَرَهَا بِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ امْرَأَتُهُ: «مَا أَنْتَ بِبَالِغٍ مَا قَالَ فِيهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا أَنْ نَعْتِقَهُ.» قَالَ: «فَهُوَ عَيْبٌ.» فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْعَثْ نَبِيًّا وَلَا خَلِيفَةً إِلَّا وَهُوَ بِطَانَتَانِ بِطَانَةٌ تَأْمَرُهُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَاهُ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَبِطَانَةٌ لَا تَأْلُوهُ خَبَالًا، وَمَنْ يُوَقِّ بِطَانَةَ الشُّوْءِ فَقَدْ وُقِيَ.»

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ عَرِيثٌ.³⁹

١٣ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ صَالِحٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُهَاجِرِ، عَنْ الْعَبَّاسِ، عَنْ أَبِي سَلَامٍ الْحَبَشِيِّ، قَالَ: بَعَثَ إِلَيَّ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ فَحَمَلْتُ عَلَى الْبَرِيدِ، قَالَ: فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ قَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَقَدْ شَقَّ عَلَيَّ مَرَكَبِي الْبَرِيدُ، فَقَالَ: «يَا أَبَا سَلَامٍ مَا أَرَدْتُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ وَلَكِنْ بَلَّغْتَنِي عَنْكَ حَدِيثٌ مُخَدَّثٌ عَنْ ثُوْبَانَ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْخَوْضِ فَأَخْبَيْتَ أَنْ تُشَافِهَنِي بِهِ.» قَالَ أَبُو سَلَامٍ: «حَدَّثَنِي ثُوْبَانُ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «خَوْضِي مِنْ عَدَنَ إِلَى عَمَّانَ الْبَلْقَاءِ،

³⁸ Tirmizî, “Zühd”, 17 (2325). Bu rivâyet Buhârî'nin mevcut eserlerinde bulunamadı. Bununla birlikte Buhârî'nin Ebû Nuaym'dan (ö. 218/833) hadîs aldığı konusunda şüphe yoktur. Zira Buhârî *el-Câmi'u's-şahîh*'te ondan 186 hadîs rivâyet etmektedir. Örneğin bk. Buhârî, “İmân”, 39. Bu hadîsin, aynı sened ve metinle rivâyeti için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29: 562.

³⁹ Tirmizî, “Zühd”, 69 (2369). Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 135 (256). Aynı senedle rivâyet edilmiştir ama orada hadîsin tümü değil “هل لك خادم؟” dan itibaren son kısmı bulunmaktadır. Hadîsin ilk iki râvîsi hariç senedi ve metni Tirmizî rivâyetiyle aynı olan bir versiyonu için bk. Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001), 6: 212.

مَاؤُهُ أَشَدُّ بَيَاضًا مِنَ اللَّبَنِ وَأَخْلَى مِنَ الْعَسَلِ، وَأَكْوَابُهُ عَدَدُ نُجُومِ السَّمَاءِ، مَنْ شَرِبَ مِنْهُ شَرْبَةً لَمْ يَطْمَأَنَّ بِعَظْمَا أَبَدًا، أَوَّلُ النَّاسِ وَرُودًا عَلَيْهِ فُقَرَاءُ الْمَهَاجِرِينَ، الشُّعْثُ رُءُوسًا، الدُّنْسُ نِيَابًا الَّذِينَ لَا يَنْكِحُونَ الْمَتَنَعِمَاتِ وَلَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السُّدُورِ.» قَالَ عُمَرُ: "لَكِنِّي نَكَحْتُ الْمَتَنَعِمَاتِ، وَفُتِحَ لِي السُّدُورُ، وَنَكَحْتُ فَاطِمَةَ بِنْتَ عَبْدِ الْمَلِكِ لَا حَرَمَ أَيُّ لَأَ أَغْسِلَ رَأْسِي حَتَّى يَشَعَثَ، وَلَا أَغْسِلَ ثَوْبِي الَّذِي يَلِي جَسَدِي حَتَّى يَتَسَحَّ." 40

هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ مَعْدَانَ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ ثُوْبَانَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَأَبُو سَلَامٍ الْحَبَشِيُّ اسْمُهُ: مُطَوَّرٌ وَهُوَ شَامِيٌّ ثِقَةٌ. 40

١٤ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ حَبِيبٍ بْنِ أَبِي الْعَشِيرِينَ قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، أَنَّهُ لَعَبِي أَمَا هُرَيْرَةُ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: "أَسْأَلُ اللَّهَ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ فِي سُوقِ الْجَنَّةِ." فَقَالَ سَعِيدٌ: "أَيُّهَا سُوقٌ؟" قَالَ: "نَعَمْ، أَخْبَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ إِذَا دَخَلُوهَا نَزَلُوا فِيهَا بِفَضْلِ أَعْمَالِهِمْ، ثُمَّ يُؤَدُّ فِي مِقْدَارِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ مِنْ أَيَّامِ الدُّنْيَا فَيُزَوِّونَ رَتَبَهُمْ، وَيُبْرَزُ لَهُمْ عَرْشُهُ وَيَتَدَّى لَهُمْ فِي رُوضَةٍ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، فَتُوضَعُ لَهُمْ مَنَابِرُ مِنْ نُورٍ وَمَنَابِرُ مِنْ لُؤْلُؤٍ، وَمَنَابِرُ مِنْ يَاقُوتٍ، وَمَنَابِرُ مِنْ زَهْرَجِدٍ، وَمَنَابِرُ مِنْ ذَهَبٍ، وَمَنَابِرُ مِنْ فِضَّةٍ، وَيَجْلِسُ أَذْنَاهُمْ وَمَا فِيهِمْ مِنْ ذَرِيَّةٍ عَلَى كُثْبَانِ الْمِشْكِ وَالْكَافُورِ، مَا يَزُودُنَ أَنْ أَصْحَابَ الْكِرَاسِيِّ بِأَفْضَلٍ مِنْهُمْ يَجْلِسُونَ.» قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: قُلْتُ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَهَلْ تَرَى رَتَبًا؟" قَالَ: "نَعَمْ." قَالَ: «هَلْ تَتَمَارَوْنَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ؟» قُلْنَا: "لَا." قَالَ: «كَذَلِكَ لَا تَتَمَارَوْنَ فِي رُؤْيَةِ رَتَبِكُمْ وَلَا يَبْقَى فِي ذَلِكَ الْمَجْلِسِ رَجُلٌ إِلَّا حَاضَرَهُ اللَّهُ مُحَاضَرَةً حَتَّى يَقُولَ لِلرَّجُلِ مِنْهُمْ: يَا فُلَانُ ابْنَ فُلَانٍ أَتَدْكُرُ يَوْمَ قُلْتُ: كَذَا وَكَذَا؟ فَيَذْكُرُهُ بِبَعْضِ عَدْرَاتِهِ فِي الدُّنْيَا، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ أَفَلَمْ تَغْفِرْ لِي؟ فَيَقُولُ: بَلَى، فَيَسَعَةُ مَغْفِرَتِي بَلَغَتْ مَنَزِلَتَكَ هَهُنَا، فَيَنْبَغِي هُمْ عَلَى ذَلِكَ عَشِيرَتُهُمْ سَخَابَةً مِنْ قُوْفِهِمْ فَأَمْطَرَتْ عَلَيْهِمْ طَيْبًا لَمْ يَجِدُوا مِثْلَ رِيحِهِ شَيْئًا قَطُّ، وَيَقُولُ رَبَّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى: فَوُؤُوا إِلَى مَا أَعَدَدْتُمْ لَكُمْ مِنَ الْكِرَامَةِ فُخِدُوا مَا اشْتَهَيْتُمْ، فَتَأْتِي سُوقًا قَدْ حَفَّتْ بِهَا الْمَلَائِكَةُ، فِيهِ مَا لَمْ تُنظَرِ الْعُيُونُ إِلَى مِثْلِهِ، وَلَمْ تَسْمَعْ الْأَذَانُ، وَلَمْ يَحْطُرْ عَلَى الثَّلُوبِ فَيُحْمَلُ إِلَيْنَا مَا اشْتَهَيْنَا، لَيْسَ يَبْتَاعُ فِيهَا وَلَا يُشْتَرَى، وَفِي ذَلِكَ السُّوقِ يَلْقَى أَهْلَ الْجَنَّةِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا.» قَالَ: "فَيُقْبَلُ الرَّجُلُ ذُو الْمِرَّةِ الْمُرْتَفِعَةِ فَيَلْقَى مَنْ هُوَ ذُوْنُهُ وَمَا فِيهِمْ ذَرِيَّةٌ فَيَرُوعُهُ مَا يَرَى عَلَيْهِ مِنَ اللَّبَاسِ، فَمَا يَنْقَضِي أَحْرَجُ حَدِيثِهِ حَتَّى يَتَخَيَّلَ عَلَيْهِ مَا هُوَ أَحْسَنُ مِنْهُ، وَذَلِكَ أَنَّهُ لَا يَبْتَعِي لِأَحَدٍ أَنْ يُحْرَزَ فِيهَا، ثُمَّ تَنْصَرَفُ إِلَى مَنَازِلِنَا، فَيَتَلَقَّانَا أَزْوَاجُنَا فَيَقْلُنَ مَرْحَبًا وَأَهْلًا، لَقَدْ جِئْتُ وَإِنَّ بَكَ مِنَ الْجَمَالِ أَفْضَلَ جَمًّا فَارْقَتَنَا عَلَيْهِ، فَيَقُولُ: إِنَّا جَالِسْنَا الْيَوْمَ رَبَّنَا الْجَبَّارَ، وَجِئْنَا أَنْ نَنْقَلِبَ بِمِثْلِ مَا أَنْقَلَبْنَا.

هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. وَقَدْ رَوَى سُؤَيْدُ بْنُ عَمْرٍو، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، شَيْئًا مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ. 41

١٥ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى قَالَ: أَخْبَرَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا زَوْعُ بْنُ جَنَاحٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَرَبٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «قِيَّةٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ.» هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ وَلَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مِنْ حَدِيثِ الْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ. 42

١٦ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَحْيَى بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْمَدِينِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمِ الرَّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: "قَدِمَ زَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ الْمَدِينَةَ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَيْتِي فَأَنَاءَ فَفَرَّقَ الْبَابَ، فَجَاءَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غُرْبَانًا يَجُرُّ ثَوْبَهُ، وَاللَّهُ مَا رَأَيْتُهُ غُرْبَانًا قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ،

40 Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâmet", 15 (2444). Bu rivâyet Buhârî'nin mevcut eserlerinde bulunamadı. Bununla birlikte Buhârî'nin Hişâm b. Ammâr'dan (ö. 245/859) hadîs aldığı konusunda şüphe yoktur. Zira Buhârî *el-Câmi'u's-şahîh*'te ondan 4 hadîs rivâyet etmektedir. Örneğin bk. Buhârî, "Salât", 75. Bu hadîsin, ilk râvî hariç aynı sened ve önemsiz kelime farkları hariç aynı metinle rivâyeti için bk. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned* (Mısır: Dârü Hicr, 1999), 2: 335.

41 Tirmizî, "Sıfatü'l-cennet", 15 (2549). Bu rivâyet Buhârî'nin mevcut eserlerinde bulunamadı. Sadece rü'yetle ilgili kısa bir bölümü *el-Câmi'u's-şahîh*'in bazı rivâyetlerindeki metinlerle benzerdir, senedi ise farklıdır. Benzer metin için bk. Buhârî, "Buyû", 18. Bu hadîsin, aynı sened ve aynı metinle rivâyeti için bk. İbn Mâce, "Zühd", 39.

42 Tirmizî, "İlim", 19 (2681). Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 3: 308. Aynı sened ve metinle.

فَاعْتَنَّهُ وَقَبَلَهُ." 43

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ مِنْ حَدِيثِ الزُّهْرِيِّ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. 43
 ١٧ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ قَالَ: حَدَّثَنَا سَلِيمٌ بْنُ حَيَّانَ بَصْرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مِينَاءَ، عَنْ حَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلِي كَرَجُلٍ بَنَى دَارًا فَأَكْمَلَهَا وَأَحْسَنَهَا إِلَّا مَوْضِعَ لَبَنَةٍ فَجَعَلَ النَّاسُ يَدْخُلُونَهَا وَيَتَعَجَّبُونَ مِنْهَا وَيَقُولُونَ لَوْلَا مَوْضِعُ اللَّبَنَةِ.»

وفي الباب عن أبي بن كعب، وأبي هريرة. هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. 44

١٨ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبَانُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ سَلَامٍ، أَنَّ أَبَا سَلَامٍ، حَدَّثَهُ أَنَّ الْحَارِثَ الْأَشْعَرِيَّ، حَدَّثَهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ أَمَرَ يَحْيَى بْنَ زَكَرِيَّا بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ أَنْ يَعْمَلَ بِهَا وَيَأْمُرَ بِنِ إِسْرَائِيلَ أَنْ يَعْمَلَ بِهَا، وَإِنَّهُ كَادَ أَنْ يُبْطِئَ بِهَا، فَقَالَ عِيسَى: إِنَّ اللَّهَ أَمَرَكَ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ لِتَعْمَلَ بِهَا وَتَأْمُرَ بِنِ إِسْرَائِيلَ أَنْ يَعْمَلَ بِهَا، فِيمَا أَنْ تَأْمُرَهُمْ، وَإِنَّمَا أَنَا أَمْرُهُمْ، فَقَالَ يَحْيَى: أَخَشَى أَنْ سَبَقْتَنِي بِهَا أَنْ يُحَسِّنَ بِي أَوْ أُعَدَّبَ، فَجَمَعَ النَّاسُ فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ، فَامْتَلَأَ الْمَسْجِدَ وَقَعَدُوا عَلَى الشَّرَفِ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ أَمَرَني بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ أَنْ أَعْمَلَ بِهَا، وَأَمْرُكُمْ أَنْ تَعْمَلُوا بِهَا: أَوَّلُهُنَّ أَنْ تَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَإِنَّ مَثَلَ مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ كَمَثَلِ رَجُلٍ اشْتَرَى عَبْدًا مِنْ خَالِصِ مَالِهِ بِذَهَبٍ أَوْ وَرَقٍ، فَقَالَ: هَذِهِ دَارِي وَهَذَا عَمَلِي فَاعْمَلْ وَأَدِّ إِلَيَّ، فَكَانَ يَعْمَلُ وَيُؤَدِّي إِلَى غَيْرِ سَيِّدِهِ، فَأَتَيْكُمْ بِرِضَى أَنْ يَكُونَ عَبْدُهُ كَذَلِكَ؟ وَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَكُمْ بِالصَّلَاةِ، فَإِذَا صَلَّيْتُمْ فَلَا تَلْتَفِتُوا فَإِنَّ اللَّهَ يَنْصِبُ وَجْهَهُ لَوَجْهِ عَبْدِهِ فِي صَلَاتِهِ مَا لَمْ يَلْتَفِتْ، وَأَمْرُكُمْ بِالصِّيَامِ، فَإِنَّ مَثَلَ ذَلِكَ كَمَثَلِ رَجُلٍ فِي عَصَابَةٍ مَعَهُ صُرَّةٌ فِيهَا مِسْكٌ، فَكُلُّهُمْ يَغْحَبُ أَوْ يُغْحَبُ بِرِجْلَيْهَا، وَإِنَّ رِيحَ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمَشْكِ، وَأَمْرُكُمْ بِالصَّدَقَةِ فَإِنَّ مَثَلَ ذَلِكَ كَمَثَلِ رَجُلٍ أَسْرَهُ الْعَدُوَّ، فَأَوْتَعُوا يَدَهُ إِلَى عُنُقِهِ وَقَدَّمُوهُ لِيَضْرِبُوا عُنُقَهُ، فَقَالَ: أَنَا أَفْئِدِيهِ مِنْكُمْ بِالْقَلِيلِ وَالكَثِيرِ، فَقَدَى نَفْسَهُ مِنْهُمْ، وَأَمْرُكُمْ أَنْ تَذْكُرُوا اللَّهَ فَإِنَّ مَثَلَ ذَلِكَ كَمَثَلِ رَجُلٍ خَرَجَ الْعَدُوُّ إِذَا تَرَى سِرَاعًا حَتَّى إِذَا أَتَى عَلَى حِصْنٍ حَصِينٍ فَأَخْرَزَ نَفْسَهُ مِنْهُمْ، كَذَلِكَ الْعَبْدُ لَا يُخْرَزُ نَفْسَهُ مِنْ الشَّيْطَانِ إِلَّا بِذِكْرِ اللَّهِ.» قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَأَنَا أَمْرُكُمْ بِخَمْسِ اللَّهِ أَمْرِي بِهَا: السَّمْعُ وَالطَّلَاعُ وَالْجِهَادُ وَالْهِجْرَةُ وَالْحِمَاةُ، فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ قَبْدَ شَيْءٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ إِلَّا أَنْ يَرْجِعَ، وَمَنْ ادَّعَى دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ فَإِنَّهُ مِنْ جُنَا حَبْتِهِمْ.» فَقَالَ رَجُلٌ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَإِنْ صَلَّى وَصَامَ؟" قَالَ: «وَإِنْ صَلَّى وَصَامَ، فَأَدْعُوا بِدَعْوَى اللَّهِ الَّتِي سَمَّاهُمْ الْمُسْلِمِينَ الْمُؤْمِنِينَ، عِبَادَ اللَّهِ.»

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ. قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ: "الْحَارِثُ الْأَشْعَرِيُّ لَهُ صُحْبَةٌ وَلَهُ عَمْرٌ هَذَا الْحَدِيثِ." 45

١٩ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا خَلَادُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: حَدَّثَنَا بَشِيرُ بْنُ الْمُهَاجِرِ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَلْ تَذَرُونَ مَا هَذِهِ وَمَا هَذِهِ، وَرَمَى بِحَصَاتَيْنِ؟» قَالُوا: "اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ." قَالَ: «هَذَاكَ الْأَمَلُ وَهَذَاكَ الْأَجَلُ.»

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. 46

43 Tirmizî, "İsti'zân", 32 (2732). Bu rivâyet Buhârî'nin mevcut eserlerinde bulunamadı. Bununla birlikte Buhârî'nin İbrâhîm b. Yahyâ'dan (ö. 245/859) hadîs aldığı konusunda şüphe yoktur. Zira Buhârî *et-Târîhü's-şâgîr'*de ondan 1 hadîs rivâyet etmektedir. Buhârî, *et-Târîhü's-şâgîr'*, 1: 120. Buhârî'den önceki ve muâsırî muhaddislerin günümüze ulaşan eserlerinde de bu rivâyet yer almamaktadır.

44 Tirmizî, "Emsâl", 2 (2862). Buhârî, "Menâkîb", 18. Senedi ve baştaki "بِنَا" edatının olmaması hariç metni ayırdır.

45 Tirmizî, "Emsâl", 3 (2863). Bu rivâyet Buhârî'nin mevcut eserlerinde bu sened ve metinle bulunamadı. Ancak *et-Târîhü'l-kebir'*de (1: 325) şöyle bir rivâyet vardır:

(إبراهيم بن ميمون سمع عبد الله بن طائوس عن طائوس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من مات مفارقا للجماعة فقد خلع ريقه الإسلام من عنقه.)

46 Tirmizî, "Emsâl", 7 (2870). Bu rivâyet, bu haliyle Buhârî'nin mevcut eserlerinde bulunamadı. Senedi farklı ve taş yerine çizgilerle yapılan bir anlatım içeren benzer ve muhtasar bir metin için bk. Buhârî, "Rikâk", 4. Buhârî'den önceki ve muâsırî muhaddislerin günümüze ulaşan eserlerinde de bu rivâyet Tirmizî'nin naklettiği şekilde

٢٠ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ أَبُو عَبْدِ الْمَلِكِ الْعَطَّارُ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ شُعَيْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّهُ حَدَّثَهُمْ عَنْ جُبَيْرِ بْنِ نُعَيْرٍ، عَنْ نَوَاسِ بْنِ سَمْعَانَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «يَأْتِي الْقُرْآنُ وَأَهْلَهُ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ بِهِ فِي الدُّنْيَا تَقْدُمُهُ سُورَةُ الْبَقَرَةِ وَأَلْ عِمْرَانَ.» قَالَ نَوَاسٌ: وَضَرَبَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَةَ أَفْئَالٍ مَا نَسِيَهُمْ بَعْدُ قَالَ: «تَأْتِيَانِ كَأَنَّهُمَا عِيَابَتَانِ وَيَنْتَهُمَا شَرْقٌ، أَوْ كَأَنَّهُمَا عَمَامَتَانِ سُودَاوَانِ، أَوْ كَأَنَّهُمَا ظَلَّةٌ مِنْ طَيْرٍ صَوَافٍ تُجَادِلَانِ عَنْ صَاحِبِيهِمَا.»

وَفِي الْبَابِ عَنْ بُرَيْدَةَ، وَأَبِي أَمَامَةَ. هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، وَمَعْنَى هَذَا الْحَدِيثِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّهُ يَجِيءُ ثَوَابُ قِرَائَتِهِ، كَمَا فَسَّرَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ هَذَا الْحَدِيثَ وَمَا يُشْبِهُ هَذَا مِنَ الْأَحَادِيثِ أَنَّهُ يَجِيءُ ثَوَابُ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ. وَفِي حَدِيثِ النَّوَّاسِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا يَدُلُّ عَلَى مَا فَسَّرُوا إِذْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَأَهْلَهُ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ بِهِ فِي الدُّنْيَا.» فَصِيَ هَذَا دَلَالَةٌ أَنَّهُ يَجِيءُ ثَوَابُ الْعَمَلِ.⁴⁷

٢١ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَمِيدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، - فِي تَفْسِيرِ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ - قَالَ: مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ سَمَاءٍ وَلَا أَرْضٍ أَعْظَمَ مِنْ آيَةِ الْكُرْسِيِّ، قَالَ سُفْيَانُ: "لَا أَلَّ آيَةَ الْكُرْسِيِّ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ، وَكَلَامُ اللَّهِ أَعْظَمُ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ."⁴⁸

٢٢ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ ثَابِتِ الْبُنَّانِيِّ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: كَانَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ يُؤْمَهُمْ فِي مَسْجِدِ قُبَاءَ، فَكَانَ كُلَّمَا افْتَتِحَ سُورَةٌ يَقْرَأُ هُمْ فِي الصَّلَاةِ يَقْرَأُ بِهَا، فَفَتَحَ يَمُنُ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ حَتَّى يَقْرَأَ مِنْهَا، ثُمَّ يَقْرَأُ بِسُورَةٍ أُخْرَى مَعَهَا، وَكَانَ يَصْنَعُ ذَلِكَ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ. فَكَلَّمَهُ أَصْحَابُهُ، فَقَالُوا: إِنَّكَ تَقْرَأُ بِحِدِّهِ السُّورَةَ، ثُمَّ لَا تَرَى أَنَّهَا تُجْزِيكَ حَتَّى تَقْرَأَ بِسُورَةٍ أُخْرَى، فِيمَا أَنْ تَقْرَأَ بِهَا، وَإِمَّا أَنْ تَدْعَاهَا وَتَقْرَأَ بِسُورَةٍ أُخْرَى، قَالَ: مَا أَنَا بِتَارِكِهَا، إِنْ أَحْبَبْتُمْ أَنْ أُؤَمِّكُمْ بِهَا فَعَلْتُ، وَإِنْ كَرِهْتُمْ تَرْكُوتُكُمْ، وَكَانُوا يَرَوْنَهُ أَفْضَلَهُمْ، وَكَرِهُوا أَنْ يُؤْمَهُمْ غَيْرُهُ. فَلَمَّا أَنَاهُمْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخْبَرُوهُ الْحَبْرَ. فَقَالَ: «يَا فُلَانُ، مَا يَمْتَنِعُكَ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ أَصْحَابُكَ، وَمَا يَحْجِمُكَ أَنْ تَقْرَأَ هَذِهِ السُّورَةَ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ؟» فَقَالَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي أَحْبَبْتُهَا.» فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ حُبَّهَا أَدْخَلَكَ الْجَنَّةَ.»

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مِنْ حَدِيثِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ ثَابِتِ الْبُنَّانِيِّ.⁴⁹

٢٣ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا إِسْرَائِيلُ قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْمُغِيرَةَ، عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ يَغْرُضُ نَفْسَهُ بِالْمَوْقِفِ، فَقَالَ: «أَلَا رَجُلٌ يَحْمِلُنِي إِلَى قَوْمِهِ؟ فَإِنْ فَرَّقْتُمَا قَدْ مَنَعُونِي أَنْ أُتْلَعَ كَلَامَ رَبِّي.»

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.⁵⁰

٢٤ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا شِهَابُ بْنُ عَبْدِ الْعَبْدِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي زَيْدِ الْهَمْدَانِيِّ، عَنْ عَمْرِو بْنِ قَيْسٍ، عَنْ عَطِيَّةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَقُولُ الرَّبُّ عَزَّ وَجَلَّ: مَنْ شَغَلَهُ الْقُرْآنُ عَنْ دِكْرِي وَمَسْأَلَتِي أُعْطِيَتْهُ أَفْضَلُ مَا أُعْطِيَ السَّائِلِينَ. وَفَضْلُ كَلَامِ اللَّهِ عَلَى سَائِرِ الْكَلَامِ كَفَضْلِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ.»

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ.⁵¹

yer almamaktadır. Bununla birlikte Buhârî'nin Hallâd b. Yahyâ'dan (ö. 245/859) hadîs aldığı konusunda şüphe yoktur. Zira Buhârî *el-Câmi'u's-şâhih*'te ondan 22 hadîs rivâyet etmektedir. Örneğin bk. Buhârî, "Gusl", 19.

⁴⁷ Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 5 (2883). Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 8: 147-148. Aynı sened ve metinle. Sadece metindeki "şark" orada "berk" olarak gelmiştir.

⁴⁸ Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 5 (2884). Buhârî, *Halķu ef'âli'l-ibâd* (Riyâd: Mektebetü'l-meârif, ts.), 33-34. Aynı sened ve önemsiz kelime farkları hariç aynı metinle.

⁴⁹ Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 11 (2901). Buhârî, "Ezân", 106. Son üçü hariç râvileri hazfedilmiş (muallak) olarak ve aynı metinle.

⁵⁰ Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 24 (2925). Buhârî, *Halķu ef'âli'l-ibâd*, 40. Aynı sened ve metinle.

٢٥ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبَّادُ بْنُ الْعَوَّامِ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ حُسَيْنٍ، عَنْ الْحَكَمِ بْنِ عُمَيْيَةَ، عَنْ مِقْسَمٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: بَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبَا بَكْرٍ وَأَمْرَهُ أَنْ يُنَادِيَ بِمَوْلَاءِ الْكَلِمَاتِ، ثُمَّ أَتَبَعَهُ عَلِيًّا، فَبَيَّنَّا أَبُو بَكْرٍ فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ إِذْ سَمِعَ رُغَاءَ نَافَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْقَصْوَاءِ، فَخَرَجَ أَبُو بَكْرٍ فَرِعًا فَظَنَّ أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِذَا هُوَ عَلِيٌّ، فَدَفَعَ إِلَيْهِ كِتَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَمَرَ عَلِيًّا أَنْ يُنَادِيَ بِمَوْلَاءِ الْكَلِمَاتِ فَانْطَلَقَا فَخَجَا، فَقَامَ عَلِيٌّ أَيَّامَ التَّشْرِيقِ فَنَادَى: «ذِقْهُ اللَّهُ وَرَسُولَهُ بَرِيقَةً مِنْ كُلِّ مُشْرِكٍ، فَسِيخُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ، وَلَا يَخْجُرَنَّ بَعْدَ الْعَامِ مُشْرِكٌ، وَلَا يَطُوقَنَّ بِالْبَيْتِ عُزْبَانٌ، وَلَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مُؤْمِنٌ.» وَكَانَ عَلِيٌّ يُنَادِي، فَإِذَا عَجِبَ قَامَ أَبُو بَكْرٍ فَنَادَى بِمَا.

وهذا حديث حسنٌ غريبٌ من هذا الوجه من حديث ابن عباس⁵².

٢٦ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي الطَّيِّبِ قَالَ: حَدَّثَنَا مُصْعَبُ بْنُ سَلَامٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ قَيْسٍ، عَنْ عَطِيَّةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يُنْظَرُ بِبُورِ اللَّهِ.» ثُمَّ قَرَأَ: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ» (الحجر ١٥/٧٥)

هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، إِنَّمَا نَعْرِفُهُ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. وَقَدْ رُوِيَ عَنْ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ» (الحجر ١٥/٧٥) قَالَ: لِّلْمُتَوَسِّمِينَ⁵³.

٢٧ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ وَعَمِيرُ وَاحِدٌ، قَالُوا: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي اللَّيْثُ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُرْوَةَ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الرَّبِيعِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا سُمِّيَ الْبَيْتُ الْعَيْقِقَ لِأَنَّهُ لَمْ يَطْهَرْ عَلَيْهِ حَبَابٌ.»

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ. وَقَدْ رُوِيَ هَذَا الْحَدِيثُ عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُرْسَلًا. حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ عُقَيْبٍ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَهُ⁵⁴.

٢٨ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي الزِّنَادِ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنْ نَبَارِ بْنِ مَكْرَمِ الْأَسْلَمِيِّ، قَالَ: «لَمَّا نَزَلَتْ: {لَمْ يَلْبَسْ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَعْضِ سِنِينَ} (الروم ٣٠/٢) فَكَانَتْ فَارِسُ يَوْمَ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ قَاهِرِينَ لِلرُّومِ، وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ يُجِبُونَ ظُهُورَ الرُّومِ عَلَيْهِمْ لِأَنَّهُمْ وَإِيَّاهُمْ أَهْلُ كِتَابٍ، وَفِي ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: {وَيَوْمَئِذٍ يُفْرِخُ الْمُؤْمِنُونَ بِبَصَرِ اللَّهِ يَنْصُرُوهُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ} [الروم ٣٠/٤] فَكَانَتْ قُرَيْشٌ تُحِبُّ ظُهُورَ فَارِسٍ لِأَنَّهُمْ وَإِيَّاهُمْ لَيْسُوا بِأَهْلِ كِتَابٍ وَلَا إِيْمَانٍ يَبْعَثُ، فَلَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ الْآيَةَ، خَرَجَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ يَبْصِيحُ فِي نَوَاحِي مَكَّةَ {لَمْ

⁵¹ Tirmizî, “Fedâilü'l-Kur’ân”, 25 (2926). Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 2: 115. Buhârî, *Halķu efâli'l-ibâd*, 109. Farklı senedle ve sadece birinci cümle benzer metinle. Ancak orada “Men şegalehu'l-Kur’ân” yerine “Men şegalehû zikrî an mes’eletî” şeklinde gelmiştir. İkinci cümlelerin aynı rivâyeti için bk. Buhârî, *Halķu efâli'l-ibâd*, 103.

⁵² Tirmizî, “Tefsîrü'l-Kur’ân”, 10 (3091). Farklı senedli ama kısmen benzer bir metin için bk. Buhârî, “Tefsîr/Sûretü Berâe”, 1. Buhârî’den önceki ve muâsırî muhaddislerin günümüze ulaşan eserlerinde de bu rivâyet Tirmizî’nin naklettiği şekilde yer almamaktadır. Bununla birlikte Buhârî’nin Saîd b. Süleymân’dan (ö. 225/839) hadîs aldığı konusunda şüphe yoktur. Zira Buhârî *el-Câmi’u’s-şâhîh*’te ondan 11 hadîs rivâyet etmektedir. Örneğin bk. Buhârî, “Vudû’”, 33. Hadîsin aynı sened ve sonunda Ebû Bekr’in değil de Ebû Hüreyre’nin kalkıp ilâna devam etmesi hariç aynı metinle rivâyeti için bk. Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âşâr* (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1994), 9: 218. Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü'l-kebîr* (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 11: 400.

⁵³ Tirmizî, “Tefsîrü'l-Kur’ân”, 16 (3127). Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 7: 354. Aynı sened ve metinle.

⁵⁴ Tirmizî, “Tefsîrü'l-Kur’ân”, 23 (3170). Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 1: 201. Aynı sened ve benzer metinle. Oradaki metin şöyledir: (إِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ الْبَيْتُ الْعَيْقِقَ لِأَنَّهُ أَخْتَقَهُ مِنَ الْخَبَابَةِ)

عَلَيْتِ الرُّومِ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَبْعُ مِائَتَيْنِ فِي بَضْعِ سِنِينَ { [الروم ١/٣٠] قَالَ نَاسٌ مِنْ قُرَيْشٍ لِأَبِي بَكْرٍ: قَدَلَيْكَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ، زَعَمَ صَاحِبُكَ أَنَّ الرُّومَ سَتَعْلَبُ قَارِسَ فِي بَضْعِ سِنِينَ، أَفَلَا تَرَاهُنَّكَ عَلَى ذَلِكَ، قَالَ: "بَلَى". وَذَلِكَ قَبْلَ تَحْرِيمِ الرِّهَانِ، فَارْتَهَنَ أَبُو بَكْرٍ وَالْمَشْرُكُونَ وَتَوَاضَعُوا الرِّهَانَ، وَقَالُوا لِأَبِي بَكْرٍ: "كَمْ تَجْعَلُ الْبِضْعَ ثَلَاثَ سِنِينَ إِلَى تِسْعِ سِنِينَ، فَسَمَّ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ وَسَطًا تَنْتَهِي إِلَيْهِ." قَالَ: فَسَمَّوْا بَيْنَهُمْ سِتَّ سِنِينَ، قَالَ: فَمَضَتْ السُّتُّ سِنِينَ قَبْلَ أَنْ يَظْهَرُوا، فَأَخَذَ الْمَشْرُكُونَ رَهْنًا مِنْ أَبِي بَكْرٍ، فَلَمَّا دَخَلَتِ السَّنَةُ السَّابِعَةُ ظَهَرَتِ الرُّومُ عَلَى قَارِسَ، فَعَابَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَبِي بَكْرٍ تَسْمِيَةَ سِتِّ سِنِينَ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ فِي بَضْعِ سِنِينَ، قَالَ: وَأَسْلَمَ عِنْدَ ذَلِكَ نَاسٌ كَثِيرٌ."

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ حَدِيثِ نَبَارِ بْنِ مُكْرَمٍ، لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي الرِّثَادِ.⁵⁵

٢٩ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ الْمُفْرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي أُبَيْتٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو مَرْحُومٍ، عَنْ سَهْلِ بْنِ مُعَاذِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ أَكَلَ طَعَامًا فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَطْعَمَنِي هَذَا وَزَوَّجَنِيهِ مِنْ عَيْرٍ حَوْلِ مِيٍّ وَلَا قُوَّةَ، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ،»

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ. وَأَبُو مَرْحُومٍ اسْمُهُ: عَبْدُ الرَّحِيمِ بْنُ مَيْمُونٍ.⁵⁶

٣٠ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ الشَّيْبِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عُمَرُ بْنُ مُرَّةٍ، قَالَ: سَمِعْتُ بِلَالَ بْنَ سَبَّاسٍ بْنِ زَيْدٍ، حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ جَدِّي، سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «مَنْ قَالَ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ، غُفِرَ لَهُ وَإِنْ كَانَ قَرَّ مِنَ الرَّخْفِ.»

هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.⁵⁷

٣١ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدَّمَشْقِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي شَدَّادُ أَبُو عَمَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنِي وَائِلَةُ بْنُ الْأَسْمَعِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى كِنَانَةَ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ، وَاصْطَفَى قُرَيْشًا مِنْ كِنَانَةَ، وَاصْطَفَى هَاشِمًا مِنْ قُرَيْشٍ، وَاصْطَفَى بَنِي هَاشِمٍ.»

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ.⁵⁸

٣٢ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ الْمُفْرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا حَبِيبُ بْنُ عَمْرٍو، أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو، أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِذَا سَمِعْتُمْ الْمَوْدُنَ فُتُوُلُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ. ثُمَّ صَلُّوا عَلَيَّ، فَإِنَّهُ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا، ثُمَّ سَلُوا لِي الْوَسِيلَةَ فَإِنَّهَا مَنزِلَةٌ فِي الْجَنَّةِ لَا تَنْبَغِي إِلَّا لِعَبْدٍ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ وَأَرْحُو أَنْ أَكُونَ أَنَا هُوَ، وَمَنْ سَأَلَ لِي الْوَسِيلَةَ حَلَّتْ عَلَيْهِ الشَّقَاعَةُ.»

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. قَالَ مُحَمَّدٌ: "عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ حَبِيبٍ هَذَا قُرَيْشِي وَهُوَ مِصْرِيٌّ. وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ حَبِيبٍ بْنُ نَعْرِ بْنِ شَامِيٍّ."⁵⁹

٣٣ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ، عَنْ هِشَامِ بْنِ حَسَّانَ، عَنْ عِكْرِمَةَ،

⁵⁵ Tirmizî, "Tefsîrül-Kur'ân", 31 (3194). Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 8: 139. Aynı sened ve metinle.

⁵⁶ Tirmizî, "Deavât", 56 (3458). Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 7: 361. Aynı sened ve metinle.

⁵⁷ Tirmizî, "Deavât", 118 (3577). Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 2: 692. Sonundaki "وَأَنْ كَانَ..." kısmının olmaması hariç aynı sened ve metinle.

⁵⁸ Tirmizî, "Menâkıb", 1 (3606). Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 1: 4; Buhârî, *et-Târîhü's-şagîr*, 1: 9. Aynı sened ve metinle. Sadece *et-Târîhü'l-kebîr*'de Velîd b. Müslim ve Şuayb b. İshâk'ın birlikte Evzâî'den rivâyette bulunduğu belirtilmektedir.

⁵⁹ Tirmizî, "Menâkıb", 1 (3614). Buhârî, "Ezân", 7. Farklı bir senedle ve sadece ilk cümle ortak. Bununla birlikte Buhârî'nin Abdullâh b. Yezîd'den (ö. 213/828) hadîs aldığı konusunda şüphe yoktur. Zira Buhârî *el-Câmi'u's-şahîh*'te ondan 30'a yakın hadîs rivâyet etmektedir. Örneğin bk. Buhârî, "İ'tisâm", 3. Müslim hadîsi ilk iki râvîsi hariç aynı sened ve önemsiz birkaç kelime farkı hariç aynı metinle rivâyet etmiştir. Müslim, "Salât", 11.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: "أُنزِلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ ابْنُ أَرْبَعِينَ، فَأَقَامَ بِمَكَّةَ ثَلَاثَ عَشْرَةَ وَبِالْمَدِينَةِ عَشْرًا، وَتَوَيَّ وَهُوَ ابْنُ ثَلَاثٍ وَسِتِّينَ."⁶⁰

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.⁶⁰

٣٤ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شَرِيكٌ، عَنْ يَمَّاكٍ، عَنْ أَبِي ظَبْيَانَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: جَاءَ أُعْرَابِيٌّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ بِمِ آعْرَفُ أَنْتَ نَبِيٌّ؟ قَالَ: «إِنْ دَعَوْتُ هَذَا الْعِدْقُ مِنْ هَذِهِ التَّخْلَةِ تَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ؟» فَدَعَاهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَجَعَلَ يَنْزِلُ مِنَ التَّخْلَةِ حَتَّى سَقَطَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ قَالَ: «ارْجِعْ فَعَادَ.» فَأَسْلَمَ الْأَعْرَابِيُّ.

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ صَحِيحٌ.⁶¹

٣٥ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو نَعِيمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الْمِسْعُودِيُّ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ مُسْلِمٍ بْنِ هُرْمَزٍ، عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ، عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: «لَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالطَّوِيلِ وَلَا بِالْقَصِيرِ، شِئْنُ الْكُفْمَيْنِ وَالْقَدَمَيْنِ، ضَخْمَ الرَّأْسِ، ضَخْمَ الْكَرَادِيْسِ، طَوِيلَ الْمَشْرِيقَةِ، إِذَا مَشَى تَكَفَّأَ تَكَفُّوًا كَأَنَّمَا يَنْحَطُّ مِنْ صَبَبٍ، لَمْ أَرُ قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ مِثْلَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.»

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ وَكَيْعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي، عَنِ الْمِسْعُودِيِّ، بِهَذَا الْإِسْنَادِ نَحْوَهُ.⁶²

٣٦ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ وَاقِعِ الرَّزْمِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا صَمْرَةُ بْنُ رَبِيعَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَوْذَبٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنْ كَثِيرِ -مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمْرَةَ- عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمْرَةَ، قَالَ: جَاءَ عُثْمَانُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَلْفِ دِينَارٍ - قَالَ الْحَسَنُ بْنُ وَاقِعٍ: وَكَانَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ مِنْ كِتَابِي، فِي كُمَّه - حِينَ جَهَرَ جَيْشُ الْعُسْرَةِ فَنَقَرَهَا فِي جِجْرِهِ. قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: فَرَأَيْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُغْلِبُهَا فِي جِجْرِهِ وَيَقُولُ: «مَا صَرََّ عُثْمَانُ مَا عَمِلَ بَعْدَ الْيَوْمِ.» مَرَّتَيْنِ.

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.⁶³

٣٧ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِيُجَعَّرِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ: «أَشْبِهَتْ خَلْقِي وَخُلُقِي.» وَفِي الْحَدِيثِ قِصَّةٌ.

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.⁶⁴

٣٨ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، وَالْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنْ السُّدِّيِّ، عَنْ الْوَلِيدِ بْنِ أَبِي هِشَامٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ زَائِدَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا يُبَلِّغُنِي أَحَدٌ عَنْ أَحَدٍ شَيْئًا.»

وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا مِنْ هَذَا مِنْ غَيْرِ هَذَا الْوَجْهِ.⁶⁵

٣٩ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ خَالِدِ الْحَمِصِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ

⁶⁰ Tirmizî, "Menâkîb", 4 (3621). Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 1: 8. Aynı sened ve aynı metinle. Farklı sened ve benzer bir metin için Bk. Buhârî, "Menâkîbü'l-Ensâr", 28.

⁶¹ Tirmizî, "Menâkîb", 6 (3628). Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 3: 3. Aynı sened ve aynı metinle.

⁶² Tirmizî, "Menâkîb", 8 (3637). Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 1: 8. Aynı sened ve aynı metinle.

⁶³ Tirmizî, "Menâkîb", 19 (3701). Bu rivâyet Buhârî'nin mevcut eserlerinde bulunamadı. Bununla birlikte Buhârî'nin Hasan b. Vâki'den (ö. 220/835) hadis aldığında şüphe yoktur. Zira Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr* ve *et-Târîhü's-şagîr* adlı eserlerinde ondan 30 civârında rivâyette bulunmuştur. Örneğin bk. Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 7: 100. İlk râvîsi hariç aynı sened ve önemsiz kelime farkları hariç aynı metinle rivâyeti için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34: 232.

⁶⁴ Tirmizî, "Menâkîb", 30 (3765). Buhârî, "Sulh", 6 ve "Megâzî", 43. Aynı sened ve metinle fakat Tirmizî'nin de işaret ettiği gibi daha uzun olarak.

⁶⁵ Tirmizî, "Menâkîb", 64 (3897). Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 3: 394. Aynı sened ve aynı metinle. Ancak orada Zeyd b. Zâide, Zeyd b. Zâid ve Ubeydullâh b. Mûsâ da sadece Ubeydullâh olarak geçmektedir.

المُفْرِي، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: أَهْدَى رَجُلٌ مِنْ بَنِي فِرَازَةَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَاقَةً مِنْ إِبِلِهِ الَّتِي كَانُوا أَصَابُوا بِالْعَابَةِ فَعَوَّضَهُ مِنْهَا بَعْضَ الْعَوَاضِ فَتَسَخَّطَ، فَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ يَقُولُ: «إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْعَرَبِ يُهْدِي أَخْذَهُمُ الْهَدْيَةَ فَأَعْوَضَهُ مِنْهَا بِقَدْرٍ مَا عِنْدِي ثُمَّ يَتَسَخَّطُهُ فَيُظَلُّ يَتَسَخَّطُ فِيهِ عَلَيَّ، وَإِنَّمَا اللَّهُ لَا أَقْبَلُ بَعْدَ مَقَامِي هَذَا مِنْ رَجُلٍ مِنَ الْعَرَبِ هَدْيَةً إِلَّا مِنْ فُرَيْشٍ أَوْ أَنْصَارِيٍّ أَوْ ثَقَفِيٍّ أَوْ دَوْسِيٍّ.»

وهذا أصح من حديث يزيد بن هارون.⁶⁶

Bu 39 hadîs Tirmizî'nin Buhârî'den yaptığı rivâyetlerdir. Aşağıda gelecek olan 5 hadîsi ise Tirmizî doğrudan Buhârî'den nakletmemiş, sadece onun tarafından da rivâyet edildiğini belirtmiştir.

١ - حَدَّثَنَا هُنَّادٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُهُ، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ الْحَسَنِ، عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ

قَالَ: «صَلَاةُ الْوُسْطَى صَلَاةُ الْعَصْرِ.»

وَفِي الْبَابِ عَنْ عَلِيٍّ، وَعَائِشَةَ، وَخَفْصَةَ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ، وَأَبِي هَاشِمٍ بْنِ عَثْبَةَ. قَالَ مُحَمَّدٌ: قَالَ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: "حَدِيثُ الْحَسَنِ، عَنْ سَمُرَةَ حَدِيثٌ صَحِيحٌ وَقَدْ سَمِعْتُهُ مِنْهُ." حَدِيثُ سَمُرَةَ فِي صَلَاةِ الْوُسْطَى حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَبْرِهِمْ. وَقَالَ زَيْدُ بْنُ نَابِتٍ، وَعَائِشَةُ: "صَلَاةُ الْوُسْطَى صَلَاةُ الظُّهْرِ." وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ، وَابْنُ عُمَرَ: "صَلَاةُ الْوُسْطَى صَلَاةُ الصُّبْحِ." حَدَّثَنَا أَبُو مُوسَى مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: حَدَّثَنَا فُرَيْشُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ الشَّهِيدِ، قَالَ: قَالَ لِي مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ: "سَلِ الْحَسَنَ يَمُنْ سَمِعَ حَدِيثَ الْعَقِيقَةِ." فَسَأَلْتُهُ، فَقَالَ: "سَمِعْتُهُ مِنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ." وَأَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ فُرَيْشِ بْنِ أَنَسٍ، بِهَذَا الْحَدِيثِ. قَالَ مُحَمَّدٌ: قَالَ عَلِيُّ: "وَسَمِعْتُ الْحَسَنَ مِنْ سَمُرَةَ صَحِيحٌ." وَأَخْبَحَ بِهَذَا الْحَدِيثِ.⁶⁷

٢ - حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مَالِكٍ، وَخَمْرُودُ بْنُ جَدَائِشِ الْبَغْدَادِيُّ، قَالَا: حَدَّثَنَا مَرْوَانَ بْنُ مُعَاوِيَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ الْأَنْصَارِيُّ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَطْمِ بْنِ الْخَطْمِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، وَكَانَتْ لَهُ صُحْبَةٌ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ أَمَانًا فِي سِرْوِهِ مُعَانًا فِي جَسَدِهِ عِنْدَهُ فُوتٌ يَوْمَهُ فَكَأَنَّمَا حَبِزَتْ لَهُ الدُّنْيَا.»

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ، لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ مَرْوَانَ بْنِ مُعَاوِيَةَ. وَحَبِزَتْ: جَمَعَتْ. حَدَّثَنَا بِذَلِكَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَمِيدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا مَرْوَانَ بْنُ مُعَاوِيَةَ، نَحْوَهُ وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ.⁶⁸

٣ - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّلْتِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو كُدَيْبَةَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ، عَنْ أَبِي الضُّحَى، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: مَرَّ يَهُودِيٌّ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا يَهُودِيَّ حَدِّثْنَا.» فَقَالَ: "كَيْفَ تَقُولُ يَا أَبَا الْقَاسِمِ إِذَا وَضَعَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ عَلَى ذِهِ، وَالْأَرْضِ عَلَى ذِهِ، وَالْمَاءِ عَلَى ذِهِ، وَالْجِبَالِ عَلَى ذِهِ، وَسَائِرِ الْخَلْقِ عَلَى ذِهِ." وَأَشَارَ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الصَّلْتِ بِخِصْرِهِ أَوَّلًا، ثُمَّ تَابَعَ حَتَّى بَلَغَ الْإِبْتِهَامَ. فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (الأنعام ٦/٩١)

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. وَأَبُو كُدَيْبَةَ اسْمُهُ: يَحْيَى بْنُ الْمُهَلَّبِ. رَأَيْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ

⁶⁶ Tirmizî, "Menâkib", 74 (3946). Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 307 (596). Senedi ve birkaç önemsiz kelime farkı hariç metni aynıdır.

⁶⁷ Tirmizî, "Salât", 133 (182). Bu rivâyet Buhârî'nin mevcut eserlerinde bulunamadı. Bununla birlikte Buhârî'nin Ali b. Abdullâh'tan (ö. 234/849) hadîs aldığında şüphe yoktur. Zira Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*'te adlı eserinde ondan 270 civârında rivâyette bulunmuştur. Örneğin bk. Buhârî, "İlim", 14. Hadîsin ilk râvisi hariç senedi ve metni aynı bir rivâyeti için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33: 313. Tirmizî rivâyetinde geçen hadîsin dışındaki bir bölüm şu ifadelerle *el-Câmi'u's-şâhîh*'te de ("Akika", 2) yer almaktadır:

(حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي الْأَسْوَدِ، حَدَّثَنَا فُرَيْشُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ الشَّهِيدِ، قَالَ: أَمَرَنِي ابْنُ سِيرِينَ: أَنْ أَسْأَلَ الْحَسَنَ: مِنْ سَمِعَ حَدِيثَ الْعَقِيقَةِ؟ فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ: «مِنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ.»)

⁶⁸ Tirmizî, "Zühd", 34 (2346). Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 156 (300). Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 5: 373. Aynı senedi ve iki eş anlamlı kelime kullanımı hariç aynı metinle.

رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ شُجَاعٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الصَّلْتِ.⁶⁹

٤ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: "فُبِضَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ ابْنُ خَمْسٍ وَسِتِّينَ سَنَةً."

هَكَذَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ. وَرَوَى عَنْهُ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ مِثْلَ ذَلِكَ.⁷⁰

٥ - حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا طَلْحَةُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُوسَى، وَعَيْسَى ابْنِي طَلْحَةَ، عَنْ أَبِيهِمَا طَلْحَةَ، أَنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالُوا لِأَعْرَابِيٍّ جَاهِلٍ: "سَلِّهِ عَمَّنْ قَضَى نَحْبَهُ مَنْ هُوَ؟" وَكَانُوا لَا يَجْتَرِئُونَ عَلَى مَسْأَلَتِهِ يَوْفُورَتَهُ وَيَهَابُونَهُ، فَسَأَلَهُ الْأَعْرَابِيُّ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ إِنِّي أَطَّلَعْتُ مِنْ بَابِ الْمَسْجِدِ وَعَلَيَّ ثِيَابٌ خُضْرٌ، فَلَمَّا رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَيُّنَ السَّائِلُ عَمَّنْ قَضَى نَحْبَهُ؟» قَالَ الْأَعْرَابِيُّ: "أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ." قَالَ: «هَذَا بَمَنْ قَضَى نَحْبَهُ.»

هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ أَبِي كُرَيْبٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ بُكَيْرٍ وَقَدْ رَوَاهُ غَيْرٌ وَاحِدٌ مِنْ كَثِيرِ أَهْلِ الْحَدِيثِ عَنْ أَبِي كُرَيْبٍ، هَذَا الْحَدِيثِ. وَسَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ يُحَدِّثُ هَذَا عَنْ أَبِي كُرَيْبٍ، وَوَضَعَهُ فِي كِتَابِ الْفَوَائِدِ.⁷¹

Sonuç ve Değerlendirme

Tirmizî'nin doğrudan Buhârî'den rivâyet ettiği 39 ve ondan rivâyet etmese de onun tarafından da rivâyet edildiğini belirttiği 5 hadîs *Sünenü't-Tirmizî*'de yer almaktadır. *Sünenü't-Tirmizî*'de 3956 hadîs olduğuna göre Tirmizî'nin Buhârî'den yaptığı rivâyetlerin tüm rivâyetlerine oranı yaklaşık %1'dir.

Bahsi geçen ilk 39 rivâyeti incelediğimizde bunların 18 tanesinin aynı, 10 tanesinin az veya çok benzer sened ve metinlerle Buhârî'nin mevcut eserlerinde yer aldığı görülmekte, 11 tanesi ise bu eserlerde bulunmamaktadır. Diğer 5 rivâyetin ise 2 tanesi aynı, 1 tanesi de benzer sened ve metinlerle bu eserlerde rivâyet edilmekte, kalan 2 tanesi bu

⁶⁹ Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 41 (3240). Tirmizî'nin belirttiği senedden farklı bir senedle rivâyet edilen ana teması aynı ama detayları farklı bir benzeri için bk. Buhârî, "Tefsîr/Sûretü'z-Zümer", 2. Hadîsin aynı senedli ve önemsiz birkaç kelime farkı hariç aynı metinli rivâyeti için bk. Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (Kâhire: Dârü'l-Harameyn, ts.), 5: 67. Bununla birlikte Buhârî'nin Hasan b. Şucâ'dan (ö. 244/858) hadîs aldığı şüphe yoktur. Zira Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*'te ondan 1 hadîs rivâyet etmiştir. Bk. Buhârî, "Tefsîr/Sûretü'z-Zümer", 4. Orada sadece "Hasan" olarak belirtilen kişinin Hasâ b. Şucâ' olduğuna dair bk. Ebû Bekr Muhammed b. İsmâîl, *el-Mu'lim bi-şuyûhi'l-Buhârî ve Müslim* (Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 91.

⁷⁰ Tirmizî, "Menâkib", 4 (3622). Tirmizî'nin belirttiği senedden farklı bir senedle rivâyet edilen ve eş anlamlı kelime kullanımı hariç aynı metinli bir rivâyeti için bk. Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir*, 3: 255. Buhârî, *et-Târîhü's-şâgîr*, 1: 29. Buhârî'nin Muhammed b. Beşşâr'dan (ö. 252/866) hadîs aldığı şüphe yoktur. Zira Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*'te ondan 186 hadîs rivâyet etmiştir. Örneğin bk. Buhârî, "İlim", 11.

⁷¹ Tirmizî, "Menâkib", 22 (3742). Bu rivâyet Buhârî'nin mevcut eserlerinde bulunamadı. Bununla birlikte Buhârî'nin Ebû Küreyb'den (ö. 247/861) hadîs aldığı şüphe yoktur. Zira Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*'te ondan 5 hadîs rivâyet etmiştir. Örneğin bk. Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 17. Hadîsin aynı sened ve metinle rivâyeti için bk. Ebû Ya'lâ, *el-Müsned* (Dimaşk: Dârü'l-me'mûn, 1984), 2: 26.

eserlerde yer almamaktadır. Aynı sened ve metinlerle Buhârî'nin eserlerinde tespit edilemeyen rivâyetlerin onun günümüze ulaşamayan eserlerinde olması muhtemeldir. Nitekim Tirmizî'nin yukarıda belirtilen son rivâyetinde geçen ⁷²سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ يُحَدِّثُ بِحَدِّثٍ عَنْ أَبِي كُرَيْبٍ، وَوَضَعَهُ فِي كِتَابِ الْفَوَائِدِ ibaresi de bunu desteklemektedir. Bu ibâreden anlaşıldığı üzere Buhârî'nin *Kitâbü'l-fevâid* adlı günümüze ulaşamayan bir eseri vardır.⁷³

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere, 44 rivâyetin 31 tanesi Buhârî'nin günümüze ulaşan eserlerinde kısmen veya tamamen yer almakta, 13 tanesi ise bu eserlerde bulunmamaktadır. Belirtilen 31 rivâyetin 20 tanesi tam olarak, 11 tanesi ise kısmen bu eserlerde yer almaktadır. Bunların bahsi geçen eserlere göre dağılımı şöyledir:⁷⁴

KAYNAK	HADİS NO	TOPLAM HADİS SAYISI
<i>et-Târîhu'l-kebîr</i>	7, 1322, 2346, 2681, 2863, 2883, 2926, 3127, 3170, 3194, 3458, 3577, 3606, 3621, 3622, 3628, 3637, 3897	18
<i>el-Câmi 'u's-şahîh</i>	619, 2549, 2862, 2870, 2884, 2901, 3091, 3240, 3614, 3621, 3765	11
<i>el-Edebü'l-müfred</i>	7, 2346, 2369, 3946	4
<i>et-Târîhu's-şagîr</i>	1322, 3606, 3622	3
<i>Ḥalku ef'âli'l-ibâd</i>	2884, 2925, 2926	3

Tabloda da görüldüğü üzere, Tirmizî'nin Buhârî'den yaptığı 18 rivâyet *et-Târîhu'l-kebîr*'de, 11 tanesi ise *el-Câmi 'u's-şahîh*'te tamamen veya kısmen yer almaktadır. Ancak *el-Câmi 'u's-şahîh*'teki 11 rivâyetten 3 tanesi, *et-Târîhu'l-kebîr*'deki 18 rivâyetten ise 14 tanesi *Sünenü't-Tirmizî*'deki rivâyetlerle birebir örtüştüğü için aslında *et-Târîhu'l-kebîr*'in *Sünenü't-*

⁷² Tirmizî, "Menâkıb", 22 (3742).

⁷³ Buhârî'nin günümüze ulaşan ve ulaşmayan eserleriyle ilgili geniş bir liste için bk. A'zamî, "el-Câmi 'u's-şahîh", 6: 371-372.

⁷⁴ Tablodaki toplam sayının 30 değil 39 olmasının nedeni bazı rivâyetlerin birden çok kaynaktan geçmesidir.

Tirmizî'yle uyumlu rivâyetlerinin oranı *el-Câmi 'u's-şahîh*'e göre çok daha yüksektir. Birebir ve kısmen örtüşmeyi kapsayan genel orana bakıldığında *et-Târîhu'l-kebîr*'in payı yaklaşık %60, *el-Câmi 'u's-şahîh*'in payı yaklaşık %35'ken birebir örtüşme açısından tablo ele alındığında *et-Târîhu'l-kebîr*'in payı %45, *el-Câmi 'u's-şahîh*'in payı ise yaklaşık %10 olmaktadır. Dolayısıyla *Tirmizî*'nin genellikle Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-şahîh* adlı eserine dâhil etmediği rivâyetlerini kitabına aldığı ve bunlar içinde de *et-Târîhu'l-kebîr*'de nakledildiği görülen rivâyetlere ağırlık verdiği söylenebilir. Ayrıca *Tirmizî*'nin tercih ettiği bu rivâyetleri içeren ve içermesi muhtemel olan kitapların bir kısmı günümüze ulaşmadığı için, *Tirmizî*'nin Buhârî'den naklettiği rivâyetlerin birçoğunun o eserlerde yer alıp almadığını, dolayısıyla Buhârî'nin o rivâyetleri kitaplarında rivâyet etmeyi tercih edip etmediğini doğrudan tespit etme imkânı bulunmamaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- A'zamî, M. Mustafa. "el-Câmi 'u's-şahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 368-372. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi 'u's-sahîh*. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *ed-Du 'afâu's-şagîr*. Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1986.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Edebü'l-müfred*. Riyâd: Mektebetü'l-meârif, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Halku ef'âil-l-ibâd*. Riyâd: Mektebetü'l-meârif, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Kırâetu halfe'l-imâm*. Pâkistan: el-Mektebetü's-selfiyye, 1980.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Künâ*. Dekkan: Dârü'l-meârifil-Osmâniyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Ref'u'l-yedeyn fi's-şalât*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhü's-şagîr*. 2 Cilt. Kâhire: Dârü't-türâs, 1977.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhü'l-kebîr*. 9 Cilt. Dekkan: Dârü'l-meârifil-Osmâniyye, ts.
- Ca'd, Enes. "el-Mesâilü'lletî hâlefe fîhi'-t-Tirmizî şeyhahû el-Buhârî". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015/1): 151-176.
- Ca'd, Enes. "Tirmizî'nin Sünen'inde Buhârî ve Ebû Zur'a'nın İhtilafları =

- Differences Between Bukhari and Abu Zur'a in Tirmidhi's Sunan = İhtilafü'l-Buhârî ve Ebî Zür'a fî Süneni't-Tirmizî". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016): 245-266.
- Çakan, İ. Lütfü. "el-Câmi' u's-şahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 129-132. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Dahîl, Yûsuf b. Muhammed. *Suâlatü't-Tirmizî li'l-Buhârî havle ehadîs fi Câmi'i't-Tirmizî*. Medîne: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2003.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Dârimî, Abdullâh b. Abdurrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. 4 Cilt. Suûdî Arabistan: Dârü'l-muğnî, 2000.
- Ebû Bekr Muhammed b. İsmâîl. *el-Mu'lim bi-şuyûhi'l-Buhârî ve Müslim*. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Ebû Dâvûd et-Tayâlisî. *el-Müsned*. 4 Cilt. Mısır: Dârü Hicr, 1999.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali. *el-Müsned*. 13 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-me'mûn, 1984.
- Itr, Nûreddin. *el-İmâm et-Tirmizî ve'l-müvâzenetü beyne câmi'ihî ve beyne's-şahîhayn*. by.: Matbaatü lecneti' -t-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1970.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannef*. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1409.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed. *el-Müsned*. 2 Cilt. Riyâd: Dârü'l-vatan, 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. Kâhire: Dârü'l-'âsime, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1379.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. Kâhire: Dârü ihyâi'l-kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn Zenceveyh, Humeyd b. Mahled. *el-Emvâl*. Suûdî Arabistan: Merkezü'l-Melik Faysal, 1986.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi' (Muşannef'in sonunda)*. 11 Cilt. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Martı, Huriye. "Tirmizî'nin Zevâidi ve Sıhhat Analizi: -Kütüb-i Sitte Merkezli Bir Mukayese-". *Hadîs Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009): 7-17.
- Mübârekpûrî, Muhammed Abdurrahmân b. Abdürrahîm. *Tuhfetü'l-aḥvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. 12 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Muşannef*. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.

Sofuoğlu, Cemal. "Zayıf ve Mevzu Hadîsler Açısından Tirmizî'nin Süneni Üzerine Bir İnceleme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989): 43-87.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. 10 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Harameyn, ts.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âşâr*. 16 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1994.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmi'u's-şahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâb el-Halebî, ts.

MÜSLÜMAN GELENEĞİNDE VAHİY ANLAYIŞI*

Gönderim Tarihi: 04.10.2018

Kabul Tarihi: 04.11.2018

Mehmet Akif Ceyhan

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Dr. Assistant Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic
Studies, Department of Kalam and History of Islamic Sects

Ankara, Turkey

mehmetakif.ceyhan@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-8709-3833

Öz

Allah'ın insan ile iletişime geçmesi olarak tanımlanan vahiy konusu, Müslüman geleneğimizde asırlardır araştırılan, mahiyet ve içeriğine ilişkin zihinlerde sayısız soruya cevapların arandığı bir tartışma alanıdır. Bunun sebebi vahyin, diğer bir deyimle Kur'an'ın, İslâm inanç sisteminin ana kaynağı olmasıdır. Dinin temelini oluşturan vahiy, esasen farklı bir ontolojik alandan yani Allah'tan, farklı bir ontolojik varlık olan elçi Cibril aracılığı ile farklı bir ontolojik alana yani peygambere yapılan bildirimdir. Vahyin kelime manasında bulunan "gizli ve hızlı bildirim" anlamından kaynaklı olduğu düşünülen insanlığın vahyin mahiyetine ve geliş yollarına yönelik merakı, vahyi gönderen Allah ile vahyi alan insan arasındaki ontolojik farklılık, bu iletişimi daha da gizemli hale getirmektedir. Müslüman kelâm ekolleri, dinin ana kaynağı durumunda bulunan vahyi, Allah'ın kelâm sıfatı, Kelâmullah ve Halku'l-Kur'an konuları bağlamında değerlendirmiş, Allah'ın kelâm sıfatının kadim mi hâdis mi olduğu, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konuları etrafında tartışmışlardır. Buna ilaveten Şii kelimciler vahiy konusunda farklı bir metod izlemek suretiyle konuyu imamet nazariyesi ile birlikte ele almış ve imamların da ilham adı altında vahiy alabildiklerini ifade etmişlerdir.

Anahtar Kavramlar: Kelâm, Vahiy, Allah, Cibrîl, Elçi, Halku'l-Kur'an.

* Bu makale, Dr. Mehmet Akif Ceyhan'ın Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 21/12/2016 tarihinde kabul edilen "Kur'an Ayetleri Işığında Vahiy" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

This article was produced of my doctoral thesis (Dr. Mehmet Akif Ceyhan, "Revelation in the light of the verses of the Qur'an" Ankara University, Social Sciences Institute, 21/12/2016).

The Perception of Revelation in Muslim Tradition

Abstract

Revelation is defined as the contact of Allah with the person he created. Due to the reason that the revelation of Qur'an is the main source of the Islamic belief system, it is a topic of discussion in our Muslim tradition for centuries, and main questions focus on its nature and content. The divine revelation underlies the religion, and essentially is the name of the revelation which comes from a different ontological sphere, the God, via a different ontological creature, the Gabriel, to a different ontological sphere, the prophet. The literal meaning of revelation is "confidential and quick notification". This meaning has raised some curiosity about arrival ways and content of revelation, and ontological differences between Allah as the revelation sender, and the human receiver. All these make the communication even more mysterious. Muslim kalam schools evaluate the subject of revelation, which is the main source of religion, within the framework of Allah's kalam adjective, Kelamullah and Halku'l-Qur'an. They are in discussion about whether the Qur'an was created or not, and whether Allah's kalam adjective is 'kadim' or 'hâdis'. Additionally, Shia scholars examine revelation from a different aspect, analysing it together with the Imamate theory, and discuss that imams are also recipients of revelation under the name of inspiration.

Keywords: Kalam, Revelation, Allah, Gabriel, Delegate, Halku'l-Qur'an.

Giriş

Allah'ın tarihe müdahalesi veya insan ile iletişim şekli olarak açıklanan vahiy, mahiyetini Allah ve elçilerinin bildiği bir iletişim olayıdır. Farklı ontolojik düzeydeki iki varlık alanının iletişim içerisinde olması, yani vahiy gönderenin mutlak olan Allah, muhatabının ise yaratılmış insan olması, bu iletişim biçimini anlamının önündeki en büyük engel olarak görünmektedir.

Müslüman kültüründe vahiy, dinin kaynağı olması açısından inzal olmaya başlamasından itibaren sürekli önemsenmiş; öznesi, nesnesi ve geliş yöntemi açısından incelenmiştir.

Vahyetme biçimleri Kur'an'da açık bir şekilde şöyle açıklanmıştır:

"Hiçbir insanla Allah'ın yüz yüze konuşması olacak şey değildir. Allah, ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur yahut elçi gönderir, izniyle dilediğini vahyeder. Doğrusu O, yücedir, bilgedir." (eş-Şûrâ 42/51).

Söz konusu ayette, Allah'ın insanla iletişimi; doğrudan doğruya vahyetmek suretiyle, perde arkasından konuşmak suretiyle ve bir elçi /

melek göndererek dilediği mesajı onunla bildirmek tarzında üç şekilde gerçekleştiği belirtilmektedir.

Çalışmada, önce vahiy konusunda kısa bir bilgi sunulmuş, sonrasında Mu'tezile, Ehl-i Sünnet ve Şia kelamcılarının düşüncelerine ayrıntıya girmeden yer verilmiş, kelamcıların "Kelâmullah" bağlamında ele aldıkları vahiy konusu analiz edilmiştir.

1. Vahiy

Gizlice veya hızlı bir şekilde bildirmek¹, konuşmak, ilham etmek, îmâ ve işarette bulunmak², gibi anlamlara gelen vahiy; özel anlamıyla, Allah'ın tarihe özel bir şekilde müdahalede bulunması demektir.³ Vahiy kelimesinin asıl anlamının yanında kitap ve mektup⁴, îmâ⁵, işaret, kitabet, risalet,⁶ ses ve sürat, ilham gibi anlamlara geldiği de bilinmektedir.⁷ Özetle vahiy, gizli, hızlı ve ses olmaksızın bildirim demektir.⁸

Kavram olarak vahiy, "Allah'ın, peygamberlerine bildirmek istediği şeyleri gizli bir yolla ve bu bilgilerin Allah katından olduğuna, muhataplarda kesin ve zorunlu bir bilgi meydana getirecek nitelikte bildirmesidir."⁹

Vahiy kavramında vahiy gönderen ve vahiy alan taraflar arasında bir tahsise gidilmektedir. Bu anlamda vahiy, Allah'ın insan ile belirli bir amaç ve yöntemle iletişime geçmesi ve konuşma eylemine verilen isimdir. Bu

¹ Bk. Muhammed Reşid Rıza, *el- Vahyü'l-muhammedî* (Mısır: y.y., 1380/1960) 35.

² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzur, "Vhy", *Lisanü'l-'arab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l İlmiyye, 1956), 15: 381; Mecdüddin Muhammed b. Yakup Firûzabâdî, "Vhy", *el-Kâmûsü'l-muht* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 1729.

³ Recep Kılıç, "Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahiyi", *İslam ve Hıristiyanlık'ta Vahiy*, ed. Richard Heinzmann - Mualla Selçuk (München: Verlag W. Kohlhammer, 2009) 5: 30.

⁴ İbn Manzur, "Vhy", 15: 379-380; Firûzabâdî, "Vhy", 1729.

⁵ Zemahşerî, "Vhy", 2: 496; İbn Manzur, "Vhy", 15: 381.

⁶ Halil b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumi - İbrahim es-Semerrâî (Kum: Dâru'l Hicre, 1414) 1932-1933; Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Faris, "Vhy", *Mû'cemu mekâyisi'l-luğa* (Mısır: y.y., 1969), 2: 919; Muhammed b. Ömer Zemahşerî, "Vhy", *Esâsü'l-belağa* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1399/1979), 2: 496; Ragıp el-İsfahanî, "Vhy", *el-Müfredâtü elfâzi'l-Şur'ân* (Beyrut: y.y., 1992), 809.

⁷ İbn Manzur, "Vhy", 15: 379.

⁸ Ahmet Akbulut, "Kelâm'da Vahiy", *İslam ve Hıristiyanlık'ta Vahiy*, ed. Richard Heinzmann - Mualla Selçuk (München: Verlag W. Kohlhammer, 2009) 5:150; Furat Akdemir, *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliliği Meselesi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014), 94-95.

⁹ Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 9.

bağlamda vahiy, Allah'ın mesajlarını, iletmek istediği emir ve ilkeleri insana özel bir yolla, gizli ve süratli bir biçimde bildirmesi demektir.

Sözlük anlamıyla vahiy, bütün varlıklarla iletişimi ifade ederken, kavram olarak sadece Allah ile peygamberler arasında gerçekleşen iletişim yolu olarak ifade edilmektedir.

“Söz konusu anlamların ağırlık noktasını bilgi ve mesajın özel bir yolla, gizli ve hızlı bir tarzda bildirilmesi oluşturmaktadır. Bütün bu tanımlar vahyin bir iletişim biçimi olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.”¹⁰

Vahiy kelimesinin anlamlarına bakıldığında onun başta bilgi olmak üzere çeşitli anlamlarla irtibatlı olduğu görülmektedir. Bu konuda pek çok görüş yazılı kültürümüzde mevcuttur. Hüseyin b. Muhammed b. er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) vahiy; Allah'ın peygamber ve velilerine gönderdiği ilahi sözler şeklinde tarif ederken,¹¹ Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413), bir manayı herhangi bir varlığa gizli ve süratli bir şekilde iletmek/ilka,¹² şeklinde tarif etmiştir. Bu tariflere ilaveten Zürkânî (ö. 1367/1948) ise, “Allah'ın kullarına bildirmek istediği hidâyet ve buyruklarını, onların arasından seçtiği peygamberlerine, insanların alışık olmadığı gizli ve süratli bir yolla bildirmesi”,¹³ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) “Şeriatı bildirme yolu” ve “Allah'ın Hz. Peygamber'e indirdiği Kelâmıdır”¹⁴ şeklinde tarif etmişlerdir.

Belirtilen tariflerden farklı olarak Muhammed Abduh da vahiy: “Allah'ın Peygamberlerinden birine şer'i ve benzeri hükümleri bildirmesi”¹⁵ olarak tarif etmiştir.

Verilen tarifler ışığında görülmektedir ki vahiy, Müslüman düşünürler tarafından genelde: “Allah'ın peygamberlerine inen Kelâmıdır”¹⁶ şeklinde tarif edilmektedir.

¹⁰ M. Zakyi İbrahim, “Kur'an'da İletişim Modelleri: Allah-İnsan Etkileşimi”, trc. Burhan Sümertaş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2010): 243; Abdülgaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 46-49.

¹¹ İsfahânî, “Vhy”, 810.

¹² Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987), 40.

¹³ Muhammed Abdulazim Zürkânî, *Menâhilu'l 'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1943), 1: 56.

¹⁴ İbn Hacer el-Askalani, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-buḥârî* (Beyrut: Dâru'r-Risâletü'l-Alemiyye, 2013), 1: 9.

¹⁵ Muhammed Abduh, *Risaletü't-tevhîd* (Kahire: Dâru's-Şa'b, ts.), 109; Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-muhammedî*, 35-44.

Vahiy olayında bir mesajın iletimi söz konusu olduğu için iletişimin gerçekleşmesi iki tarafın varlığına bağlıdır. Her iki taraf arasında varlıksal düzlem farklılığı, mesaj iletiminin gerçekleşebilmesi için taraflar arasında bir ontolojik yakınlık oluşturulmasını gerekli kılmaktadır. Ayrıca söz konusu ontolojik yakınlığın oluşturulması için belli bazı kural ve düzenlemelere gidilmesi, mesajın Allah'tan muhataba ulaşmasının sağlanması için önemli bulunmaktadır.

Bu anlamda Fahrüddin Huseyn er-Râzî (ö. 606/1210), Mü'min Suresi 15. ayeti açıklarken, vahyin beş temele dayandığını belirtmektedir. İlk olarak vahyi gönderen Allah'tır. Bu sebeple O, vahyi indirmeyi kendisine izafe etmektedir. İkinci olarak gönderilen şeyin neliği konusudur. Gönderilen şey vahyin kendisidir. Üçüncü olarak vahyin Allah'tan Peygamberlere ulaşmasıdır. Bu da ancak melek vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Dördüncü aşama vahyin gönderildiği kimse, yani peygamberlerdir. Son olarak da vahyin gönderilme amacı, yani insanları bu maddi âlemden peygamberler aracılığı ile rûhî-manevi âleme yöneltmektir.¹⁷

Vahiy, Allah katından geldiği şekliyle Peygamber'in kalbine / zihnine yerleşmektedir. Burada şöyle bir süreç takip edildiği düşünülebilir: Vahiy ilk olarak Allah tarafından Levh-i Mahfûz'da yaratılmaktadır. Yaratılan bu bilgi, vahiy meleği Cibrîl tarafından peygambere iletilmekte ve bu bilgi, peygamberin kalbinde lafız olarak toplanmaktadır. Peygamberin kalbinde toplanan bu lafızlar ise son olarak peygamberin tebliğ görevi gereği insanlara ulaştırılmaktadır.¹⁸

Allah'ın mesajlarını insana iletmesi olarak ifade edilen vahyedilme sürecinde bulunan unsurları vahyin öznesi (Allah), vahyin nesnesi (Kur'an), vahyin kanalı (levh-i mahfuz, Cibril ve Hz. Muhammed) ve vahyin muhatabı (insan) şeklinde kategorize etmek mümkündür.

¹⁶ Bedruddîn Ebû Muhammed Aynî, 'Umdetu'l - kârî şerhu sahihi'l-buḥari (Kahire: İdaretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, ts.), 1: 15; Şemsu'd-Din Muhammed ibn Yusuf ibn Ali Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî fi şerhi sahihi'l-buḥârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1401/1981), 1: 14; Şihâbuddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebî Bekr Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi sahihi'l-buḥârî* (Beyrut: Darü'l-fikr, 1410/1990), 1: 48; Mennânü'l-Kettân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 2009), 33.

¹⁷ Fahreddin Razî, *Mefâtiḥu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 27:499. Râzî'nin, Yüce Allah'ın vahyi gönderme amacını farklı yorumladığı görülmektedir. Esasen vahyin gönderilme amacı, insana dünyadaki görevini hatırlatmak ve bu görevini yerine getirmesinde ona yardımcı olmaktır.

¹⁸ Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi* (Ankara: Beyaz Kule Yayınları, 2008), 174; Akdemir, *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliliği Meselesi*, 84-86.

Kur'an'a göre vahyin öznesi Allah'tır. Bu husus ayetlerde defalarca zikredilmektedir. Kur'an'ın lafız itibariyle Allah'ın indirmiş olduğu bir Kelâm olduğunda şüphe yoktur. Çünkü manaları söz kalıplarına dökerek insanın anlama düzeyine indiren de Allah'tır.¹⁹ Allah katında bütün ilahi kitapların kendisinden neşet ettiği bir vahiy kaynağı vardır. Bütün vahiyler gibi Kur'an da tek bir kaynaktan gelmiştir. Bu kaynak *Kitab-ı Meknun*²⁰ yani koruma altında, *Ümmü'l-Kitab*²¹ yani ana kitaptır. *Suhuf-u Mükerrreme* ve *Levh-i Mahfuz* kavramları da aynı kaynağı ifade etmektedir.²²

Vahyin nesnesi Kur'an'dır. Allah tarafından vahyedilen şey, Allah'ın insanlara ulaştırmak istediği mesajlardır. Bu mesajlar vahiy meleği vasıtasıyla lafız olarak peygambere iletilmiştir. Allah'ın, vahiy yoluyla Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar pek çok peygambere sahifeler vahyedildiği bildirilmektedir.²³ Örneğin Hz. Musa'ya sahifeler,²⁴ İsrailoğullarına Tevrat,²⁵ Hz. Davud'a Zebur,²⁶ Hz. İsa'ya İncil²⁷ ve Hz. Muhammed'e Kur'an-ı Kerim verilmiştir.²⁸

Vahyin öznesi olan Allah'ın, vahyin nesnesi olan mesajını, vahyin muhatabı olan insana iletme sürecinde taraflar arasındaki ontolojik farkı ortadan kaldırmak amacıyla vahyi bir kanaldan gönderilmesi, bir ihtiyacın sonucudur. Nitekim vahyin Levh-i Mahfuz'dan elçi melek Cibril'e, Cibril'den de insan elçi Hz. Peygamber'e iletilme süreci, bu ihtiyacın giderilme yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁹ Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, 108.

²⁰ Bk. el-Bürûc, 85/22; el-Vâkıâ 56/78. Ayrıca bk. Muhammed b. Ömer Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûbi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1407), 4: 468-469; Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 29: 428-431; Ebu Mansur el-Maturidi, *Tevîlâtü ehl-i sünne*, nşr. Fâtıma Yusuf el-Hiyemî (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2004), 10: 490.

²¹ Bk. er-Rad, 13/39; ez-Zuhruf 43/4. Ayrıca bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 534; Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19:49-51; Mâturîdî, *Tevîlâtü ehl-i sünne*, 6: 352.

²² Zemahşeri, *Keşşâf*, 4: 733-734; Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31: 115-116; Maturidi, *Tevîlâtü ehl-i sünne*, 10: 490. Ayrıca bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1988), 10: 403.

²³ el-A'la 87/19.

²⁴ Bk. en-Necm 52/36; el-A'la 87/19.

²⁵ Bk. el-Enam 6/154, el-İsra 17/2, el-Mümin 40/53.

²⁶ Bk. en-Nisa 4/163, el-İsra 17/55.

²⁷ Bk. el-Maide 5/46, el-Meryem 19/30.

²⁸ Bk. el-Hicr 9/15.

Söz konusu kanal içerisinde, Levh-i Mahfuz'da Arapça metin olarak yaratılan²⁹ mesaj, elçi Cibrîl tarafından lafız olarak "Levh-i Mahfûz"dan³⁰ alınıp yine elçi olan Hz. Muhammed'e getirilmiştir.³¹ Vahyin insan olarak ilk muhatabı olan Hz. Peygamber de vahyi, vahyin asıl muhatabı olan insanoğluna tebliğ etmiştir.

Allah'ın vahyi gönderme sürecindeki asıl gayesi, mesajının muhataba yani insana ulaşmasını sağlamaktır. İnsana ulaşan mesajla amaçlanan ise, Kur'an'ın ifadesi ile insanı doğru yola iletmek,³² karanlıktan aydınlığa çıkarmak³³ ve vahyin muhatabı olan insanın dünya ve ahiret mutluluğunu³⁴ sağlamaktır.

İlahi vahyin muhatabı insandır. Hem vahiy meleği Cibrîl, hem de Hz. Muhammed "elçi" olup, vahyin muhatabı olan insana Allah'ın göndermek istediği mesajı olduğu gibi iletmekle görevlidir.³⁵ İnsan olarak vahye ilk muhatab olan kişi, aynı zamanda vahiy kanalı içerisinde vahyi insanlığa tebliğ etmekle görevli olan Hz. Muhammed'dir.³⁶ Peygamberliğinin de bir gereği olarak Hz. Muhammed, Allah'tan almış olduğu vahyi, muhatabı olan insanoğluna tebliğ etmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in asıl görevi Allah'ın insanoğluna bildirmek istediği mesajı eksiksiz ve doğru bir şekilde muhatabına ulaştırmaktır.³⁷

Vahyin ilk muhatabı peygamberler olduğu için *fetânet* sıfatı peygamberlerde olması gereken önemli bir niteliktir. Vahyin anlaşılmasında asıl unsur, zihni kavrayış yani akıldır. Bu insanı mükellef kılan en temel

²⁹ Bk. et-Taha 20/114, el-Yusuf 12/2, eş-Şûrâ 42/7, eş-Şuara 26/195, ez-Zuhruf 43/3, ez-Zümer 39/55. Ayrıca bk. Kadı Abdülcabbar, *el-Muḥîṭ bi't-teklîf* (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 323-326; Akbulut, "Kelâm'da Vahiy", 156.

³⁰ Bk. el-Vakıa 56/78-79, el-Hicr 15/9.

³¹ Bk. el-Kıyame 75/16-19, es-Şuara 26/193-194.

³² Bk. el-İsra 17/9; Bk. Zemahşeri, *Keşşâf*, 2: 651; Razi, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 20: 303-304; Mâturidi, *Tevîlâtu ehl-i sünne*, 7: 11-12; Nasiruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer Kadı Beyzavi, *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyai't-turâsil Arabi, 1418), 3: 249.

³³ Bk. el-Bakara 2/257; Bk. Zemahşeri, *Keşşâf*, 1:304; Razi, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 7: 17-20; Maturidi, *Tevîlâtu ehl-i sünne*, 2: 241-243; Beyzavi, *Envâru't-tenzîl*, 1: 155.

³⁴ Bk. el-Yunus 10/64. Bk. Zemahşeri, *Keşşâf*, 2: 355-357; Razi, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 17: 275-278; Maturidi, *Tevîlâtu ehl-i sünne*, 6: 61-62; Beyzavi, *Envâru't-tenzîl*, 3: 118.

³⁵ Akbulut, "Kelâm'da Vahiy", 154.

³⁶ Bk. en-Nahl 16/44; el-İnsan 76/23; el-Yusuf 12/3; el-Ali İmran 3/144.

³⁷ Bk. en-Nahl 16/44; Ayrıca Hz. Peygamber'in elçi Cibrîl vasıtasıyla Yüce Allah'tan almış olduğu vahyi insanlara tam ve eksiksiz tebliğ etmesi ile ilgili açıklamalar için bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 208, 607-608; Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 12: 497-498; 20: 210-212; Maturîdî, *Tevîlâtu ehl-i sünne*, 4: 38-42; 6: 509.

değerdir. Çünkü insan bu değer ile bilgi sahibi olmakta ve sorumlu tutulmaktadır.³⁸

2. Müslüman Kelâmcılara Göre Vahiy

Hız. Peygamber'in vefatından sonra, Müslümanların bazı itikadi ve siyasi konularda fikir ayrılıklarına düşmesi, Müslüman düşüncesinin teşekkül sürecinde itikadi konularda kutuplaşmaların yaşanmasına ve mezheplerin doğmasına zemin hazırlamıştır.

Müslüman düşünce sistemini akli ve nakli deliller ile temellendirme gayreti içerisinde olan Kelâm ekollerinde, vahyin tefsir kaynaklarında incelendiği ölçüde ele alınmadığı ve onun neliğine ilişkin açıklayıcı bilgilere yer verilmediği görülmektedir.

Müslüman Kelâmcılar, vahyi bir bilgi kaynağı olarak görmüşler ve onu Allah'ın Kelâm sıfatı bağlamında ele almışlardır. Bu çerçevede, tarihsel süreç içerisinde Emeviler döneminin sonu ve Abbasiler döneminin başında cereyan eden Halku'l-Kur'an tartışmaları, bizlere Kelâmcıların Allah'ın kelâm sıfatı, kelâmullah ve vahiy anlayışları konusundaki düşüncelerini öğrenme fırsatı sunmuştur.³⁹

Kelâm ekollerinin tamamı, ilk insandan günümüze insanlığa mesajlarını iletmesi anlamında vahyin gerçekliğini mutlak olarak kabul etmektedir. Bu anlamda hangi ekole bağlı olursa olsun tüm kelâmcılara göre vahiy, sadece teoride değil, varlıksal gerçeklikte de bir değer olarak kabul görmektedir.⁴⁰ Ancak tarihsel süreç içerisinde görülmektedir ki vahyin neliği, Müslüman kelâmcılar açısından sorgulanması gereken bir mesele değildir. Belki de bu yüzden Müslüman Kelâmcılar tarafından doğrudan vahiy konusu üzerinde fazla tartışmaya girilmemiş ve konu hakkında detaylı açıklamalar tefsircilere kalmıştır. Kelâm ekolleri, vahiy konusunu Allah'ın Kelâm sıfatı ve Halku'l Kur'an tartışmaları bağlamında ışığında incelemiştir.

³⁸ Akdemir, *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliliği Meselesi*, 79.

³⁹ Şeyhu'l-İslam Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Aclan (Riyad: Mektebetu'l-Maarif, 1420/1999), 1: 230-231; Kadi Abdulcabbar, "el-Muhtasar fi Usulî'd-Din", *Resailu'l-'adl ve't-tevhid*, thk. Muhammed İmara (Kahire: Muessesetu Dari'l-Hilal, 1971), 193; Kadi Abdulcabbar, *el-Muğni* (Kahire: el-Müessesetu'l-Mısriyyetu'l-Âmme, 1962), 7: 3; Alaeddin Muhammed b. Abdilhamid es-Semerandi el-Usmendi, *Lübâbü'l-kelâm*, thk. M. Said Ozerverli (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 82; Fahrudin Razi, *el-Erba'ün fi usûli'd-dîn*, thk. Mahmud Abdulaziz Mahmud (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 175.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Tevîlâtü ehl-i sünne*, 7: 123; 8: 142-143; Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3: 508; 19: 481; Zemahseri, *Keşşâf*, 1: 582.

2.1. Mu'tezileye Göre Vahiy

Müslüman Kelâmının sistematik temeli, Mutezili âlimler tarafından atılmıştır. Mu'tezile, Allah'ın insanlığa bildirim anlamında vahiy konusunu, Allah'ın Kelâm sıfatı ve Halku'l-Kur'an tartışmaları çerçevesinde ele almıştır. Başlangıçta entelektüel bir fikri tartışma ve görüş beyanı olarak başlayan Halku'l Kur'an tartışmaları, hicri birinci asrın sonlarına doğru teo-politik bir tartışmaya evrilmiştir.

Mutezile, Kelâmullah ve Halku'l Kur'an konularını, beş temel esastan biri olan tevhid ilkesi çerçevesinde değerlendirir. Kadı Abdülcabbar'a göre Allah'ın Kelâmı kadîm değil sonradan yaratılmıştır.⁴¹ Allah mütekellim olduğuna göre Kelâm'ın fâilidir. Kur'an vahiy ise Allah'ın fiilidir. Eğer Kur'an kadîm olsaydı, Allah gibi ezeli olurdu ki bu, Allah'ın tek ezeli olduğu fikrine aykırıdır. Zira kıdemde Yüce Allah'a ortak olan, onun ulûhiyetine de ortak olmaktadır. Bu sebeple Kur'an'ın kadîm olması mümkün değildir. Çünkü Kur'an parçalar ve bölümlerden oluşur, başkaları tarafından anlaşılır ve iştilir. Bu hususların Allah'a atfedilmesi ise mümkün değildir. Bunun sonucu olarak Kur'an'ın, kadîm olan Allah'ın dışında olması gerekmektedir.⁴²

Mutezile'ye göre Kur'an, Allah'ın kelâm sıfatının bir tezahürü olarak indirilen bir vahiydir. Bu vahiy, Levh-i Mahfuz'da yaratılmıştır. Hz. Peygamber'e gönderilen Kur'an vahiy, Allah'ın ona olan nimeti ve ihsanıdır.⁴³

Mutezile âlimlerinden Ebû Ali el-Cubbâi (ö. 303/916) ve Ebu'l-Hasen Abdulcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025), kelâmın harflerden müteşekkil olması gerektiğini ifade ederler. Cübbâi, kelâmı harfler ile sınırlandırırken; Kadı Abdülcabbar, iki veya daha fazla harfin özel bir şekilde bir araya getirilmesi ile meydana gelen şey olarak tarif eder. Çünkü kelâm harflerden oluşur. Kelâm seslerle bir arada bulunan; fakat bu seslerle aynı olmayan harflerden ibarettir.⁴⁴

Mu'tezile ekolünün bir başka temsilcisi olan İbnü'l-Cinnî (ö. 392/1002), kelâmı "kendisi ile isteklerin ifade edildiği sesler" şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁵ Ehl-i Sünnet ekolünün kelâm hakkındaki görüşlerinde

⁴¹ Bk. Kâdı Abdülcabbar, *el-Muğnî*, 7: 5-7.

⁴² Kâdı Abdülcabbar, *el-Muğnî*, 7: 7.

⁴³ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu usûli'l-hamse* (Kahire: y.y., 1965), 528-529.

⁴⁴ Kâdı Abdülcabbar, *el-Muğnî*, 7:6-7.

⁴⁵ Ebu'l-Feth Osman İbnü'l-Cinnî, *el-Hasâis*, thk: Muhammed en-Neccâr (Kahire: Alemü'l-kütüb, 1952), 1: 32.

yer alan ‘nefiste var olan mana’ tanımına bir itiraz olarak Mutezile âlimlerinin kelâm tanımlarında sese vurgu yapılmaktadır. Kadi Abdülcabbar, bir sesin kelâm olabilmesi için bir anlam ifade etmesi gerektiğini söyler.⁴⁶ Mu‘tezile’nin sözün anlamlı olmasını kelâmın bir şartı olarak kabul etmesi, kelâm-ı nefsiyi kabul etmemelerinin bir sonucudur.⁴⁷ Mu‘tezile’nin kelâm-ı nefsiyi kabul etmemesinin asıl nedeni, manaların sıfatlar olması ve Mu‘tezile’nin, Allah’ın zâtından başka kadîm hiçbir sıfatı kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁸

Mutezile, Kur’an’ın hem lafız, hem de mana olarak yaratıldığı konusunda görüş birliği içerisindedir. Allah, Kur’an’ı Levh-i Mahfuz’da yaratmış, vahiy meleği Cibrîl’e bildirmiştir. Yaratılan bu vahiy, Peygamber’e vahiy meleği vasıtasıyla ulaştırılmıştır. Hz. Musa’ya ve diğer peygamberlere gelen vahiy de aynı şekilde yaratılmıştır. Allah dilediği şekilde Kelâmını yaratmaktadır.⁴⁹

Allah yarattığı vahiy ile mütekellimdir. Kelamın metne dönüşmesi, O’nun zâtı dışında gerçekleşir. Allah, vahyi zâtının dışında bir yer olan Levh-i Mahfûz’da yarattığı için mütekellimdir.⁵⁰

Mutezile, Kur’an’ın yaratılmış olduğunu delillendirmek için pek çok akli ve nakli deliller ileri sürmektedir. Akli delillere örnek olarak Halku’l-Kur’an fikrinin tevhid anlayışı gereği zorunlu olduğu,⁵¹ Kur’an’ın Allah’ın fiili olduğu, Allah’ın fiilinin ise mahluk olduğu,⁵² Kur’an’ın bazı kısımlarının diğer bazı kısımlarından öncelikli olmasının, kadîm olanın önüne hiçbir şey geçemeyeceği anlayışı ile reddedilmesi nedeniyle Kur’an’ın yaratılmış olduğu⁵³ ve kelâmın Allah’ın zâtının aynı olmaması gerektiği⁵⁴ görüşleri ifade edilmektedir.

Kadi Abdülcabbar, vahyin yaratılmış olduğu konusunda nakli delillere örnek olarak; “Biz, anlayasınız diye onu Arapça bir Kur’ân yaptık.”

⁴⁶ Kâdı Abdülcabbar, *el-Muğnî*, 7: 70.

⁴⁷ Cemalettin Erdemci, “Kelâm İlminde Vahiy”, *Milel ve Nihal 8/1* (Ocak-Nisan 2011): 125.

⁴⁸ Erdemci, “Kelâm İlminde Vahiy”, 128.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 6:15.

⁵⁰ Kâdı Abdülcabbar, *el-Muğnî*, 7: 79-81; *el-Muḥîṭ bi’t-teklîf*, 324.

⁵¹ Bk. Kâdı Abdülcabbar, *el-Muğnî*, 7: 84-85; *el-Muḥîṭ*, 317; *Şerḥu usûli’l-hamse*, 549.

⁵² Kâdı Abdülcabbar, *el-Muḥîṭ*, 337.

⁵³ Kâdı Abdülcabbar, *Şerḥu usûli’l-hamse*, 531-532.

⁵⁴ Kasım b. İbrahim b. İsmail Rassi, “Kitâbu’l-Adl ve’t-Tevhîd ve Nefyi’t-Teşbîh anî’llahî’l-Vâhidi’l-Hamîd”, *Resâilü’l-’adl ve’t-tevhîd* (Kahire: Dâru’l-Hilâl, 1971) 109.

(ez-Zuhruf 43/3) ayetinde geçen ‘ce-a-le’ fiilinin yaratmak anlamından hareketle Kur’an’ın yaratılmış olduğunu iddia etmektedir.⁵⁵

Vahyin Hz. Peygambere intikali konusunda ise Kadi Abdülcabbar, Allah kelâmının Levh-i Mahfuz’da yaratıldıktan sonra Cibrîl tarafından ezberlenerek Peygamber’e iletiildiğini; peygambere iletilen bu kelâmın, her ne kadar Allah’ın ihdâs ettiği kelâmdan farklı olsa da yine Allah’ın kelâmı olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶

İtizâlî geleneğe vahiy olgusu, Allah’ın Kelâm sıfatı ve Halku’l-Kur’an tartışmaları etrafında şekillenmekte ve vahyin kadîm değil yaratılmış olduğunu ispat bağlamında ele alınmaktadır. Mu’tezile, Kur’an’ın lafız ve manasıyla Allah’a ait bir kelâm olduğu konusunda Ehl-i Sünnet inancı ile aynı görüştedir. Ehl-i Sünnet anlayışındaki kelâm-ı nefsiyi Mutezile’nin kabul etmemesinden dolayı Kur’an lafızlarının Allah’a aidiyeti konusuyula ilgili negatif bir tavır sergilemekte hiç zorlanmadığı görülmektedir.

2.2. Ehl-i Sünnete Göre Vahiy

Ehl-i Sünnet alimleri, Kelâmullah ve Halku’l Kur’an konularında çeşitli şekillerde Mu’tezile’ye itiraz etmişlerdir.

Hz. Peygamber’in vefatından sonra, sahabe ve tabiun mezhebinden olduklarını ifade eden ve Kur’an ve Sünnette belirtilen esasları tevile ve rey’e başvurmadan olduğu gibi kabul eden⁵⁷ Selefiyye ekolü, diğer kelâmi ekollerin aksine, Allah’ın zâtı ve sıfatları hakkında ayrıntılı bir şekilde görüş ortaya koymamakta, Kur’an ve sünnette geçen ifadeleri yorumlamadan kabul etmektedir.⁵⁸

Bir usul olarak Allah’ı noksan sıfatlardan tenzih etme prensibine bağlı olan Selefi bilginler, diğer kelâm ekollerinin aksine hiçbir şekilde sıfatlar konusunun derinliğine girmemiş ve bunu bilmenin insanın sorumluluğunda

⁵⁵ Kemal Işık, *Mu’tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1967), 77.

⁵⁶ Kâdı Abdülcabbar, *el-Muhtit*, 325.

⁵⁷ Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet ibn Kudâme, *Lüm’atü’l-i’tikâd*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul: y.y., 1414/1993), 13; Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’z-zenâdika ve’l-cehmiyye*, Akâidü’s-selef içinde, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr - Ammar Tâlibî (İskenderiyye: y.y., 1971), 53-64; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, trc. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 61.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’z-zenâdika ve’l-cehmiyye*, 53-64; Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineveri İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifü’l-hadîs*, nşr. Muhammed Zuhri en-Neccar (Beyrut: Dâru’l-ceyl, 1976), 3-7; Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir Suyûtî, *Savnü’l-mantık ve’l-keâm an fenni’l-mantık ve’l-keâm*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (Kahire: Dâru’l-Kütübü’l-ilmiyye, 1970), 33-83, 91-101; İbn Kudâme, *Lüm’atü’l-itikâd*, 13. Ayrıca bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 283-305.

olmadığını ifade etmişlerdir. Bununla birlikte onlar, hicri ilk asırda Müslüman bilginlerce tartışılan Allah'ın Kelâm sıfatı ve Halku'l Kur'an konularında az da olsa görüşlerini ifade etmişlerdir.⁵⁹

Selef âlimlerine göre Allah mütekellimdir. Allah'ın Kelâm sıfatı, varlıktan önce de vardı. Bu anlamda Kelâm sıfatı, Allah'ın zatındadır.⁶⁰ Hz. Musa'ya kelâmını vasıtasız olarak perde arkasından işittirmesi, O'nun Kelâm sıfatının zâtı ile kaim olduğuna delalet işaret eder.⁶¹

Selef'e göre Kur'an, Levh-i Mahfuz'da bütün haliyle var olan, sonraki aşamada ise yazılı formda bir bütün olarak bir defada Kadir gecesinde Beytü'l-İzze'ye inzal edilen ve vahiy meleği Cibrîl tarafından Hz. Peygamber'e bildirilen Allah'ın kelâmıdır.⁶²

Mu'tezile'nin Halku'l Kur'an konusundaki görüşlerine bir itiraz olarak Selef ulemasından İbn Teymiyye, Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu ve mahluk olmadığını ileri sürmektedir. Kur'an, Allah'tan başlamıştır ve Allah'ın kelâmıyla konuştuğu bir hakikattir. Peygamber'e indirilen Kur'an, Allah'ın hakiki kelâmıdır.⁶³

Selef'e göre Kurân vahyi; sure, ayet, kelime ve harflerden oluşmaktadır. Bütün bunlar, vahyin muhatabı olan insanların Allah'ın bildirdiği mesajı anlamalarını sağlamak için gereklidir. "Allah'ın kelâmı, sayfalarda yazılı, kalplerde muhafaza edilmiş, dil ile okunmuş ve kulakla işitilmiş olan sözdür."⁶⁴

Selef âlimleri, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzi şeklindeki bir sınıflandırmayı kabul etmez. Onlara göre Allah'ın kelâmı tektir ve ikiye ayrılmaz. Çünkü Kur'an'ın lafzı da manası da bir hakikattir. Vahiy meleği Cibrîl, kelâmı Allah'tan hem lafzen, hem manen almış olup peygambere

⁵⁹ Şeyhu'l-İslam Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Akâidetü'l-vâsitiyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, ts.), 12; Ebu Cafer et-Tahavî, *Ehl-i Sünnet İnanç Esasları (Tahavî ve Akâid Risalesi)*, haz. Arif Aytekin (İstanbul: y.y., 1985), 40-41; Ali b. Muhammed Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l mevâkıf* (İstanbul: y.y., 1257), 3: 76; Ali b. Muhammed Sultan el-Herevî Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu fıkhi'l-ekber* (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2007), 18; Ayrıca bk. Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, 235.

⁶⁰ Osman b. Said Dârimi, *er-Red ale'l-cehmiyye* (İskenderiyye: y.y., 1971), 324.

⁶¹ İbn Teymiyye, *el-Fetevâ* (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1987), 1: 270.

⁶² Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, *Maqâlâtü'l islâmiyyîn ve ihtilâfu'l musallîn*, nşr. Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950), 292, 582-606. Bk. Muammer Esen "İbn Teymiyye'nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2001): 263-264.

⁶³ İbn Teymiyye, *el-Akâidetü'l-vâsitiyye*, 12.

⁶⁴ Numan b. Sabit Ebu Hanife, *Fıkhu'l Ekber*, trc. Hasan Basri Çantay (Ankara: y.y., 1991), 9; Tahavî, *Ehl-i Sünnet İnanç Esasları*, 54.

aldığı bu ses ve harflerle iletmiştir. Peygamber de bizlere bu şekilde tebliğ etmiştir.⁶⁵

Selef âlimleri, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzi şeklindeki bir sınıflandırmayı kabul, genel bir prensip olarak Sıfatullah konusunda görüş bildirmekten çekinmelerine rağmen, Halku'l-Kur'an meselesinde Mu'tezile karşısında açık bir şekilde taraf olmuş ve kesin bir dil ile Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini reddetmiştir. Selef'e göre Kur'an Allah'ın kelâmıdır ve ona yaratılmıştır diyen küfre girmiştir. Bu konuda söylenecek söz, "Kur'an Allah'ın kelâmıdır ve mahlûk değildir" olmalıdır.⁶⁶

Eşarîlik ve Mâtürîdîlik ekollerinde vahiy meselesi, sıfatlar ve Halku'l-Kur'an tartışmaları çerçevesinde değerlendirilir. Selef alimleri gibi Eş'arî ve Mâtürîdî âlimler de; Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki yaklaşımlarını çürütme gayreti içerisinde olmuşlardır.

Ebu'l-Hasan İsmail el-Eş'arî'ye (ö. 324/936) göre Allah'ın sıfatları mecazi değil hakikidir.⁶⁷ Eş'arî bu hususu, "eğer onun fiili olmazsa gerçekte fail, eğer onun sözü olmazsa gerçekte konuşan/mütekellim olmaz"⁶⁸ şeklinde ifade ederken, sıfatların hakiki olmasıyla, gerçekleştirilen eylemlerin de hakiki olacağını söylemektedir.

Eş'arî kelimcilerine göre Allah'ın sıfatları insanların sıfatları gibi değildir. Yani Allah'ın konuşması, yaratılmış olan insanın konuşması gibi değildir. Çünkü insanın konuşması için ağzının ve konuşma yeteneğinin olması, konuşma için gerekli şartları yerine getirmesi gerekmektedir. Ancak Allah'ın konuşması için bir şarta gerek yoktur.

Eş'arî, Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını temellendirmek amacı ile de örnek olarak Allah'ın Kelâm sıfatını vermektedir. Eş'arî, Allah'ın ezelde konuşan olduğunu ve Kur'an'ın yaratılmış olmadığını şu şekilde açıklamaktadır:

"Allah 'Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözümüz sadece "ol" dememizdir. Hemen oluverir"⁶⁹ buyurmaktadır. Eğer Kur'an mahluk olursa, Allah'ın ona da "ol" demesi gerekir. Bu durumda ona da ol demiş olması imkânsızdır. Çünkü bu söze söz söylenmesi gibi, ikinci bir sözün

⁶⁵ Ebu Hanife, *Fıkhu'l-ekber*, 9.

⁶⁶ Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-cehmiyye ve'l-müşebbihe* (İskenderiyye: Münşeati'l-Maârif, 1971), 246.

⁶⁷ Ebu'l-Hasan Eşarî, *Usûl'ü ehli's-sünne ve'l-cema'a*, thk. Muhammed Seyyid Culaýnid (Kahire: y.y., 1987) 66.

⁶⁸ Eşarî, *Usûl'ü ehli's-sünne*, 68.

⁶⁹ En-Nahl 16/40; Ayrıca bk. el-Yasin 36/82.

söylenmesini gerekli kılar. İkinci söz birinci sözle ilişkili olduğu gibi üçüncü bir sözün de ikinci sözle ilişkili olarak söylenmesi gerekli olur. Bu da sınırsız sözlerin söylenmesini gerekli kılar. Bu fasit olunca Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikri de fasit olur.”⁷⁰

Allah'ın kelimelerin yaratılmış olduğunu iddia eden Mu'tezile'ye karşı çıkan Ebu'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, (ö. 478/1085), Allah'ın kelâmının kadîm olduğunu ileri sürmekte ve kelâmın Allah'ın manevi bir sıfatı olduğunu iddia etmektedir. Cüveynî'ye göre Allah kadîm ve ezeli bir kelimeler ile mütekellimdir.⁷¹

Ehl-i sünnet düşünce sistemi içerisinde bulunan Mâtürîdî ekolüne göre, Allah'ın Kelâm sıfatı vardır ve bu, Allah'ın ezeli bir sıfatıdır. Allah'ın Kelâm sıfatının ezeli olmadığını iddia etmek, O'na aciziyet ve noksanlık izafe etmek demektir. Bu husus ise Allah'ın ulûhiyetine zarar vereceğinden Allah'ın nasslar ile ortaya konmuş olan diğer bütün sıfatları gibi kelâm sıfatı da zatı ile aynı olup kadim sıfatlarındanadır.⁷²

Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerine göre kelâmın iki yönü bulunmaktadır. Kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzi olarak yapılan bu ayrıma dönemin Mutezilî alimleri itiraz etmişlerdir. Kelâmullah'ın bu çift yönlü yapısından ilki, herhangi bir ses ve harften bağımsız olarak gerçek anlamdaki konuşmanın öncesinde ve insanoğlunun kendi iç dünyasında ortaya çıkan enfûsî konuşma; yani kelâm-ı nefsi, ikincisi ise belirli bir kurallar manzumesi içerisinde gerçekleşen, ses ve harflerle ortaya çıkan kelâm-ı lafzîdir. Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerin bu yönde bir ayrıma gitmelerinin sebebi, Allah'ın asıl kelâmı ile ona işaret eden ibareler arasındaki farklılığı ortaya koymaktır. Bu yaklaşıma göre, kelime ve harflerden, sure ve ayetlerden, yazılı metinlerden meydana gelen emir ve nehiy gibi özellikleri bulunan kelâm, Allah'ın asıl kelâmı değil, onun ibareleridir.⁷³

⁷⁰ Ebu'l-Hasen Eşarî, *Kitâbu'l-luma' fi'r-redd'i ala ehli'z-zeyği ve'l-bida'*, thk. Richard McCarty (Beyrut: y.y., 1952), 15'den aktaran Erkan Yar, "Eş'arî'nin Teolojik Görüşleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2006): 5.

⁷¹ İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd* thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - A. Abdülmün'im Abdülhamîd (Kahire: y.y., 2002), 63, 72, 99; *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, trc. A. Bülent Baloğlu - Sabri Yılmaz - Mehmet İlhan - Faruk Sancar (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 62,75, 94.

⁷² Ebû Mansur Mâturidî, *Kitabu't-tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 73-75.

⁷³ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim Seyfuddîn Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usulü'd-dîn* (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 273.

Eş'arî ve Mâtürîdî ekolüne mensup âlimler, kelâmullahı nefsi ve lafzi olmak üzere iki yönüyle değerlendirmekte, Kelâmın nefsi olan yönünü Allah'ın ezeli bir sıfatı olarak görerek yaratılmadığını, buna bağlı olarak Kur'an'ın manasının yaratılmadığını, lafzi yönünün ise Mu'tezile'nin görüşünde olduğu gibi mahluk olduğunu, yani Kur'an'ın harflerinin, seslerinin, kelime ve ayetlerinin yaratıldığını söylemişlerdir.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezilî Kelâmcıları, temelde kelâm sıfatı ile ilgili kelâm-ı nefsiyi ister kabul etsinler, ister karşı çıksınlar, kelâmın mana ile irtibatlı olduğu konusunda aynı fikri savunmaktadır. Ehl-i Sünnet Kelâmcıları, Kur'an'da yazılı bulunan ve okunması halinde işitilen kelâmın, Allah'ın yaratılmamış olan kelâmına delalet eden ibareler yani kelâm-ı lafzî olduğunu kabul ederken, Mu'tezile kelâmcıları ise Kur'an'ın Allah'ın maksatlarına delalet eden yaratılmış Kelâmı olduğunu benimsemektedir. Her iki kelim ekolü de Kur'an'ın, Allah'ın murâdına delalet ettiğini kabulde ittifak halindedir.⁷⁴

3. Şia'ya Göre Vahiy

Müslüman geleneği içerisinde keyfiyet ve kemiyet açısından etkileri azımsanmayacak ölçüde bulunan Şia'nın Kur'an ve vahiy konusundaki görüş ve düşüncelerine yer vermek, geleneğimizin vahiy konusuna yaklaşımını ortaya koymak adına önem arz etmektedir. Şii âlimler, vahiy konusunda bazı noktalarda Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'yle benzer görüşler ortaya koysalar da, nübüvvet ve imamet anlayışlarının getirdiği bazı inanç farklılıkları nedeniyle vahiy konusunda farklı düşünürler.

Şii âlimler, Allah'ın Kelâm sıfatı ve Halku'l-Kur'an konularında Mu'tezile ekolü ile aynı görüşü benimser. Şii âlimlerden et-Tûsî'nin, "Kur'an'ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız." (el-Hicr 15/9) ayetine yaptığı yorum dikkat çekicidir. Tûsî'ye göre bu ayet Kur'an'ın hâdis (yaratılmış) olduğuna delalet etmektedir. Çünkü Kur'an, Allah tarafından indirilmiş ve korunmuştur. İndirilmek ve korunmak, muhdes olanların özelliğidir. Zira kadim olanlar için inmek caiz olmadığı gibi, onun muhafazaya da ihtiyacı yoktur.⁷⁵

Bununla birlikte, Şia'nın Zeydiyye kolu da Kur'an'ın mahluk olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁶

⁷⁴ Erdemci, "Kelâm İlminde Vahiy", 128.

⁷⁵ Ebu Cafer Muhammed b. Hüseyin Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'an* (Necf: Matbaatü'l-ilmîyye, 1957), 6: 320; Krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 572.

⁷⁶ Ahmed Abdullah Arif, *es-Sıla beyne'z-zeydiyye ve'l-mu'tezile* (Beyrut: y.y., 1987), 182-186.

Allah'ın peygamberlere vahiy göndermesi konusunda Şia, diğer kelim ekollerinden farklı düşünmez. Fakat Şia'ya göre, masum imamlara da Allah'ın vahiy göndermesi imkânsız değildir. Peygamberlere vahiy geldiği esnada Peygamberler vahiy getiren Cibrîl'i hem görmektedir hem de işitmektedir. İmamlara gelen vahiyde ise bir fark bulunmaktadır. İmamlara vahiy geldiği esnada imamlar, vahiy meleği Cibrîl'i görmeseler de sesini işitmektedir.⁷⁷ Bu aklen caizdir. Ayrıca Şia'ya göre, imamların rüyaları peygamberlerinki gibi sadık rüyalardır. Allah, imamları anlamsız ve kötü rüyalardan korumaktadır.⁷⁸

Vahiy konusu Şia'ya göre sadece Kur'an ile sınırlı değildir. Ehl-i Sünnet geleneğinde başta İmam Şafî'nin öncülüğünde kabul edilen vahiy-i gayr-i metluv, Şii alimlerce de kabul görmektedir.⁷⁹ Tilavet olunmayan vahye örnek olarak Ahbari Şii bilginlerden Tabresî, Hz. Peygamber'in Oniki İmam'ı isimleri ile tayin etmesi ve bu hususun Hz. Peygamber'e Allah tarafından vahiy ile bildirilmesi örneğini vermektedir:⁸⁰

Ehl-i Sünnet kaynaklarında kabul gören hadis-i kutsî tanımlamasını Şia, vahiy olarak algılamaktadır. Konu ile ilgili olarak Ehl-i Sünnet ile Şia arasında doğan temel farklılık, Şiiilerin Kur'an dışında bir vahiy kaynağı kabul ettikleri, dolayısıyla da Kur'an'ın tahrif edildiğine inandıkları iddiasıdır.⁸¹ Şia'nın İmamiyye koluna mensup bazı âlimler⁸² bu görüşü

⁷⁷ Muhammed b. Yakub Kuleynî, *Usûli'l-kâfi* (Tahran: Dâru'l Kitâbi'l-İslâmiyye, 1383), 1: 271.

⁷⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ukberi el-Bağdâdi eş-Şeyh Müfîd, *Evâilü'l makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtarât*, nşr. İbrahim el-Ensârî (Tahran: Dâru'l-Müfîd, 1993), 22.

⁷⁹ Konu ile ilgili geniş açıklama için bk. Şaban Karataş, *Şia'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 42.

⁸⁰ "Ebû Abdullah'tan nakledildiğine göre; Ebû Abdullah'ın babası Muhammed el-Bakır, Câbir'in, Fatıma'nın elinde bir levha gördüğünü öğrenmiş ve ondan bu levha hakkında bilgi istemiştir. Câbir de, Allah'ı şahit tutarak, Rasulullah'ın sağlığında, Hz. Hüseyin'in doğumuna hazırlandıkları bir sırada Fatıma'nın yanına girdiğini ve onun elinde bir levha gördüğünü, levhanın içinde güneşin nuru gibi bir yazı gördüğünü, Fatıma'ya: "Anam babam sana feda olsun ey Allah Rasulünün kızı! Bu levhadaki nedir? diye sorduğunu; Fatıma'nın ise, Allah'ın Rasulullah'a hediye ettiğini, içerisinde babasının, Ali, iki oğlu ve evladından diğer vasilerin yani imamların isimlerinin yazılı olduğunu, kendisini sevindirmek için Rasulullah'ın bu levhayı verdiğini belirtmiştir." Bk. Ebu Mansur Ahmed b. Ali b. Ebi Talib Tabresî, *el-İhticâc* (Meşhed: y.y., 1403), 154'den aktaran Karataş, *Şia'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*, 42.

⁸¹ Bk. İhsan-ı ilahî Zahîr Pakistânî, *eş-Şia ve's-sünne* (Lahor: İdaretu Tercümani's-Sünne, 1979), 88-98; *eş-Şia ve'l-Kur'ân* (Lahor: İdaretu Tercümani's-Sünne, ts.), 43-49, 91-110; Seyyid Ali el-Hüseyinî el-Mîlânî, *Ademu tahrîfi'l-Kur'ân* (Kum: Merkezu'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, 2000), 9-41; Muhammed Mâlullah, *eş-Şia ve tahrîfu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-

savunsalar da, çoğu İmamiye âlimi Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasına karşı çıkmaktadır.⁸³

Şia'da diğer İslam fırkalarından farklı olarak müstakil bir inanç akidesi konumunda bulunan İmamet meselesi ve imamların konumu, vahiy ile irtibatlı tartışmalarda kendini göstermekte, imamlara Allah ile ruhsal bağlantıları olduğu iddiasıyla özel bir mevki kazandırılmaktadır. Bu özel mevkiye sahip imam, bilgisini ya peygamberlerden ya da ilham yoluyla Allah'tan almaktadır.⁸⁴ Şia'ya göre peygamberler vahiy, imamlar ise ilham almaktadır. Ancak imamın hatadan ve günahattan masum olması, aradaki farkı ortadan kaldırmaktadır.⁸⁵

Şia'da Allah'ın vahyini Peygamberlere Cibrîl vasıtasıyla, imamlara da ilham olarak göndermesi, Şia'nın vahiy anlayışının peygamberlerle sınırlı olmadığını ve imamların da ilham olarak ifade edilen vahiy aldıklarını göstermektedir. Bu görüşle Şia, vahiy konusunda diğer İslam fırkalarından ayrılmaktadır.

Sonuç

Allah'ın tarihe müdahalesi ve insanoğlu ile kurmuş olduğu iletişim anlamındaki vahiy konusunda, Müslüman dünyasında asırlardır çeşitli görüşler ortaya atılmış, vahyin mahiyetine ve nasıllığına ilişkin teoriler ortaya konmuştur. Allah'ın mesajını içeren vahiy, Allah ile elçileri arasında,

Va'yi'l-İslâmî, 1986), 63-101; İbrahim b. Amir b. Ali Ruhaylî, *el-İntisâr* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2003), 43-49.

⁸² Bu görüşü savunanlar arasında Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/920), Muhammed b. Mes'ud Ayyâşî (ö. 320/932), Küleynî (ö. 329/940-1), Şeyh Müfid (ö. 413/1022-3), Furât b. İbrahim el-Kûfî (ö. 445/1053-4), Ahmed b. Mansur et-Tabersî (ö. 625/1227-8), Hurr b. el-Âmilî (ö. 1104/1692-3), Seyyid Hâşim el-Bahranî (ö. 1107/1686), Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1110/1688) ve Nimetullah el-Cezâirî (ö. 1112/1691) gibi meşhur müellifler bulunmaktadır. Bk. Yunus Emre Gördük, "Şii Müelliflerin Tahrifu'l-Kur'an Meselesinde Sünni Kaynaklara Atıflar ve Değerlendirmesi Tayyib el-Musevî el-Cezâirî Örneği" *Usûl* 15 (Ocak-Haziran 2011), 55.

⁸³ Seyyid Murtaza Radavî, *el-Burhan 'alâ 'ademi tahrîfi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Emîre, 2005), 233-261; Konuyla ilgili bk. Abdülkerim Seber, "Muâsır Şii Âlimlerin Kur'ân'da Tahrif İddialarına Bakışı: Şii Kur'ân Tarihleri Çerçevesinde Bazı Tespitler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Aralık 2012): 767-792.

⁸⁴ Rüşdî Muhammed Arsan Alyan, *el-'Akl 'inde'ş-şiatî'l-imâmiyye* (Bağdat: y.y., 1973), 55-57. Bk. Ateş, Süleyman, "İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (Ocak 1975): 148.

⁸⁵ Alyan, *el-Akl 'inde'ş-şiatî'l-imâmiyye*, 59. Bk. Ateş, "İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı", 148.

mahiyetini ancak Allah ve kısmen de elçilerin bilebileceği bir iletişim vasıtası olarak açıklanmaktadır.

Kur'an, Allah'ın insan ile iletişim yollarını net bir biçimde açıklamaktadır: "Hiçbir insanla Allah'ın yüz yüze konuşması olacak şey değildir. Allah, ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur, yahut elçi gönderir, izniyle ona dilediğini vahyeder. Doğrusu O, yücedir, bilgedir." (eş-Şûrâ 42/51).

Söz konusu ayet çerçevesinde, Allah'ın vahiy yollarını bildirmesi, Müslüman kelâmcıların vahyin geliş yolları ile ilgilenmeyerek daha çok entellektüel anlamda Allah'ın Kelâm sıfatına, Kelâmullah ve Halku'l Kur'an konularına eğilmelerine sebep olmuş, genel anlamda vahiy konusunun tefsir âlimlerinin araştırma alanında kalmasına zemin hazırlamıştır.

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelimcileri, Allah'ın kelâmının kadîm mi hâdis mi olduğu, bunun bir sonucu olarak da Kur'an'ın mahluk olup olmadığı, lafzının veya manasının yaratılıp yaratılmadığı konularında tartışmış; bu tartışmalar kimi zamanlar ilmî boyutları aşarak Mihne gibi toplumsal kargaşalara neden olmuştur. Müslüman dünyasında azımsanmayacak bir büyüklüğe sahip olan Şia da bu tartışmalara müdahil olmuş, Kelâmullah ve Halku'l-Kur'an konularında Mu'tezile ekolü ile aynı görüşü benimsemiştir.

Şii ulema, vahiy konusunda diğer fırkalardan farklı olarak imamet anlayışını vahiy konusuna ekleyerek masum imamların da ilham adı altında vahiy aldıklarını ifade etmiştir. Bu husus, vahiy konusunda geleneğin vahiy konusunda alternatif veya eşdeğer kavramlar türetmekte olduğunu gözler önüne sermektedir.

Müslüman kelâm ekollerinin tamamı, Allah'ın insanla vahiy yolu ile iletişim kurduğunu ve bu iletişimin bir sonucu olarak Kur'an'ın nâzil olduğunu, Kur'an vahyinin ilahîliği konusunda herhangi bir tereddüt bulunmadığını kabul etmektedir. Bu husus, Allah'ın kelâm sıfatının da bir gereğidir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Risâletü't-tevhîd*. Kahire: Dâru's-Şa'b, ts.
- Ahmed b. Hanbel. *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-cehmiyye*. Akâidü's-selef içinde. Nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr - Ammar Tâlibî. İskenderiyye: y.y., 1971.
- Akbulut, Ahmet. "Kelâm'da Vahiy". *İslam ve Hıristiyanlık'ta Vahiy*. Ed. Richard Heinzmann - Mualla Selçuk. 144-165. München: Verlag W. Kohlhammer, 2009.

- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Akdemir, Furat. *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliliği Meselesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi. 2014.
- Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Muhammed Sultan el-Herevî. *Şerhu fıkhi'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.
- Alyan, Rüşdî Muhammed Arsan. *el-'Akl 'inde's-şîati'l-imâmîyye*. Bağdat: y.y., 1973.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim Seyfuddîn. *Ebkâru'l-efkâr fi usulü'd-dîn*. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Arif, Ahmed Abdullah. *es-Sıla beyne'z-zeydiyye ve'l-mu'tezile*. Beyrut: y.y., 1987.
- Askalani, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-buḥârî*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâletü'l-Alemîyye, 2013.
- Aslan, Abdülğaffar. *Kur'an'da Vahiy*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Ateş, Süleyman. "İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (Ocak 1975): 147-172
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1988.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed. *'Umdetu'l-kârî şerhu sahihi'l-buḥârî*. 25 Cilt. Kahire: İdaretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, ts.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Şerhu'l mevâkıf*. İstanbul: y.y., 1257.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-irşâd*. Trc. A. Bülent Baloğlu - Sabri Yılmaz - Mehmet İlhan - Faruk Sancar. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*. Thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - A. Abdülmün'im Abdülhamîd. Kahire: y.y., 2002.
- Dârimi, Osman b. Said. *er-Red ale'l-cehmiyye*. İskenderiyye: y.y., 1971.
- Düzgün, Şaban Ali. *Varlık ve Bilgi*. Ankara: Beyaz Kule Yayınları, 2008.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit. *Fıkh-ı Ekber*. Trc. Hasan Basri Çantay. Ankara: y.y., 1991.
- Erdemci, Cemalettin. "Kelâm İlminde Vahiy". *Milel ve Nihal* 8/1 (Ocak - Nisan 2011): 119-142.

- Erkan Yar. "Eş'arî'nin Teolojik Görüşleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2006): 1-23.
- Esen, Muammer. "İbn Teymiyye'nin Kelâmullah Tartışmalarındaki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2001): 257-271
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Kitâbu'l-luma' fi'r-redd'i ala ehli'z-zeygi ve'l-bida'*. Thk. Richard McCarty. Beyrut: y.y., 1952.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasen. *Maqâlâtü'l islâmiyyîn ve ihtilâfu'l musallîn*. Nşr. Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Usûl'ü ehli's-sünne ve'l-cema'a*. Thk. Muhammed Seyyid Culaýnid. Kahire: y.y., 1987.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzumî - İbrahim es-Semerrâî. Kum: Dâru'l Hicre, 1414.
- Firuzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakup. "Vhy". *el-Kâmûsü'l-muht.* 1729. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Gördük, Yunus Emre. "Şii Müelliflerin Tahrifü'l-Kur'an Meselesinde Sünni Kaynaklara Atıflar ve Değerlendirmesi: Tayyib el-Musevî el-Cezâirî Örneği". *Usûl* 15 (Ocak-Haziran 2011): 53-77.
- Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1967.
- İbn Faris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. "Vhy". *Mû'cemu mekâyisi'l-luğa*. 2: 919. 6 Cilt. Mısır: y.y., 1969.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *Lüm'atü'l-i'tikâd*. Nşr. Bekir Topaloğlu. İstanbul: y.y., 1414/1993.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-cehmiyye ve'l-müşebbihe*. İskenderiyye: Münşeatü'l-Maârif, 1971.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineveri. *Te'vilu Muhtelifü'l-hadîs*. Nşr. Muhammed Zuhri en-Neccar. Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1976.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. "Vhy". *Lisânü'l 'arab*. 15: 381. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l ilmiyye, 1956.
- İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslam Ahmed b. Abdülhalim. *el-Akâidetü'l-vâsitiyye*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, ts.
- İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslam Ahmed b. Abdülhalim. *el-Fetevâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1987
- İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslam Ahmed b. Abdülhalim. *et-Tis'iniyye*, Thk. Muhammed b. İbrahim el-Aclan. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1420/1999.

- İbnü'l-Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. Thk. Muhammed en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Alemü'l-kütüb, 1952.
- İsfehâni, Ragıb, "Vhy". *el-Müfredâtü elfâzi'l-Ḳur'ân*. 809-810. Beyrut: y.y., 1992.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm*. Trc. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kadı Abdülcabbar, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 16 Cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962.
- Kadı Abdülcabbar, Abdullah b. Ahmed. *el-Muḥîṭ bi't-teklîf*. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Kadı Abdülcabbar, Abdullah b. Ahmed. *Şerḥu Usûli'l-hamse*. Kahire: y.y., 1965.
- Kadı Abdülcabbar, Abdullah b. Ahmed. "el-Muhtasar fi Usulî'd-Din". *Resailu'l-adl ve't-tevhîd*. Thk. Muhammed İmara. Kahire: Muessesetu Dari'l-Hilal, 1971.
- Kadî Beyzavi, Nasiruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-turâsil Arabî, 1418.
- Karataş, Şaban. *Şia'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013.
- Kastallânî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî li şerhi sahihi'l buḥârî*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-fikr, 1410/1990.
- Kılıç, Recep. "Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahiyi". *İslam ve Hıristiyanlık'ta Vahiy*. Ed. Richard Heinzmann - Mualla Selçuk. 188-195. München: Verlag W. Kohlhammer, 2009.
- Kirmânî, Şemsu'd-Din Muhammed ibn Yusuf ibn Ali. *el-Kevâkibu'd-derârî fi şerhi Sahihi'l-buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1401/1981.
- Kuleynî, Muhammed b. Yakub. *Usûli'l-kâfi*. 8 Cilt. Tahran: Dâru'l Kitâbi'l-İslâmiyye, 1383.
- M. Zakyi İbrahim. "Kur'an'da İletişim Modelleri: Allah-İnsan Etkileşimi". Trc. Burhan Sümertaş. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2010): 235-261.
- Mâlullah, Muhammed. *eş-Şia ve tahrîfu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Va'yi'l-İslâmî, 1986.
- Maturidi, Ebu Mansur. *Kitabu't-tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Maturidi, Ebu Mansur. *Tevîlâtü ehl-i sünne*. Nşr. Fâtıma Yusuf el-Hiyemî. 10 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-risale, 2004.

- Mennânü'l-Kettân. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 2009.
- Mîlânî, Seyyid Ali el-Hüseynî. *Ademu tahrîfi'l-Kur'ân*. Kum: Merkezu'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, 2000.
- Pakistanî, İhsan-ı ilahî Zahîr. *eş-Şîa ve'l-Kur'ân*. Lahor: İdaretu Tercümani's-Sünne, ts.
- Pakistanî, İhsan-ı ilahî Zahîr. *eş-Şîa ve's-sünne*. Lahor: İdaretu Tercümani's-Sünne, 1979.
- Radavî, es-Seyyid Murtaza. *el-Burhan 'alâ 'ademi tahrîfi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Emîre, 2005.
- Rassî, el-Kasım b. İbrahim b. İsmail. "Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyî't-Teşbîh anî'llahi'l-Vâhidi'l-Hamîd". *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*. Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1971.
- Razi, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1420.
- Razi, Fahrüddin. *el-Erba'ûn fi usûli'd-dîn*. Thk. Mahmud Abdulaziz Mahmud. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Reşid Rıza, Muhammed. *el-Vahyü'l-muhammedî*. Mısır: y.y., 1380/1960.
- Ruhaylî, İbrahim b. Amir b. Ali. *el-İntisâr*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2003.
- Seber, Abdülkerim. "Muâsır Şîi Âlimlerin Kur'ân'da Tahrif İddialarına Bakışı: Şîi Kur'ân Tarihleri Çerçevesinde Bazı Tespitler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Aralık 2012): 767-792.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Tefsire Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *Savnü'l-mantık ve'l-keâm an fenni'l-mantık ve'l-keâm*. Nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1970
- Şeyh Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ukberi el-Bağdâdi. *Evâilü'l maqâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtarât*. Nşr. İbrahim el-Ensârî. Tahran: Dâru'l-Müfid, 1372.
- Tabresî, Ebu Mansur Ahmed b. Ali b. Ebi Talib. *el-İhticâc*. Meşhed: y.y., 1403.
- Tahavî, Ebu Cafer Ahmed b. Selâmeti'l-Ezdî. *Ehli Sünnet İnanç Esasları*. (Tahavî ve Akâid Risalesi). Haz. Arif Aytekin. İstanbul: y.y., 1985.
- Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. Hüseyin. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Necef: Matbaatü'l-İlmiyye, 1957.
- Usmendi, Alaeddin Muhammed b. Abdilhamid es-Semerkindi. *Lübâbü'l-keâm*. Thk. M. Said Ozerverli. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûbi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1407.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. "Vhy". 2: 496. 2 Cilt. *Esâsü'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1399/1979.

Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhîlu'l 'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1943.

**ABBASİ DEVLET RİCÂLİNE AİT ÖRNEKLER BAĞLAMINDA
KLASİK ARAP EDEBİYATININ İLK YAZILI EDEBİ TÜRLERİNDEN
“TEVKİÂT”**

Gönderim Tarihi: 05.03.2018

Kabul Tarihi: 28.04.2018

Muhammed Faruk Çakır

Öğr. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Lecturer, Bursa Uludağ University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Bursa/Turkey
farukcakir@uludag.edu.tr
orcid.org/0000-0002-7831-5075

Öz

Bu makale, klasik Arap edebiyatında halkın şikâyet ve talep gibi muhtelif gayelerle devlet ricâline sunmuş olduğu dilekçelere bizzat onlar yahut onlar adına kâtipleri tarafından verilen vecîz cevaplar şeklinde ortaya çıkan ve bilhassa üslup bakımından belâgat ve inşâ sanatının gelişimine büyük katkılar sağlayan “tevkîât”ı konu edinmektedir. Gerek sahip olduğu yüksek edebi değer gerekse İslam siyaset geleneğinde yöneten-yönetilen ilişkisi hakkında sunduğu ipuçları ile dikkat çeken bu edebi tür, ilk örneklerini Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde vermiş, Emevilerle yeni şekil ve içerikler kazanarak olgunlaşmıştır. Makalemize konu edilen Abbasiler dönemi ise tevkîâtın altın çağı olmuştur. Bu dönemde tevkî yazımı için müstakil bir birim olan Dîvânü't-Tevkîât kurulmuş ve bu birimde maharetli kâtipler istihdam edilerek nitelik ve nicelik bakımından yetkin tevkî örnekleri verilmiştir. Türk akademiasının Arap Dili ve Belagatı sahasında, hakkında yeterince çalışma bulunmayan bu edebi türü tanıtmayı hedefleyen makalemizde sırasıyla tevkîâtın tanımı, tarihçesi ve önemli kaynakları üzerinde durulmuş, akabinde tevkîât şekil, üslup ve muhteva açısından irdelenmiştir. Son olarak temalarına göre tasnif edilen birtakım seçkin örnekler gerekli açıklamalar eşliğinde sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Edebiyat, Tevkîât, Edebi Tür, Veciz Cevaplar.

“Tawqîât” as an Early Literary Genre in Classical Arabic Literature in the Context of the Examples of Abbasian Statesman

Abstract

This article is about "tawqîât" which emerges in the form of laconic answers given to the letters presented to the statesmen in classical Arabic literature, and which in particular contributes greatly to the development of rhetoric in terms of style. This literary genre provides important clues about the relationship between the rulers and the ruled in the Islamic political tradition, as well as possesses a great literary value. The first examples of tawqîât were given during the period of Hulefa-i Rashid. Then in the time of Umayyads considerable progress was made, and the Abbasids era was the golden age for tawqîât. In our writing, the definition, characteristics, history and important sources of tawqîât are studied and then the tawqîât is examined in terms of style and content. Finally, some elegant examples that is categorized according to subjects are presented with the necessary explanations.

Keywords: Arabic, Literature, Tawqîât, Literary genre, Laconic answers.

Giriş

Kısaca “*Halkın, devlet ricâline hitaben talep ve şikâyet gibi gayelerle kaleme aldığı dilekçelere bizzat devlet ricâli ya da onlar adına kâtipleri tarafından yazılı olarak verilen vecîz cevaplar*” şeklinde tanımlayabileceğimiz *tevkîât*, klasik Arap edebiyatında inşâ sanatının ilk yetkin örnekleri olarak ortaya çıkan erken dönem edebi türlerdendir. Bu türün ayırıcı vasfı, meramı olabildiğince öz ve vurucu bir şekilde ifade eden fasîh, belîğ ve vecîz bir üsluba sahip olmasıdır. Bu yönüyle inşânın ve belagatin gelişiminde büyük pay sahibi olan *tevkîât edeb* kaynaklarında icâz bahislerine konu edilmiş, ayrıca taşıdığı yüksek edebi değer sebebiyle kâtiplere tavsiye edilen özel bir üslup olmuştur.

Tevkîâta benzer edebi türler yazılı kültüre ve devlet geleneğine sahip birçok medeniyette, esasen sosyal ve siyasi problemleri çözüme kavuşturma gibi amaçlarla ortaya çıkmış ve kullanılmıştır. Bunların başında ise nitelik ve nicelik bakımından Arap-İslam medeniyetine ait *tevkîât* geleneğinin yer aldığını söylemek mümkündür. Zira Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ortaya çıkan ve asırlar boyu çeşitli İslam devletleri nezdinde profesyonel bir biçimde tatbik edilen *tevkîât*, klasik *edeb* kaynaklarında oldukça zengin örnekleriyle karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu kaynaklarda farklı dönemlere ait *tevkîât* metinlerine göz atıldığında Arap dilinin yapısında var olan fesahat ve belagat unsurlarının tüm bu örneklerde kendisini belirgin biçimde gösterdiği fark edilecektir.

Tevkîât İslam öncesi Arap edebiyatında görülen bir tür değildir. Zira Arapların güçlü devlet geleneğine sahip olmadığı bu dönemde köklü kurumları haiz siyasi bir yapıdan söz etmek mümkün değildir. Ayrıca sözlü kültürün hâkim olduğu bu ortamda yazılı bir tür olarak tevkîâtın bulunmaması gayet tabiidir.

İslam’ın gelmesiyle Arap muhitinde devrim niteliğinde değişiklikler olmuş, Müslümanlar Kur’an ve Hz. Peygamberin rehberliğinde henüz erken sayılabilecek bir dönemde gerek ilim ve edebiyat gerekse bürokrasi ve siyaset sahalarında yeni ve parlak bir sayfa açmışlardır. Hz. Peygamber’in vefatından sonra hızlı bir şekilde gerçekleşen fütuhât ile İslam devletinin sınırları genişlemiş, Arap olmayan unsurlar hayli artmış, bu da devletin kurumsallaşmasını zorunlu hale getirmiştir. Devlet nizamında gerçekleşen bu gelişmelerin yanı sıra ilmi faaliyetler de hız kazanmıştır. Özellikle anadili Arapça olmayan kişilerin Kur’an okurken yaptığı dil hatalarını giderip Kur’an’ı muhafaza etmek, onun daha iyi anlaşılmasını sağlamak, bir de askeri ve siyasi bakımdan gelişen devleti ilim ve edebiyatta da ileri bir noktaya taşımak gibi saiklerle çok erken bir dönemde dil ve belagat çalışmaları başlatılmıştır. İşte genel kanıya göre tevkîât, yazının yaygınlaşması ve devletin müesses bir kimliğe kavuşması gibi müspet gelişmeler neticesinde, sosyal ve siyasi hayatta meydana gelen problemleri çözme ihtiyacına paralel olarak ilk örneklerini Hz. Ebubekir döneminde vermiştir.¹

Tevkîâtın ortaya çıkışında bilhassa Kur’an-ı Kerim’in rolüne vurgu yapmak gerekmektedir. Zira Kur’an, ilim ve edebiyat sahasına geniş bir açılım getirmiş, sahip olduğu vecîz üslubuyla yeni edebi türlerin oluşum ve gelişimine ciddi katkılar sağlamıştır. Ahmet Suphi FURAT’ın da isabetli tespitine göre klasik Arap edebiyatında Kur’an etkisinin en yoğun biçimde görüldüğü edebi türlerin başında *tevkîât* gelmektedir.² Bu noktada belirtmek gerekir ki Kur’an’da farklı kesimlere ve zümrelere yöneltilen, aynı zamanda icâz bahsinin özünü teşkil eden hitap ve cevaplar, tevkîât türünü üslup

¹ Muhammed b. Nâsır ed-Dahîl, “Fennü’t-tevkîâtî’l-edebîyye fi’l-asri’l-İslâmî ve’l-Emevî ve’l-Abbâsî” *Mecelletü câmi’ati ümmi’l-kurâ li-’ulûmi’ş-şerîa ve’l-lügati’l-arabîyye ve âdâbihâ*, 13 (2001): 11; el-Harâhişe Emîra Abdülmevlâ Hamd, “Edebü’t-tevkîât fi’l-asri’l-abbâsî” (Yüksek Lisans Tezi, Câmiatü âli’l-beyt külliyyetü’l-âdâb ve’l-ulûm kısmü’l-lügati’l-arabîyye, 2004), 10.

² Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi I* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996), 111-114.

yönünden ciddi bir şekilde etkilemiştir. İlgili kısımda aktaracağımız örneklerde bu durum açıkça görülecektir.

Emeviler döneminde devlet kurumlarının tekâmül etmesi sonucunda şekil, üslup ve muhteva açısından olgunlaşan tevkîâtın kullanım alanı daha da genişlemiştir. Makalemizin ışık tutmaya çalıştığı Abbasiler devri ise her açıdan tevkîâtın altın çağı kabul edilmektedir.³ Bürokrasinin mükemmel bir mahiyet kazandığı bu dönemde tevkîâta özel bir önem verilmiştir. Öyle ki tevkîât yazımı için müstakil bir birim (Dîvânü't-tevkîât) kurulmuş, dil ve belagatte seçkin kâtipler bu kurumda istihdam edilmiştir. Bu dönemde gösterilen ilgi ve gayretler sayesinde tevkîât edebi yönden diğer dönemlere nazaran daha güzel bir forma kavuşmuş, merkeze iletilen her türlü sorunun çözümünde yöneten-yönetilen sınıfları arasında etkin bir şekilde kullanılan edebi bir iletişim aracı olmuştur.

1. Tevkîâtın Tanımı

A. Sözlükte Tevkîât

Klasik sözlüklere bakıldığında تَوَقَّع (tevkî) kelimesinin türediği kök olan وَقَّع fiilinin temelde “Bir şey üzerinde iz bırakmak, etki göstermek; bir şeye isabet etmek; bir şeyin üzerine düşmek” gibi bir anlam havzasına sahip olduğu dikkati çekmektedir.⁴ Kökün ayrıca “meydana gelmek, vâki olmak, bulunmak, gıybet etmek, bıçağı bilemek” gibi manaları da vardır.⁵

تَوَقَّعَات kelimesinin tekili olan تَوَقَّع kelimesi ise وَقَّع fiilinin tef’îl babından mastarı olup çeşitli anlamlara gelmektedir. İbn Manzûr’un (ö. 711/1311) sözlüğünde bu kelimeye “Yağmurun yağıp toprağın bir kısmına isabet etmesi bir kısmını da ıskalaması, onaylamak, denk gelmek, isabet etmek, bir şey hakkında zan veya vehme sahip olmak, devenin sırtına vurup onu yere çöktürmek” gibi karşılıklar verilmektedir.⁶ Yine aynı sözlükte “Kâğıdın boş bir kısmına not düşmek, yazı eklemek”⁷ şeklinde terim anlamıyla doğrudan ilişkili bir izah da mevcuttur. Keza el-Ezherî de (ö. 370/980) “Kâtibin mektuba tevkî etmesi” sözünü “Vaziyet ve ihtiyacın gereğini lafı uzatmadan özlü bir biçimde satırlara dökmek” şeklinde tarif etmektedir.⁸

³ Muhammed ed-Derûbî - Salah Cerrâr, *Cemheretü tevkîâti'l-Arab* (el-Ayn: Merkezi Zayed li't-türâs ve't-tarih, 2000), 3: 6; Dahîl, *Fennü't-tevkîât*, 14; Harâhişe, *Edebü't-tevkîât*, 12.

⁴ Bk. Ebü'l-Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrût: Dâru sâdirâdır, 2014), 15: 260-261.

⁵ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhü'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrût: Darü'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), 3: 1302-1303.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 15: 261, 263.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 15: 262.

⁸ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed 'İvaz Mür'ib (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 2001), 3: 24.

Kelimenin günümüz Arapçasında kazanmış olduğu meşhur anlamı ise “imza”dır.

B. Terim Anlamıyla Tevkîât

Yukarıda sözlük anlamlarını verdiğimiz تَوْفِيع kelimesinin çoğulu olan تَوْفِيعَات (tevkîât) ele aldığımız edebi türün ismi olmuştur. Kelimenin sözlük anlamı ile terim anlamı arasındaki en güçlü ortak çağrışım “bir metnin altına not düş(ür)me”, ikincisi ise muhatap üzerinde “etkileyici” olma niteliğidir. Batalyevsî (ö. 521/1127) bu terimi kısaca şöyle tarif etmektedir: “Tevkî, genel manada hükümdarın veya emir/yasak yetkisine sahip herhangi birinin kendisine iletilen dilekçe kâğıdının başına yahut ortasına, talep edilen şey hakkında olumlu veya olumsuz bir cevap yazdığı her türlü mektuba denir.”⁹

Bu tanımda yer alan özellikle “dilekçe kâğıdının başına yahut ortasına yazılması” ibaresi tevkîâtın şekil şartlarından en önemlisine işaret etmektedir.

İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) mukaddimesinde yer alan şu paragraf ise ilgili terimin anlam çerçevesi ve prosedürüne dair özlü bilgiler sunmaktadır:

*Yazı türlerinden birisi de tevkî’dir. Tevkî: Sultanın hükümler verdiği ve meseleleri çözüme kavuşturduğu meclisinde kâtibinin oturup, sultana iletilen dilekçelere, ondan aldığı direktifler doğrultusunda en vecîz ve belîğ ifadelerle yazdığı cevaplardır. Yazılan bu tevkîler gerek doğrudan sâdır olarak hükme bağlanır ve uygulanırdı, gerekse kâtip, tevkî’nin bir örneğini daha çıkararak dilekçeyi verene sunardı. Ayrıca Müvekkî’nin (tevkîât’ı yazan kişi) tevkîâtın mükemmel olması için belagat yönünden kudretli biri olması icap etmektedir.*¹⁰

Batalyevsî’nin tanımında, tevkînin sadece devlet ricâli tarafından yazıldığı; İbn Haldun’un tarifinde ise yalnızca kâtip tarafından kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bu iki tanımdan istifade ve yaptığımız araştırmalar neticesinde tevkîâtın anlam çerçevesi şu şekilde belirlenebilir: Tevkîât, başta talep ve şikâyet gibi çeşitli gayelerle devlet ricâline sunulan dilekçe kâğıtlarının üzerine, bizzat kendileri ya da onlar adına kâtipleri tarafından kısa, öz ve sanatlı bir üslupla, konuya uygun düşen bir Kur’an ayeti, şiir, hikmetli söz yahut vecîz bir mesajın dikte edilmesi şeklinde teşekkül eden edebi bir türdür.

Özetlemek gerekirse, tevkîât metinleri şu temel özelliklere sahiptir:

⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Batalyevsî, *el-İktidâb fi şerhi edebi’l-küttâb*, thk. Mustafa es-Sakâ - Hâmid Abdülme’cîd (b.y.: Darü’l-kütübî’l-mısriyye, 1996,) 1: 195.

¹⁰ Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: Dâr-u Ya’rub, 2004), 1: 430.

- Dilekçe sunan bir şahsa cevaben yazılması.
- Halife, hükümdar, sultan, vezir ve komutan gibi üst düzey devlet ricâli ya da bunlara vekâlet eden kâtibi vb. kişilerce kaleme alınması.
- Sunulan dilekçe kâğıtlarının doğrudan üzerine yazılması.
- Meramı en vecîz şekilde ifade edecek kısa bir forma sahip olması.

2. Tevkîâtın Tarihçesi ve Kaynakları

A. Tarihçesi

Tevkîât benzeri edebi türlerin, yazılı kültüre ve köklü devlet geleneğine sahip Rum, Hint ve Pers gibi medeniyetlerde şu veya bu şekilde tatbik edildiğini gösteren metinler -sınırlı sayıda da olsa- mevcuttur. Hatta bunların bir kısmı Arap müelliflerin derlediği erken dönem *edeb* kaynaklarında da kendini göstermektedir.¹¹ Pers hükümdarlarına ait olanlar ise diğerlerine nazaran daha büyük bir yekûn tutmaktadır ki bunların bir bölümü özellikle Abbasiler döneminde Arapça'ya çevrilerek *edeb* mecmualarına kaydedilmiştir.¹² Aslında bu noktada tevkîâtın menşei konusu da gündeme gelmektedir.

Konuya ilgi duyan edebiyat tarihçileri ve bazı akademisyenler tevkîâtın köken itibariyle hangi medeniyete ait olduğu hakkında tartışmışlardır. Bu tartışma genelde Arapların tevkîâtı Perslerden aldığını savunanlar ile onun salt Arap kaynaklı bir tür olduğunu iddia edenler arasında cereyan etmiştir.¹³ Bizce bu iki görüş de isabetli gözükmemektedir. Zira tevkîât, tıpkı benzerlerinin diğer medeniyetlerde ortaya çıktığı gibi Arap-İslam medeniyetinde de daha önce işaret ettiğimiz şartlar neticesinde, doğal mecrasında ortaya çıkmıştır. Bu tecrübenin daha önce Pers yahut bir başka medeniyette yaşanmış olması Arapların tevkîâtı onlardan aldığını göstermez. Kaldı ki henüz Arap-Pers ilişkilerinin yoğunlaşmadığı Hz. Ebubekir döneminde tevkîâtın, ilk ve yetkin örneklerini vermeye başlaması bu iddiayı çürütmektedir. Yeri gelmişken bir örnek vermek gerekirse Hz. Ebubekir'in Dûmetü'l-cendel seriyyesinde düşmana karşı ne yapması gerektiğini soran komutan Halid b. Velîd'e yazdığı şu tevkî bu türün üslup ve şekil şartlarını taşımaktadır:

¹¹ Bk. Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1984), 4: 306; Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Se'âlibî, *Kitâbü hâssi'l-hâss* nşr. Hasan el-Emîn (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, ts.), 84.

¹² Fars orijinli olup Arapça'ya çevrilen ve klasik *edeb* kaynaklarında yer alan tevkîler hakkında yapılmış akademik bir çalışma için bk. Muhamed ed-Derûbî - Salah Cerrâr, *et-Tevkîâtü'l-fârisiyye'l-mu'arrabe* (Beyrut: Menşûrâtü câmiati âl-i beyt, 2000.)

¹³ Bu tartışmalar için bk. Harâhişe, *Edebü't-tevkîât*, 7-9.

أَدْنُ مِنَ الْمَوْتِ تُوَهَّبُ لَكَ الْحَيَاةُ!

Ölümün üzerine yürü ki sana hayat bahşedilsin!

Diğer taraftan tevkîât sanatının mükemmel bir biçimde ve yüzyıllar boyunca Arap-İslam medeniyeti nezdinde tatbik edilmiş olması da bu geleneğin Arap orijinli olduğu anlamına gelmez. Konu ve temalarını sosyo-politik gündemin belirlediği, şekil şartlarının da gayet basit olduğu, mektuplaşmaya benzeyen böyle bir türün kaynağını bir medeniyete hasretmek aslında gereksiz bir uğraştır.

Bizce bu tartışmalardan ziyade esas vurgulanması gereken nokta hem ifade zenginliği hem de fonetik açıdan yetkin bir dil olan Arapçanın tevkîât için biçilmiş bir kaftan olmasıdır. Bu temayüzün en somut delili ise klasik Arap edebiyatının önemli bir parçası olan tevkîâtın diğer edebiyatlardaki benzerlerine nispeten uzun asırlar etkin ve yetkin bir şekilde tatbik edilmesi ve geriye büyük bir edebi miras bırakmasıdır.

Çalışmamızın bu bölümünde, başlangıcından Abbasîler döneminin sonuna kadar tevkîâtın Arap edebiyatı içindeki seyri hakkında birtakım bilgiler verilir değerlendirilmelerde bulunulacaktır. Girişte değindiğimiz gibi İslam öncesi Arap muhitinde gerek yazının yaygın olarak kullanılmayışı gerekse Araplara ait güçlü bir devlet teşkilatının olmayışı itibara alındığında bu iki unsura bağlı olan tevkîâtın henüz bu dönemde kullanılmaması makul karşılanacaktır. Buna mukabil Hz. Ebubekir döneminde artan fetih hareketleri neticesinde devletin yönettiği topraklar genişlemiş, bu da siyaset ve devlet bürokrasisi açısından köklü yeniliklerin yolunu açmıştır. Arap dışı unsurların İslam'a girip İslam devletinin vatandaşı olmaları da yine sosyal yapıda büyük değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Tüm bunlara yazılı kültürün yaygınlaşması da eklenince meydana gelen sosyal ve siyasi meseleleri çözüme kavuşturma bağlamında ilk tevkîât örnekleri Hz. Ebubekir döneminde vermeye başlamıştır. Sınırlı sayıda olsa da kaynaklarda dört halifeye ait tevkîât örnekleri özel bir kategori olarak sunulmaktadır.¹⁴ Bu sınırlılığın sebebi ise halifelerin az sayıda tevkî yazmış olmasıyla ilintili olabileceği gibi henüz tedvin açısından zayıf olan bu dönemde onlara ait tevkî metinlerinin bütünüyle toplanamamasıyla alakalı da olabilir.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde, işaret edilen sebeplerin doğal bir neticesi olarak zuhur eden tevkîât Emeviler döneminde kayda değer bir ilerleme gerçekleştirmiş, artan sorunları çözmeye hususunda kendisine daha

¹⁴ Bk. İbn 'Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd* 4: 287-288.

sık başvurulan bir vasıta olmuştur. Daha önce de değinildiği üzere tevkîâtın gerek şekil gerek muhteva bakımından gelişmesinde devletin kurumsallaşmasının yadsınamayacak bir payı vardır. Bu doğrultuda Muaviye (ö. 60/680) döneminde kurulan *Dîvânü'l-hâtem'in* tevkîât usulünde birtakım yenilikleri beraberinde getirdiği söylenebilir. Nitekim İbn Tabatabâ'nın (ö. 709/1309) da bildirdiği üzere halifenin yazdığı tevkîler *Dîvânü'l-hâtem'e* gönderilir, orada bir nüshası kayıt altına alınır ve mühürlenip gideceği adrese ulaştırılırdı.¹⁵

Söz konusu dönemde edebi açıdan nitelikli örnekler veren tevkîâtın, konuları ve kullanım sahasında da ciddi gelişmeler yaşanmıştır. Bu durum *edeb* kaynaklarında Emevîlere ait azımsanamayacak miktardaki tevkîât metinlerinden rahatça anlaşılabilir.¹⁶ Bu dönemde gerçekleşen yeniliklerden biri de halifelerin yanı sıra vali, emir ve ordu komutanları gibi diğer devlet ricâlinin de tevkîât yazmaya başlamasıdır. Sözcüleri *el-İkdü'l-ferîd* adlı erken dönem *edeb* koleksiyonunun [تَوْقِيعَاتُ الْأُمَرَاءِ وَالْكَبَرَاءِ] "*Emirlerin ve İleri gelenlerin Tevkîâtı*" başlığı altında Ziyad b. Ebîh (ö. 53/673) ve Haccâc b. Yusuf es-Sekafî (ö. 95/714) gibi Emevi komutanlara ait tevkî metinleri sunulmaktadır.¹⁷

Makalemizin mercek tuttuğu Abbasiler dönemi ise tevkîâtın her yönüyle en parlak çağını yaşadığı zaman dilimi olmuştur. Elbette bunun sosyal, siyasal ve kültürel arka planları vardır. Özet olarak ifade etmek gerekirse, siyasetin Arap asabiyeti üzerine kurulu olduğu Emevîler zamanında diğer unsurların -özellikle İranlılar ve Türklerin- ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmelerine mukabil;¹⁸ Abbasiler döneminde sosyo-kültürel ve politik sahalarda Arap dışı unsurlar etkin bir rol üstlenmişlerdir. Askeriyede Türkler, bürokraside İranlılar bu medeniyete büyük katkılar sunmuş, vezirlik ve ordu komutanlığı gibi önemli statülere yükselmişlerdir. Arap dışı unsurların katkıları sayesinde Abbasiler, İslam medeniyetinin uluslararası tecrübesinin gerçek anlamıyla yaşandığı ilk dönem olmuş, ilimden sanata, edebiyattan bürokrasiye, askeriyeden devlet teşkilatına kadar bütün alanlarda büyük gelişmeler kaydedilmiştir. Doğal olarak tevkîât türü de bu gelişmelerden nasibini almıştır.

¹⁵ Muhammed b. Ali İbn Tabatabâ, *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultânîyye ve'd-düveli'l-İslâmîyye* (Beyrût: Dâr-ü sâdır, 1980), 107.

¹⁶ Bk. İbn 'Abdürabbih *el-İkdü'l-ferîd*, 4: 288-293; Se'âlebî, *Kitâbü hâssi'l-hâss*, 1: 86.

¹⁷ İbn 'Abdürabbih *el-İkdü'l-ferîd*, 4: 299-301.

¹⁸ Âdem Apak, *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet* (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2004), 199.

Bizce bu dönemde söz konusu edebi türün zirveye tırmanmasını sağlayan en önemli etkenlerin başında Abbasilerin bürokratik sahada ortaya koyduğu yenilikler gelmektedir. Bu bağlamda ihdas edilen dîvânlardan biri de önceleri *Dîvânü'r-resâil*¹⁹ bünyesinde icra edilen tevkîât yazımı için müstakil olarak kurulan *Dîvânü't-tevkîât*'tır. Bütünüyle tevkîât işlerinin görüldüğü bu dîvânda belagatte mahir bir kâtip/müvekkî' sınıfı istihdam edilmiştir. Sözü edilen kurumda tevkîât profesyonel bir şekilde tatbik edilmiş ve bu sayede Abbasiler döneminde diğer asırlarla kıyaslanamayacak miktarda bol ve seçkin tevkî metinleri miras bırakılmıştır.²⁰

Farklı unsurları bir çatı altında toplayan Abbasiler döneminde tevkîât tebaa ile devlet ricâli arasında güçlü bir iletişim mekanizması olmuş, bilhassa meydana gelen sıkıntı ve sorunların giderilmesinde etkin bir edebi araç olarak kullanılmıştır. Örneğin, bir talebi olanlar bu vesileyle doğrudan yetkililere ulaşmışlar, haksızlığa uğrayan kesimler yöneticilerini bu yolla hükümdara şikâyet etmişlerdir. Ayrıca hükümdarın gözüne girip bahşişlerine nail olmak isteyen birtakım jurnalciler de bilhassa farklı mertebelerde görev yapan devlet ricâlini hükümdara gammazlamayı adet edinmişlerdir. Bu manada tevkîât, devlet idaresindeki zafiyet ve aksaklıkların merkeze iletilmesi, yöneticilerin işlemiş olduğu kusur ve haksızlıkların bildirilmesi gibi istihbâri roller de üstlenmiştir. Hülâsa Abbasiler döneminde tevkîât güncel siyasetin ayrılmaz bir parçası olmuş, hükümdarın iradesini ortaya koyduğu, birtakım emir, tavsiye ve telkinlerde bulunduğu, hatta atama ve azletme gibi önemli kararları kendisiyle duyurduğu bir nitelik kazanmıştır.

Abbasiler dönemi devlet ricâli arasında birkaç ismin tevkî yazma sanatında temayüz ettiği görülmektedir. Bunların başında Hârünürreşîd'in (ö. 193/809) önde gelen devlet adamlarından ve Bermekî ailesinin seçkin şahsiyetlerinden Cafer b. Yahyâ el-Bermekî (ö. 187/803) gelmektedir. Klasik kaynaklarda Aristoteles'ten Taberî'ye, Calinus'tan Câhız'a kadar birçok meşhurun hangi alanda öne çıktığının ifade edildiği ve adeta “en'ler listesi” diye tavsif edebileceğimiz bir listede Cafer b. Yahyâ el-Bermekî'nin de “tevkîât yazmada en mahir şahıs” olarak nitelenmesi²¹ kayda değerdir. Keza

¹⁹ Genel olarak resmi yazışmaların icrâ edildiği dîvân. Detaylı bilgi için bk. Abdülaziz ed-Dûrî, “Dîvân” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 1994), 9: 386-387.

²⁰ Bu divan hakkında detaylı bilgi için bk. Dr. Hüsamüddîn es-Sâmîrrâî *el-Müessesâtü'l-idâriyye fi'd-devleti'l-Abbasiyye* (Mekke: Darü'l-fikri'l-'Arabî, 1983), 283.

²¹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi smâ'ati'l-inşâ* (Beyrut:

Mukaddime'de ediplerin Cafer'e ait tevkî metinlerindeki belagat unsurlarını görebilme uğruna onları elde edebilmek için yarıştığından ve bu tevkîlerin her birinin 1 dinara satıldığından bahsedilmesi²² de onun bu sanattaki müstesna konumuna ışık tutmaktadır. Ayrıca babası Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin (ö. 190/805) de bu sahada Cafer'den geri kalmadığı söylenebilir. Vezirler arasında en ön sıralarda yer alan bir başka isim de Fazl b. Sehl es-Serahsî'dir (ö. 202/818). Halifelerden ise -vereceğimiz örneklerde de görüleceği üzere- Ebû Cafer Mansûr, Hârünürreşîd ve Me'mûn bu sanatın en yetkin temsilcileridir.

B. Kaynakları

Arap-İslam devlet geleneğinde asırlar boyu tatbik edilen tevkîât yazımı zamanla literatüre zengin bir edebi müktesebat kazandırmıştır. Tevkîât metinlerine ilgi duyan âlim, edip ve kâtipler çok erken dönemlerden itibaren bu sahada teşekkül eden edebi malzemeyi toplamaya özen göstermişlerdir. Bu doğrultuda halifelerin, emirlerin, vezirlerin, kadınların, ordu kumandanlarının ve diğer devlet ricâlinin kaleme aldığı seçkin tevkîât metinleri ansiklopedik *edeb* kaynaklarına kaydedilmiş ve bunların büyük bir kısmı günümüze ulaşmıştır.

Yaşadığı döneme kadar erişebildiği tevkîât metinlerini derli toplu bir biçimde aktaran ilk kaynak Endülüslü âlim ve edip İbn Abdürabbih'in (ö. 328/940) geniş bir kültür atlası niteliğindeki *el-'İkdü'l-ferîd* adlı eseridir.

Bolca tevkîât örneğine yer verilen bu erken dönem *edeb* koleksiyonunda tevkîler dört başlık altında sıralanmıştır. Müellif önce [تَوْقِيعَاتُ الْخُلَفَاءِ] "*Halifelerin Tevkîâtı*" başlığı altında²³ Dört Halife ve Emevi sultanlarına ait örnekleri aktarıp ardından [تَوْقِيعَاتُ بَنِي الْعَبَّاسِ] "*Abbas Oğullarının Tevkîâtı*" başlığı ile de Me'mûn dönemi de dâhil olmak üzere Abbasi halifelerinin tevkîlerini serdetmiştir.²⁴ Akabinde emir ve vezirlere nispet edilen metinleri [تَوْقِيعَاتُ الْأَمْرَاءِ وَالْكَبْرَاءِ] "*Emirler ve İleri Gelenlerin Tevkîâtı*" başlığıyla nakletmiş²⁵ ve son olarak yabancı devlet adamlarına ait birtakım örnekleri de [تَوْقِيعَاتُ الْعَجَمِ] "*Yabancı (Hükümdar)ların Tevkîâtı*" adı altında aktarmıştır.²⁶

Bu noktada şuna da değinmek gerekir ki İbn 'Abdürabbih (ö. 328/940) gibi h. 246 yılında Kurtuba'da doğmuş ve hayatını Abbasi başkenti Bağdat'a oldukça uzak bir mesafede bulunan Endülüs topraklarında geçirmiş bir

Dârü'l-kütübi'l-mısriyye, 1922), 1: 519.

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1: 430.

²³ İbn 'Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 4: 287-293.

²⁴ İbn 'Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 4: 293-299.

²⁵ İbn 'Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 4: 299-305.

²⁶ İbn 'Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 4: 306-307.

edibin, muasırı olduğu Abbasi hükümdarlarına ait tevkîât metinlerini kitabına almış olması aslında söz konusu dönemde bu edebi türün popülaritesi hakkında önemli bir ipucu sunmaktadır.

Tevkîât örneklerini bir arada ve büyük ölçüde kronolojik olarak sunan diğer önemli kaynak ise Ebû Mansûr es-Se’âlibî’nin (ö. 429/1038) “*Kitâbü hâssi’l-hâss*” adlı eseridir. Kitabın tevkîâta mahsus altıncı bölümünde [فَصْلٌ فِي تَوْقِيعَاتِ الْمُلُوكِ الْمُتَقَدِّمِينَ] “Eski Kralların Tevkîâtları Hakkında” ismiyle bir fasıl açılmış ve bu kapsamda bazı meşhur Rum, Çin ve Pers krallarına ait tevkî metinleri sunulmuştur.²⁷ Ardından [فِي غُرَرِ التَّوْقِيعَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ لِلْمُلُوكِ] “Müslüman Hükümdarlara Ait Kıymetli Tevkiler” adlı bölümde zengin örnekler yer verilmiştir.²⁸ Müellif bu bölümün sonunda [فِي أَجْنَاسِ تَوْقِيعَاتِ الْوُزَرَاءِ وَالسَّادَةِ الْكُبْرَاءِ] “Vezirler ve Büyük Liderlerin Tevkî Örneklerine Dair” adlı fasılda ise farklı dönemlerde yaşamış mezkûr şahıslara ait çeşitli tevkî metinlerini nakletmiştir.²⁹

Tevkî metinleri, sistematik tarzda nakledilen bu iki kaynağın yanı sıra klasik dönemde telif edilen hemen hemen bütün *edeb* derlemelerinde yerini almıştır. Hemen belirtmek gerekir ki bu mecmualarda söz konusu metinler genelde dağınık biçimde bulunmakta ve farklı bağlamlarda zikredilmektedir. Mebzul miktarda tevkîât örnekleri ihtiva eden bu kaynakların en önemlilerinden birkaçı şöyle sıralanabilir:

- *el-Mehâsin ve’l-mesâvî*, el-Beyhakî, İbrahim b. Muhammed (ö. 320?)
- *el-Vüzerâ ve’l-küttâb*, el-Ceşiyârî (ö. 331/942-943)
- *Muhâdarâtü’l üdebâ*, Râgıb el-İsfehânî (ö. 410/1010)
- *el-Basâir ve’z-zehâir*, Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1014)
- *Nesri’l-dürri*, Ebû Sa’d el-Âbî, (ö. 422/1030)
- *Rebîü’l-ibrâr ve füsûsu’l-ahbâr*, Zemahşerî (ö. 538/1144)
- *et-Tezkiretü’l- Hamdûniyye*, İbn Hamdûn (ö. 562/1167)

Günümüzde ise tevkî örneklerini bir arada sunan iki önemli çalışma vardır. Bunlardan ilki Ahmed Zekî Safvet’in *Cemheretü resâili’l-’Arab* adlı eseridir. Bu eser sadece Tevkîâtı konu edinmemiş, klasik Arap edebiyatında mektup türünde ortaya konan malzemenin geneliyle ilgilenmiştir. Kitapta yalnızca Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve ilk dönem Abbâsilerin sonuna kadar teşekkül eden tevkîât örneklerine yer verilmiş ve bu da ağırlıklı olarak *el-’İkdü’l-ferîd* ve *Kitâbü hâssi’l-hâss* kaynak alınarak yapılmıştır. Tevkîât metinlerini sadece toplamayı hedefleyen bu eser kaynak kullanımı ve

²⁷ Se’âlibî, *Kitâbü hâssi’l-hâss*, 1: 84-86.

²⁸ Se’âlibî, *Kitâbü hâssi’l-hâss*, 1: 86-90.

²⁹ Se’âlibî, *Kitâbü hâssi’l-hâss*, 1: 90-94.

tevkîlerin aidiyeti noktasında titiz sayılamayacak bir çalışma olmakla birlikte modern dönemde bu sahada atılmış öncü bir adım olarak öne çıkmaktadır.

İkinci çalışma ise salt tevkîâtı konu edinen *Cemheretü tevkîâtî'l-'Arab* adlı eserdir. Muhammed ed-Derûbî ve Salah Cerrâr'ın³⁰ birlikte telif ettiği bu kitap bir öncekine göre daha zengin kaynaklar kullanmakta olup bilimsel yönden de daha nitelikli bir çabanın ürünüdür. Zira bu eserde tevkî metinleri kronolojik olarak ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminden Eyyûbîlere kadar bu edebi türün etkin biçimde kullanıldığı bütün İslam devletleri için ayrı ayrı bölümler halinde tasnif edilerek aktarılmıştır. Ayrıca her bir tevkînin kaynağı ve aidiyeti üzerinde detaylıca durulmuştur. Üç cilt halinde yayımlanan bu kapsamlı eser bizce tevkîât hakkında araştırma yapmak isteyenlerin başvurması gereken kaynakların başında gelmektedir.³¹

3. Tevkîâtın Üslup Özellikleri ve Temaları

A. Üslup Özellikleri

Tevkîât, Arap dilinin ve çeşitli sanatlarıyla belagat ilminin gelişmesinde özellikle de üslupçuluk noktasında büyük bir rol oynamıştır. Bugün teşekkül etmiş şekliyle belagat ilimlerinin ortaya koyduğu kriterler açısından bir değerlendirmeye tabi tutulacak olursa, seçkin tevkî örneklerinin bu kriterleri bütünüyle cem ettiği görülmektedir. Zira bunlar, muktezayı hale uygun düşecek şekilde vecîz bir üslupla kaleme alınmış olup süslü ve ahenkli lafızlarla donatılmıştır.

Edebi açıdan taşıdığı yüksek değer sebebiyle tevkîât üslubu bilhassa kâtip sınıfına tavsiye edilmiştir. İnşa sanatını konu edinen *Edebü'l-küttâb*, *Subhu'l-a'sâ* ve *es-Smâ'ateyn* gibi klasik kaynaklar "icâz" bahsinde doğrudan tevkîâttan bahsetmişler ve üslup yönünden onu övücü ifadelerle yer vermişlerdir. Bu kaynakların yanı sıra birçok *edeb* mecmuasında Cafer b. Yahyâ el-Bermekî'nin divanlarda görevli kâtiplere, tevkîât üslubunu kullanmaya teşvik edici şu tavsiyede bulunduğu aktarılır:

إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَكُونُوا كَتَبْتُمْ كَالْتَّوْقِيعَاتِ فَافْعَلُوا.

*Eğer yazılarınızı tevkîât tarzında yazabiliyorsanız öyle yapın.*³²

³⁰ Bu iki müellif tevkîât sahasında uzmanlaşmış akademisyenler olup mezkur çalışmanın yanı sıra Fars menşeli tevkîleri inceledikleri *et-Tevkîâtü'l-Fârisiyye'l-mu'arrabe* ve Endülüs medeniyetine ait tevkîât örneklerini konu edindikleri *et-Tevkîâtü'l-Endelüsiyye* adlı iki önemli çalışma daha neşretmişlerdir.

³¹ Söz konusu eser "892.7 DER.C" kaydıyla İSAM Kütüphanesinde mevcuttur.

³² Ufak ibare farklılıklarıyla aktarılan bu rivayet için bk. Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ b. Abdullâh b. Abbâs b. Muhammed b. Sûl-Tegin *es-Sûlî*, *Edebü'l-küttâb*, haz. Muhammed Behcet el-Eserî (Mısır: el-Matbaatü's-selefiyye, 1922), 1: 134; Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-

Onun bu ifadesinden tevkiâtın müstakil bir edebi tür olduğu ve diğer yazı sanatlarına örnek teşkil ettiği sonucuna rahatlıkla ulaşılabilir. Keza İbn Haldûn’un tevki yazanlardan bahsederken onları “*insanların en üst tabakasından seçilen, ilimde derya, belagatte mâhir, üstün vasıflarla donanmış, sultan meclislerinin usullerinden haberdâr, istenen manayı belagatin sırlarıyla yazıya dökülebilen*” kişiler olarak tavsif etmesi de tevkiâtın ne denli sofistike bir sanat olduğunu gözler önüne sermektedir.³³

Özelde Abbasilere, genelde ise farklı İslami dönemlere ait örneklerde tevkiât muharrirlerinin genellikle şu formlardan birini kullandıkları göze çarpmaktadır:

- Kur’ân-ı Kerim ayetleri.
- Şiir.
- Hikemiyat tarzı vecîz ibare ve ifadeler.

Yukarıda zikredilen formların hangisi kullanılırsa kullanılsın, tevki metinlerinde dikkati çeken temel karakteristik “maksadı en az kelimeyle ifade ediyor olmaları”dır. İlgili kısımda da görüleceği üzere bunlar çoğunlukla kısa tek bir cümleden oluşmakta hatta bazen sadece bir iki kelimedenden ibaret olmaktadır. Aşağıda bu formlara ilişkin birer örnek verilecek ve bazı izahatlarda bulunulacaktır.

Tevkiât içerisinde belki de en ilgi çeken form, Kur’an ayetlerinden iktibasla ortaya konulan örneklerdir. Kur’an-ı Kerim’in diyaloga dayalı üslubu, ayetlere mizah ve edebiyat gibi ibadet dışı alanlarda da başvurulmasına imkân vermiştir. Bunun sebebi de muhtemelen ilahi kitabın kutsiyetinden istifadeyle muhataba verilecek mesaja güç katmak ve onun üzerinde derin bir etki bırakmaktır. Bu doğrultuda daha ilk örneklerinden itibaren ayetler tevki yazmada kullanılmıştır.³⁴ Bu da çoğunlukla tevki sahiplerinin, maruzatta bulunan şahıslara doğrudan veya dolaylı bir biçimde iradelerini yansıtacak anlamlara sahip birtakım ayetlerle karşılık vermeleri şeklinde gerçekleşmiştir. Söz gelimi Halife Mehdî (ö. 169/785)

Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn* (Beyrut: Dâru ve mektebetü’l-hilâl, 2002) 1: 113; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-’Askerî, *Kitâbü’s-smâ’ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetü’l-’unsuriyye, 1998), 173; Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, 2: 362; İbn ‘Abdürabbih, *el-’Ikdü’l-ferîd*, 2: 131; Ebû Sa’d Mansûr b. el-Hüseyn el-Âbî, *Nesrü’l-dürr fi’l-muhâdarât*, thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz (Beyrut: Dârü’l-kütübü’l-’ilmiyye, 2004), 5: 85.

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1: 430.

³⁴ Se’âlibî, *Kitâbü hâssi’l-hâss*, 1: 86.

kendisinden mektup yoluyla bağışlanma dileyen bir katile aşağıdaki ayeti tevkî ederek cevap vermiştir:

(وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ.)

Ey akıl sahipleri, sizin için kısasta hayat vardır.³⁵ (Bakara, 2/179)

Şiir formatında kaleme alınan tevkîlere bakılırsa bunların da daha ziyade devlet ricâline karşı bir kusur veya kabahat işleyen yahut ihanet eden kişiler tarafından kaleme alınan birer af dilekçesi mahiyetinde olduğu görülecektir. Bu tür dilekçelere karşı devlet ricâlinin verdiği yanıtlar da genelde ya secîli ifadelerle veya müşâkele sanatı gereğince nazmen olmuştur. Bu forma örnek olarak da Halife Razibillah (ö. 329/940) ile Ebûbekir es-Sûlî (ö. 335/946) arasında gerçekleşen bir yazışmayı zikredebiliriz: Türk asıllı edip ve şair Ebûbekir Sûlî hastalandığı sırada dostu Razibillah'a bir dilekçe yazarak yanına gidemeyeceğine dair mazeret bildirmiş, halife de dilekçeye şu beyitleri tevkî ederek kendisine ulaştırmış:

وَصَلَّتْ رُفْعَةً فَأَوْصَلَتْ الْوَحْشَةَ لِمَا أَتَتْ بِشَكْوَى الْأَنْبِيسِ
بَدَلُ الْقُرْبِ بِالْبَعَادِ قَبِدْتُ بِيَوْمِ السَّرُورِ يَوْمَ عُبُوسِ

Dostun eleminden söz ettiği için gönlü yalnızlığa seokeden bir haber geldi

Bu haber yakınlığı hasrete, neşeyi de kasvete çevirdi.

Bu nazik cevaba Ebûbekir de aynı şekilde bir beyitle karşılık vermiş:

وَصَلَّتْ رُفْعَةً الْأَمِيرِ الرَّئِيسِ غُرَّةَ الدَّهْرِ وَالْخَطِيرِ النَّفِيسِ
فَأَزَالَتْ مَا كُنْتُ أَشْكُو وَأَهْدَتْ لِي نَعِيمًا وَأَذْهَبَتْ كُلَّ بُؤْسِ

Bir mektup geldi zamanın eşsizi o yüce sultandan

Derdimi tasamı alıp bana sıhhat, afiyet bahşetti.³⁶

Tevkîât metinlerinin sayıca en kabarık formu ise tevkî sahibine ait hikmetli ve vecîz ifadelerden oluşanlardır. Bunların birçoğu atasözü ve vecîze olacak mahiyetteki hikemi ifadelerdir. Mesela Vezir Fazl b. Sehl'in, emri altındaki bir yöneticiye verdiği aşağıdaki öğüt, idarecilerde bulunması gereken önemli bir meziyetin hakimane bir ifadesidir:

إِنَّ أَسْرَعَ النَّيْرَانِ التَّهَابَا أَسْرَعَهَا حُمُودًا، فَتَأَنَّ فِي أَمْرِكَ

Süratle parlayan ateş çarçabuk söner.

Bu yüzden işlerinde teenni ile hareket et!³⁷

Halife Mehdî'nin (ö. 169/785) veziri Muaviye b. Ubeydullah'ın yazdığı şu tevkî ise bir özlü söz mesabesindedir:

³⁵ İbn ' Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 4: 296.

³⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ b. Abdullâh b. Abbâs b. Muhammed b. Sûl-Tegin es-Sûlî, *Kitâbü'l-evrâk kısmu ahbâri's-şu'arâ* (Kâhire: Şeriketü emel, 2004), 3: 58.

³⁷ Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *el-Basâir ve'z-zehâir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beyrut: Dâru sâdir, 1988), 2: 127; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Rebî'ü'l-ibrâr ve füsûsu'l-ahbâr* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1991), 2: 44.

أَلْحَقُّ يُعْقِبُ فَلَجًا وَظَفَرًا، وَالْبَاطِلُ يُورِثُ كَذِبًا وَنَدْمًا

“Hak” kazanmayı ve emeline ulaşmayı sağlar.

“Bâtıl” ise yalan ve pişmanlığı miras bırakır.³⁸

Tevkîi metinlerinin edeb kaynaklarındaki şekli durumu ve rivayet ediliş biçimi hakkında birtakım değerlendirmeler yapmak da yerinde olacaktır. Öncelikle hitap ettiği kişi açısından tevkîiler iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Birincisi dilekçeyi sunan şahsın muhatap alınıp doğrudan ona cevap verilmesi şeklindedir. Bu tür tevkîilerin konusu genellikle maruzat sahibinin kişisel talepleri ve ona verilen cevaplardır. İkincisi ise daha ziyade şikâyet temalı anekdotlarda karşılaşılan bir teamül olarak dilekçenin yazılmasına sebep olan yani mağduriyete yol açan şahsın muhatap alındığı tevkîilerdir. Bu tip tevkîiler ise müşterinin sunduğu dilekçenin yazılı olduğu kağıda düşülen notun haksızlık yapan tarafa ulaştırılması tarzında gerçekleşmektedir.

Edeb kaynaklarının tevkîi metinlerini sunarken nasıl bir üslup kullandığını ve bunları hangi ibarelerle aktardığını ise -sıkça rastlanan iki biçime örnek kabilinden- şu iki rivayet özelinde irdeleyelim:

(1)

وَقَعَ إِلَى رَجُلٍ: أَنْتَ ضَعِيفُ الْإِحَاءِ، قَلِيلُ الْوَفَاءِ،
مُعَامِلُكَ مَعَكَ فِي عَنَاءٍ، مُعَاثِرُكَ مِنْكَ فِي بَلَاءٍ!

(Halife) bir adama şunu tevkîi etti:

Dostluğun zayıf, nasibin yok vefadan yana,

*Seninle iş tutanın hali harap, iflah olmaz dost olan sana!*³⁹

Halife Müstainbillah’ın (ö. 252/866) veziri Ahmed b. Sâlih’in, bir adam hakkında yazdığı yukarıdaki tevkîide olduğu gibi kaynaklarda yer alan anekdotların büyük bir kısmında, devlet ricâline sunulan dilekçe metinlerine yer verilmeksizin doğrudan onların yazdığı tevkîiler rivayet edilmektedir.

(2)

رَفَعَ رَجُلٌ إِلَى الْمَنْصُورِ رُفْعَةً يَشْكُو عَامِلَهُ أَنَّهُ أَخَذَ حَدًّا مِنْ ضَيْعَتِهِ، فَأَضَافَ إِلَى مَالِهِ، فَوَقَعَ إِلَى عَامِلِهِ فِي رُفْعَةٍ
مُنْتَظَمٍ:

إِنْ أَتَرْتِ الْعَدْلَ صَحْبَتُكَ السَّلَامَةَ؛ فَأَنْصِفْ هَذَا الْمُنْتَظَمَ مِنْ هَذِهِ الظَّلَامَةِ!

Adamın biri Halife Mansûr’a dilekçe yazarak, arazisinden bir bölümünü gasp edip kendi mülküne katan bir memuru şikâyet eder. Bunun

³⁸ Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Kayrevânî, *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb* (Beyrut: Dârü'l-cil, ts.), 3: 765.

³⁹ Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *es-Sadâka ve's-sadîk*, thk. İbrâhîm el-Kîlânî (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-mu'âsir, 1998), 317.

üzerine Mansur, mağdurun sunduğu dilekçenin yazılı olduğu kağıdın üzerine şu ibareleri tevkî ederek memuruna gönderir:

*Adalet yolunu tutarsan sana selamet eşlik eder,
O yüzden bu şahsın mağduriyetini derhal gider!*⁴⁰

Halife Mansur'a (ö. 158/775) ait yukarıdaki anekdot ise tüm unsurları mevcut bir tevkî örneğidir. Bu örneğin de işaret ettiği üzere tevkîleri aktaran kaynaklarda şu ortak şekilsel üslup dikkati çeker: Öncelikle -varsa- maruzat sahibinin ifadesine yer verilirken genellikle [رَفَعَ إِلَى ... رُفْعَةً إِصْنَةً] ve [كَتَبَ إِلَى ...] gibi bazı klişelerle girizgâh yapılır. Akabinde mutlaka وَقَعَ (tevkî etti/yazdı) fiili kullanılarak tevkî metni serdedilir ve bu şekilde rivayet sonlandırılır. Bu noktada bir hususa daha çekmekte fayda var. Mezkûr kaynaklardaki her bir tevkî örneğinin aktarımında mutlak surette kullanıldığına tanık olduğumuz وَقَعَ fiilinin, tevkîât türünü diğer yazışma türleriyle net bir şekilde ayıran bir karakteristik olduğu söylenebilir. Bu, aslında bir taraftan da tevkîât metinlerine ulaşmayı kolaylaştıran bir hususiyettir. Tevkîât metinlerini aktaran edeb kaynakları incelendiğinde bu fiilin genellikle şu varyantlarıyla kullanıldığı görülecektir:

وَقَعَ (...)	Tevkî etti (yazdı).
فَوَقَعَ (...)	Tevkî etti.
فَوَقَعَ إِلَيْهِ (...)	Ona şöyle tevkî etti.
فَوَقَعَ فِي رُفْعَتِهِ (...)	-in dilekçesine şunu tevkî etti.
فَوَقَعَ إِلَى رُفْعَتِهِ (...)	-in dilekçesine şunu tevkî etti.
فَوَقَعَ فِي كِتَابِهِ (...)	-in mektubuna şunu tevkî etti.
فَوَقَعَ إِلَى عَامِلِهِ (...)	Memuruna şöyle tevkî etti.
فَوَقَعَ فِي شَأْنِ ... (...)	-in hakkında şunu tevkî etti.
فَوَقَعَ عَلَى ظَهْرِ رُفْعَتِهِ (...)	-in dilekçesinin üstüne şunu tevkî etti.

B. Tevkîâtın Temaları

Abbasiler döneminde başta halifeler ve vezirler olmak üzere farklı mertebelerdeki devlet ricâline ait tevkîât metinleri incelendiğinde bunlardaki tema yelpazesinin hayli geniş olduğu göze çarpmaktadır. Bununla birlikte birtakım konular öne çıkmaktadır ki makalemizde de özellikle bunlar üzerinde durulacaktır. Söz konusu temalar *şikâyet*, *talep*,

⁴⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kâhire: Dârü'l-me'ârif, 1966), 8: 94; İbrahim b. Muhammed el-Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-mesâvi'* haz. Friedrich Schwally (b.y.: Walter de Gruyter, 1902), 535. (el-Mehâsin ve'l-Mesâvi'de sadece tevkî kısmındaki ilk cümle yer almaktadır.)

ispiyon ve *af dileme* gibi dilekçe yazarların şahsi maruzatları şeklindedir. Bunlara cevaben devlet ricâlinin kaleme aldığı tevkîât ise; istekleri kabul veya reddetme, halk ve devletin güvenliğini temin etme, hasımlara tehdit ve gözdağı verme, görevini ihmal eden yetkililere öğüt, ikaz ya da tehditte bulunma yahut haklarında sürgün, azil veya infaz kararı çıkarma, mazlum ve mağdurlara yardımda bulunma gibi genellikle adaletin tatbiki ve yönetimde asayişin sağlanmasına yönelik temalardan oluşmaktadır.

4. Abbasi Devlet Adamlarına Ait Tevkîât Örnekleri

Tevkîât örneklerine geçmeden önce bu bölümde takip edilen usul hakkında birkaç açıklama yaparak başlamak uygun olacaktır. Seçtiğimiz örnekler Abbasi halifeleri ve vezirlerine ait metinlerden ibarettir. Bölümün ana başlıkları belirlenirken mezkûr pozisyondaki şahıslara arz edilen dilekçelerin en belirgin temaları esas alınmıştır ki bunlar “*şikâyet*”, “*talep*”, “*ispiyon*” ve “*af dileme*” temalarıdır. Hükümdara ait tevkîât metinlerinin konu yelpazesi geniş olduğundan bunlar, kimi zaman ara başlıklar halinde kimi zaman da serbest bir şekilde ve yer yer gerekli görülen birtakım izahlar eşliğinde serdedilmiştir.

Pek çok klasik kaynaktan derlenen tevkî metinleri aktarılırken önce – varsa- maruzatta bulunan kişinin arz-ı halinin sadece Türkçe tercümesine yer verilmiş, ardından tevkî metinleri Arapça orijinali ve tercümesiyle sunulmuştur.

Son olarak, belirlenen temalar dışında kalan birtakım numuneler de tevkîât türünün Abbasiler döneminde sahip olduğu karakteristiğe ve konu zenginliğinin görülmesi gayesiyle herhangi bir tasnife ve yoruma tabi tutulmaksızın peş peşe sıralanmıştır.

1. Şikâyet

Abbasiler dönemi de dâhil olmak üzere tevkîât örnekleri içerisinde sayıca ilk sırada yer alan tema şikâyet temasıdır. Bu tema daha ziyade zalim yöneticiler tarafından mağdur edilen halkın, problemlerini şikâyet mektupları yazarak sultana iletmeleri ve sultanın da onlara cevap yazması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu türden şikâyetlere yönelik kaleme alınan tevkîât metinleri incelendiğinde sultanın temel gayesi ve tavrının, adaleti tecelli ettirip haksızlıkları gidermek olduğu göze çarpacaktır. Fakat vereceğimiz örneklerde de fark edileceği üzere tevkî sahibi bunu çeşitli üsluplar ve yöntemlerle icra etmektedir. Söz gelimi bazı örneklerde sorunu halledip mağduriyetleri gidermek için emri altındaki yöneticilere öğüt ve nasihatle bulunurken bazılarında da tehditkâr ifadelerle gözdağı vermektedir. Kimi örneklerde ise hükümdarın, bazı memurları görevden

azlettiği görülmektedir. Şimdi bu temaya ilişkin tevkîât örneklerini başlıklar halinde irdeleyelim.

1.1 Tehdit, Gözdağı

Şikâyet temalı tevkîât metinlerinin önemli bir kısmı tehdit ve gözdağı içeriğine sahiptir. Hükümdar bu enstrüman ile yönetimde haksızca tasarruflarda bulunan farklı düzeylerdeki devlet memurlarına sert ve caydırıcı bir üslupla uyarılarda bulunmuştur. Aşağıda yer alan üç anekdot yukarıda belirtilen maslahatları gütmeye yöneliktir:

(a)

Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî (hakkında sürekli şikâyet mektupları aldığı) bir adamına şu cümleyi tevkî edip göndermiş:

كُنْتُ شَاكُوكَ، وَقَلَّ شَاكِرُوكَ، فَأَيُّمَا اعْتَدَلْتُ، وَإِيَّا اعْتَرَلْتُ!

Senden şikayetçi olanlar memnun kalanlar azalıyor.

İmdi ya adil olursun ya da azlolursun!⁴¹

(b)

Halife el-Mu'temid'in veziri Süleyman b. Vehb, hakkında durmadan şikâyetler gelen bir memuruna şu tevkîyi yazmış:

أَنَا قَادِرٌ عَلَى إِخْرَاجِ هَذِهِ النَّعْرَةِ مِنْ رَأْسِهِ،
وَالْوَعْرَةَ مِنْ صَدْرِهِ وَالنَّخْوَةَ مِنْ نَفْسِهِ!

Ben onun başından kibrini, göğsünden kinini, benliğinden de gururunu söküp almayı bilirim!⁴²

(c)

Sind diyarının valisi bölgesinde asabiyet vakalarının zuhur ettiği haberini bir mektupla Hârünürreşîd'e bildirince Halife metnin altına şu amansız fermanı tevkî etmiş:

مَنْ أَظْهَرَ الْعَصَبِيَّةَ فَعَالِجُهُ بِالْمَنِيَّةِ!

Asabiyeti diriltene ölümle dize getir!⁴³

1.2 Nasihat

Devlet ricâlinin muhatabı ıslah için tehdit ve gözdağının yanı sıra nasihatkar bir üslup kullandığı da vakidir. Bu minvalde kaleme alınan tevkîlerin yine son derece vecîz bir üslupla dizayn edildiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Tevkîât yazmada en yetkin isimlerden biri olan Vezir Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin aşağıdaki tevkîsi bunun seçkin bir örneğidir:

(a)

⁴¹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdeba ve muhâverâtü'ş-şu'arâ' ve'l-büleğâ* (Beirut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1999), 1: 223.

⁴² Se'âlibî, *Kitâbü hâssi'l-hâss*, 1: 92.

⁴³ Se'âlibî, *Kitâbü hâssi'l-hâss*, 1: 88.

Yayha b. Halid el-Bermekî, insanların zalimliğinden dert yandığı bir yöneticiye şu tevkîyi göndermiş:

يُنْسَ الرِّأْدُ إِلَى الْمَعَادِ ظُلْمَ الْعِبَادِ.

Allah’ın kullarına yapılan zulüm ve haksızlık

Ahiret yurduna taşınan ne kötü bir azık!⁴⁴

Muhataba verilecek öğüt kimi zaman da duruma uygun düşen Kur’an ayetleriyle bezenerek ifade edilmiştir:

(b)

Halkın itaatsizliğinden yakınan Ermenistan valisi bu durumu bir mektupla Halife Mehdî’ye bildirince halife mektuba şu ayeti yazıp geri göndermiş:

(خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ.)

Af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden de yüz çevir.⁴⁵ (Arâf 7/199.)

1.3 Görevden Uzaklaştırma

Tevkîât belgelerinin bir kısmı da kimi yöneticilerin azledildiğini gösteren fermanlar şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Yönetimde başarılı olamayan ya da tebaaya zulmeden yöneticiler, haklarında yapılan şikâyet ve tahkikatlar neticesinde sultan tevkîleriyle görevden uzaklaştırılmıştır. Buna dair iki anekdot şöyledir:

(a)

Ermenistan valisi Halife Mansur’a “Askerler ayaklanıp ödeneklerini talep etti. Sonra da Beytü’l-mâl’in kilitlerini kırıp içeride ne varsa yağmaladılar” şeklinde bir mektup gönderince Halife ona şunu tevkî etmiş:

اعْتَزِلْ عَمَلْنَا مَذْمُومًا.
فَلَوْ عَقَلْتَ لَمْ يَشْعَبُوا، وَلَوْ قَوَّيْتَ لَمْ يَنْهَبُوا!

Hakir bir şekilde görevinden el çek! Zira sen akıllı olsaydın ayaklanamaz, güçlü olsaydın da yağmalayamazlardı!⁴⁶

(b)

Hârünürreşîd’in bir ahababı Ahvaz valisinin gadrine uğramış ve şikâyetini bir mektupla ona bildirmiş. Halife o mağdura şu tevkî ile karşılık vermiş:

قَدْ وَلَيْتَاكَ مَوْضِعَهُ فَتَنَكَّبَ سِيرَتَهُ

⁴⁴ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Se’âlibî, *Tuhfetü’l-vüzerâ*, thk. Habîb Ali er-Râvî - İbtisâm Merhûn es-Saffâr (Beyrut: Dârü’l-arabiyye li’l-mevsûât, 2006), 147.

⁴⁵ İbn ‘Abdürabbih el-’Ikdü’l-ferîd, 4: 295.

⁴⁶ Taberî, *Târîhü’l-ümem ve’l-mülûk*, 8: 97.

Onun yerine seni atadık.

Aman ha, yerine geldiğinin yolunu tutmayasın!⁴⁷

1.4 Adalet Vurgusu

Şikâyet dilekçelerine cevaben kaleme alınan metinlerde dikkat çeken konulardan biri de devlet adamları tarafından, haksızlıkta bulunanlara yapılan adalet telkinleridir. Bizatihi metnin zahirinde adalet vurgusu bulunan bu tür tevkîlere birkaç çarpıcı örnek vermek istiyoruz:

(a)

Humeyd et-Tûsî bir adamın hakkını gasp etmiş, mağdur olan zat da bir dilekçe ile bu durumu Halife Me'mûn'a şikâyet etmiş. Bunun üzerine Me'mûn'un Humeyd'e telkini şöyle olmuş:

لَا تَتَّكِلْ عَلَىٰ حُسْنِ رَأْيِي بِكَ، فَإِنَّكَ وَأَحَدَ رَعِيَّتِي عِنْدِي فِي الْحَقِّ سَوَاءٌ

Sakın sana olan hüsn-ü zannıma bel bağlama!

Zira mesele hak olunca, sen ve reâyamdan herhangi biri gözümde aynıdır!⁴⁸

(b)

Valilerinden birinin tebaasına zulmettiği Me'mûn'a bildirilmiş. Bunun üzerine o da valisine şu cümleyi tevkî etmiş:

أَنْصِفُ مَنْ وَلِيَّتْ أَمْرَهُ، وَإِلَّا أَنْصَفَهُ مَنْ وَلِيَّ أَمْرَكَ!

Emrindekilere âdil davran, yoksa adaleti emrinde olduğun sağlayacaktır!⁴⁹

(c)

Me'mûn, Vezir 'Amr b. Mes'ade'nin zulmünden yakınan bir vatandaşın dilekçesi üzerine şu ifadeleri not düşerek vezire yollamış:

يَا عَمْرُو، عَمْرٌ نِعْمَتَكَ بِالْعَدْلِ فَإِنَّ الْجَوْرَ يَهْدِمُهَا!

Ey 'Amr, elindeki nimeti adaletle onar, yoksa zulüm onu yerle yeksan edecek!⁵⁰

Bu tür tevkîler bazen de muhataba Kur'an ayetleriyle verilen ince bir mesaj olarak karşımıza çıkmaktadır:

(d)

Halife Me'mûn'un kardeşi İsâ bir adama haksızlık yapmış, mağdur da o şahsı halifeye şikâyet etmiş. Bunun üzerine Halife adalet mesajını kardeşine bir Kur'an ayetiyle iletmış:

(فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ.)

O gün sûra üfürüldüğünde aralarında ne bir soy bağı kalacak ne de birbirlerinden yardım dileyebileceklerdir.⁵¹

⁴⁷ İbn 'Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 4: 297.

⁴⁸ Se'âlibî, *Kitâbü hâssi'l-hâss*, 1, 88.

⁴⁹ Zemahşerî, *Rebî'ü'l-ibrâr* 3: 393.

⁵⁰ İbn 'Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 4: 398.

⁵¹ İbn 'Abdürabbih *el-'İkdü'l-ferîd*, 4: 298; Ebü'l-Meâlî Bahâüddîn Kâfi'l-küfât Muhammed b.

(Müminun, 23/101.)

2. Talep

Abbasi devlet adamlarına ait tevkîler sayıca tasnif edildiğinde şikâyetlerden sonra ikinci sırada “talep” teması gelmektedir. Devlet ricâline ulaştırılan taleplerin önemli bir kısmının maddi beklentiler olduğu göze çarpmaktadır. Bu taleplere yönelik kaleme alınan tevkîler incelendiğinde bunların bir kısmının yerine getirildiği, fakat daha büyük bir bölümünün ise güzel ve belîğ bir üslupla reddedildiği görülmektedir. Edebi açıdan dikkate değer olan tevkîler ise işte bu ikinci kısma girenlerdir. Önce bunlara yönelik birkaç misal verelim:

2.1 Talebi Red

(a)

Şairlerden biri şu dizeleri yazarak Me'mûn'un veziri Hasan b. Sehl'e göndermiş:

رَأَيْتُ فِي النَّوْمِ أَنِّي رَاكِبٌ فَرَسًا وَلِي وَصِيفٌ وَفِي كَفِّي دَنَابِيرُ
فَقَالَ قَوْمٌ لَهُمْ وَمَعْرِفَةٌ رَأَيْتَ خَيْرًا وَلِلْأَحْلَامِ تَعْبِيرُ
رُؤْيَاكَ فَسَرُّ عِنْدَ الْأَمِيرِ تَجْدُ فِي الْحُلْمِ دُرًّا وَفِي النَّوْمِ النَّبَاتِيرُ

Rüyamda gördüm ki ata biniyorum, hizmetçim var bir de avucumda onca dinar...

*Dediler ki akluselim olanlar: Hayır görmüştün sen, düşlerin tabirleri var,
Yarın sultana anlat ki rüyayı, bulasın incilerle muştular.*

Vezir (para koparmak için kurnazlık eden) bu uyanık şaire manidar bir şekilde şu ayetle cevap vermiş:

(...أَضْعَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ.)

“... Bunlar karma karışık düşlerdir. Biz böyle düşlerin yorumunu bilmiyoruz.”⁵²(Yusuf, 12/44)

(b)

Belagatiyle meşhur kâtip Ziyad b. Ubeydullah el-Hârisî, Halife Mansur'a hitaben edebî bir mektup kaleme alıp bununla daha çok bahşîş ve ihsan talebinde bulunduğunu ima etmiş. Mansur ise onun bu üstü kapalı talebine şu tevkî ile karşılık vermiş:

إِنَّ الْعِنَى وَالْبَلَاغَةَ إِذَا اجْتَمَعَا فِي رَجُلٍ أَبْطَرَاهُ، وَأَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ يُسْفِقُ عَلَيْكَ مِنْ ذَلِكَ، فَكَتَفَ بِالْبَلَاغَةِ.

Zenginlik ve belagat bir kişide toplanırsa onu şımartır. Benim gönlüm senin bu duruma düşmene razı gelmez. İyisi mi sen belagatle yetin.⁵³

(c)

el-Hasen b. Muhammed b. Alî b. Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, nşr. İhsân Abbâs - Bekr Abbâs (Beirut: Dâru sâdir, 1996), 1: 449; Âbî, *Nesrî'd-dür*, 3: 77.

⁵² İbn 'Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 4: 304.

⁵³ Âbî, *Nesrî'd-dür* 3: 62.

Adamın biri Cafer el-Bermekî'ye dilekçe yazarak bir istekte bulunmuş. Cafer'den cevap alamayınca bir tane daha yazmış. Cafer kibarca meselenin ihmalden kaynaklanmadığını o dilekçeye düştüğü bir tevkî notu ile adama bildirmiş:

تَرَكُ الْجَوَابِ جَوَابًا!

Cevap vermemek de bir cevaptır!⁵⁴

(d)

'Amr b. Mes'ade anlatıyor: Cafer b. Yahyâ el-Bermekî'nin huzurunda tevkîât yazıyordum. Bu esnada hizmetçileri ona, maaşlarının artırılmasını talep ettikleri bir dilekçe iletti. Cafer dilekçeyi bana uzatıp "*Hadi şuna makul bir cevap yaz bakalım*" dedi. Bunun üzerine ben:

قَلِيلٌ دَائِمٌ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ مُنْقَطِعٍ

Azın süreklisi, çoğun seyreginden yeğdir.

şeklinde bir tevkî kaleme aldım. Cafer sırtıma vurup "*Aferin, senin gibi vezir kırk yılda bir gelir!*" dedi.⁵⁵

2.2 Talebi Kabul

"Talep" temalı tevkîât örneklerine mercek tutulduğunda bir talebe olumlu karşılık verilirken çoğunlukla sanatsal bir üslup kullanılmayıp nispeten daha basit bir dil tercih edildiği fark edilmektedir. Bu durum tabiatıyla kaynaklarda bu türden edebi malzemenin daha az ilgi görmesine ve reddedilen taleplere ilişkin örneklere oranla hem nicelik hem de edebi değer bakımından daha geri planda kalmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte aşağıdaki iki anekdot bu türün nispeten seçkin örnekleri arasında yer alır:

(a)

Abdullah b. Tâhir, Halife Me'mûn'a bir mektup yazarak 'Ubeyd için ondan emân istemiş. Halife onun bu talebine şu beyitlerle karşılık vermiş:

أَخِي وَأَنْتَ مَوْلَايَ	الَّذِي أَحْفَظُ نَعْمَاءَهُ
فَمَا تَهْوَى مِنَ الْأَمْرِ	فَأَنِّي سَوْفَ أَهْوَاهُ
وَمَا تَسْخَطُ مِنْ شَيْءٍ	فَأَنِّي لَسْتُ أَرْضَاهُ
لَكَ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ	لَكَ اللَّهُ لَكَ اللَّهُ

Ey kardeşim, ey ihsanlarını yâd ettiğim dostum

Arzulamakta olduğun şey inan benim de arzum.

Keza kızdığına da yoktur hiç hoşnutluğum.

*O yüzden, Allah şahit, emânın elbet makbulüm.*⁵⁶

⁵⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed b. Ebû 'Avn, *el-Ecvibetü'l-müskite*, thk. Dr. Mey Ahmed Yusuf (Kâhire: 'Ayn li'd-dirâsât ve'l-buhûsî'l-insânîyye ve'l-ictimâîyye, 1996), 7.

⁵⁵ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 3: 476.

(b)

Borçlu bir adam Halife Mehdî’den yardım isteyince ona şu tevkî ile yanıt vermiş:

خُذْ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ مَا تَقْضِي بِهِ دَيْنَكَ، وَتُقْرَ بِهِ عَيْنَكَ.

Beytülmâl’den borcunu kapatacak, gözünü gönlünü açacak miktarda alabilirsin!⁵⁷

3. İspiyon

İncelediğimiz döneme ait tevkîât metinleri içinde ön plana çıkan temalardan biri de “ispiyon”dur. Bu yola daha ziyade hükümdârın gözüne girip ondan câize elde etme heveslisi olan jurnalciler tevessül etmiş ve birilerini gammazlamayı meslek edinmişlerdir. Ne var ki bu tip anekdotların büyük bir bölümünde devlet ricâlinin ispiyondan hoşlanmadıkları, genellikle ispiyonculara olumsuz yanıt verdikleri hatta yer yer onları azarladıkları görülmektedir. Bu bağlamda, bir ispiyoncunun yolladığı jurnale Vezir Hasan b. Sehl (ö. 2 36/851) tarafından yazılan aşağıdaki tevkî Abbasi devlet ricâlinin ispiyonculara karşı genel tutumunu özetler niteliktedir:

نَحْنُ نَرَى أَنَّ قَبُولَ السَّعَايَةِ شَرٌّ مِنَ السَّعَايَةِ، لِأَنَّ السَّعَايَةَ دَلَالَةٌ وَالْقَبُولَ إِجَازَةٌ، لَيْسَ مِنْ دَلٍّ عَلَى شَيْءٍ وَأَخْبَرَ عَنْهُ كَمَنْ قَبِلَهُ وَأَجَازَهُ فَاتَّقُوا السَّعَايَةَ، فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ فِي سِعَانَتِهِ صَادِقًا لَكَانَ فِي صِدْقِهِ لَنِيْمًا إِذْ لَمْ يَحْفَظِ الْحُرْمَةَ وَلَمْ يَسْتُرِ الْعَوْرَةَ.

Bizim nazarımızda “bir ispiyonu kabul etmek” ispiyonculuktan çok daha kötüdür. Çünkü ispiyon bir “işaret” kabul ise bu işe “cevaz” anlamı taşır. Oysa bir şeye işaret edip ona dair ihbarda bulunanla, bu davranış biçimini meşru gören bir olmaz. Dolayısıyla ispiyoncudan uzak durun! Çünkü bir jurnalci sözünde doğru olsa dahi mahremi korumadığı ve kusurları örtmediği için alçaktır!⁵⁸

Yine bazı klasik edeb kaynaklarında Hasan b. Sehl’e (ö. 236/851) ne zaman bir gammazcı gelse ona şu karşılığı verdiği rivayet edilmektedir:

⁵⁶ Muhammed b. Yusuf el-Kindî, *Vüülât-ü Mısr* thk. Hüseyin Nessâr (Beirut: Dâru sâdirâdır, 1900), 205. Bu beyitler birtakım ibare farklılıklarıyla şu eserde de mevcuttur: Ahmed b. Ebû Tâhir İbn Tayfûr, *Kitâb-ü Bağdâd*, thk. İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Kâhire: Mektebetü'l-hancî, 2002), 1: 83.

⁵⁷ İbn 'Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 4: 295.

⁵⁸ Ebû'l-Feth Şihâbüddîn el-İbşîhî, *el-Mustatraf fî kulli fen mustazraf* (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1998), 97; Âbî, *Nesrü'd-dür* 5: 85; Kayrevânî, *Zehrü'l-âdâb*, 2: 355; İbn Hamdûn, *et-Tezkiratü'l-hamdüniyye*, 3: 157; Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (Beirut: Dâru mektebeti'l-hayât, 1986), 268.

إِنْ صَدَقْتَنَا أَبْعَضْنَاكَ، وَإِنْ كَذَبْتَنَا عَاقَبْنَاكَ، وَإِنْ اسْتَقَلَّتْنَا أَقَلْنَاكَ!

Bize doğru bir bilgi getirdiyse sana öfkeleniriz; yanlış bir bilgi getirdiyse seni cezalandırırız; görevinden azledilmek istersen de seni azlederiz.⁵⁹

Bu tür edebi malzeme incelendiğinde halife ve vezirlerin ispiyonculuk yapanlara, bu eylemin dinen ve ahlaken doğru olmadığını gösteren sert ve zemmedici tevkîler yazdığı görülmektedir. Şimdi bu tarz örneklere yer verelim:

(a)

İspiyoncunun biri Halife es-Seffâh'a gönderdiği bir mektupta bazı insanları jurnallemiş, metnin sonuna da şöyle bir not düşmüş: “Zat-ı âlînize bir tavsiyede bulundum, karşılık ve sevabını umarım”. Halife bu jurnal mektubuna şu tevkî ile karşılık vermiş:

تَقَرَّبْتَ إِلَيْنَا بِمَا بَاعَدَكَ عَنِ اللَّهِ، وَلَا تُؤَابَ لِمَنْ أَتَرْنَا عَلَيْهِ وَخَالَفَ أَمْرَهُ!

Seni Allah'tan uzaklaştıracak bir vesileyle cenahımıza yaklaşmaya yelteniyorsun.

İmdi, bizi Allah'a tercih edip de emr-i ilahiye karşı gelene mükâfat falan yoktur!⁶⁰

(b)

İspiyoncunun biri Halife Me'mûn'a şu içerikte bir mektup göndermiş: “Filanca kişi vefat etti. Geride epey mal bıraktı. Küçük bir bebekten başka varisi de yok. Kadılar bu meseleye el atarlarsa çocuğun malı arada zayi olup gidecek. Bu yüzden bendeniz, bu mirasa zat-ı âlînizin daha evla olduğunu düşünüyorum”.

Me'mûn, bu fırsatçının hevesini şu tevkî ile kursağında bırakmış:

الطُّفْلُ جَبْرَهُ اللَّهُ وَأَنْشَأَهُ، وَالْمَالُ تَمَرَهُ اللَّهُ وَأَنْمَاهُ، وَالْمَيْتُ رَحْمَةُ اللَّهِ وَرَضِي عَنهُ وَأَرْضَاهُ، وَأَمَّا السَّاعِي لِي فِي أَخْذِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ وَأَخْرَاهُ

Allah o yavruyu koruyup kollasın, ömrüne ömür bahşetsin; malını bereketlendirip artırsın; merhuma rahmet eylesin, ondan razı olsun ve onu hoşnut kılsın; ispiyoncuya gelince Allah onun da belasını versin, iki cihanda rezil rüsva eylesin!⁶¹

Şu anekdotta da görüleceği üzere zaman zaman birtakım üst düzey görevliler de jurnalcilığe soyunmuş ve onlar da aynı şekilde halifenin azarına muhatap olmuşlardır:

(c)

⁵⁹ İbhîşî, *el-Mustatraf*, 97; İsfehânî, *Muhâdârâtü'l-üdebâ* 1: 474; İbn Hamdûn *et-Tezkiratü'l-hamdûniyye*, 3: 157.

⁶⁰ Zemahşerî, *Rebî'ü'l-ibrâr* 4: 353; Se'âlibî, *Kitâbü hâssi'l-hâss*, 1: 87.

⁶¹ Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire* (b.y.: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992), 3: 227.

Basra Kadısı Sevvâr b. Abdullah Halife Mansur’a “*Burada Seyyid Himyerî adında çok mutaassıp bir adam var.*” şeklinde bir jurnal göndermiş. Mektubu okuyan Halife şu tevkî ile cevap vermiş:

إِنَّا بَعَثْنَاكَ قَاضِيًا لَا سَاعِيًا!

Biz seni ‘kadî’ olarak gönderdik, ‘ispiyoncu’ olarak değil!⁶²

Neml suresinden bir ayetin iktibasıyla oluşturulan şu tevkî ise Hüdhd’ün Sebe halkı ve kraliçesi hakkında ortaya koyduğu birtakım iddialardan sonra Hz. Süleyman’ın ona verdiği yanıtın benzer bir bağlamda Halife Me’ mûn (ö.218/833) tarafından bir jurnalciye tariz edilmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır:

(d)

Halife Me’ mûn, kendisine bir haber uçuran ispiyoncuya şu ayeti tevkî ederek göndermiş:

(سَتَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ.)

Doğru mu söylüyorsun, yoksa yalancılardan mısın bakıp göreceğiz!⁶³
(Neml 27/27)

4. Af Dileme

Ele aldığımız döneme ait tevkîât malzemesi içinde “af dileme” temasının da müstakil bir başlık olarak işlenmesine imkân sağlayacak miktarda materyal vardır. Bu temaya ilişkin örnekler çoğunlukla devlet ricâline yönelik ihanetler ya da bilerek veya bilmeyerek işlenen kusur ve kabahatler neticesinde onlara yazılan af mektupları şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Edebi değere sahip bu mektupların önemli bir kısmı şiir formunda kaleme alınmıştır. Keza devlet ricâli tarafından bu edebi mektuplara verilen cevapların da genelde nazire üslubu kullanılarak kaleme alınan beyitler yahut peş peşe sıralanan ahenkli kelimeler şeklinde olduğu göze çarpmaktadır.

Abbasiler döneminde bu temanın en renkli örneklerini Halife Hârünürreşîd ile onun hocası ve veziri Yahyâ b. Halid el-Bermekî arasında cereyan eden yazışmalar teşkil etmektedir. Kuruluşundan itibaren Abbasi siyasetinde çok önemli görevler ifa etmiş olan İran asıllı Bermekî ailesinin, elde ettiği siyasi nüfuz ve ticari güç sayesinde neredeyse devletin sahibi haline geldiği bilinmektedir. Hârünürreşîd bu aileye mensup bürokratların başına buyruk hareket etmelerinin devlet yönetiminde getirdiği çift başlılık sebebiyle h.186/m.802 yılında Bermekî ailesinin önde gelenleriyle birlikte

⁶² Se’âlibî, *Kitâbü hâssi’l-hâss*, 1: 88.

⁶³ İbn ‘Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 4: 305.

yaptığı bir hac ziyareti dönüşü Bermekîleri tasfiye etmiştir. Önemli statülerde görev yapan Cafer b. Yahyâ idam edilirken babası Yahyâ hapse atılmış, bu arada Bermekî ailesinin bütün mal varlığına da el konmuştur.⁶⁴ Aşağıda nakledeceğimiz iki örnek işte böyle bir ortamda meydana gelmiştir:

(a)

Yahyâ el-Bermekî hapse atıldığında Hârünürreşîd'e -burada yer veremeyeceğimiz uzunlukta- methiyeler düzdüğü ve af talebinde bulunduğu bir şiir yazıp göndermiş. Siyasete ve mali güce hâkim Bermekî ailesini ağır bir şekilde cezalandıran Hârünürreşîd ise Yahyâ'ya aynı vezin ve kafiyeyle sahip şu şiirle nazire yapmıştır:

كُنْتُمْ مَلُوكًا عَاتِيَهُ	بَا آلَ بَرَمَكٍ إِنَّكُمْ
وَكَفَرْتُمْ نَعْمَانِيَهُ	فَطَعَعْتُمْ وَبَغَيْتُمْ
مَا خُنْتُمُوهُ عَلَانِيَهُ	أَجْرَى الْقَضَاءِ عَلَيْكُمْ
عِنْدَ الْأُمُورِ الْبَادِيَهُ	مِنْ تَرَكِ نَصْحِ إِمَامِكُمْ
مَغْبُودَهُ وَعَصَانِيَهُ	هَذِي عُقُوبُهُ مَنْ عَصَى
أَحْلَامِ نَوْمِ سَارِيَهُ	كُنْتُمْ كَثِيءٍ قَدْ مَضَى

*Ey Bermekî hanedanı, sizler çığırından çıkmış yöneticilerdiniz
Bu yüzden azgınlık edip küfran-ı nimete düştünüz
Halifenizin malum telkinlerini göz ardı etmek suretiyle
İşlediğiniz apaçık ihanetler yüzünden kırıldı kaleminiz
İşte bu, mabuduna ve bana isyan edenlerin hak ettiği cezadır
Ve şimdi sizin misaliniz geçip gitmiş bir rüyadır.⁶⁵*

(b)

Yahyâ'nın bir başka sefer bir ayet-i kerimeyi şefaathçi kılarak gönderdiği:

Ey müminlerin emiri! Eğer tasfiye edilmemizdeki kabahat içimizden birine özgü ise n'olur cezayı hepimize kesmeyin. Zira Allah "Günahkâr başkasının günahını çekmez" (Fâtır 35/18) buyuruyor. Masum olduğumdan, selamete ve zat-ı âlînin muhabbetine erişmemin hiçbir yolu yok mu? mealindeki özürnameye Hârünürreşîd'in red cevabı ilginçtir ki yine kelam-ı ilahiden mülhem olmuştur:

(قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ.)

Sorduğunuz mesele hakkında karar verilmiştir!⁶⁶ (Yûsuf 12/41)

⁶⁴ Detaylı bilgi için bk. Hakkı Dursun, Yıldız, "Bermekîler" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 517-520.

⁶⁵ Ebû'l-Muzaffer Yusuf b. Abdullah Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zemân, fi tevârihi'l-a'yân* (Dimaşk: Dârü'r-risaleti'l-'âlemiyye, 2013), 14: 144. Son beyit ise sadece şu kaynaktan geçmektedir: Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-mesâvi*, 575.

⁶⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdûs el-Cehşiyârî, *el-Vüzerâ ve'l-küttâb*, thk. Mustafa es-

(c)

Nedimlerinden birisi Yahyâ el-Bermekî'nin yanında nebiz içmiş, sarhoş olunca da Yahyâ'ya ağza alınmayacak sözler sarf etmiş. Ayıldığında ise pişman olup özrünü şu beyitlerle dile getirmiş:

سَيِّدِي أَنْتَ إِنْ تَعَاظَمَ ذَنْبِي فَاعْفُ عَنِّي فَأَنْتَ لِلْعَفْوِ أَهْلٌ
لا يُؤَاخِذُ بِمَا جَنَّتُهُ يَدُ السُّكْرِ فَتَى مَا لَهُ عَلَى الصَّحْرِ عَقْلٌ

*Efendim, büyük olsa da günahım bağışlayın beni, zira ehl-i afsiniz
Ayıkken yarım akıllı birini, sarhoşken yaptığından herhalde mesul tutmazsınız.*

Yahyâ ona şu tevkî ile cevap vermiş:

عُذْرُكَ مَبْسُوطٌ وَاللَّوْمُ عَنْكَ مَحْطُوطٌ
وَحَقُّ مَا جَرَى عَلَى النَّبِيِّ أَنْ يُعْفَرَ وَيُسْتَرَ وَلَا يُذَكَّرُ!

Özrün geçerli olup kınanman da anlamsızdır. Zira nebizden kaynaklı davranışın hakkı affedilmesi, üstünün örtülüp dillendirilmemesidir!⁶⁷

Af maksadıyla devlet ricâline hitaben yazılan mektupların diğer önemli bir bölümünü ise işledikleri herhangi bir suçtan dolayı hapse girmiş mahkûmların bağışlanma talepleri ile onlara verilen olumlu veya olumsuz yanıtlar oluşturmaktadır. Buna dair iki örnek şöyledir:

(d)

Hapse düşmüş birisi Hârünürreşîd'e bir mektup gönderip bağışlanma talebinde bulununca, ona şu tevkî ile karşılık vermiş:

مَنْ لَجَأَ إِلَى اللَّهِ نَجَا!

Allah'a iltica eden kurtulur.⁶⁸

(e)

Cafer el-Bermekî de bir mahkûmun hapisshaneden gönderdiği af talebini şu ayetle reddetmiş:

(كُلُّ أَجَلٍ كِتَابٌ.)

Her şeyin vakti ve süresi yazılıdır.⁶⁹ (Ra'd, 13/38)

5. Muhtelif Tevkîât Örnekleri

Bu bölümün başında da ifade edildiği gibi, Abbasiler dönemine ait tevkîât metinlerinde muazzam bir tema zenginliği bulunmaktadır. Çalışmamızın bu son kısmında, yukarıda belirlenen ana temalar dışında kalan ancak hem sanatsal değeri bulunan hem de yarı mizahi karakter arz

Sakâ - İbrahim el-Enbârî (b.y.: Matbaatü Mustafa el-Halebî ve Evlâdih, 1983), 253.

⁶⁷ Ebû İshâk İbrahim b. el-Kâsım el-Kayrevânî, *Kutbu's-sürûr fi evsâfi'l-enbize ve'l-humûr*, thk. Sâra el-Berbûşî (Beyrut: Menşûrâtü'l-cemel, 2010), 314.

⁶⁸ İbn 'Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 4: 296.

⁶⁹ İbn 'Abdürabbih *el-'İkdü'l-ferîd*, 4: 302; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1: 475.

eden bazı örnekleri içerdiği belagat unsurlarının da görülmesi açısından- burada sunmak istiyoruz.

(1)

Rum kralı “*Krallığımdaki bütün haçlılarla ve ordumdaki bütün cengâverlerle üzerine yürüyorum*” şeklinde bir mektup kaleme alıp Halife Hârûnürreşîd’e ulaştırmış. Hârûnürreşîd mektubun üzerine şu ayeti tevkî ederek geri göndermiş:

(وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَنْ عُقِبِيَ الدَّارُ!)

Kâfirler çok yakında bu yurdun (dünyanın) kime ait olduğunu bilecekler!⁷⁰
(Ra’d 13/42)

(2)

Halife Mansur’a Humus’taki valisinden bir mektup gelmiş. Mektupta fahiş imla hataları bulan Mansur onu şu tevkî ile uyarmış:

اسْتَبْدِلْ بِكَاتِبِكَ وَإِلَّا اسْتَبْدِلْ بِكَ

Kâtibini değiştir, yoksa değiş(tiril)en sen olursun!⁷¹

(3)

Ali b. İsa b. Mâhân zındıklıkla bilinen el-’Amrekî’nin öldürüldüğünü bir mektupla Halife Hârûnürreşîd’e bildirince Halife mektuba şu ayeti tevkî ederek geri göndermiş:

(... بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ.)

O zalimler gürûhunun canı Cehennem’e!⁷² (Hûd 11/44)

(4)

Hârûnürreşîd, Bermekî ailesinden isyana bulaşmış bir zat hakkında şu tevkîyi kaleme almış:

أَنْبَتَتْهُ الطَّاعَةُ وَحَصَدَتْهُ الْمَعْصِيَةُ!

Onu itaat yeşertti, isyan ise biçiverdi!⁷³

(5)

Lakabı مُهَدَّبُ الدَّوْلَةِ (devletin terbiye ettiği) olan üst düzey bir saray görevlisi çok para teklif ederek lakabının مُهَدَّبُ الدَّوْلَةِ (devleti terbiye eden) yapılmasını istemiş. Bu haber bir dilekçe ile Halife Nasırlidinillah’a iletilince, o bu teklifi bir hadsizlik olarak görüp talimatı vermiş:

يُؤْخَذُ مَالُهُ، وَيُصْفَعُ قَدَالُهُ، وَتَبْقَى عَلَى الْفَتْحِ دَالُهُ

Parasına el konulsun

Ensesine tokat vurulsun

⁷⁰ İbn Hamdûn, *et-Tezkiratü'l-hamdûniyye*, 2: 423; İbn ‘Abdürabbih, *el-’Ikdü'l-ferîd*, 4: 297.

⁷¹ İbn ‘Abdürabbih, *el-’Ikdü'l-ferîd*, 4: 295.

⁷² Se’âlibî, *Kitâbü hâssi'l-hâss*, 1: 88.

⁷³ İbn ‘Abdürabbih, *el-’Ikdü'l-ferîd*, 5: 296.

“Zâl” üstündeki “fetha” da aynen korunsun!⁷⁴

(6)

Cafer el-Bermekî bir memurunu yazdığı şu tevkî ile azarlamış:

إِنَّكَ كَثِيرُ الشَّكَايَةِ، قَلِيلُ النَّكَايَةِ

جريءٌ في مَبْدَانِ الْعَمَلِ، قَلِيلٌ فِي مَبْدَانِ الْعَمَلِ.

Şikâyetin çok, himmetinse hiç yok

Bahane üretmede atak, çalışmada ise aylaksın!⁷⁵

(7)

(Halife Hârünürreşîd) Sindî b. Şâhik’e şunu tevkî edip göndermiş:

خَفِيَ اللَّهُ وَإِمَامَكَ فَهُمَا نَجَاتُكَ.

Allah’tan ve emirinden hakkıyla kork.

Zira onlarsız sana bir kurtuluş yok!⁷⁶

(8)

Me’mûn’un veziri Fazl b. Sehl es-Serahsî muhafızlardan birine şu tavsiyede bulunmuş:

تَرَفَّقْ تَوَفَّقْ.

Nezaketli davran ki muvaffak olasın.⁷⁷

(9)

Yine Fazl b. Sehl yazdığı başka bir tevkîde, hâcibine şu nasihati vermiş:

تَمَهَّلْ تَسَهَّلْ.

Acele etme ki işlerin âsân olsun.⁷⁸

(10)

Bir adam sorumluluğunu üstlendiği bir işin neticesinden kaygılıymış. Bu durumu Vezir el-Fazl b. Sehl iletince vezir ona şu cevabı yazmış:

لَيْسَ عَلَيْكَ بَأْسٌ، مَا لَمْ يَكُنْ مِنْكَ بَأْسٌ

Sıkıntı senden olmadıkça sana bir sıkıntı olmaz.⁷⁹

(11)

Adamın biri Halife Mansur’a “Sultanım, siz bana bir ödenek tahsis ettiniz fakat memurunuz Fazl bunu vermeyi geciktirdi” diye bir mektup yazınca Mansur şu ayeti tevkî edivermiş:

⁷⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Mûsâ İbn Sa’îd el-Endelüsî, *el-Muktetaf min ezâhiri’z-turaf* (Kâhire: Şirketü Emel, 2004), 2: 181.

⁷⁵ İsfehânî, *Muhâdârâtü'l-üdebâ*, 1: 227.

⁷⁶ İbn ‘Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 4: 297.

⁷⁷ İbn ‘Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 4: 303.

⁷⁸ İbn ‘Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 4: 303.

⁷⁹ Se’âlibî, *Tuhfetü'l-vüzerâ*, 147.

(مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا!)

Allah'ın insanlara açacağı rahmet kapısını kimse kapatamaz!⁸⁰ (Fâtır 35/2)

(12)

Enbâr ahalisinden bir grup Halife Seffâh'a bir dilekçe kaleme alarak, dilekçede evlerine el konulduğundan, arsalarının Halifenin yaptırdığı binaya eklendiğinden, bedelinin ise kendilerine ödenmediğinden yakınmış. Bunun üzerine Seffâh, şikâyetnamenin altına Dırâr mescidine işaret eden ayet-i kerimeden ilhamla

هَذَا بِنَاءٌ أُسِّسَ عَلَى غَيْرِ تَقْوَى.

Bu, takva temeli üzerine inşâ edilmemiş bir bina olmuş.

şeklinde bir tevkî yazarak zımnen özür beyanında bulunmuş ve mağdurlara evlerinin değeri miktarınca paranın derhal ödenmesini emretmiş.⁸¹

(13)

Halife Seffâh'ın yakınlarından bazıları bir araya gelerek kendilerine tahsis edilen ödeneğin kesildiğinden dert yandıkları bir mektup kaleme almışlar. Halifenin onlara cevabı şöyle olmuş:

مَنْ صَبَرَ فِي الشَّدَّةِ شَارَكَ فِي النُّعْمَةِ.

Zor zamanda sabredenler nimete ortak olurlar.⁸²

(14)

Halife Mansur'un bir valisi tarafından mağdur edilen Sevâdlı bir adam uğradığı haksızlığı mektupla halifeye bildirmiş. Öfkelenen halife o zatın mektubuna şu cevabı yazmış:

إِنْ كُنْتَ صَادِقًا فَجِيْ بِهِ مُلَبِّبًا، فَقَدْ أُذِنَّا لَكَ فِي ذَلِكَ.

İddianda haklıysan onu yaka paça huzuruma getir!

Bu konuda sana tem yetki verdik.⁸³

(15)

Halife Mansur şu tevkî ile Ermenistan valisine gözdağı vermiş:

إِنَّ لِي فِي فَفَاكَ عَيْنًا، وَبَيْنَ عَيْنَيْكَ عَيْنًا، وَلَهُمَا أَرْبَعُ آدَانٍ!

Biri arkanda biri gözlerinin önünde olmak üzere iki göz (casusum) ve dört kulakla kuşatılmış durumdasın.⁸⁴

(16)

Vezir 'Amr b. Mes'ade, sürekli kifayetli olduğunu göstermeye çalışan işgüzar bir saray memuruna şu tevkî ile yüklenmiş:

⁸⁰ Tevhîdî, *el-Basâir ve'z-zehâir* 9: 110; İbn 'Abdürabbih, *el-'Ikdü'l-ferîd* 4: 294.

⁸¹ İbn 'Abdürabbih, *el-'Ikdü'l-ferîd*, 4: 293.

⁸² İbn 'Abdürabbih, *el-'Ikdü'l-ferîd*, 4: 293.

⁸³ Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 8: 97.

⁸⁴ İbn 'Abdürabbih, *el-'Ikdü'l-ferîd*, 4: 295.

أَذَلَّتْ فَأَمَلَّتْ، فَاسْتَصْغِرُ مَا فَعَلْتَ تَبْلُغَ مَا أَمَلْتَ.

İyice şımarıp kendinden ikrah ettirdin; tavsiyem:
Yaptığın işleri büyük görme ki umduğuna kavuşasın.⁸⁵

(17)

Cafer el-Bermekî hapse düşmüş bir adam hakkında şu tevkîyi yazmış:
الْعَدْلُ يُؤْبَهُهُ وَالنُّوبَةُ تُطْلِقُهُ.

Adalet kişiyi hapse tıkar ve oradan ancak pişman olan çıkar.⁸⁶

(18)

'Amr b. Mes'ade bir mektup yazarak Damre el-Harûrî'ye göndermiş. Bu mektubu Cafer el-Bermekî de okuyunca onda gereksiz bir icâz bulmuş, bu sebeple Amr'a şu tevkî ile belagat dersi vermiş:

إِذَا كَانَ الْإِكْتَارُ أَبْلَغَ كَانَ الْإِيجَارُ تَقْصِيرًا
وَإِذَا كَانَ الْإِيجَارُ كَافِيًا كَانَ الْإِكْتَارُ عَيْبًا.

İtnab makamında icâz yapmak bir kusur olduğu gibi,
İcâz gereken yerde tatvil yapmak da bir hatadır.⁸⁷

(19)

Adamın biri Halife Mansur'dan gidip geldiği caminin uzak olması sebebiyle kendi mahallesinde de bir mescit yaptırtmasını rica etmiş. Halife onun yazılı talebini şu tevkîyle geri çevirmiş:

مِنْ شَرَائِطِ السَّاعَةِ كَثْرَةُ الْمَسَاجِدِ، فَرَدَّ فِي خَطَاكَ تَرُدُّدُ فِي النَّوَابِ!

Evvela, mescitlerin artması kıyamet alametlerindedir.

Ayrıca daha fazla adım at ki sevabın da ziyade olsun!⁸⁸

(20)

Halife Mehdî'nin veziri Feyz b. Ebû Sâlih, pişman olup da özür beyanında bulunan bir zatın dilekçesine şu sözü tevkî etmiş:

النُّوبَةُ لِلْمُدْنِبِ كَالدَّاءِ لِلْمَرِيضِ فَإِنْ صَحَّتْ تَوْبَتُهُ كَمَلَّ اللهُ تَعَالَى شِفَاءَهُ
وَإِنْ فَسَدَتْ نَبَتْهُ أَعَادَ اللهُ تَعَالَى دَاءَهُ.

Günahkârın tövbesi hastanın hastalığına benzer: Tövbesinde samimi olduğunda Cenab-ı Hak şifa bahşeder. Niyeti bozduğunda ise o belayı tekrar ona musallat eder.⁸⁹

⁸⁵ Tevhîdî, *el-Basâir ve'z-zehâir*, 6: 158.

⁸⁶ İbn 'Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 4: 302.

⁸⁷ İbn 'Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 4: 238; Tevhîdî, *el-Basâir ve'z-zehâir* 4: 148; Zemahşerî, *Reb'ü'l-ibrâr*, 5: 206.

⁸⁸ Tevhîdî, *el-Basâir ve'z-zehâir*, 2: 18.

⁸⁹ Tevhîdî, *el-Basâir ve'z-zehâir* 6: 221.

Sonuç

Tebaanın sunduğu dilekçelere devlet ricâli tarafından verilen, kısa, özlü ve sanatlı cevaplar suretinde teşekkül eden “tevkîât”, kendine has birtakım şekil ve üslup özellikleriyle klasik Arap edebiyatının ilk edebi türlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Cahiliye döneminde örneklerine rastlanmayan bu tür, yazılı kültürün yerleşmesi ve bürokrasinin gelişmesine bağlı olarak ilk nümunelerini Hz. Ebûbekir döneminde vermiş, Emeviler döneminde gerçekleşen yeniliklerle tekâmülünü sürdürmüş, Abbasilerde ise bilhassa “dîvânü’l-tevkîât”ın ihdasıyla kurumsal desteği de arkasına alarak nitelik ve nicelik bakımından en parlak dönemini yaşamıştır.

Basit bir mektuplaşmanın ötesinde, çoğu defa sanatsal kaygılar güdülen icra edilen bu sofistike edebi tür, üslup yönünden özellikle kâtip sınıfına tavsiye edilmiş, alâmet-i farikası olan “îcâz” özelliğiyle belagat ve inşâ disiplinlerinin gelişmesinde hayati bir rol oynamıştır.

Toplumda meydana gelen sosyo-politik problemlerin çözüme kavuşturulması bağlamında edebi bir iletişim aracı olarak kullanılan tevkîât her zaman için güncel siyasetin ayrılmaz bir parçası olmuş, sultan ve emirler talimat niteliğindeki kararlarını bu vesileyle duyurmuştur. Bu bakımdan elimize ulaşan tevkî metinleri, tatbik edildiği dönemlerin sosyal, siyasal ve kültürel hayatı hakkında önemli ipuçları sunmakta, yanı sıra onunla iştilal eden devlet ricâlinin entelektüel ilgi ve düzeylerine de ışık tutmaktadır.

Kaynakça

- Âbî, Ebû Sa’d Mansûr b. el-Hüseyn. *Nesrû’d-dürr fi’l-muhâdarât*. Thk. Hâlid Abdülğanî Mahfûz. 7 Cilt. Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-’ilmiyye, 2004.
- Apak, Âdem. *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2004.
- ’Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh b. Sehl. *Kitâbü’s-sinâ’ateyn*. Thk. Ali Muhammed Becâvî - Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü’l-’unsuriyye, 1998.
- Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed. *el-İktidâb fi şerhi edebi’l-küttâb*. Thk. Mustafa Sakâ - Hâmid Abdülmecîd. 3 Cilt. b.y.: Darü’l-kütübî’l-mısriyye, 1996.
- Beyhakî, İbrahim b. Muhammed. *el-Mehâsin ve’l-mesâvi’*. Haz. Friedrich Schwally. b.y.: Walter de Gruyter, 1902.
- Câhız, Ebû Osman ‘Amr b. Bahr. *el-Beyân ve’t-Tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü ve mektebetü’l-hilâl, 2002.
- Cehşiyârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdûs. *el-Vüzerâ ve’l-küttâb*. Thk. Mustafa Sakâ - İbrahim Enbârî. by.: Matbaatü Mustafa el-Halebî ve

- evlâdih, 1983.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhü'l-arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- Dahîl, Muhammed b. Nâsır. "Fennü't-tevkîâtî'l-edebiyye fi'l-asri'l-İslâmî ve'l-Emevî ve'l-Abbâsî". *Mecelletü câmi'ati ümmi'l-kurâ li-'ulûmi's-şerîa ve'l-lügati'l-arabiyye ve âdâbihâ*. 13 (2001): 11.
- Derûbî, Muhammed - Salah, Cerrâr. *Cemheretü tevkîâtî'l-'Arab*. 3 Cilt. el-Ayn: Merkezü Zayed li't-türâs ve't-tarih, 2000.
- Dûrî, Abdülaziz. "Dîvân" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 386-387. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Endelüsî, Ebü'l-Hasen Alî b. Mûsâ İbn Sa'îd. *el-Muktetaf min ezâhiri'z-turaf*. Kâhire: Şeriketü Emel, 2004.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed 'İvaz Mür'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-arabî, 2001.
- Furat, Ahmet Suphi. *Arap Edebiyatı Tarihi I*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.
- Harâhişe, Emîra Abdülmevlâ Hamd. "Edebü't-tevkîât fi'l-asri'l-'Abbâsî". Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü âli'l-beyt külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûm kısmü'l-lügati'l-arabiyye, 2004.
- İbn 'Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-'Ikdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1984.
- İbn Ebû 'Avn, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed. *el-Ecvibetü'l-müskite*. Thk. Mey Ahmed Yusuf. Kâhire: 'Ayn li'd-dirâsât ve'l-buhûsî'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye, 1996.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dimaşk: Dârü Ya'rub, 2004.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*. Thk. İhsan 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dârü sâdir, 1994.
- İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*. Nşr. İhsân Abbâs - Bekr Abbâs. 10 Cilt. Beyrut: Dârü sâdir, 1996.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-arab*. Beyrût: 15 Cilt. Dârü sâdir, 2014.
- İbn Tabatabâ, Muhammed b. Ali. *el-Fahrî fi'l- âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dârü sâdir, 1980.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. b.y.: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992.

- İbn Tayfûr, Ahmed b. Ebû Tâhir. *Kitâb-ü Bağdâd*. Thk. İzzet el-Attâr el-Hüseynî. Kâhire: Mektebetü'l-hancî, 2002.
- İbşîhî, Ebû'l-Feth Şihâbüddîn. *el-Mustatraf fi kulli fen mustazraf*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Muhâdarâtü'l-üdebâ ve muhâverâtü'ş-şu'arâ' ve'l-büleğâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1999.
- Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-a'şâ fi sinâ'ati'l-inşâ*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-mısriyye, 1922.
- Kayrevânî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *Zehrü'l-âdâb ve semerü'l-elbâb*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-cıl, ts.
- Kayrevânî, Ebû İshâk İbrahim b. el-Kâsım. *Kutbu's-sürûr fi evsâfi'l-enbize ve'l-humûr*. Thk. Sâra el-Berbûşî. Beyrut: Menşûrâtü'l-cemel, 2010.
- Kindî, Muhammed b. Yusuf. *Vülât-ü Mısr*. Thk. Hüseyin Nessâr. Beyrut: Dâru sâdir, 1900.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut: Dârü mektebeti'l-hayât, 1986.
- Sâmîrrâî, Hüsamüddîn. *el-Müessesâtü'l-idâriyye fi'd-devleti'l-Abbasiyye*. Mekke: Darü'l-fikri'l-'Arabî, 1983.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Kitâbü hâssi'l-hâss*. Nşr. Hasan el-Emîn. Beyrut: Dârü mektebeti'l-hayât, ts.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Tuhfetü'l-vüzerâ*. Thk. Habîb Ali er-Râvî - İbtisâm Merhûn Saffâr. Beyrût: Dârü'l-'Arabîyye li'l-mevsûât, 2006.
- Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh b. Abbâs b. Muhammed b. Sûl-Tegin. *Edebü'l-küttâb*. Haz. Muhammed Behcet el-Eserî. Mısır: el-Matbaatü's-selefiyye, 1922.
- Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh b. Abbâs b. Muhammed b. Sûl-Tegin. *Kitâbü'l-evrâk kısmu ahbârî'ş-şu'arâ*. 3 Cilt. Kâhire: Şeriketü emel, 2004.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Nşr. 11 Cilt. Kâhire: Dârü'l-me'ârif, 1966.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî. *es-Sadâka ve's-sadîk*. Thk. İbrâhîm el-Kîlânî. Beyrut: Dârü'l-fikri'l-mu'âsir, 1998.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî. *el-Basâir ve'z-zehâir*. Thk. Vedâd el-Kâdî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru sâdir, 1988.
- Ra'dân, Abdülkerîm Hüseyin. *Mecelletü'd-dirâsâti'l-ictimâiyye* 34 (2012).
- Safvet, Ahmed Zekî. *Cemheretü resâili'l-'Arab fi 'usûri'l-arabiyye'z-zâhira*. 4

Abbasi Devlet Ricâline Ait Örnekler Bağlamında Klasik Arap Edebiyatının İlk Yazılı Edebi Türlerinden “Tevkiât” | 527

Cilt. b.y.: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.

Sibt İbnü'l-cevzî, Ebû'l-Muzaffer Yusuf b. Abdullah. *Mir'âtü'z-zemân fi tevârihi'l-a'yân*. 23 Cilt. Dimaşk: Dârü'r-risaleti'l-âlemiyye, 2013.

Yıldız, Hakkı Dursun. “Bermekîler” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 517-520. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Rebî'ü'l-ebrâr ve füsûsu'l-ahbâr*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1991.

W. MONTGOMERY WATT'A GÖRE ENDÜLÜS İSLAM MEDENİYETİNİN BATI AVRUPA'YA ETKİSİ

Gönderim Tarihi: 15.10.2018

Kabul Tarihi: 03.11.2018

İlhami Ayrancı

Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Dr. Assistant Professor, Kırıkkale University, Islamic Sciences Faculty,
Department of Islamic History and Arts

Kırıkkale/Turkey

ilhama.ayranci@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8298-6376

Öz

Çağımızda Portekiz ve İspanya Devletleri'nin bulunduğu coğrafya, Müslümanlar tarafından 'Endülüs' olarak adlandırılmıştır.

710 yılında gerçekleştirilen bir keşif harekâtının ardından birkaç yıl içerisinde fethedilen Endülüs bölgesi, 750 yılına kadar Şam Emevi hilafetinin bir eyaleti olarak kalmış, ondan sonraki üç asra yakın bir süre de Emevi ailesi tarafından yönetilmiştir.

Endülüs'te 712-1492 yılları arasında 780 yıl süre ile hüküm süren Müslümanlar, özellikle ilk üç asırlık dönem içerisinde kültür ve medeniyet alanında Batı'da o güne kadar görülen en güçlü ve ileri medeniyeti oluşturmuş, sanat ve mimarî başta olmak üzere, tıp, hukuk, felsefe ve edebiyat gibi çok sayıda bilim dalında ortaya koydukları birbirinden değerli eserlerle tarihteki öncü yerini almıştır.

Saray, kale ve cami gibi önemli eserlerine günümüzde de tanıklık ettiğimiz Gırnata (Granada), İşbiliye (Sevilla) ve Kurtuba (Cordoba) gibi dönemin önemli şehirlerinin yer aldığı bölge, bugün de İspanya'nın 17 eyaletinden birisi olarak 'Andulusia/Endülüs' olarak adlandırılmaktadır.

Bu makalede, Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethi, fetihden sonraki gelişmeler ve ortaya konulan 'birlikte yaşama kültürü' hakkında bilgiler verildikten sonra, tarihi süreç içerisinde 'Endülüs medeniyetinin' Batı Avrupa'ya etkisi, W. Montgomery Watt'ın eserleri çerçevesinde ele alınarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Watt, Endülüs, İspanya, Oryantalistler, İslam Medeniyeti.

**According to W. Montgomery Watt,
The Andalusian Islamic Civilisation's Influence to The Western Europe**

Abstract

The territory of Portugal and Spain at present is called 'Andalusia' by Muslims. After a discovery movement in 710, the Andalusia region being conquered in a few years, remained a province of Damascus Umayyad Caliphate till 750, and then was also ruled by the Umayyad family for about three centuries.

Muslims who ruled in Andalusia between 712-1492 for 780 years have formed the most powerful and advanced civilization seen in the field of culture and civilization during the first three centuries in the West, have taken their pioneering position in history with valuable works that have been put forth in many fields of science such as art, architecture, medicine, law, philosophy and literature.

The region in which important cities such as Granada, Sevilla and Cordoba, which we have seen some important works such as the palace, castle and mosque, is named as 'Andalusia' as one of the 17 provinces of Spain today.

In this article, first of all, it has been given information about the conquest of Andalusia by the Muslims, the developments after the conquest and the culture of coexistence, then the influence of the period called 'Andalusian civilization' to Western Europe in Western history during the historical process has been evaluated by taking the work of W. Montgomery Watt into consideration.

Keywords: Islamic History, Watt, Andalusia, Spain, Orientalists, Islamic Civilization.

Giriş

Kuzey Afrika Valisi Mûsâ b. Nusayr, Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik'ten izin alarak Tarîf b. Mâlik kumandasındaki yaklaşık 500 kişilik bir birliği 710 yılının ilkbaharında keşif gayesiyle İspanya'nın güney kıyılarına göndermiş, Tarîf'in İspanya'dan bol miktarda ganimetle dönmesinden sonra da fetih hazırlıkları yapılmıştır. Müslümanlar tarafından İspanya'da gerçekleştirilen ilk fetih hareketi Târık b. Ziyâd'ın emrindeki kuvvetlerin 711 yılında bu topraklara ulaşması ile başlamıştır.

Mûsâ b. Nusayr, 711 yılı ilkbaharında Târık b. Ziyâd kumandasında 7000 kişilik bir orduyu, arkasından da 5000 kişilik bir takviye birliğini İspanya'ya göndermiş, bu sefer sırasında kendi içinde ciddi taht kavgaları yaşayan Vizigot ordusu hezimete uğratılmış, böylece de İspanya'nın fethi için Müslümanların önünde bir engel kalmamıştır.¹ 712 yılında başında

¹. Mehmet Özdemir, "Endülüs (Siyasî Tarih, Teşkilat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 211.

W. Montgomery Watt'a Göre Endülüs İslam Medeniyetinin Batı Avrupa'ya Etkisi | 531 bulunduğu 18.000 kişilik bir ordu ile İspanya'ya geçen Mûsâ b. Nusayr, Toledo'da Târik b. Ziyâd'la buluşmuş, İspanya'nın kuzeyine doğru iki koldan sürdürülen çalışmalar sonucu ertesi yıl içerisinde (713) birçok şehir ele geçirilmiş, hatta (bir rivayete göre) Pireneler aşılarak Frank topraklarına kadar girilmiştir.²

İspanya sakinlerine göre İspanya'nın Müslümanlar tarafından fethi beklenmedik ve 'hayret verici'³ bir durumken, Müslümanlara göre Hz. Peygamber zamanından beri devam eden gelişmelerin tabii bir sonucudur.⁴

1. Endülüs'ün Fethinden Sonra Yaşanan Gelişmeler

Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethinin ardından gerçekleştirilen düzenlemelerle bu coğrafyada sosyal, siyasi ve ekonomik istikrar yeniden sağlanmış, daha önceleri kaynakları ihmal edilmiş, bilimsel üretkenliği donmuş, şehirleri bakımsız kalmış Endülüs, Müslümanlar tarafından Batı'nın kültür ve medeniyet alanında tartışmasız en ileri ve güçlü bir ülkesi haline getirilmiştir.⁵

Fetih sonrasında İspanya'da İslamlaşma hızla artarken Latin kültürü de buna paralel olarak çökmeye başlamış, Hıristiyanların birçoğu ihtida ederek Müslüman olmuştur.⁶ Müslümanların egemenliği altında bulunan ve kendi dinlerini muhafaza eden Hıristiyanlar (Arp. El-Musta'rib/el-Musta'ribûn; İsp. El mozarab/losmozarabos) ise, bir taraftan inanç olarak Hıristiyanlığa bağlı kalmış, diğer taraftan da İslam medeniyetine duydukları hayranlıkla⁷ Arapça konuşmak ve Araplar gibi yaşamaya başlamak suretiyle büyük ölçüde Araplaşmışlardır.⁸

Fetih sırasında Endülüs toplumundaki Müslüman nüfusunu elli-altmış bin arasındaki Arap ve Berberî askerler teşkil etmekteyken, zamanla yeni göçler ve özellikle VIII. ve IX. yüzyıllar boyunca gerçekleşen İslamlaşma neticesinde ciddi bir artış meydana gelmiş, Müslümanlar burada nüfusun az bir kısmını oluşturmalarına rağmen Endülüs medeniyetine kendi renklerini

2. Özdemir, "Endülüs", 11: 212.

3. W. Montgomery Watt - Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain* (Edinburg: Edinburg University Press, 1965), 6.

4. W. Montgomery Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburg: Edinburg University Press, 1972), 8; Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 5.

5. Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 11.

6. Ali Erbaş, "Müslüman Hıristiyan Münasebetleri Sürecinde Hıristiyanların İslam'a ve Müslümanlara Bakışı", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998): 126.

7. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 56.

8. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 32.

verebilmişlerdir.⁹ Endülüs'te yerli halktan İslam'a giren mühtedîlerin ilk nesline 'Musâlîme',¹⁰ sayıları Arap Müslümanlardan daha fazla olan¹¹ sonraki nesle ise 'Müvelledûn' denilmiştir.¹²

Tarihçiler, İspanya'daki Müslüman hâkimiyetini; 711-756 yılları arasını Valiler dönemi, 756-1031 yılları arasını Endülüs Emevîleri dönemi, 1031-1086 yılları arasını Endülüs Emevîlerinden sonra ortaya çıkan yirminin üzerindeki bağımsız emirlikler (Mülûku't-Tavâif) dönemi, 1086-1238 yılları arasını Mağrib'den gelen Murabıtlar (1091-1147) ve Muvahhidler (1147-1238) dönemi, 1238-1492 yılları arasını da Nasrîler/Gırnata Sultanlığı veya Benî Ahmer dönemi olarak adlandırmaktadır.¹³

Bu dönemleri ele alarak bir değerlendirmeye tabi tutan W. Montgomery Watt, hükümdarın adının ancak onun güç ve kudretini temsil eden büyük mimârî eserlerle ölümsüzleşeceğine inanan ve Kurtuba'ya altınla kaplı 15.000 direğin bulunduğu Medînetüzzehrâ Sarayı'nı yaptıran III. Abdurrahman (912-961)¹⁴ ile yerine geçen oğlu II. Hakem (961-976) dönemlerini "ihtişam yılları" ve 'altın çağ'¹⁵ olarak nitelerken, 1008 yılından Hilafet döneminin sona erdiği 1031 yılına kadar olan süreyi, irili ufaklı otuz şehrin neredeyse her birinin bağımsız birer hükümdarının olmasından bahisle¹⁶ "tüm zamanların en trajik çeyrek asırlarından birisi" olarak tanımlamaktadır.¹⁷ Emevî hanedanı 1031 yılına kadar süren son yüzyıllık dönem içerisinde hem en yüksek seviyesine ulaşmış, hem de son bulmuştur.¹⁸

Bu dönemle ilgili de yorumlar yapan W. Montgomery Watt, çöküş ile ilgili olarak iki sebep göstermektedir. Bunlardan birincisi, İslâmî fikirlerin çağdaş meselelere uyarlanmasındaki başarısızlık, ikincisi de etkin bir merkezi hâkimiyetin devamlılığını destekleyen kökleri sağlam bir orta sınıfın bulunmamasıdır.¹⁹

9. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 53.

10. Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 25.

11. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 54.

12. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 32; Bk. Özdemir, "Müvelledûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 228-229.

13. Şaban Öz, *İslam Tarihi* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınevi, 2013), 230-231.

14. Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 311, 313.

15. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 39.

16. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 85.

17. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 84.

18. İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, trc. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 271.

19. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 87.

Watt, bağımsız emirlikler döneminden (1031-1086) sonra hüküm süren ve Mağrib Yönetimi olarak adlandırılan Murabıtlar (1091-1147) ve Muvahhidler (1147-1238) dönemi konusunda da; her iki imparatorluğun da Kuzeybatı Afrika'da ortaya çıkmış olmaları ve daha sonra da Endülüs'ü kendi toprakları arasına katmaları ve yine her ikisinin de birer dini hareket olmaları, daha doğru bir ifade ile dini bir temele sahip olmaları sebebi ile aralarında bir takım benzerliklerin bulunduğunu söylemekte,²⁰ adı geçen her iki devlet hakkında da eleştiriler olmakla birlikte bu döneme nasıl bir değer biçileceğine dair bir mutabakatın bulunmadığını ifade etmektedir.²¹

2. Birlikte Yaşama Kültürü

Endülüs'te İslam devleti himayesinde yaşayan Hıristiyan ve Yahudiler Müslümanlarla iyice kaynaşmış ve müşterek bir kültürü paylaşmış durumdaydı. Hâkim kültürün bilhassa şehirlerde herkes tarafından kabul edilmesi, Müslüman ve Hıristiyanlardan birçoğunun başka dinden akrabalarının bulunması gibi sebeplerle dini farklılığın ciddi bir önemi bulunmuyordu.²² Bu sebeple, Endülüs toplumunun önemli özelliklerinden birisinin de farklı etnik unsurları bünyesinde barındırması olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Söz konusu bu farklı etnik unsurları dışarıdan gelenler ve yerli halk olarak iki kısma ayırmak mümkündür. Araplar, Berberîler, Saklebîler ve Sudanlılar dışarıdan gelenleri, İberler, Romalılar ve Vizigotların karışımından ibaret olan İspanyol halk ile Yahudiler de yerlileri meydana getirmektedir.²³ Yahudiler diğer İslam devletlerinde olduğu gibi İspanya'da da himaye edilen azınlıklardandır. X. asrın ortasında Yahudi Hasdây b. Şaprut'un Müslümanların İspanya'da en parlak devrini yaşadığı ve refahın zirveye ulaştığı kabul edilen III. Abdurrahman zamanında (912-961)²⁴ saray hekimi olarak halifenin hizmetinde bulunmuş olması da bunun delillerinden birisidir.²⁵

Endülüs, çeşitli kültürler arasındaki yakın ilişkiye önemli bir örnektir.²⁶ Beraber yaşama anlamına gelen ve üç semavi dinin bir arada yaşamasını ve karşılıklı etkileşimde bulunmasını mümkün kılan toplumsal

20. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 103.

21. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 100.

22. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 47.

23. Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 17.

24. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 3.

25. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 62.

26. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 1.

modeli ifade etmek üzere kullanılan “Convivencia”,²⁷ İspanya’nın fethinden sonra Müslümanlar tarafından uygulamaya konulmuş, XII. ve XIII. yüzyıllarda Hıristiyan İspanyol krallıkları tarafından da taklit edilmiştir. Ancak, Endülüs’ü Müslümanlardan geri alma (Reconquista) faaliyetlerinin başarılı olduğu bölgelerde şartların her geçen gün Müslümanların aleyhinde gelişmesi sonucu beraber yaşama Müslümanlar için hayli güç hale gelmiştir. Bu dönemden itibaren Endülüs Müslümanlarının büyük çoğunluğu için görünüşte Hıristiyan gibi davranacakları, fakat Müslümanlıklarını gizlice devam ettirecekleri yeni ve zorlu bir dönem başlamış, 1609-1614 yılları arasında bu topraklarda yaşayan Müslümanların hemen tamamını oluşturan 500 bin kişi mallarını mülklerini, daha da önemlisi on asra varan atayurtlarını arkalarında bırakarak gruplar halinde Kuzey Afrika, Fransa, İtalya ve Osmanlı hâkimiyetindeki Anadolu ve Suriye’ye göç etmek zorunda kalmıştır.²⁸ Böylece yüzyıllardır bütün dünya için güzel bir örnek olan farklı millet ve dinlerden insanın ‘birlikte yaşama kültürü’ olan “Convivencia” bir kez daha akâmete uğramıştır.

3. W. Montgomery Watt’a Göre Endülüs İslam Medeniyetinin Batı Avrupa’ya Etkisi

W. Montgomery Watt’ın Endülüs konusunda, *A History of Islamic Spain* (Müslüman İspanya’nın Tarihi)²⁹ ve muhtevası itibari ve bize çok geniş bir malumat sağlaması sebebi ile çalışmamız içerisinde sıkça yararlandığımız, *Influence of Islam on Medieval Europe* (İslam’ın Avrupa’ya Tesiri)³⁰ adlı iki eseri bulunmaktadır.³¹

Watt, 710 yılında birkaç yüz kişilik Müslüman bir grubun keşif harekâtı ile başlayan ve takriben 715 yılı itibari ile bütün büyük şehirlerinin Müslümanlar tarafından ele geçirilmesi ile sonuçlanan³² İspanya’nın

27. Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 67.

28. Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, 322.

29. Watt, “Endülüs Tarihi”, trc. Cumhur Ersin Adıgüzel - Qiyas Şükürov (İstanbul: Küre Yayınları, 2015).

30. Watt, “İslam’ın Avrupa’ya Tesiri”, trc. Hulusi Yavuz (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1985); Watt, “İslam Avrupa’da”, trc. Hulusi Yavuz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989).

31. “A History of Islamic Spain” adlı eserin 5; 2, 9; 1 ve 10; 3. bölümlerini oluşturan; ‘Entelektüel Hayat’, ‘Şiir’ ve ‘Çöküş Döneminde Edebiyat’ bölümleri Pierre Cachia tarafından kaleme alınmıştır. Çalışmamız içerisinde atfı yapılan ‘Şiir’ bölümünde gerekli açıklama yapılmaktadır.

32. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 2.

W. Montgomery Watt'a Göre Endülüs İslam Medeniyetinin Batı Avrupa'ya Etkisi | 535 fethinin, Kur'an'da yer alan 'cihad' ayetlerinin sonucu olarak meydana geldiğini söylemektedir. Ona göre bu durum, asırlardır süregelen 'göçebe yağmacılığının şekil değiştirmesi'dir.³³ Çünkü söz konusu bu göçebe anlayışa göre genişleme olmadan birliğin olması hemen hemen imkânsızdır.³⁴ Bu konudaki en büyük âmili de, 'ganimet toplama arzusu' olarak yorumlayan Watt, Müslümanların Beytül-mâl'den atıye almaları sebebi ile kendilerini tamamen askerliğe adayabildiklerini söylemekte,³⁵ bu iddiasını yeri geldikçe de tekrarlamaktadır.³⁶

Watt'a göre fethi anlamak ve Müslüman İspanya'nın tüm kültürel gelişiminin gerçek değerini takdir edebilmek için VIII. yüzyılın ilk yıllarında İber Yarımadası'nın içinde bulunduğu şartlara bakmak yeterli olacaktır. Bu yıllarda köylüler gerçekten zor bir hayat sürmekte, halk temel imkânlardan dahi mahrum bulunmaktadır. Hoşnutsuzluğun hat safhada olması sebebi ile insanların çoğu Müslümanları kurtarıcı olarak görmüş ve onlarla işbirliği yapmıştır.³⁷ Dahası, Müslümanlar kendi aralarında anlaşmazlık bulunan İspanyol yöneticiler tarafından da desteklenmiş,³⁸ bu durum Müslümanların işini daha da kolaylaştırmıştır.

İşte bunları gerekçe göstererek İspanya'nın Müslümanlar tarafından 'kolayca' fethedildiğini söyleyen Watt, bu durumu, -yukarıda da ifade edildiği gibi- o dönem İspanya'sının içinde bulunduğu şartlar gereği Hıristiyanların iç zayıflıklarına ve dönemin diğer şartlarına bağlamaktadır.³⁹

Watt, İber yarımadasında yaşayan bu kadar çok sayıda kişinin İslam'ı kabul etmeleri hakkında, konunun detayları ile ilgili çok az şeyin bilindiğini, eldeki tüm verileri inceledikten sonra bile 'İslam kültürünün bu denli büyük bir İspanyol nüfus tarafından benimsenmesi'nin bir bilmece olarak kalacağını ifade etmektedir.⁴⁰

Watt'a göre Müslümanlar 'Avrupa'ya davetsiz bir misafir' olarak gelmişlerdir ama yeryüzünün büyük bir kısmında muazzam fayda ve nimetleri görülen ve faydaları Fransa ve komşu ülkelere kadar varan bir

33. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 5-6.

34. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 6.

35. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 8.

36. Örneğin bk. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 8: 47; Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 9.

37. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 10-11.

38. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 13-14.

39. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 10.

40. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 54-55.

medeniyetin temsilcileri olmuşlardır.⁴¹ İslam'ın Endülüs'e özel katkısı daha ziyade şehirleşme alanında, yani şehirlerin gelişmesinde ve şehirlerde meydana gelen yapılaşmada olmuştur.⁴²

Watt, Endülüs'teki refahın başlıca kaynağını 'İslam'ın ruhundan doğan' ticarete teşvikin teşkil ettiğini düşünmektedir.⁴³ Avrupalılar özellikle ticaret yolu ile Avrupa içlerine kadar yayılan bu kültüre hem hayran kalmış, hem de onu taklit etmişlerdir.⁴⁴ İslam âlemi ile Hıristiyan dünyası arasında bu dönemde gerçekleşen ticarete Avrupa sömürülen taraftır.⁴⁵ Çünkü İslam ile Hıristiyanlığın Ortaçağ'da karşılaşmalarının bütün cephelerine bakıldığı vakit, İslam'ın Batı Hıristiyanlığı üzerindeki etkisi kabul edilenden de büyüktür.⁴⁶ Watt bu etkiyi; "Müslümanlar takriben ilk elli yıl istisna tutularak İslam dünyasının hiçbir yerinde İslâmî düşünce ve yönetim alanında Endülüs'te etkili oldukları kadar başka bir yerde bu denli etkili olmamışlardır"⁴⁷ şeklinde ifade etmekte, dönemin Hıristiyanlarının zihnindeki imajı anlatırken de Malmesbury'lu William'dan alıntı yaparak, Müslümanların Endülüs'te egemen oldukları XII. asırda o günün insanların Avrupa hariç bütün dünyanın Müslümanlara ait olduğunu zannettiklerini nakletmektedir.⁴⁸

O dönem dünya ticareti açısından son derece önemli olan deniz haritaları Müslümanlar tarafından geliştirilmiş, Avrupalıların edindiği en geniş ve en doğru coğrafi bilgiler Müslümanlar sayesinde kazanılmıştır. O günün İslam teknolojisinin birçok bakımdan Avrupa'dan üstün olması sebebi ile Avrupalılar İslam medeniyeti ile karşılaştıklarında aşağılık duygusuna kapılmış,⁴⁹ aynı zamanda hayran oldukları ve üstün gördükleri bu kültürü inceleme fırsatı bulmuşlardır.⁵⁰

Watt'a göre Endülüs medeniyeti, İslam'ın Hıristiyan dünyasının kulağı dibinde bir müddet hüküm sürmesi anlamına gelmektedir.⁵¹ İslam

41. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 1.

42. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 50.

43. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 50. Ayrıca bk. Lütfi Şeyban, *Endülüs* (İstanbul: Albaraka Türk Yayınları, 2014), 16.

44. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 44.

45. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 19.

46. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 84.

47. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 167.

48. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 21, 55, 82.

49. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 82.

50. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 58.

51. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 13.

W. Montgomery Watt'a Göre Endülüs İslam Medeniyetinin Batı Avrupa'ya Etkisi | 537 kültürünün Avrupa'ya asıl tesiri, İspanya (ve Sicilya)'nın fethiyle başlamış,⁵² yani Doğu kültürü Avrupa'ya Endülüs'ten girmiş ve arkasında görkemli mimari eserler bırakmıştır.⁵³ Müslümanların Endülüs'e yerleşmesi, Avrupalıların da Haçlı Seferleri sırasında doğu Akdeniz sahillerinde görünmeleri taraflar arasında bir kültür alış-verişine yahut daha açık söylemek gerekirse, Avrupa'nın İslam kültürünün birçok yönünü taklidine imkân vermiş,⁵⁴ böylece İslam İspanya'da sadece askeri ve siyasi bir kuvvet olarak değil, aynı zamanda kültürel olarak da hüküm sürmeye başlamıştır.⁵⁵

Watt, Avrupalıların Endülüs Medeniyetinden nasıl etkilendiklerini anlatırken Americo Castro'dan alıntı ile; "1248'de muzaffer ordular İşbiliye'yi gördüklerinde hayretlerini gizleyememişlerdi. Çünkü sanat, iktisâdî gelişme, sivil düzen, teknoloji, bilimsel ve edebî üretimde Hıristiyanlar hiçbir zaman bunun bir benzerine sahip olamamışlardı" ifadelerine yer vermekte, 711-1248 yılları arasında beş asırdan fazla bir süre Müslümanların hâkimiyetinde kalan İşbiliye'de mimariden yaşam tarzına kadar İslam kültürünün etkilerinin günümüzde de gözlemlenebildiğini ifade etmektedir.⁵⁶ İslam sanatının gelişiminin Endülüs'ün edebiyat ve düşünce tarihini tamamlayıcı bir unsuru olduğunu, dönemin en göze çarpan sanat yapıtının da Kurtuba Ulu Camii'nin teşkil ettiğini⁵⁷ söyleyen Watt, Batı kültürünün kaynağını ele aldığı bölümde de; II. Hakem'in (961-976) ilme olan merakı ile o günün şartlarında oluşturduğu kütüphanesinde 400 bin cildi aşkın kitabın toplandığını hatırlatmaktadır.⁵⁸

Hıristiyan ve Yahudilerin ilham aldıkları ve tesiri altında kaldıkları⁵⁹ Müslümanların hayat tarzlarından bahsederken, "muhteşem" (gracious living) tabirini kullanan ve kâğıdın bu medeniyetin bir parçası olduğu tespitinde bulunan Watt,⁶⁰ 786-808 yılları arasında hüküm süren Harun

52. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 2, 56.

53. Watt ve Cachia, *A History of Islamic Spain*, 1.

54. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 15.

55. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 17.

56. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 173; Geniş bilgi için bk. Fatma Zeynep Belen, "Dezavantajlı Gruplara Yönelik Manevî ve Psiko-Sosyal Bakım Uygulamaları: Sevilla Örneği", *Dezavantajlı Gruplar: Psiko Sosyal ve Manevî Bakım*, ed. İhsan Çapçoğlu - Fatma Zeynep Belen (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 17-18.

57. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 76.

58. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 80.

59. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 27.

60. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 25.

Resid'in Bağdat'ta ilk kâğıt fabrikasını kurmasına rağmen, XIV. asra kadar Avrupa'da kâğıt fabrikalarının kurulmadığını ifade etmektedir.

Watt'a göre, 'Müslümanlara verilen en şiddetli cevap olan Haçlı seferleri'nin⁶¹ kültürel yayılmaya önemli bir katkısı görülmezken, Müslümanların bu ihtişamlı hayat tarzı ve buna refakat eden edebiyatları hem Avrupa'nın hayal gücünü, hem de Latin menşeli milletlerin şiir kaabiliyetlerini harekete geçirmiştir. Öyle ki, Avrupalıların hayatın zarafeti ve onun maddi temellerinin terakkisi alanlarında Müslümanlardan aldıkları, devamlı ilişkide buldukları Bizanslılardan aldıklarından daha fazladır.⁶²

Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe* (İslam'ın Avrupa'ya Tesiri) adlı eserinin III. bölümünde⁶³ Müslümanların bilimsel çalışmalarını ele almaktadır. Bu bölümde, tahrif edilmiş imajları yüzünden Müslümanlara karşı Avrupa'da var olan garaz ve peşin hüküm sebebi ile onların ilim alanındaki başarıları konusunda değerlendirme yapmanın zorluğuna vurgu yaptıktan sonra, kendisinin bu gerçeğin farkında birisi olarak mümkün olduğunca objektif olacağını ifade ederek; Müslümanların Matematik, Geometri, Cebir, Uzay Bilimleri, Felsefe ve Tıp başta olmak üzere birçok bilim dalında yaptıkları öncü çalışmaları uzun uzadıya anlatmakta, İslam tıbbının tesirinden önce Avrupa'da tebâbetin çok ibtidâi olduğunu,⁶⁴ 1200'lü yıllarda dahi Avrupa hastanelerinin Müslüman hastane standartlarının çok gerisinde bulunduğunu⁶⁵ söylemektedir

'Arapça'nın şâheseri' şeklinde tanımladığı ve büyük bir mazhariyete nail olduğunu söylediği İbn Sînâ'nın (ö. 1037) *el Kânun fi't-Tıb* adlı eserinin XII. asırda Latinceye çevrildiğini, biri İbranice olmak üzere birçok baskılarının yapıldığını, bu baskıların XV. asırda 16 defa, XVI. asırda 2 defa, XVII. asırda ise birçok kez basıldığını, Latince, İbranice ve diğer yerli dillerde yazılmış şerhlerinin meydana getirildiğini ifade etmektedir. Bu eserin tıp tahsili yapılan bütün Avrupa üniversitelerinde en az XVI. asrın sonuna kadar yegâne ders kitabı olarak okutulduğunu⁶⁶ hatırlatarak, İbn Sina ve Gazali (ö. 1111) başta olmak üzere Müslüman bilim adamlarının Batı'da ve Endülüs'te yaptıkları etkiye vurgu yapmaktadır.⁶⁷

61. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 13.

62. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 29.

63. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 30-43.

64. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 65.

65. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 67.

66. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 38.

67. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 42.

Watt, *A History of Islamic Spain* (Müslüman İspanya'nın Tarihi) adlı eserinin, "Siyasi Çöküş Döneminde Kültürel İhtişam" adını verdiği IX. bölümünde,⁶⁸ Endülüs İslam Medeniyeti'ni oluşturan şiir,⁶⁹ edebiyat, tarih, felsefe bilim vb. sanat alanları ve bu alanlarda etkili isimler hakkında da bilgiler vermektedir.

Burada konunun detaylarına girmemiz bizi çalışmamızın dışına itecektir. Bu sebeple, Watt'ın özellikle öne çıkardığı birkaç bilim adamının ismini zikretmekle yetinmek istiyoruz:

Watt, Endülüs'te birçok bakımdan zirve dönem olarak görülen III. Abdurrahman ve II. Hakem dönemlerinden sonraki yüzyılda yaşayan en önemli bilim adamı olarak İbn Hazm⁷⁰ (994-1064)'ın ismini zikretmektedir. İbn Hazm'ın yetmiş yıllık ömründe fıkıh ve dinler tarihi alanı başta olmak üzere, yaklaşık üç düzinesi günümüze ulaşan,⁷¹ 400 cilt (80.000 sahife) eser kaleme aldığı rivayet edilir.⁷² Eserde, dönemin en büyük fıkıhçısı olarak görülen⁷³ ve katkılarıyla birlikte felsefenin Müslüman İspanya'da zirveye ulaştığı İbn Rüşd'e (ö. 1198) ve kendisine kadar kimsenin filozof olarak tanımlanamayacağı⁷⁴ İbn Bâcce'ye (ö. 1138) özellikle dikkat çekildiği görülmektedir. Watt'a göre İspanya'nın erken dönem tarihçilerinin en önemlisi İbn Hayyân (ö. 1076)'dır.⁷⁵ Ona göre dönemin kültür hayatına etki eden isimler arasında günümüzde *Mukaddime* adlı eseri ile tanınan İbn Haldun'un⁷⁶ (ö. 1406) ismi de burada anılmalıdır. Watt, Endülüs suflerinin en büyüğü olarak da Muhyiddîn İbnü'l Arabî (ö. 1240)'yi zikretmektedir.⁷⁷

Avrupalıların ilerleme alanında her şeyi Müslümanlardan öğrendiklerini söyleyen Watt, onlar düşmanları Müslümanların ilim ve felsefesi ile ilgilenmeye başladıklarında bu ilimlerin Endülüs'te altın devirlerini yaşadığını ifade ettikten sonra, "İnsan Müslümanların tecrübe, tefekkür ve yazdıklarının azametini vakıf olunca anlamaktadır ki, eğer

68. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 112-146.

69. Bu eserin IX; I'i oluşturan "Şiir" bölümü (112-121) Pierre Cachia tarafından kaleme alınmıştır.

70. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 128.

71. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 131: İbn Hazm'ın zamanımıza kadar ulaşan eserleri için bk. İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, 288-289.

72. İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, 4.

73. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 135.

74. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 137.

75. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 136.

76. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 136.

77. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 143.

Müslümanların yardımı olmasaydı, Avrupa ilim ve felsefesi vaktinde terakki edemeyecekti” ifadelerine yer vermekte,⁷⁸ “Biz Avrupalıların kör gözü İslam kültürüne olan borcumuzu görmeye engeldir. Geçmişten gelen mirasımıza İslam’ın yaptığı katkının kıymetini bazen küçümsüyor, bazen de tamamen görmezden geliyoruz. Müslüman ve Arap’larla daha olumlu ilişkiler kurabilmek için, borçlarımızın hepsini itirafa mecburuz”⁷⁹ demektedir.

Influence of Islam on Medieval Europe (İslam’ın Avrupa’ya Tesiri) adlı eserin “İslam ile Karşılaşmanın Avrupa İçin Önemi” başlığını verdiği son bölümünde; Endülüs dönemi Avrupalılarının İslam medeniyeti karşısında duydukları aşâğılık duygusuna karşı onları taltif etmek için ‘tahrif edilmiş bir İslam imajı’nın adeta zaruri olduğu itirafında bulunan Watt,⁸⁰ günümüzde dahi çok az Batı Avrupalının İslam’a tarafsız olarak bakabildiğini ifade etmektedir.⁸¹

XII-XIV. asırlar arasında teşekkül eden İslam’ın tahrif edilmiş cephelerini; batıl, şiddet yanlısı, nefse düşkünlük dini olmakla tanımlayan ve Hz. Peygamberin de Hz. İsa’nın muarızı olduğunu iddia eden Watt, Hıristiyanların Müslümanlarla olan yüzyılları bulan ilişkileri sebebi ile İslam dini hakkında bir şeyler bildiklerini, ancak bu bilinenlerin içinden çıkılmaz bir şekilde hatalarla dolu olduğunu vurgulamakta,⁸² son cümle olarak da, “Biz Avrupalılara düşen en önemli görev, aynı dünya üzerinde yaşadığımız şu zamanda, bu yanlış mübalağadan vazgeçerek, İslam dünyasına ne kadar borçlu olduğumuzu hakkıyla göstermektir”⁸³ diyerek Endülüs İslam Medeniyeti’nin Avrupa’ya yaptığı etkiye işaret etmektedir.

Sonuç

Endülüs’ün fethi, 710 yılında birkaç yüz kişilik Müslüman bir grubun keşif harekâtı ile başlamış ve takriben 715 yılı itibari ile İspanya’nın bütün büyük şehirlerinin Müslümanlar tarafından ele geçirilmesi ile

⁷⁸. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 43.

⁷⁹. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 2.

⁸⁰. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 82-83.

⁸¹. Watt - Cachia, *A History of Islamic Spain*, 174-175. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Muhammed Güngör, “Oryantalizmin İslam’ın Teşekkülüne Bakışı”, *İslamî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/3 (2017): 47, 59; Mustafa Halidi, *İslam Ülkelerinde Misyonerlik ve Emperyalizm*, trc. Osman Şekerci (İstanbul: Kalem Yayınları, 1998), 45; Misyonerlerin sahip oldukları donanım ve çalışma şartları için bk. Esmâ Öztürk, “Ahmed Avni Konuk’un Bir Misyonere Yazdığı Mektuplar”, *Akademiar Dergisi* 1/1 (2016): 243-245.

⁸². Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 72-73.

⁸³. Watt, *Influence of Islam on Medieval Europe*, 84.

W. Montgomery Watt'a Göre Endülüs İslam Medeniyetinin Batı Avrupa'ya Etkisi | 541 sonuçlanmıştır. Watt bu kadar kısa sürede böylesine büyük bir fetih hareketinin 'kolay' bir şekilde gerçekleşmesini 'hayret verici' olarak nitelemekte ve bunu 'Allah yolunda savaşmak' şeklinde Kur'an'da yer alan 'cihad' ayetlerinin varlığına, Müslümanların savaş sonrası Beytülmâl'den atıye almalarına ve VIII. yüzyılın ilk yıllarında İber Yarımadası'nda yaşayan insanların sosyal şartlarının zorluğuna bağlamaktadır.

Watt, İber yarımadasında yaşayan bu kadar çok sayıda kişinin İslam'ı kabul etmeleri konusunda ise, elde yeterince bilginin bulunmadığını, sahip olunan tüm verilerin incelenmesinden sonra dahi 'Bu kadar çok sayıda insanın niçin İslam dinini tercih ettiği konusunun' bir 'bilmece' olarak kalacağını söylemektedir.

Müslümanların Endülüs'e yerleşmesi, Avrupalıların da Haçlı Seferleri sırasında doğu Akdeniz sahillerinde bulunmaları, taraflar arasında bir kültür alış-verişine, imkân vermiş, böylece İslam İspanya'da sadece askeri ve siyasi bir kuvvet olarak değil, aynı zamanda kültürel olarak da hüküm sürmeye başlamıştır. Watt'a göre Avrupalıların hayatın zarafeti ve onun maddi temellerinin terakkisi alanlarında Müslümanlardan aldıkları, devamlı ilişkide buldukları Bizanslılardan aldıklarından daha fazladır.

Watt, Hıristiyanların Müslümanlarla olan yüzyılları bulan ilişkileri sebebi ile İslam dini hakkında bir şeyler bildiklerini, ancak bu bilinenlerin içinden çıkılmaz bir şekilde hatalarla dolu olduğunu ifade etmekte, Yakın Çağların İspanyol'unun ülkenin mağribî geçmişini kendisine yabancı bir şey olarak algıladığından hareketle, Müslümanlarla daha olumlu ilişkiler kurabilmek için Avrupalılara düşen en önemli görevin; İslam dünyasına ne kadar borçlu olduklarını hakkıyla göstermek olduğunu söylemektedir.

Watt'a göre İslam'ın ticarete teşvik etmesi, Endülüs'teki refahın başlıca kaynağını oluşturmaktadır. İslam'ın Endülüs'e özel katkısı ise, daha ziyade şehirleşme alanında, yani şehirlerin gelişmesinde ve şehirlerde meydana gelen yapılanmalarda olmuştur.

Sonuç olarak, Avrupalıların Müslüman İspanya'ya mukavemet sürecinde İslam medeniyetinden gözle görülür bir etki altında kaldıkları söylenebilir. Bu etki öylesine açık ve büyüktür ki, Watt bu etkiyi; "Müslümanlar İslâmî düşünce ve yönetim alanında, İslam'ın ilk elli yılı müstesna, İslam dünyasının hiçbir yerinde Endülüs'te oldukları kadar etkili olmamışlardır" şeklinde ifade etmekte, Müslümanların Endülüs hâkimiyeti dönemindeki yardım ve katkıları olmaksızın Avrupa'daki ilerlemenin de vaktinde gerçekleşmeyeceğini düşünmektedir.

Kaynakça

- Belen, Fatıma Zeynep. "Dezavantajlı Gruplara Yönelik Manevî ve Psiko-Sosyal Bakım Uygulamaları: Sevilla Örneği". *Dezavantajlı Gruplar: Psiko Sosyal ve Manevî Bakım*. Ed. İhsan Çapçioğlu - Fatıma Zeynep Belen. 15-35. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Erbaş, Ali. "Müslüman Hıristiyan Münasebetleri Sürecinde Hıristiyanların İslam'a ve Müslümanlara Bakışı". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998): 117-153.
- Güngör, Muhammed. "Oryantalizmin İslam'ın Teşekkülüne Bakışı". *Kırkkale İslamî İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2017): 45-60.
- Halidi, Mustafa. *İslam Ülkelerinde Misyonerlik ve Emperyalizm*. Trc. Osman Şekerci. İstanbul: Kalem Yayınları, 1998.
- Halidi, Mustafa. *İslam Ülkelerinde Misyonerlik ve Emperyalizm*. Trc. Osman Şekerci. İstanbul: Kalem Yayınları, 1998.
- İbn Hazm. *Güvercin Gerdanlığı*. Trc. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Lütfi, Şeyban. *Endülüs*. İstanbul: Albaraka Türk Yayınları, 2014.
- Öz, Şaban. *İslam Tarihi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs (Siyasî Tarih, Teşkilat)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 211. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Özdemir, Mehmet. "Müvelledûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 32: 228-229. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Öztürk, Esmâ. "Ahmed Avni Konuk'un Bir Misyonere Yazdığı Mektuplar". *Akademiar Dergisi* 1/1 (2016): 241-266.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Avrupa'da*. Trc. Hulusi Yavuz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Watt, W. Montgomery. *İslam'ın Avrupa'ya Tesiri*. Trc. Hulusi Yavuz. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1985.
- Watt, W. Montgomery - Cachia, Pierre. *Endülüs Tarihi*. Trc. Cumhur Ersin Adıgüzel - Qiyas Şükürov. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Watt, W. Montgomery. *Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburg: Edinburg University Press, 1972.
- Watt, W. Montgomery - Cachia, Pierre. *A History of Islamic Spain*. Edinburg: Edinburg University Press, 1965.