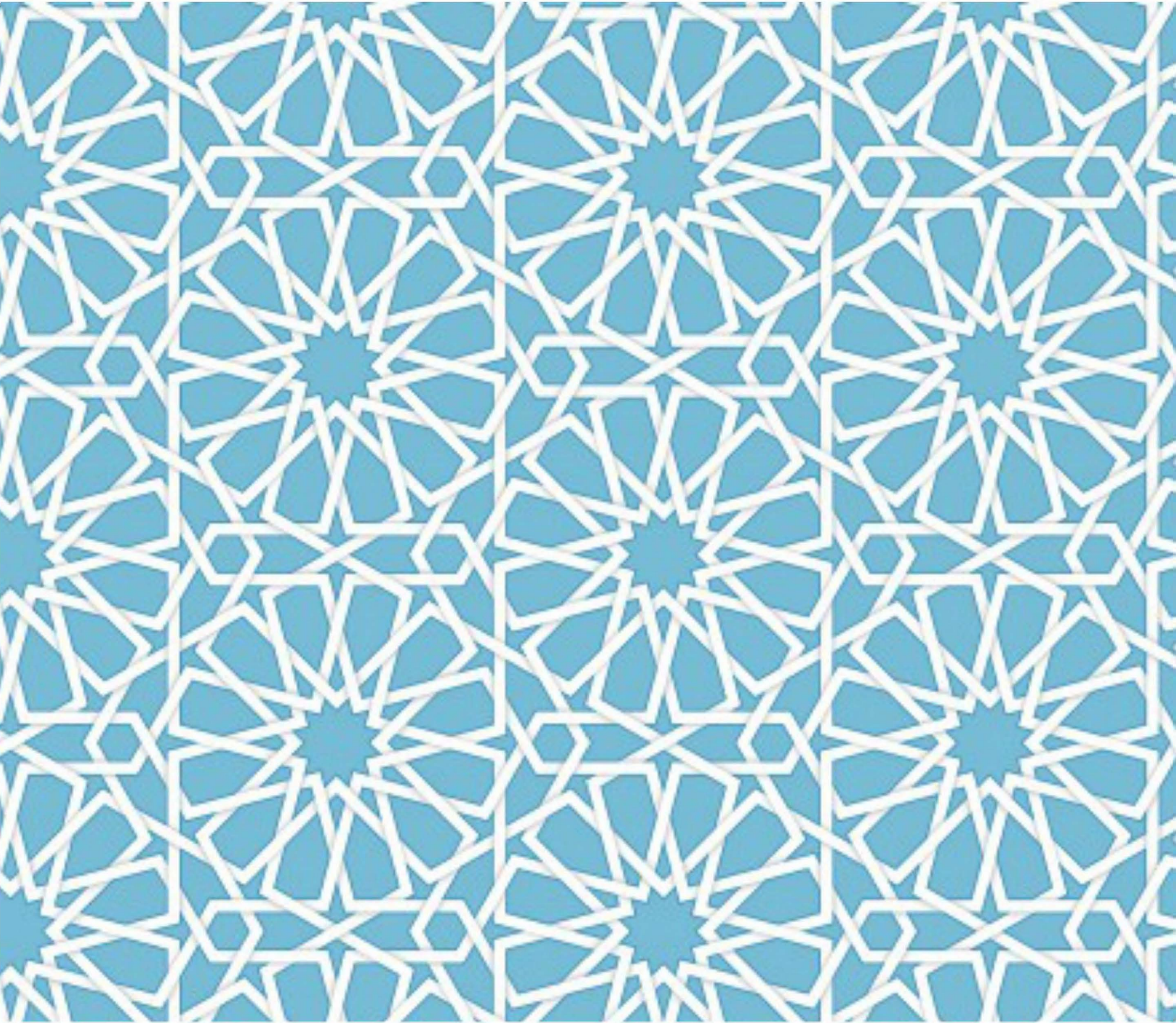


e-ISSN 2619-9130

Cilt / Volume 5 - Sayı / Issue 2 - Aralık / December 2019

tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal



tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal



tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal

e-ISSN: 2619-9130

Yıl / Year: 2019/2 | Cilt/Volume: 5 | Sayı / Issue: 2

Dergi Eski Adı / Previous Title:

Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of
Namık Kemal University Faculty of Theology (Yayınlanan Sayılar /
Numbers of Publication: Yıl / Year: 2015, Cilt/Volume: 1 | Sayı /
Issue: 1- Cilt/Volume: 3 | Sayı / Issue: 2)

Kapsam / Scope : Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi bilimsel hakemli bir dergidir.
tasavvur: tekirdag theology journal is a peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.
Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Theology of
Tekirdag Namık Kemal University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-59100 /

Süleymanpaşa-Tekirdağ Tel: +90 282 250 49 03

e-mail: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

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

T.C.
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL
ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT
FAKÜLTESİ

Yayıncı | Publisher

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Tekirdağ Namık Kemal
University Faculty of Theology

Sahibi | Owner

Doç. Dr. Osman KARA

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Ahmet BAYINDIR (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Doç. Dr. Osman KARA (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Hasan KESKİN (Tekirdağ NKÜ)	Dr. Yakup YÜKSEL (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü.)	Dr. Özkan ÖZTÜRK (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Süleyman BAKİ (Tetova Ü.)	Dr. Mahmut YAZICI (Pamukkale Ü)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Bozok Ü.)	Dr. Fatih KÖSE (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek (Bayburt Ü.)	Dr. Ramazan TURAN (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.)	Dr. Muzaffer ÜZÜMCÜ (Tekirdağ NKÜ)
Doç. Dr. Osman KARA (Tekirdağ NKÜ)	Dr. Yasemin SARI (Tekirdağ NKÜ)
Dr. Ahmet BAYINDIR (Tekirdağ NKÜ)	Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)
Dr. Yakup BIYIKOĞLU (Tekirdağ NKÜ)	NKÜ)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Arap Dili Ve Edebiyatı: Halil İbrahim KAÇAR (Prof. Dr.- Marmara Ü), Galip Yavuz (Prof. Dr.- Marmara Ü), Murat Sula (Doç. Dr.- Karadeniz Teknik Ü) **Tefsir:** Hasan Keskin (Prof. Dr.- Cumhuriyet Ü), İsmail Çalışkan, (Prof. Dr.- Ankara Yıldırım Beyazıt Ü) Ali Akpınar, (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Ömer Kara (Prof. Dr.- Atatürk Ü.), Zekeriya Pak, (Prof. Dr.- Kahraman Maraş Sütçü İmam Ü) **İslam Hukuku:** Hasan Hacak (Prof. Dr.- Marmara Ü), Abdullah Kahraman (Prof. Dr.- Kocaeli Ü), Necmettin Kızılkaya (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Hadis:** Zekeriya Güler (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü), Hasan CİRİT (Prof. Dr.- Marmara Ü), Özcan Hıdır (Prof. Dr.- İstanbul Sabahattin Zaim Ü), Cemal Ağırman (Prof. Dr.- Cumhuriyet Ü), Bekir Kuzudişli (Prof. Dr.- İstanbul Ü), Erdinç Ahatlı (Doç. Dr.- Sakarya Ü) **Kelam Ve Mezhepler Tarihi:** Çağfer Karadaş (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Prof. Dr.- İstanbul Şehir Ü), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü) **Tasavvuf:** Necdet Tosun (Prof. Dr.- Marmara Ü), Reşat Öngören (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **İslam Tarihi:** İsmail Yiğit (Prof. Dr.- Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü), Levent Öztürk, (Prof. Dr.- Sakarya Ü), Casim Avcı (Prof. Dr.- Marmara Ü), Mehdiin Çiftçi (Doç. Dr.- Gazi Ü) **Türk İslam Edebiyatı Ve İslam Sanatları:** Bilal Kemikli (Prof. Dr.- Uludağ Ü) Ali Yılmaz, (Prof. Dr.- Ankara Ü) **İslam Felsefesi:** Ömer TÜRKER (Prof. Dr.- Marmara Ü), Celal Türer (Prof. Dr.- Gazi Ü), Eşref ALTAŞ, (Doç. Dr.- İstanbul Medeniyet Ü) **Felsefe Tarihi:** Bayram Ali Çetinkaya

(Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Din Psikolojisi:** Asım Yapıcı (Prof. Dr.- Çukurova Ü), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.- Kilis 7 Aralık Ü), Ali Ayten (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ümit Horozcu (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Din Eğitimi:** Muhiddin Okumuşlar (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.- Amasya Ü), Cemal TOSUN (Prof. Dr.- Ankara Ü) **Din Sosyolojisi:** Vejdi Bilgin (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Ejder Okumuş (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler Ü), Mustafa Tekin (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Dinler Tarihi:** Fuat Aydın (Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Din Felsefesi:** Muammer İskenderoğlu (Prof. Dr.- Recep Tayyip Erdoğan Ü), Recep Alpyağıl (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Mantık:** Ruhattin Yazoğlu, (Prof. Dr.- Atatürk Ü), Ferruh Özpilavcı (Doç. Dr.- Marmara Ü).

Dil Editörleri | Language Editors

Dr. Muzaffer ÜZÜMCÜ (Tekirdağ NKÜ)

Arş. Gör. Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Arş. Gör. Nuran ÇINAR (Tekirdağ NKÜ)

Hakem Kurulu | Referee Board

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENME BİLGİLERİ/ ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<p>ATLA RDB©: ATLA Religion Database© Başlangıç / Start Date: 07/03/2019</p>
	<p>EBSCO Academic Search Complete EBSCO Arab World Research Source: Al Masdar Başlangıç / Start Date: 07/06/2018</p>
	<p>ProQuest Central Başlangıç / Start Date: 21/03/2019</p>
	<p>DOAJ - Directory of Open Access Journals Başlangıç / Start Date: 08/04/2019</p>
	<p>CEEOL: Central and Eastern European Online Library Başlangıç / Start Date: 16/04/2018</p>
	<p>ICI: Index Copernicus International Başlangıç / Start Date: Şubat 2018</p>
	<p>J-GATE: E-Journal Gateway Başlangıç / Start Date: 27/11/2017</p>
	<p>DRJI: Directory of Research Journals Indexing Başlangıç / Start Date: 05/04/2018</p>
	<p>ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing Başlangıç / Start Date: Şubat 2018</p>
	<p>İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database Başlangıç / Start Date: 15/09/2017</p>
	<p>SOBIAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini Başlangıç / Start Date: Haziran 2018</p>
<p>Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için: http://dergipark.gov.tr/tasavvur/page/4208</p>	

Editörden...

Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi, amaçları ve vizyonu çizgisinde yayın hayatına devam etmekte olup yeni sayısı ile ilim dünyasına katkıda bulunmanın memnuniyetini yaşıyor. Ulusal ve uluslararası indekslerde taranırılığı her geçen gün artan dergimize olan teveccühe teşekkür ediyoruz.

2019 yılı için belirtebileceğimiz bir husus yurtdışından Arapça ve İngilizce makale gönderimi ile dergimize yapılan atıflardır. Bu durum akademik yayıncılıkta uluslararasılaşma adına dergimiz için bir adım niteliğini taşımaktadır.

Dergimizin onuncu sayısının oluşmasında, çalışmalarını titizlikle şekillendirip dergimizde yayınlamayı tercih eden kıymetli ilim adamlarımıza, sayı hakemlerimize ve emeği geçen herkese en kalbi duygularıyla teşekkür ederim.

Nitelikli çalışmalarınızı uluslararası akademiye kazandırma adına *Tasavvur* olarak talip olduğumuzu belirterek gelecek sayımızda katkılarınızı beklemekteyiz. Allah'a emanet olunuz.

Doç. Dr. Osman KARA

okara@nku.edu.tr

From the editor...

Tasavvur Tekirdağ Theology Journal is glad about contributing to the scientific world by its new issue, keeping the line of its aims and vision. We would like to thank for the favor showed to our journal which is increasingly searched in national and international indexes.

One of the most important issue for the year 2019, is the submission of articles from abroad in Arabic and in English as well as the references to our journal. This is a step forward for our journal in terms of internationalization in academic publishing.

I would like to express my sincere thanks to those who spent effort in the formation of the tenth issue, to the precious scholars who preferred to publish their rigorous works in our journal and to the referees of the issue.

We are waiting for your contributions to the next issue by stating that we are desirous of seeing your qualified works in our journal to bring them to the international academical area. May Allah save you.

Assoc. Prof. Dr. Osman KARA
okara@nku.edu.tr

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

يوسف أفندي زاده ورسالته "الرَدِّيَّة للضاد المعجمة": دراسة وتحقيق

Yusuf Efendizade(ö.1167\1754) ve "er-Rediyyetü li'd-Dâd el-Mu'ceme" adlı risalesi: İnceleme ve Tahkik

Yusuf Efendi Zadeh (d.1167 \ 1754) and his treatise "Al-Raddiyyatu li Al-Dad Al-Mu'jama": Study and Critical Edition

Zakir ARAS - Hamza KHELİFATİ

569-622

Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Fıkhî Mezhep Faktörü: Cessâs, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Kiyâ el-Herrâsî Örneklemleri

The Factor of Fiqh Sect on Interpreting the Legal Verses: Examples of al-Jassâs, Ebû Bekr Ibn al-'Arabî and Kiyâ al-Harrâsî

İlyas YILDIRIM

623-653

Khabarî Attributes in Tabarî's Works

Taberî'de Haberî Sıfatlar

Muhammed Yuşa YAŞAR

655-683

"Kur'an Ansiklopedisi" Başlıklı Matbu Çalışmalara Genel Bir Bakış

An Overview of Printed Works Entitled "Encyclopedia of the Qur'an"

Abdullah KARACA

685-723

دراسة وتحقيق لـ"تحفة الأفاضل في صناعة الفاضل" لرضي الدين ابن الحنبلي

Radiyyüddin İbnü'l-Hanbelî'nin Tuhfetü'l-efâzıl fî sınaatı'l-fâzıl Adlı Eserinin Tahkikli Neşri

A Critical Edition of Radiyyüddin İbnü'l-Hanbelî's Treatise "Tuhfetü'l-efâzıl fî sınaatı'l-fâzıl"

Omar KALHUSSİEN (Ömer ELBEYLİ)

725-802

Gırnata Benî Ahmer Devleti ile Merinîler Devleti Arasındaki İlişkiler

The Relationship between State of Bani Ahmar and State of Marinides

Kadir TÜRKMEN - Adnan ADIGÜZEL

803-836

**Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Ahmed el-Behlûl ve Hz. Peygamber'e
Methiyelerinde Muhteva**

Ottoman Arabic Poet Ahmed el-Behlûl and the Contents of His Eulogies to Prophet
Muhammad

Ahmet ŞEN

837-870

Murâbıtlar Devleti'nde Fukahanın Konumu

The Condition of the Jurists in the Almoravid Dynasty

Emine Nureşan DİNÇ

871-910

İbn Kutluboğa'nın İbn Hacer'e İtirazları Özelinde Hadis İlminde Tenkit Kültürü

Criticism in Hadîth Literature through the Objections of Ibn Qutluboğa to Ibn Hajar

Muhammed Emin GÜLLER

911-941

**Kur'an'da Firavun ve Kavminin Başına Geldiği Belirtilen Musibetlerin
Tefsir Kaynakları, Tevrat ve Bilimsel Veriler Üzerinden
Değerlendirilmesi**

Evaluating the Plagues Uttered in Qur'an, Experienced by Pharaoh and
His Peoples, through Islamic Exegesis Sources, the Data in Torah and
Scientific Approaches

Hüseyin YAKAR

943-974

Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'nin Mefâtihu'l-'Ulûm Adlı Eserinde Felsefe

Philosophy in the Mohammad b. Ahmad al-Khwarizmi's Mafatih al-Ulum

Sadi YILMAZ - M. Sami BAGA

975-992

**Sürelî Yayınlar ve Kurumsal Yapılar Üzerinden Ortodoks Teoloji Literatürüne
Dair Bir Deneme (Fener Rum Patrikhenesi Örneği)**

An Experiment on Orthodox Theology Literature on periodicals and Institutional
Structures (Example of Fener Greek Patriarchate)

Salih İNCİ

993-1013

**Mustafa Öztürk'ün "Kur'an'ın Tarihsel bir Hitap Oluş Keyfiyeti" Makalesi
Özgülünde Kur'an'ın Tarihselci Bir Perspektiften Tevili Üzerine Bir Eleştiri**

A Critique to the Phenomenon of According to Historicalist Perspective
Systemization of the Qoran in Specialty of Mustafa Ozturk's Article Called "The
Quality of the Qoran As Being A Historical Addres"

Necmeddin TURAN

1015-1050

**Tecvîd Eğitim-Öğretiminde Manzûm Eser Yazma Geleneğine Bir Örnek:
Şeyhî'nin Nazmu'l-Ehemm'i (Tenkitli Metin)**

An Example of Werse Work Writing Tradition in Tajwid Education: Shayki's Nazm
al-Ehem (Criticized Text)

Oğuz YILMAZ

1051-1116

**Nass ile Tayin Fikrine Mu'tezilî Bir Eleştiri:
Ebû Tâhir Rüknuddin et-Tureysisi Örneği**

A Mu'tazilite Critique of "Ta'yēen by Nass":
The Case of Rukn al-Dīn Abū Tāhir al-Ṭuraythīhī

Özkan ŞİMŞEK

1117-1150

Ca'fer es-Sâdık ve Ebû Hanîfe Arasındaki Hoca-Talebe İlişkisi
Trainer-Student Relationship between Ja'far al-Sadiq and Abu Hanifa

Zehra KORKMAZ - Hayati YILMAZ

1151-1181

**en-Nedîm'in [İbnü'n-Nedîm] el-Fihrist Adlı Eserinde
Sûfilere ve Tasavvufa Yaklaşımı**

Al-Nadim's [Ibn al-Nadim] Approach to Sufis and Tasawwuf in His Book Called al-Fihrist

Betül İZMİRLİ

1183-1216

Namazın Önemi İle İlgili Bir Hadis ve Delâletiyle İlgili Tartışmalar

A Hadith in the Importance of Prayer and Discussions about its Indications

Hüseyin KAHRAMAN - Serkan BAŞARAN

1217-1250

**İslam Borçlar Hukukunda İsticrâr Akdi ve Mezheplerin Konuyla İlgili
Mülahazaları**

Supply Contract (Istijrâr) In Islamic Law of Obligations and the Views of Fiqh Schools

Hüseyin OKUR

1251-1271

**Üniversite Öğrencilerinin Tasavvuf, Tarikat ve Rabıta Olgusuna Bakışı:
Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği**

University Students' Perspectives on Sufism, Order and Rabita: The Example the Faculty of Theology at Tekirdağ Namık Kemal University

Ramazan AKKIR

1273-1298

Hâricî ve İbâzî Tefsire Dair Bir Literatür Denemesi

An Essay on Khârijite and Ibâzî Ezgesis Literature

Güven AĞIRKAYA

1299-1334

Filin Çatısına İlişkin Arapça ve Türkçe Kavramların Karşılaştırılması

A Comparison of Arabic and Turkish Terms Related Voice of Verbs

Murat ÇİFTLİ

1335-1365

**Belagatın Fasil ve Vasıl Konusuna Türkçe Kavramsal Çerçeveden Bir Bakış:
Sıralı Bağlı Cümleler**

A Look to the Subject of Wasl and Fasl in Balagha from the Turkish Conceptual
Framework: Coordinating Conjunction Clauses

Yakup KIZILKAYA

1367-1392

Fiili Tefsir Tarzları

Actual Tafsir Styles

Hikmet KOÇYİĞİT

1393-1417

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Patrik I. Bartholomeos, Sırla Yüz Yüze Günümüzün Gözüyle Ortodoksluğa Bakış,
İstos Yayın, İstanbul, Haziran 2016, 284 s.

Salih İNCİ

1419-1426

The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal
Theory. Aron Zysow. Lockwood Press: Atlanta, 2013.

Ömer YILMAZ

1427-1431

YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES

1433-1438



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık /December 2019, c. 5, s.2: 569-622.

يوسف أفندي زاده ورسالته "الرَدِّيَّة للضاد المعجمة": دراسة وتحقيق

Yusuf Efendizade ve risâletühu "er-Rediyyetü li'd-Dâd el-Mu'ceme": Dirâsetun ve Tahkîkun

Yusuf Efendizade(ö.1167\1754) ve "er-Rediyyetü li'd-Dâd el-Mu'ceme" adlı risalesi: İnceleme ve Tahkik

Yusuf Efendi Zadeh (d.1167 \ 1754) and his treatise "Al-Raddiyyatu li Al-Dad Al-Mu'jama":

Study and Critical Edition

Zakir ARAS

Dr. Öğrencisi., Malezya Uluslararası İslam Üniv.

Kur'an ve Sünnet Çalışmaları Anabilim Dalı

PhD Candidate, International Islamic

University Malaysia (IIUM)

Department of Qur'an & Sunnah Studies

Kuala Lumpur / Malezya

zakirarass@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2103-5769

Hamza KHELİFATİ

Dr. Öğrencisi., Malezya Uluslararası İslam Üniv.

Fıkıh ve Usûlü Anabilim Dalı,

PhD Candidate, International Islamic University

Malaysia (IIUM)

Department of Fiqh & Usul al-Fiqh

Kuala Lumpur / Malezya

hkhelifati88@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-8222-6334

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Haziran / June 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Ağustos / August 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Aras, Zakir – Khelifati, Hamza. "Yusuf Efendizade ve risâletühu "er-Rediyyetü li'd-Dâd el-Mu'ceme": Dirâsetun ve Tahkîkun" *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi*: 5/2 (Aralık 2019): 569-622.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



الملخص

هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن يوسف بن عبد المَنَّان الحلبي الأماصي. عُرف واشتهر بلقب يوسف أفندي زاده. عاش في القرن الثامن عشر الميلادي في الدولة العثمانية. له باعٌ طويلٌ في نشر علم القراءات القرآنية في الدولة العثمانية. وله رسالة بعنوان "الرَدِّيَّة للضَّاد المعجمة" تأتي أهميتها في كونها تعكس ما كان يحدث من سجلات علمية بين العلماء في تلك الفترة الزمنية.

أجاب في رسالته على المرعشي المدعو بساجقلي زاده المتعلقة بالضَّاد وكيفية قراءتها. وقد أثارت رسالة ساجقلي زاده المعنونة بـ"كيفية أداء الضَّاد" نقاشًا حادًا وجدلاً كبيرًا بين العلماء العثمانيين. وفي هذا السياق؛ كثرت العديد من الردود عليها. وقد قام ممثل مؤسسة شيخ القراء يوسف أفندي زاده بتأليف رسالة تطرق إلى هذا الموضوع من حيث علم القراءات، والتجويد، والفقه، والتفسير وعلم اللغة العربية.

يهدف هذا المقال إلى دراسة وتحقيق رسالة رئيس القراء يوسف أفندي زاده ونشرها لمساهمتها في مجال علم القراءات القرآنية.

الكلمات الدالة: يوسف أفندي زاده، علم القراءات، ردية على ساجقلي زاده، المرعشي، الرَدِّيَّة للضاد المعجمة.

Öz

Asıl adı Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Yusuf b. Abdülmenan El-Hilmi el-Amasî'dir. Daha çok Yusuf Efendizade lakabıyla tanınmıştır. 18.yüzyılda(ö.1167\1754) yaşamış bir osmanlı alimidir. Osmanlı devletinde kıraat ilminin gelişmesinde büyük payı vardır. Kıraat sahasında çok sayıda önemli eserler telif etmiştir. Dönemin karakteristik özelliklerini yansı-

ması bakımından en önemli çalışmalarından birisi de “er-Rediyyetü li’ d-Dâd el-Mu’ceme” adlı risalesidir. Bu çalışmasında saçaklızade diye bilinen el-Mera’şî’ye dâd harfinin okunuşu hakkında cevap vermiştir. Saçaklızade’nin “keyfüyetü edai li’ d-dâd” adlı risalesi osmanlı alimleri arasında büyük bir polemige yol açmıştır. Bu meyanda kendisine dönemin büyük kıraat âlimlerinden reddiyeler gelmiştir. Şeyhü’l-Kurra müessesinin temsilcilğini yapan Yusuf Efendizade dâd harfini kıraat, tecvid, fıkıh, tefsir ve dil ilimlerine göre değerlendirerek ilmi bir risale yazmıştır. Makale, Reis’ul-Kurra Yusuf Efendizade’nin bu risalesini kıraat ilmine bir katkıda bulunmak üzere tahkikli metniyle birlikte sunmayı hedefler.

Anahtar kelimeler: Yusuf Efendizade, Kıraat ilmi, Saçaklızade El-Mera’şî Reddiye, er-Rediyyetü li’ d-Dâd el-Mu’ceme.

Abstract

His real name is Abu Muhammad Abdullah b. Muhammad b. Yusuf b. Abdul Mennan El-Hilmi al-Amasi, or more famously known as Yusuf Efendi Zadeh. He lived in the 18th century (d.1167 \ 1754) during the Ottoman period. He has a great contribution in the development of the Science of Qur’anic Recitations (Qiraat) in the Ottoman State. He has written many important and fundamental books in this field of Qiraat. Among his writings are “Al-Raddiyya li Al-Dad Al-Mu’jama”, which is an important piece that reflects the characteristics and attributes of the period he lives in. In this work, he replied to al-Mar’ashi, also known as Sajagli Zadeh on his argument regarding the Pronunciation of the letter "Dad" and its method of recitation. This is due to Sajagli Zadeh’s writing entitled “Kayfiyyatu Adai Al-Dâd” causing a great polemic and heated discussions among the Ottoman scholars. In return, his view has received many opposition and rejections. Yusuf Effendi Zadeh, founder of Sheikh al-Kurra’ Foundation, had produced a brief writing in order to evaluate the term dâd from the perspective of Qiraat, tajweed, jurisprudence, interpretation (tafsir) and linguistics. This article aims at studying and evaluating the writing of the writing of the Imam of Qiraat, Yusuf Effendi Zadeh, and publishing it for its priceless contribution to the field of Qiraat (Quranic Recitations).

Key Words: Yusuf Effendi Zadeh, Qiraat, recitation on Sajaglı Zadeh Marashi, al-Raddiyya lid-Dadi al-Mu'cama.

1. الدراسة

1.1. ترجمة المؤلف

1.1.1. اسمه وشهرته ونسبه

هو أبو محمد عبد الله بن محمد¹ بن يوسف بن عبد المنان الحلبي الرُّومي الإسلامي هو الحنفي². ويعرف بالأماسي نسبة إلى مسقط رأسه الأماسية،³ اشتهر بيوسف أفندي زاده⁴ وهذا ما ورد في رسائله المخطوطة وبعض كتبه المطبوعة.

2.1.1. حياته العلمية والفكرية

ولد رحمه الله سنة 1085هـ \ 1674م في مدينة أماسية التركية، وورد في بعض المصادر أنه ولد سنة 1167هـ \ 1656م في حي ناقلينت التابعة لبلدية السلطان أحمد بإسطنبول⁵. لكن أغلب المصادر تنصّ على أن ولادته كانت سنة 1085هـ.

¹ أجوبة يوسف أفندي زاده على عدة مسائل مما يتعلق بوجوه القرآن، تحقيق: أ.د. عمر يوسف عبد الغني حمدان، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد 6، 1429هـ. قال في ديباجة هذا الكتاب: "يقول العبد الفقير إلى عناية ربه الصمد أبو محمد عبد الله بن محمد المدعو بيوسف أفندي زاده جعل الله العلم والهدى والنقى زاده". ص345.

² انظر: كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، 6\145، 15\331، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت، إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، 1\482-483.

³ كانت تابعة لمدينة سيواس، تقع عند جبل جانك ونهر نيشيل إيرماق، تمتاز بصخورها العالية وحسن جمالها ومبانيها. ثم أصبحت مدينة مستقلة، وما زالت موجودة وملكورة بنفس الاسم. انظر: الخانجي، السيد محمد أمين، كتاب منجم العمران في المستدرك على معجم البلدان، مصر: مطبعة السعادة، ط1، 1907م، ج1، ص389. الزركلي، الأعلام، 2\11، دار العلم للملايين، ط15، 2002م، الكوثري، التحرير الوجيز فيما يتغى للمستجيز، مطبعة الأنوار، 1320هـ، ص20.

⁴ هذا ما استخدمه المؤلف في مصنفاته، جاء ذكر هذا في مخطوطه رسالة الصّاد في الردّ على المرعشي، رقم: 8372، ورقة: 1 فقال: "الشهير بيوسف أفندي زاده عفى عنه ربه وأحسن إليه."

⁵ Halit Özkan, "Yüsufefendizâde", DîA, c. 44, s. 41.

نشأ يوسف أفندي زاده في أسرة عثمانية مثقفة ذات بيئة علمية، فقد كانت بدايات طلبه للعلم على يد والده الشيخ العالم محمد بن يوسف، وكان شيخًا للقراء في تركيا في ذلك العصر، أما جده يوسف أفندي فكان رئيسًا للقراء، ولهذا ينسب إلى جده رحمه الله⁶. كل هذا يدلّ دلالة واضحة على أنه سليل أسرة علمية مرموقة.

اشتغل يوسف أفندي زاده بالعلوم الشرعية وبرع في علم القراءات القرآنية وعلم الحديث والتفسير وعلم الكلام، حيث أفاد عمر رضا كحالة بأنه كان مقرئًا قويًا، ومتكلمًا ومنطقيًا وواعظًا بارعًا⁷. تلقى القراءات العشر والتجويد والتفسير والحديث على نخبة من القراء المتمكنين والمفسرين المتبحرين في الدولة العثمانية، وساهم بجهود كبيرة في بسط العلوم الإسلامية ونشرها في هذه البقعة، لا سيما علم القراءات وعلوم القرآن و"أثرى مكتبة القرآن والقراءات بكتاباته ومؤلفاته"⁸. وكان رئيسًا للقراء بالقسطنطينية آنذاك. عيّنه السلطان محمود مدرسًا لدار الكتب التي بناها داخل السرايا العامة. فكرس حياته في هذا العمل إلى أن توفي رحمه الله⁹.

3.1.1. شيوخه

لم يقتصر يوسف أفندي زاده رحمه الله على فن واحد من فنون العلم والمعرفة، بل نهل من مناهل العلم المتنوعة، فتلقى العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والأدب والشعر على أيدي نخبة من المحققين، والمفسرين والمحدثين في عصره. منهم:

⁶ Halit Özkan, "Yüsufefendizâde", DİA, c. 44, s. 41.

⁷ انظر: كحالة، معجم المؤلفين، 145\6.

⁸ البرماوي، إمتاع الفضلاء بتراجم القراء، 210\2، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2000م.

⁹ أبو الفضل، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، 88\3.

- والده محمد بن يوسف بن عبد المنان (ت:ق11هـ/16م): أخذ عن أبيه الشيخ محمد بن يوسف بن عبد المنان مبادئ العلوم وأساسياته، لهذا يعتبر والده أول أساتذته في حياته الدراسية، فقد كان والده شيخاً للقراء بدار الخلافة العثمانية، قرأ عليه كتباً كثيرة في علم القراءات، منها الشاطبية للإمام الشاطبي (590هـ)، والتيسير في القراءات السبع للإمام أبي عمرو الداني (444هـ)، والدرة المضية في القراءات الثلاث المتممة للعشر، وتحرير التيسير في القراءات العشر، وطيبة النشر، وتقريب النشر للإمام ابن الجزري (833هـ).

قال المؤلف: "وإني قد قرأت ما تضمنته تلك الكتب على والدي وسندي شيخ مشايخ القراء بدار الخلافة العلية العثمانية القسطنطينية".¹⁰

- قره خليل أفندي: هو خليل بن حسن التيرايوي، البركلي المعروف بقره خليل، عالم في المنطق، وفقية حنفي، توفي سنة 1123هـ. له كتب عديدة، منها:

(جلاء الأنظار - ط) حاشية على الفوائد الفنارية بشرح إيساغوجي في المنطق.¹¹

كان المحدث قره خليل أفندي صاحب مكنة في علم الحديث، تلقى عن المحدثين المحققين هذا الفن، فقرأ صحيح البخاري على الشيخ إبراهيم بن الحسن الكردي الشهراني، ودرس عند الشيخ المدني بالمدينة المنورة، كما درس عند الشيخ الإمام العارف بالله صفي الدين أحمد بن محمد المدني. وقد واطب يوسف أفندي زاده على دراسته في علم التفسير وأصول الحديث والعلوم العقلية عند الشيخ خليل قره، وتكلم عن شيخه بأنه كان أستاذاً فاضلاً وحبراً كاملاً فيما يخص دقائق علم الحديث وإشكالياته، وكان سنداً له في الحديث النبوي. حيث نجد يوسف أفندي

¹⁰ يوسف أفندي زاده، أجوبة على عدة مسائل، ص398.

¹¹ الرزكلي، الأعلام، 2\317.

يتحدث عن بعض ما درسه على شيخه قائلاً: "نخبة الفكر من علم أصول الحديث، وبعضاً من صحيح البخاري، فأجازني بالرواية عنه بما يجوز الرواية له وعنه".¹²

- **علي المنصوري**: هو علي بن سليمان بن عبد الله المنصوري، المصري. مقررء ونحوي، كان شيخ القراء بالآستانة، توفي باسكدار التركية سنة 1134هـ، له آثار كثيرة، من أهمها: تحرير الطرق والرواية فيما تيسر من الآيات في وجوه القراءات(ط)، حل مجملات الطيبة في القراءات، ردّ الاحاد في النطق بالصاد، وألفية في النحو، ورسالة في أحوال النبي صلى الله عليه وسلم والعشرة المبشرة (ط).¹³

قام الشيخ المقرئ علي المنصوري بزيارة اسطنبول سنة 1088هـ، واشتغل بتدريس القراءات القرآنية وعلم الحديث، ثم عُيِّن شيخاً للقراء في مؤسسة شيخ القراء التي أسست سنة 1120هـ على اسم والده السلطان سليمان خان سالحة سلطان، وصار الشيخ علي المنصوري أول شيخ لمؤسسة شيخ القراء في الدولة العلية. ثم تولى هذا اللقب الجليل والمنصب العلمي بعده الشيخ يوسف أفندي زاده بعد وفاة شيخه علي المنصوري سنة 1134هـ.¹⁴

- **إبراهيم أفندي**: هو إبراهيم أفندي أستاذ مؤلفنا يوسف أفندي زاده في العلوم اللغوية والأدب العربي وتفسير القرآن الكريم، درس عليه تفسير البيضاوي، وقرأ عليه من مطلع سورة الفاتحة إلى خاتمة آية الوضوء في سورة المائدة مع حواشي عصام¹⁵. وكان مُحباً لشيخه حيث أثنى عليه

¹² يوسف أفندي زاده، أجوبة على عدة مسائل، ص395.

¹³ انظر: إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين 1\765.

¹⁴ El-Havedh DEHMANE, Yusuf Efendizade Abdullah Hilmi Efendi'nin Necah' ul-Kari Li Sahih'i'l-Buhari Adlı Risalesinin Tahkiki(İlk Yüz Varak), Yüksek Lisans Tezi, Necemettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Bilim Dalı, Konya, 2017, s.20.

¹⁵ هو إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الاسفراييني عصام الدين، ولد في اسفرايين (من قرى خراسان) سنة 873هـ، وزار سمرقند بأواخر عمره وتوفي فيها سنة 945 هـ. له إسهامات جلية في علم التفسير في مقدمتها: حاشية على تفسير البيضاوي - خ، حاشية على تفسير البيضاوي لسورة عم - خ. انظر: الزركلي، الأعلام، 66\1.

قائلاً: "بعدهما قرأت العلوم العربية والفنون الأدبية عند الأديب الكامل، العذب اللسان، الفصيح المنطق والبيان، الذي أحاديثه في التفسير مصابيح الأنوار وذائته في التأويل مشكاة المعارف والأسرار، أعني به إبراهيم أفندي الشهير بخواجه مصاحب باشا، بوأه الله في الجنة حيث يشاء".¹⁶

4.1.1. تلاميذه

تتلمذ على الشيخ يوسف أفندي زاده كثيرٌ من الأفاضل الثَّناء والطلبة الثَّجباء، سنكتفي بذكر أشهرهم:

- **مصطفى الإزميري**: هو مصطفى بن عبد الرحمن بن محمد الإزميري المتوفى رحمه الله بمصر سنة 1155هـ. كان عالمًا كبيرًا في علم القراءات؛ حيث نجد هذا العلم يحظى بالنصيب الأوفر في مصنفاته. منها:

تحرير النَّشر من طريق العشر، تقريب حصول المقاصد في تخرُّج ما في النَّشر من الفوائد، وإتحاف البررة بما سكت عنه العشرة، وكذلك بدائع البرهان على عمدة العرفان في القراءات.¹⁷

- **عبد الرحمن الأجهوري**: هو الشيخ عبد الرحمن بن عبد الله بن حسن بن عمر المالكي المصري الخضيرى، شيخ المالكية في زمانه، أخذ عن فطاحل العلماء ومشايخ القراء، لا سيما جده. سافر إلى الشام ودخل إلى حلب، ومن ثمَّ رجع إلى بلده مصر، وكان من علماء الأزاهرة، عمل مدرِّسًا في الأزهر الشريف إلى أن توفي رحمه الله سنة 1198هـ، درس عند كثير من المشايخ الكبار والعلماء المحققين في علم القراءات كيوسف أفندي زاده رحمه الله، وهذا ما أشار إليه

¹⁶ يوسف أفندي زاده، أجوبة على عدة مسائل، ص 393-394.

¹⁷ انظر: البغدادي، هداية العارفين، 2\445، كحالة، معجم المؤلفين، 12\259.

الجبرتي حيث قال: "وعن عبد الله بن محمد بن يوسف القسطنطيني جود عليه إلى قوله ﴿المفلحون﴾ بطريقة الشاطبية والتيسير بقلعة الجبل حين".¹⁸ وأخذ القراءات عن عبد ربه ابن محمد السجاعي وشمس الدين السجاعي وأبي السّماح البقري. كان رحمه الله من الشغوفين بالكتابة والمطالعة، ولذا أُلّف في شتى العلوم والفنون؛ منها: مشارق الأنوار في آل البيت الأخيار - (خ)، وشرح على تشنيف السمع للعيدروس، والملتاذ في الأربعة الشواذ.¹⁹

- **الوزير عبد الله باشا الكوبرلي:** هو عبد الله باشا بن الصدر محمد باشا بن الصدر محمد باشا الكوبرلي الرّومي الحنفي. توفي رحمه الله شهيدًا وهو يحاربُ العجم سنة 1148هـ. مخلفًا ورائه بعض المؤلفات القيمة؛ من أهمها:

إرشاد المرید إلى معرفة الأسانيد، ديوان شعر عربي.²⁰

حديثنا عن تلاميذ المؤلف يوسف زاده أفندي في هذا المقام لم يأت من باب الحصر، بل جاء من باب الشهرة والغلبة وإلاّ فهناك كثير من الطلبة أخذوا عنه مختلف الفنون العربية، وعلم الحديث وأصوله، وتفسير القرآن الكريم، والقراءات والتجويد. لأنه كان كعبةً في علم القراءات وفي سائر العلوم والفنون، لذا صبّ كل اهتمامه في ميدان التأليف والإقراء، حيث اشتهر بين علماء عصره بشيخ القراء ورئيس القراء.²¹

¹⁸ الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، 1\585.

¹⁹ انظر: عبد المحي الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، المحقق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط2، 1982م، 2\738.

البرماوي، إمتاع الفضلاء، 2\179، الزركلي، الأعلام، 3\304.

²⁰ انظر: البغدادي، هداية العارفين، 1\481-482.

²¹ انظر: هادي مجت حسين صبري، كتاب مشكلات الشاطبي للإمام يوسف أفندي زاده، ص26، دراسة وتحقيق، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2010م، رسالة ماجستير غير مطبوعة.

1.1.5. آثاره العلمية

لقد كان يوسف أفندي زاده من الولوجين بالكتابة والتأليف، فألف العديد من الكتب والرسائل في مختلف المجالات بعدة لغات، فقد كان يجيد العربية والفارسية والتركية. وكان يشتغل بمراجعة الكتب لهذا عرف بحفظ الكتب لشدة اهتمامه بها وقراءته فيها. وهذا يعكس تمكنه من العلوم الشرعية وتضلعه في طرح موضوعاتها وتحليل مشكلاتها. كما عبّر المرادي عن غزارته في آثاره المهمة بقوله: "ورسائل لا تحصى في مواد مشكلة".²²

عناوين أشهر كتبه ومؤلفاته:

أ- علم القراءات:

- الائتلاف في وجوه الاختلاف (ط)

ناقش فيه عدة مباحث تتعلق بوجوه القراءات عند الأئمة العشر معتمداً على الآيات القرآنية حسب ترتيب السور. ولها عدة طبعات، منها طبعة طبعت بهامش كتاب زبدة العرفان في وجوه القرآن لحامد بن الحاج عبد الفتاح البالوري مع رسالة يوسف أفندي زاده في بيان مراتب المدّ في قراءات الأئمة العشر في مطبعة مكتبة أولاد الشيخ للتراث بمصر. وكذلك طبعت في اسطنبول بمطبعة عارف أفندي سنة 1290هـ.²³

²² المرادي، سلك الدرر، 88\3.

²³ El-Havedh DEHMANE, Yusuf Efendizade Abdullah Hilmi Efendi'nin Necah'ul-Kari Li Sahih'i'l-Buhari Adli Risalesinin Tahkiki (İlk Yüz Varak), s.30, Ali Öge, Amasyalı Âlim Yusuf Efendizade'nin Kıraat İlmine Dair Eserlerinin İncelenmesi, s.190, Uluslararası Amasyalı Âlimleri Sempozyumu, Amasya, 2017, s.187-194.

- رسالة في حكم القراءة بالقراءات الشواذ (ط)

حققها الأستاذ الدكتور عمر يوسف عبد الغني الباحث في معهد الدراسات العربية في الجامعة الحرّة ببرلين.

- أجوبة يوسف أفندي زاده على عدة مسائل مما يتعلق بوجوه القرآن (ط)

أجاب يوسف أفندي زاده في هذه الرسالة على المسائل المتعلقة بوجوه القراءات التي طرحها له الوزير أبو نائلة عبد الله باشا الكبريلي (1148هـ). فأجاب على هذه الأسئلة مؤلفنا بأسلوب علمي رصين مع عزو أقوال الأئمة والقراء إلى قائلها، وأشار من ضمنها إلى دقائق التحريات. وتتجلى أهمية هذه الرسالة القيمة في أنها تكشف الحجاب عن سلسلة أسانيد العلامة يوسف أفندي زاده في العلوم الشرعية.²⁴

- كتاب مشكلات الشاطبي (ط)

يذكر يوسف أفندي زاده في هذا الكتاب ما يُتوهم من الاشكالات الواردة على الأوجه المقروء بها من طريق الشاطبية والتيسير، وقد بيّن فيها وجه الصواب اعتماداً على أمهات الكتب المتعلقة بعلم القراءات. حققه الباحث هادي بهجت حسين صبري استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في أصول الدين بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية بفلسطين سنة 2010م. وكذلك قام بتحقيق رسالة مشكلات الشاطبي من أول الرسالة إلى نهاية إمالة هاء التأنيث للكسائي على الاستثناء الدكتور سالم بن غرم الله بن محمد الزهراني أستاذ القراءات

²⁴ يوسف أفندي زاده، أجوبة يوسف أفندي زاده على عدة مسائل، ص388-397، تحقيق: عمر يوسف عبد الغني، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد السادس سنة 2008م.

بجامعة أم القرى. ونشرها في مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية العدد
51 بسنة 2011م.²⁵

أ- علم الحديث النبوي:

- عناية الملك المنعم لشرح جامع صحيح مسلم (خ)²⁶

يتناول هذا الكتاب شرح صحيح مسلم، وهو كتاب ضخم بعض أجزائه موجودة في المكتبة
الحميدية باسطنبول.²⁷

- نجاح القاري شرح صحيح البخاري (خ-ط)

كتب يوسف أفندي زاده هذا الشرح خلال ثمانية وعشرين سنة، يقع في ثلاثين مجلدًا، وقد
قدّم كتابه إلى السلطان في ذلك الوقت، فأهدى له السلطان مئة قطعة ذهبية مقابل هذا العمل
الجليل.²⁸ وقد حقق الباحث الحوادي دهانة منه أول مئة ورقة نال بها درجة الماجستير في
جامعة نجم الدين أربكان بكلية الإلهيات بتركيا سنة 2017م، وهي غير مطبوعة حتى الآن.

²⁵ انظر: محمد الزهراني، رسالة مشكلات الشاطبي من أول الرسالة إلى نهاية إمالة هاء التأنيث للكسائي على الاستثناء، ص 216.

²⁶ نسخ متوفرة في مكاتب تركيا كالآتي: أسعد أفندي 381 - 383، حميدية 343 - 345، لاله لي 560 - 562، نور عثمانية 1042 (368 ورقة، 1164 هـ، بخط المؤلف)،
1043 (287 ورقة، سنة 1164 هـ، بخط المؤلف)، سليم أغا 205 (ح 1، 2، 397 ورقة، في القرن الثاني عشر الهجري)، سراي مدينة 245 (ح 1 499 ورقة سنة 1165 هـ
بخط المؤلف)، 246 (ح 3، 317 ورقة، سنة 1166 هـ بخط المؤلف. انظر: فواد سركين، تاريخ التراث العربي، 1\270.

²⁷ Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, c.1, s. 472, haz: A.Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yaymevi, İstanbul.

²⁸ Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, c.1, s. 471.

وبقي جزء كبير من هذا المخطوط لم يحقق، ينتظر من يتصدى للعمل عليه وإبرازه للناس حتى يستفيدوا منه.²⁹

ج- علم التفسير:

- النَّفْحَةُ الْفَائِحَةُ فِي تَفْسِيرِ الْفَاتِحَةِ (ط)

حقق هذا الكتاب الدكتور علاء الدين السايق، وطُبع في دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث في سنة 2017 بإسطنبول، والكتاب يقع في مجلد واحد وعدد صفحاته 480.

وله رسائل كثيرة، إذ كان رحمه الله شغوفاً بالتأليف، وما قمنا به في هذه العجالة إنما هو سردٌ وتعريفٌ لأشهر مؤلفاته فقط، حتى لا نطيل في هذا الجانب، ومن أراد التوسع في هذا الباب فليرجع إلى المصادر التي تناولت هذا الموضوع باستفاضة.³⁰

6.1.1. وفاته

أفنى يوسف أفندي زاده حياته في الاشتغال بالعلم واكتساب المعارف وتوعية الناس، طار ذكره في آفاق الدولة العثمانية العلية وفي غيرها من المناطق والبلدان. واجتمع بالسلطان أحمد الثالث، والسلطان محمود الأول، وكانا من محبيه. انتقل إلى رحمة الله شيخ القراء، عالم الرُّوم،

²⁹ نسخة في مكتبة فاتح تابعة للمكتبة السلطانية برقم 844-873، تقع في ثلاثين مجلداً، نسخة ثانية في مكتبة قونيا وهي مسجلة برقم 297-332، وهي سنة وثلاثين مجلداً، نسخة ثالثة متوفرة بمكتبة نور عثمانية برقم 923-932، وتتكون من عشرة مجلدات. و يوجد مخطوط في أيا صوفيا 685 (ج 1، 308 ورقة، 1125 هـ، بخط المؤلف)، نور عثمانية 894 - 922، 923 - 932، يحيى أفندي 54 - 64 فاتح 844 - 873 (1125 هـ - 1162 هـ، بخط المؤلف) انظر: فؤاد سركين، تاريخ التراث العربي (علوم القرآن والحديث - التدوين التاريخي - الفقه - العقائد)، 242\1.

El-Havedh DEHMANE, Yusuf Efendizade Abdullah Hilmi Efendi'nin Necah'ul-Kari Li Sahih'i'l-Buhari Adlı Risalesinin Tahkiki(İlk Yüz Varak) (ونسخة الكترونية متوفرة) ص.38-39.

³⁰ Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, c,1, s. 471-473, Ali Öge, Amasyalı Âlim Yusuf Efendizade'nin Kuraat İlmine Dair Eserlerinin İncelenmesi, s.187-194.

المحدّث والمفسر والمقرئ يوسف أفندي زاده في ذي الحجة سنة 1167هـ، ودفن عند والده خارج طوب قايي في اسطنبول.³¹

حياة محمد بن أبي بكر المرعشي الملقب بـ (ساجقلي زاده) (1150هـ)

هو فقيهٌ وعالمٌ حنفي، ولد في مدينة مرعش³² التركية، وإليها يُنسب، كان مشاركاً في علوم الشريعة ومعارفها، سافر إلى دمشق لطلب العلم، والتقى بعد الغني النابلسي هناك، ودرس عنده علم التصوّف فتصوّف على يده في تلك الفترة الزمنية، ثم رجع إلى مرعش واستمرّ بالتدريس إلى أن توفي بمرعش. له تأليف كثيرة، منها: (شرح الرسالة القياسية - ط) في المنطق، و (تقرير القوانين المتداولة - ط) في علم المناظرة، و (الرسالة الولدية - ط) و (نشر الطوالع - ط) شرح لطوالع البيضاوي، ورسالة في الضّاد³³.

1.2. التعريف بالرسالة

يظهر أنّ انطلاق المؤلف مرتكزٌ على مبدأ تصحيح المسألة العلمية وتحقيقها وهذا ما أشار إليه بقوله: "قد وَرَدَتْ عَلَيَّ رسالة المرعشي المعروف بـ (ساجقلي زاده) المعمولة لتحريف الضّادِ الصّحيحة، وتغييرها عن كيفية التّطقيّ بها، التي كان عليها مَهْرَةُ القراءِ وَكَمَلَةُ أهلِ الأداء، فطالعتها فوجدتها منطويةً على الأقوال التي لا تُثبِت مُدَّعَى صاحبها [على ما نقل عنه بعض مَنْ

³¹ انظر: أبو الفضل، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، 88\3، دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، ط3، 1408 هـ - 1988 م، الزركلي، الأعلام، 211\8، فواد سركين، تاريخ التراث العربي، 1\242.

³² هي الثغور بين الشام وبلاد الروم لها سوران وخذق وفي وسطها حصن. وهي لا تزال موجودة بنفس الاسم بتركيا. انظر: الجموي، معجم البلدان، 5\107.

³³ انظر: الزركلي، الأعلام، 6\60، كحالة، معجم المؤلفين، 12\14، عادل نويهض، معجم المفسرين، 2\505.

صاحبَه وكالمَه]"³⁴. وهذه العبارة تدلّ بنصها الصّريح على أنّ العلامة يوسف أفندي زاده كان عمدةً في علم القراءات وحلّ مشكلاتها، اكتسب المرجعية في ذلك العصر؛ حيث عُرضت عليه هذه الرسالة لدراستها ومعرفة رأيه فيها. ومن ثمّ تتجلى سمات الأسلوب الرّديّ في هذه الرسالة اللّطيفة؛ إذ بيّن مفهوم فحوى المرعشي ومغزاه في نطاق الضّاد، ثم ناقشه بطريقة علمية تنسجم مع قوة علمه ومهارته في هذا الفن؛ وفي هذا المقام رجع إلى المصادر الأصليّة من مختلف العلوم لشمولية الموضوع محيطاً به من كل الجوانب؛ واستخدم كثيراً من المصادر وأجاد في تحريرها غاية الإجادة. وقد تمحور رده على المرعشي في النقاط الآتية:

- أباّن المؤلف أنّ اشتراك الضّاد مع الظّاء في الصفات لا يقتضى اتحادهما في السّمع، لأنّ لكل حرف صوتٌ يميّزه عن غيره من الحروف، ولكن قد تتشابه بعض الحروف في الصوت كالضّاد والظّاء، والتشابه بينهما يفوق المشابهة التي تقع بين سائر الحروف، ولكن مع ذلك يختلف كل واحد منها من حيث الصفات والمخارج؛ على سبيل المثال الظّاء المهملة أقوى، والظّاء المهملة أضعف قياساً على حروف الاطباق. على هذا الأساس؛ ذهب يوسف أفندي زاده إلى أنّهما مفترقان في اللفظ والسّمع، وهذا الفرق يُفهم بحاسة السّمع.³⁵ وردّ بكل سهولة على نظرية المرعشي التي تدعي أنّ الضّاد والظّاء المعجمتين متشابهتان في السّمع، ولا يفرق بينهما بحاسة السّمع³⁶. وكذلك بيّن يوسف أفندي زاده في هذا السياق أنّ ما استقرّ عليه المرعشي قولٌ يخالف المحققين في هذا الفنّ. إذ يقول: "قولٌ من قال [وَجْهٌ] اشتباه الضّاد بالظّاء

³⁴ يوسف زاده أفندي، الرّديّة في الضّاد المعجمة، ص181.

³⁵ انظر: يوسف زاده أفندي، الرّديّة للضّاد المعجمة، ص183.

³⁶ انظر: المرعشي، كيفية أداء الضّاد، ص647، 649، 651.

من حيث اللفظ عند السّامع بحاسّة السّمع لا يفرّق بين لفظ الطّاء والضّاد، فإنّه مُخالِفٌ لمحقّقي هذا الفنّ كما لا يخفى على المتتبع الطالب للحق".³⁷

- وقف يوسف أفندي زاده على قضية الضّاد وما يتعلق بحكم قراءة الطّاء محلّ الضّاد في الصلاة؛ إذ بيّن أقوال الفقهاء وآرائهم حول الموضوع، وأثبت من خلال النقل على أنّ لا بد للقرّاء أن يعطي لكل حرف حقه من المخارج والصفات، ومن قصّر في تجويدها فقد وقع في تصحيفٍ وخطأ ظاهر، وعلى هذا المفهوم؛ ذهب أغلب الفقهاء إلى فساد الصلاة لمخالفة المعنى القرآني. ونقل عن الإمام ابن الجزري رحمه الله هذا النصّ: "واعلم أنّ هذا الحرف ليس من الحُرُوفِ حَرْفٌ يَعْسُرُ عَلَى اللِّسَانِ غَيْرِهِ، وَالنَّاسُ يَتَفَاضِلُونَ فِي النُّطْقِ بِهِ، فَمِنْهُمْ مَنْ يَجْعَلُهُ ظَاءً مُطْلَقًا، لِأَنَّهُ يَشَارِكُ الطّاءَ فِي صِفَاتِهَا كُلِّهَا، وَيَزِيدُ عَلَيْهَا بِالاسْتِطَالَةِ، فَلَوْلَا الاسْتِطَالَةُ وَاجْتِذَاظُ الْمُخْرَجِينَ لَكَانَتْ ظَاءً، وَهُمْ أَكْثَرُ الشَّامِيِّينَ وَبَعْضُ أَهْلِ الْمَشْرِقِ، وَهَذَا لَا يَجُوزُ فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى، لِمُخَالَفَةِ الْمَعْنَى الَّتِي أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى، إِذْ لَوْ قُلْنَا ﴿الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة:7] بِالظّاءِ كَانَ مَعْنَاهُ الدَّائِمِينَ، وَهَذَا خِلَافٌ مُرَادِ اللَّهِ تَعَالَى، وَهُوَ مَبْطُلٌ لِلصَّلَاةِ، لِأَنَّ "الضلال" بِالضّادِ هُوَ ضِدُّ الْهُدَى، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء:67]، ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة:7] وَنَحْوِهِ، وَبِالظّاءِ هُوَ الدَّوَامُ كَقَوْلِهِ: ﴿ظَلَّ وَجْهُهُ مُسَوِّدًا﴾ [النحل:58، الزخرف:17] وشبهه.³⁸

- تأثر المرعشي بمكي بن أبي طالب القيسي (473هـ) لاسيما كتابه الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، وقد أخذ آراءه بعين الاعتبار. واستشهد بها لتقوية مذهبه وما ذهب إليه في هذه المسألة، لكن في الواقع من تأمل كلام أبي طالب القيسي يجد أنه لا يخدم رأي المرعشي ولا

³⁷ يوسف زاده أفندي، الرّكبة للضّاد المعجمة، ص183.

³⁸ يوسف زاده أفندي، الرّكبة للضاد المعجمة، ص187.

يقوي مذهبه؛ بل ما قرره في كتابه يخالف ما ذهب إليه المرعشي، وقد تبّه على هذا علي المنصوري ومصطفى الإزميري ويوسف أفندي زاده في ردودهم عليه.³⁹

1.3. اسم الرسالة وتوثيق نسبتها

ورد اسم الرسالة في آخر نسخة محمد الفاتح: "الرّدّية للضّاد المعجمة"، وأغلب الفهارس والنسخ الخطية التي وقفنا عليها للرسالة لم تنص على عنوان الرّسالة الصريح فكتبت عناوين مختلفة لبيان مضمون الرسالة منها:

رسالة حرف الضّاد الصّحيحة (نسخة الحميدية).

رسالة في كيفية قراءة الضّاد والنّطق بها (نسخة عارف حكمت).

رسالة في الضّاد في الرّد على المرعشي (نسخة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية).

وسمّاها صاحب كتاب Osmanlı Müellifleri "رسالة حرف الضّاد الصحيحة"، ونسبها ليوسف زاده أفندي.

ومما يثبت صحة نسبة هذه الرسالة لمؤلفها يوسف أفندي زاده رحمه الله أمران:

الأول: أنّها المذكورة في فهارس المخطوطات ضمن مجاميع حوت رسائل ليوسف أفندي زاده، منسوبة إليه، وكلّها صرّحت أن الرسالة له وأثبتّ هذا في طرر المخطوطات.

³⁹ قال علي المنصوري: "هذا افتراء على الرعاية، فإني راجعت، فلم أجد فيها هذه العبارة، بل في الرعاية ما ينفي ذلك وهو قوله: لولا اختلاف مخرجيهما لم يختلفا في السمع". الإزميري، رسالة في الرد على المرعشي، ص12.

الثاني: تصريح المؤلف في مقدمة رسالته حيث قال: "... وبعد: فيقول العبد الفقير إلى عناية ربه القدير، أبو محمد عبد الله بن محمد الشهير بيوسف أفندي زاده..."، وقد ورد هذا في كل نسخ الرسالة الخطية التي وقفنا عليها.

1.4. تحليل الرسالة

إنّ قضية الضّاد قد شغلت بالّ العلماء المسلمين قديماً وحديثاً؛ واختلفت الآراء حولها وتشعبت المواقف فأدت إلى معركة كبيرة حامية الوطيس. فمنهم من وقف عليها من حيث الصوت، باعتبار أنّ هذا الجانب مهم في تحديد مخرج الضّاد وبيان صفتها، وكيفية أدائها عند التلاوة، ومنهم من يركز على المفاصد التي طرأت على حرف الضّاد فيما يخص الأحكام الفقهية، وبيان حكم الصّلاة بالطّاء والظّاء والذّال. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد أثارت النقاش بين القراء لشيوع اللّحن على ألسنة أئمة المساجد والشيخوخ في التلفظ بالضّاد، ولأجل هذا قام أصحاب هذا الفن وأربابه بمعالجة المشاكل التي انتشرت في مجتمعاتهم. فعلى سبيل المثال؛ ألف ابن غانم المقدسي (1004هـ) رسالة بعنوان "بغية المرتاد للرد على تلفظ أهل مصر الضّاد المعجمة كالطّاء المهملة". وهي عبارة عن رد على أهل مصر لأنهم كانوا يقرؤون الضّاد طاءً.

وكذلك تناول إشكالية الضّاد علماء الدولة العثمانية بعناية كبيرة وعلى رأسهم المرعشي. إذ تطرق إليها من خلال كتابه "جهد المقل". حيث ناقش في رسالته "كيفية أداء الضّاد" من شتى الجوانب. ولم يكتف المرعشي بهذا القدر من التّأليف والعناية بالموضوع، بل كتب رسالة معنونة بـ"الرسالة المتممة لكيفية النطق بالضّاد". وقد خلّص في ثنايا بحثه إلى أنهما متشابهان في السّمع واللفظ، والتحقّظ بأداء الضّاد المعجمة أمرٌ في غاية الصعوبة، ويُقصر في

قراءتها كثير من القراء والأئمة ولهذا ذهب إلى تجويز قراءة الظاء محلّ الضاد. ⁴⁰ وكذلك ردّ علي من خالفه في هذه القضية بأسلوبٍ شديدٍ، وكان قاسياً في كلامه عليهم فقال: "يقول البائس الفقير: لا أعجب من الجهلة والحمقاء في عدم فهمهم الحق بعد هذا، إذ ليس لهم قلوبٌ يعقلون بها، وإنما أعجب من أذكى العلماء إن لم يفهموا". ⁴¹

فتوالت الردود على رسالته من العلماء وشيوخ القراء في عصره؛ ومن تصدى للردّ على رسالته الشيخ علي المنصوري (1134هـ) في رسالة سماها "ردّ الالحاد في النطق بالضاد" ⁴² بين فيها بطلان ما ذهب إليه المرعشي في رسالته. وأيضاً قام مصطفى الإزميري (تلميذ يوسف أفندي زاده) بردّ علمي كان أشدّ من ردّ المرعشي بكثير إذ يقول فيه: "فإني رأيت أنّ واحداً (يقصد المرعشي) شدّ بتلقظ الضاد الظائية عن الجماعة المتسلسلين إلى حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وتبعه من غرّ بكلامه وأفراطوا في إنكار ضاد قراء زماننا المتسلسلين المخرجين عن مخرجه غير ممزجين بالطاء المهملة ولا المعجمة، وخفت أنّ يقعوا في ورطة عظيمة، أردت أن أردّ كل كلامه؛ كي لا يتبعوا رجلاً شدّ". ⁴³ وقد وقف على القضية بكل ما تستحقها من الأهمية والرعاية؛ وقد رجع الإزميري إلى كتب أهل القراءات والفقهاء والنحو واللغة في دراسة هذا الموضوع. وتحدث عنه بتفصيل، وأشار إلى أنّ تفضيل الحروف عند المرعشي أمرٌ عمَلُهُ بالقياس بلا سلسلةٍ صحيحة، ولكن الأصل المعتمد عليه صحة السند في السماع واستقامة الوجه في العربية وموافقة الرسم. لأنّ القراءة سنّة متبّعة، والقراء يتبعون السند والنقل ولا يعتمدون على

⁴⁰ انظر: المرعشي، كيفية أداء الضاد، تحقيق: حام صالح الضامن، مجلة مجمع اللغة العربية، ج 70، العدد، 4، دمشق، 1995م، ص 640-657.

⁴¹ المرعشي، الرسالة المتممة لكيفية النطق بالضاد، ص 13، تحقيق: سالم قدوري حمد، مجلة الفراهيدي، العدد 22، خزيان، 2015، ص 1-18.

⁴² طبعت بمكتبة نزار مصطفى الباز بمكة المكرمة سنة 1433هـ.

⁴³ الإزميري، رسالة في الرد على المرعشي (ساجقلى زاده) في مبحث تصحيح الضاد، ص 9، تحقيق: فلاح حسن كاطع، مجلة آداب المستنصرية، العدد 62، 2013م، ص 1-29.

القياس اللغوي في حروف القرآن.⁴⁴ أما من جانب التشابه فإنهما لا يتقاربان في السَّمع، ويبيّن أنّ كل واحد منهما سهل على المجوّد المرتاض.⁴⁵

1.5. مصادر الرسالة

على الرغم من صِغَرِ حجم الرسالة ووجازتها إلا أنّ المؤلف قد اعتمد على عدة مصادر معتبرة عند أهل الفن من أصحاب القراءات واللغة وهي:

- التمهيد في علم التجويد لابن الجزري
- الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة لمكي أبي محمد القيسي
- فتح الوصيد في شرح القصيد للإمام السّخاوي
- اللآلئ الفريدة في شرح القصيدة لأبي عبد الله الفاسي
- المفيد في شرح عمدة المجيد في النظم والتجويد لحسن بن قاسم المرادي
- النشر في القراءات العشر لابن الجزري
- الدّر التّضيد في علم التجويد لمحمد بن قيصر المارديني
- حرز الأمانى ووجه التهاني في القراءات السبع للشاطبي
- الكتاب لسبويه

⁴⁴ انظر: الإزميري، رسالة في الرد على المرعشي، ص15-16.

⁴⁵ انظر: الإزميري، رسالة في الرد على المرعشي، ص12.

1.6. تقييم وتقييم لتحقيق الباحث (Ömer Bayoğlu) للرسالة الردية

بعد الانتهاء من تحقيق الرسالة الردية ليوسف زاده أفندي اطلعنا على تحقيق آخر لها قام به الباحث Ömer Bayoğlu وكان تحقيقه عبارة عن تحقيق مجموعة رسائل مخطوطة في موضوع الضاد ضمن أطروحة ماستر تقدم بها لجامعة صباح الدين زعيم باسطنبول في شهر مارس سنة 2019م، وقد اشتمل عمله على تحقيق أربع رسائل وهي:

1- بغية المرتاد لتصحیح الضاد لابن غانم المقدسي.

2- الرسالة في كيفية أداء الضاد لساجقلي زاده !!!.

3- رد الإلحاد في النطق بالضاد لعلي المنصوري.

4- الرسالة الردية ليوسف زاده أفندي.

وبعد الاطلاع على تحقيقه لهذه الرسائل اكتشفنا أن عمل الباحث يفتقر إلى أجديات وأسس التحقيق العلمي في مجال التراث الإسلامي، فقد وقفنا على تحقيقه للرسائل الخطية فوجدنا أشياء يندى لها الجبين من أهمها وأخطرها دعواه تحقيق رسالة ساجقلي زاده (كيفية أداء الضاد)، وعند تفحص الرسالة وجدنا أنها لمؤلف آخر وهو أحمد مدرس زاده وليست لساجقلي زاده!! ولا ندري كيف لم ينتبه الباحث ولا اللجنة العلمية التي ناقشت وأجازت رسالته هذا الخطأ الفادح، مع أن رسالة ساجقلي زاده الحقيقية حققها سابقاً العالم العراقي الكبير حاتم الضامن ونشرت سنة 1995م، وهي موجودة ومتاحة على الشبكة، ولو كلف الباحث نفسه ونظر في تحقيق الدكتور حاتم الضامن لعرف أن ما قدمه في أطروحته على أساس أنه رسالة لساجقلي زاده، ما هو إلا رسالة للشيخ أحمد مدرس زاده، ولزيادة التثبت رجعنا لنسخة خطية

لرسالة (كيفية أداء الضّاد) لأحمد مدرّس زاده محفوظة بمكتبة غازي خسرو بك بسرايفو البوسنة تحت رقم (2626) ووجدنا أن النّص الذي قدّمه الباحث Ömer Bayoğlu متطابق تماما مع مخطوط البوسنة !! والله المستعان.

أما ما يتعلق بتحقيق الباحث Ömer Bayoğlu للرسالة الرّديّة ليوسف زاده أفندي فقد قمنا بمقارنة عملنا مع عمل الباحث، ووقفنا على مجموعة معتبرة من الأوهام والأخطاء العلمية والمنهجية التي وقع فيها الباحث أثناء تحقيقه للرسالة سواء من حيث ضبط النّص أو من حيث خدمة النّص، وسنقوم بعرض أهم الملحوظات العلمية التي استدركناها على الباحث:

أولا: ما يتعلق بضبط النّص

أ- ذكر الباحث أنه اعتمد في تحقيقه للرسالة الرّديّة على نسختين خطيتين من مكتبة فاتح باشا وهي تحت رقم: (5328) و(1261)، وذكر أنه اعتمد النسخة التي تحت رقم (5328) كنسخة (أم) في تحقيقه، وهنا يجب أن ننبه على عدة أوهام وقع فيها الباحث من أبرزها:

1- من أهم ما ينبغي مراعاته عند تحقيق النّصوص التراثية هو الحرص على الحصول على عددٍ كافٍ من نسخ المخطوط حتى يخرج النّص في صورة هي أقرب إلى مراد ومقصود المؤلف رحمه الله، ومع أن نسخ الرسالة متوفرة في عدة مكّتبات إلا أن الباحث اكتفى بالاعتماد على نسختين فقط، مع أن نسخ الرسالة متوفرة منها نسخة المكتبة الحميدية بتركيا تحت رقم (1261)، ونسخة مكتبة فاتح باشا بتركيا تحت رقم (68)، ونسخة مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة تحت رقم (7702)، ونسخة أخرى من جامعة محمد بن سعود الإسلامية تحت رقم (8372).

2- ذكر الباحث أنه وقف على نسختين خطيتين للرسالة من مكتبة فاتح باشا إلا أنه في الواقع اعتمد على نسخة خطية واحدة فقط؛ بدليل أنه لم يذكر أي فروق بين النسختين في الهامش، مع ما لإثبات الفروق بين النسخ من أهمية وقيمة علمية في جودة النص وضبطه، وهذا خلل منهجي كبير وقع فيه الباحث في كل الرسائل المخطوطة التي حققها في أطروحته للماستر، ولا ندري كيف لم تنبه اللجنة العلمية التي أجازت الأطروحة الباحث على هذا الأمر؟!.

3- لم يُثبت الباحث في أطروحته صور بداية ونهاية المخطوطات التي اعتمد عليها في تحقيقه.

4- التعريف الوصفي الذي قام به الباحث للنسختين الخطيتين التي اعتمد عليهما لم يكن شافيًا ولا كافيًا كما هو معلوم لدى المشتغلين بتحقيق التراث الإسلامي.

ب- التصحيفات والأخطاء التي وقع فيها الباحث أثناء كتابة نص المخطوط:

مع أن مخطوط الرسالة الرديّة عبارة عن رسالة صغيرة الحجم إلا أنه وقع للباحث أثناء كتابة نص المخطوط تحريفات وتصحيفات عديدة، فكثير من الكلمات في المخطوط لم يحسن قراءتها وضبطها، فاضطررنا إلى عمل جدول لإحصاء أهم الأوهام والتصحيفات التي وقعت له مع إثبات الصواب الذي اعتمدها والذي وجدناه في أغلب النسخ الخطية التي وقفنا عليها مع ذكر رقم الصفحة من رسالته حتى يرجع إليها من شاء المراجعة والتدقيق.

السطر	رقم الصفحة	صوابه	ما أثبتته الباحث في رسالته وهو خطأ
3	123	المعمولة لتحريف	المعمولة لتعريف

4	123	كَمَلَهُ أَهْلُ الْأَدَاءِ	كلمة أهل الأداء
9	123	فَلَمَّا ذَكَرَهُ	فلما ذكره
10	123	تَخْتَلِفُ صِفَاتُهَا	مختلف صفاتها
12	123	إِذْ قَدْ اخْتَلَفَتْ	إذ قد اختلف
14	123	مَدَارُ الْحُرُوفِ	مدار الحرف
17	123	لَمْ يَفْرَقْ فِي السَّمْعِ بَيْنَ أَحْرَفٍ	لم يفرق بين أحرفٍ
20	123	قَدْ أَغْرَبَ مَنْ قَالَ مِنْ	قد أغرب من أغرب من
2	124	قَوْلٍ مِنْ إِثْبَاتِهِ الصَّادِ بِالظَّاءِ	قول من إثباته الصاد بالظاء
13	124	الْخَاقَانِي	الخاقان
13	124	أَنْ يَلْخِصَّهُ	أن يخلص
17	124	يَدْخُلُهُ سَائِبَةٌ	يدخله سائبة
1	125	الإمام الفاسي	الإمام القاسي
4	125	بِالْمَارْدِينِيِّ النَّحْوِيِّ الْمُقْرَأِ	بِالْمَارْدِينِيِّ النَّحْوِيِّ الْمُقْرَأِ
4	125	فِي قَصِيدَتِهِ	فِي قَصِيدَةٍ

18	125	لا يشارك صوت حرف صوت حرف آخر	لا يشارك صوت حرف آخر
20	125	لجهرها	لجهرتها
21	125	الصَّاد والضَّاد متوسطتان	الصَّاد متوسطان
9	126	حقيقة ذلك من	حقيقة من
17	126	فإذا كان في مثل هذا	فإن كان مثل في مثل هذا

ثانيا: ما يتعلق بخدمة النَّص

عمل الباحث في مجال خدمة النَّص ضعيف ويفتقد إلى العديد من الأشياء من أبرزها:

- 1- عدم قيام الباحث بالتعريف بالعلماء الذين وردت أسمائهم في نص المخطوط في الهامش كأبي محمد مكّي وابن الجزري والفاصي والشاطبي والمارديني وغيرهم.
- 2- قام الباحث بتوثيق بعض النقول بالواسطة مع أن المصادر التي نقل منها يوسف زاده أفندي مطبوعة ومتوفرة، فمن ذلك توثيقه للنقل عن السخاوي والفاصي من كتاب أبي شامة مع أن كتبهم مطبوعة ومتاحة على الشبكة.
- 3- النَّص الذي قدّمه الباحث يكاد يكون خاليًا من علامات الترقيم، مما أدى إلى خلل في تقسيم الفقرات، واضطراب في فهم مقصود ومراد المؤلف رحمه الله.

من الأشياء المهمة التي لاحظناها هو عدم ضبط الكلمات المشكّلة والصعبة في القراءة مما يؤدي إلى عدم فهم المقصود، أو يؤدي إلى تشويش ذهن القارئ للنّص، ومن ذلك عدم ضبطه لشكل الأبيات الشعرية التي وردت في نص المخطوط، ولا يخفى على الباحثين أن ضبط الشكل وإزالة الإبهام في الكلمات والالفاظ المشكّلة أمرٌ مقصود ومرغوب.

1.7. وصف النسخ الخطية

حصلنا على أربع نسخ خطية للرسالة الرّديّة، منها نسخة مكتبة محمد الفاتح باسطنبول، ونسخة الحميدية باسطنبول، ونسخة مكتبة عارف حكمت، ونسخة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وفيما يلي تعريف بهذه النسخ:

- نسخة مكتبة محمد الفاتح: رمزها (ف)

وهي محفوظة ضمن مجموع خطي لبعض الرسائل في القراءات والتجويد برقم (68)، وهي الرسالة السادسة في المجموع، قد عُنونَ لها على طرّة المجموع بـ"رسالة حرف الضّاد الصّحيحة" ليوسف أفندي زاده.

وهي رسالة تامة، لم يعرف ناسخها، كتبت هذه النسخة سنة 1207هـ، كما هو مثبت في آخرها، وخطها: نسخ حسن.

عدد أوراقها: (3) أوراق، تقع ما بين (48 ظ - 50 ظ) وعدد أسطرها (21) سطرًا.

- نسخة الحميدية: رمزها (ح)

وهي محفوظة ضمن مجموع خطي برقم (1261)، وهي الرسالة السابعة في المجموع.

وهي رسالة تامة، لم يعرف ناسخها، ولم يرد فيها تاريخ نسخها، وخطها : نسخ حسن.
عدد أوراقها: (5) أوراق، تقع ما بين (71 ظ - 75 ظ) وعدد أسطرها (15) سطرًا.

- نسخة مكتبة عارف حكمت: رمزها (ع)

وهي محفوظة ضمن مجموع خطي بمكتبة شيخ الإسلام عارف حكمت، حصلنا عليها من قسم المصورات الخطية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة تحت رقم (7702)، وهي الرسالة الثالثة في المجموع.

وهي رسالة تامة، اسم ناسخها: أحمد بن سليمان، لم يرد فيها تاريخ نسخها، وخطها: نسخ حسن.

عدد أوراقها: (4) أوراق، تقع ما بين (31 ظ - 34 ظ)، وعدد أسطرها (19) سطرًا.

- نسخة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: رمزها (م)

وهي محفوظة بقسم مخطوطات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية برقم (8372)، تم شراؤها من مكتبة العالم المؤرخ خير الدين الزركلي، وعليها ختم تملكه.

وهي رسالة تامة، لم يعرف ناسخها، ولم يرد فيها تاريخ نسخها، وخطها نسخ.

عدد أوراقها: (2) أوراق، وعدد أسطرها (27) سطرًا.

1.8. المنهج المعتمد في التحقيق:

- اعتمدنا مبدئيًا على أسس مركز البحوث الإسلامية (ISAM) في التحقيق، تمت

الإشارة في التحقيق بحرف “و” إلى وجه المخطوطة، وبحرف “ظ” إلى ظهرها.

- اعتمدنا في هذا التحقيق منهج (النص المختار) وهو المنهج الترجيحي بين عبارات النسخ، لهذا السبب اعتبرنا كل النسخ التي بين أيدينا نسخًا أصلية، وأثبتنا العبارة التي رأينا صحتها ومناسبتها للسياق مع مراعاة الاختلافات والفروق الموجودة بين النسخ، وأشرنا إلى ذلك الاختلاف وتلك الفروق في الهامش، ومن خلال المقابلة بين النسخ لاحظنا وجود سقط في بعض النسخ استدركناه من نسخ أخرى.
- إذا كان هناك اختلاف بين النسخ زيادة أو نقصًا فيها إشارة إلى الزيادة باستخدام الزائد (+) وإلى النقص بإشارة (-)، وإذا حلت كلمة مكان كلمة أو جملة مكان جملة استخدمنا النقطتين (:).
- تقيدنا بنسخة مكتبة محمد الفاتح في بيان ترقيم الورقات.
- قمنا بكتابة النص المحقق وفق قواعد الإملاء الحديثة.
- قمنا بتوثيق النقول التي أوردها المؤلف في رسالته وتم عزوها إلى مصادرها الأصلية.
- قمنا بإدراج تعليقات وإضافات في الهامش تعليقًا على مواضع من المتن رأينا أنها مهمة وتستحق التعليق.

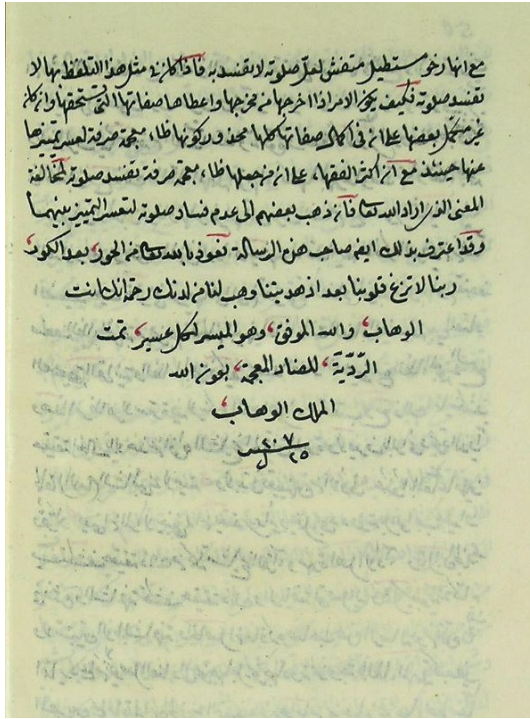
1.10. نماذج من النسخ الخطية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

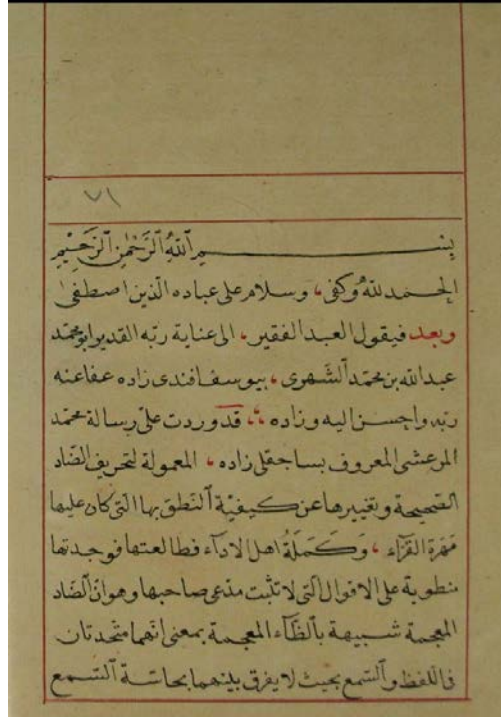
المجده صدوقى و سلام على عباده الذين اصطفى وبعد فيقول العبد الفقير
 الى عناية ربه القدير الامجد عبد الله بن محمد الشهير بسيفه في ربه عفا عنه ربه و
 احسن اليه و ربه قد وردت على رساله المرفوع المعروف باسمه في المرفوع
 لخرين الصناديق و تقييدها بغيره النطق بها التي لا عليها سورة الفراء و كلمة
 اصل الاداء فظالمها فوجدتها منظومة على الاقوال التي لا ثبتت مد في صاحبها على ما
 نقلته بعض من صاحبته و كالم وهو ان الصناديق شبيهة بالظالم المعنى بمعنى انها
 متخلة في اللفظ و السمع بحيث لا يفرق بينها بجانسة السمع وذلك مع كونها باطلا
 في ذاته لا يثبت ما ذكره في رساله المرفوع لذلك من الاقوال اما عندنا ثابته في
 لم يورسدهت بصيرته اذا سمع فكثره المعجزة السالبة عن التعصب و الصناديق
 كونه باطلا في ذاته فلما ذكره ابو محمد في كتاب الرعايه حيث قال و اعلم ان المرفوع
 كونه من الحجج و احد و تختلف صفاتها فيختلف لذلك ما يقع في السمع من الحروف
 وهذا تقارب بين الحروف من جهة الحجج و تباين من جهة الصفه و نحو المرفوع في حجب
 وهي مختلفه الصفات لهذا غاية التباين اذ قد اختلفت في الحجج و الصفات و كونه
 من حجبين متفقين الصفات لهذا ايضاً تقارب بين الحروف من جهة الصفات و تباين
 جهة الحجج فانهم هذا فليس من الحروف كلها ولا يحد احد من الحجج و احد من الصفات
 البتة لانه ذلك يوجب انما في السمع فلو نقيد فانزع نقيد كما صورنا بها في المرفوع
 اختلفت في محارجها و اصفاتها فلما بدأه فيختلف الحروف ما في الخارج و اما في الصفات

انتهى

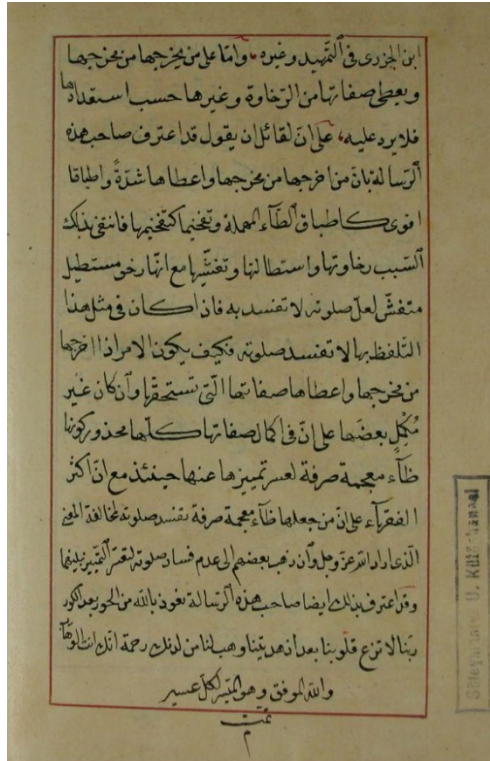
صورة الورقة الأولى من نسخة محمد الفاتح (ف)



صورة الورقة الأخيرة من نسخة محمد الفاتح (ف)



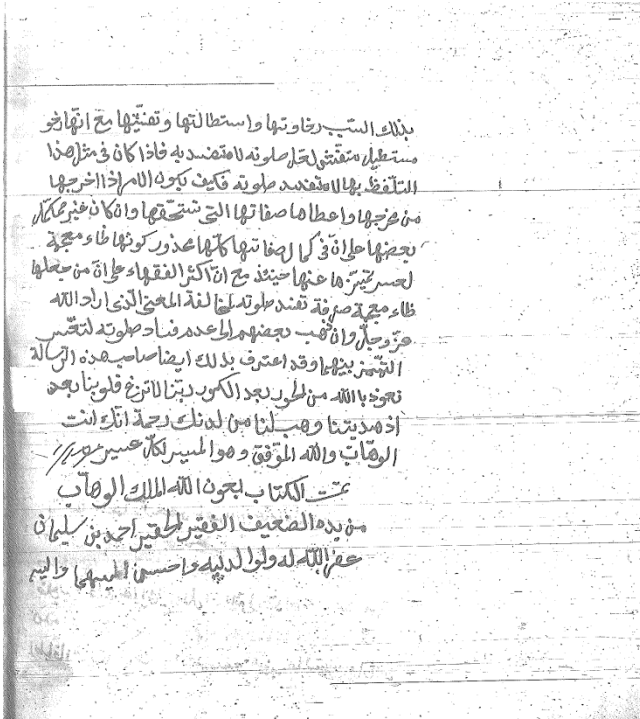
صورة الورقة الأولى من نسخة الحميدية (ح)



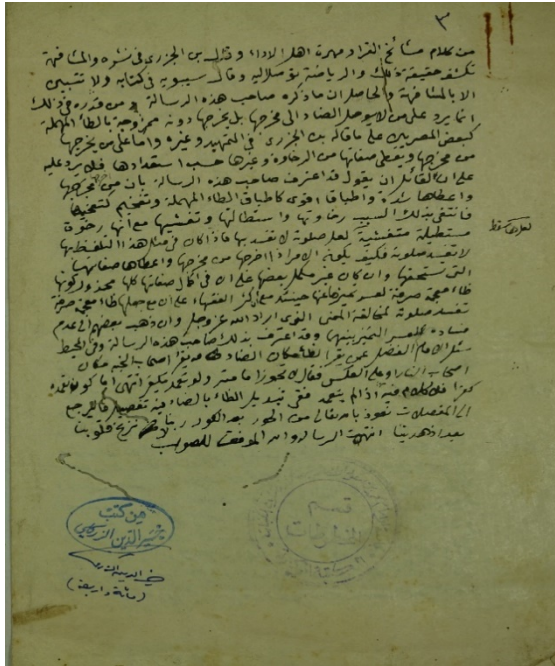
صورة الورقة الأخيرة من نسخة الحميدية (ح)

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله وكفى وسلاماً عليه وآله الذين اصطفى وبعد
 فيقول العبد الفقير العجائز رتبة رتبة القدير ابو محمد عبد الله
 بن محمد الشهير بيوضت الذي زادته حفا عنده رتبة واحسن اليه
 وزاده قد وجدت على رسالة المرحوم المعروف بساجق لاده
 المعروف لفة نصريف الضاد الصحيح وتتميزها عن كيفية
 المنطق بها التي كان عليها مخرج القلم وكلمة اهل الاداء فظنا
 لغتها فوجدتها منطوية على الاقوال التي لا تثبت مد وصابها
 علميا نقل عند بعض من صاحبها وكلمة كالماء وهو ان الضاد
 المعجمة لا يفرق بينها عما فترا لستح وذلك مع كون باطلاق
 فانه لا يشتبه ما ذكره في رسالة المصنف لانه في الاقوال
 اذ اعتمدت اشياء تنسب للمصنف فانه من بين الذين
 يصير له اذا لم يكن فكره المصنف في السئلة حين الغصب
 والفتاد وانما كونه باطلاق فانه فلما ذكره في رسالة المصنف
 الرجائية حيث قال واهلها ان ظروف تكون من فوج واحد
 صفاتها فيضتلف لذلك ما يقع في استيعاب من كل حرف وهذا
 تقارب بين الظروف من جهة المخرج وتباين
 من جهة الصفات وكثرة الحروف من جهتين وهي
 مختلفة

صورة الورقة الأولى من نسخة الجامعة الإسلامية (ج)



صورة الورقة الأخيرة من نسخة الجامعة الإسلامية (ج)



الصورة الأخيرة من نسخة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (م)

1. النَّصُّ الْحَقِيقُ

48ظ/ بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى وسلاماً على عباده الذين اصطفى وبعد:

فيقول العبد الفقير إلى عناية ربه القدير أبو محمد عبد الله بن محمد الشهير بيوسف أفندي زاده - عفا عنه ربه وأحسن إليه وزاده - : قد وَرَدَتْ عَلَيَّ رسالة⁴⁶ المرعشي⁴⁷ المعروف بـ (ساجقلي زاده) المعمولة لتحريف الضَّادِ الصَّحِيحَةِ، وتغييرها عن كيفية النُّطْقِ بِهَا، التي كان عليها مَهْرَةٌ القَرَاءِ وَكَمَلَةٌ أَهْلِ الأَدَاءِ، فطالعتها فوجدتها منطويةً على الأقوال التي لا تُثَبِّتُ مُدَّعَى صاحبها [على ما نقل عنه⁴⁸ بعضُ مَنْ صاحَبَهُ وَكالمَه] ⁴⁹، وهو أَنَّ الضَّادَ المعجمة شبيهةً بالظَّاءِ المعجمة، بمعنى أَنَّهُمَا متحدثان⁵⁰ في اللَّفْظِ وَالسَّمْعِ⁵¹، بحيث لا يُفَرِّقُ بينهما بحاسَّةِ السَّمْعِ⁵²، وذلك مع كونه باطلاً في ذاته لا يُثَبِّتُهُ⁵³ ما ذكره في رسالته المعمولة لذلك من الأقوال، أَمَّا عَدَمُ⁵⁴ إثباته فَأَمْرٌ بَيِّنٌ لِمَنْ نَوَّرَ اللهُ تَعَالَى بَصِيرَتَهُ إِذَا أَمَعَنَ فِكْرَتَهُ الصَّحِيحَةَ السَّالِمَةَ عَنِ التَّعَصُّبِ وَالْعِنَادِ⁵⁵.

46 م، ح + "محمد".

47 ع: "المرعشي" وهو تصحيف.

48 ع: "عند".

49 ح - .

50 ف: "متحدثان".

51 كيفية أداء الضَّادِ للمرعشي ص 651.

52 م: "بحاسة ما".

53 في نسخة ع "يشبهه" وهو تصحيف.

54 ف: "عد".

55 ع: "العصب والفساد".

وأما كونه باطلاً في ذاته فلما ذكره أبو محمد مكي⁵⁶ في كتاب الرّعاية حيث قال: «واعلم أنّ الحروف تكون من مخرج واحدٍ، وتختلفُ صِفاً، فيختلفُ لذلك ما يقعُ في السَّمعِ من كلّ حرفٍ، وهذا تقارُبٌ بين الحروفِ من جهة المخرجِ وتبايُنٌ من جهة الصّفة، وتكونُ الحروفُ من مخرجين، وهي مختلفَةُ الصّفات، فهذا غايةُ التبايُنِ إذ قد اختلفت في المخرج⁵⁷ والصّفات، وتكونُ من مخرجين متفقَةَ الصّفات، فهذا أيضاً تقارُبٌ بين الحروفِ من جهة الصّفات، وتبايُنٌ من جهة المخرج، فافهم هذا، فعليه مدارُ الحروفِ كلّها. ولا تجد أحرفاً⁵⁸ من مخرج واحدٍ متفقَةَ الصّفات البتّة لأنّ ذلك يوجب اتفاقها في السَّمع، فلا يفيدُ فائدةً، فتصيرُ كأصوات البهائم التي لا اختلافَ في مخارجها، ولا صفاتها، فلا بُدَّ أن تختلف الحروفُ إمّا في المخارج، وإمّا في الصّفات»^{59/49} و/انتهى.

وقال أيضاً: «واعلم أنه لولا اختلافُ الصّفات في الحروف، لم يُفرّق [في السَّمع]⁶⁰ بين أحرفٍ من مخرج واحدٍ، ولولا اختلافُ المخارج، لم يُفرّق في السَّمع بين حرفين، أو حروفٍ على صِفةٍ واحدةٍ»⁶¹.

وقال أيضاً: «ولولا اختلافُ المخرجين، وما في الضّاد من الاستِطالة، لكان لفظُهُما واحداً، ولم يختلفا في السَّمع»⁶².

⁵⁶ هو مكي أبو محمد بن حموش بن محمد القيسي، العلامة، المقرئ، أبو محمد مكي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختار القيسي، القيرواني، ثم القرطبي، صاحب التصانيف، ولد بالقيروان سنة خمس وخمسين وثلث مائة. وأخذ عن: ابن أبي زيد، وأبي الحسن القاسبي، كان من أوعية العلم مع الدين والسكينة والفهم، ارتحل مرتين، وكان خيراً متديباً، مشهوراً بإجابة الدعوة، توفي في المحرم سنة 437هـ. سير أعلام النبلاء للنجدي 591/17، بغية الوعاة للسيوطي 298/2.

⁵⁷ في النسخة المطبوعة من الرّعاية "المخارج".

⁵⁸ ع: "حرفاً".

⁵⁹ الرّعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة لمكي القيسي ص 92.

⁶⁰ ف -، وأثبتت في بقية النسخ.

⁶¹ المرجع السابق ص 159.

وقد أَعْرَبَ مَنْ قَالَ مِنَ الْمُعَاوِرِينَ الْمُعَانِدِينَ أَنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ: "وَلَمْ يَخْتَلِفَا فِي السَّمْعِ" لَصَارَتْ حُرُوفُ الْهَجَاءِ⁶³ ثَمَانِيَةً وَعِشْرِينَ، لَا أَتَمَّاهَا⁶⁴ يَخْتَلِفَانِ فِي السَّمْعِ بِحَيْثُ يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا بِحَاسَّةِ السَّمْعِ⁶⁵، وَهَذَا كَمَا تَرَى قَوْلُ بَاطِلٍ مُخَالَفٌ لَمَا صَرَّحَ بِهِ صَاحِبُ هَذَا الْكَلَامِ فِي مَوَاضِعَ مُتَعَدِّدَةٍ، مَعَ كَوْنِهِ صَرَّفَ الْكَلَامَ عَنْ ظَاهِرِهِ وَحَقِيقَتِهِ، وَكَذَا قَوْلُ مَنْ قَالَ [وَجْهٌ]⁶⁶ اشْتِبَاهِ الضَّادِ بِالظَّاءِ مِنْ حَيْثُ اللَّفْظِ عِنْدَ السَّامِعِ⁶⁷ بِحَاسَّةِ السَّمْعِ لَا يَفْرَقُ بَيْنَ لَفْظِ الظَّاءِ وَالضَّادِ، فَإِنَّهُ مُخَالَفٌ لِمُحَقِّقِي هَذَا الْفَنِّ كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى الْمُتَتَبِعِ الطَّالِبِ لِلْحَقِّ⁶⁸.

وَقَالَ أَيْضًا: «وَلَا بُدَّ لِلْقَارِئِ الْمَجْوَّدِ أَنْ يَلْفِظَ بِالضَّادِ مُفَحَّمَةً مُسْتَعْلِيَةً مُطَبَّقَةً مُسْتَطِيلَةً، فَيُظْهِرَ صَوْتَ خُرُوجِ الرَّيْحِ عِنْدَ ضَعْفِ⁶⁹ حَافَةِ اللِّسَانِ لِمَا يَلِيهِ مِنَ الْأَضْرَاسِ عِنْدَ اللَّفْظِ بِهَا، وَمَتَى فَرَّطَ فِي ذَلِكَ، أَتَى بِلَفْظِ الظَّاءِ، أَوْ بِلَفْظِ الدَّالِّ، فَيَكُونُ مُبَدَّلًا وَمُغَيَّرًا»⁷⁰. يَعْنِي وَلَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ تَعَالَى لَفْظًا وَ[لَا]⁷¹ مَعْنَى.

⁶² المرجع السابق ص 123.

⁶³ ف: "التهجي".

⁶⁴ ح: "أتمها".

⁶⁵ ج -.

⁶⁶ ف -.

⁶⁷ ع + "الأن السامع".

⁶⁸ ف: "الحق".

⁶⁹ ف: "ضعفة".

⁷⁰ المرجع السابق ص 123-124.

⁷¹ ف -.

وقال أيضاً: «ولا بُدُّ للقارئِ أن يُبَيِّنَ لِلسَّامِعِ الضَّادَ، ثُمَّ الظَّاءَ على حَسَبِ حَقِّ كُلِّ حرفٍ مِنْهَا»⁷².

وقال أيضاً: «ولولا اختلافُ المخرَجَيْنِ، وزيادةُ الاستِطالةِ التي في الضَّادِ، لكانتِ الظَّاءُ ضاداً، فَيَجِبُ على القارئِ بيانُ الظَّاءِ لِتَتَمَيَّزَ مِنَ الضَّادِ»⁷³.

وقال أيضاً: «ومتى قَصَّرَ القارئُ في تجويدِ لفظِ الظَّاءِ، أَخْرَجَهَا إلى لَفْظِ الضَّادِ أو إلى الدَّالِ، لا بُدَّ مِنْ أَحَدِ هَذَيْنِ الوَجْهَيْنِ، وذلكَ تصحيفٌ، وخطأٌ ظاهرٌ»⁷⁴ انتهى.

والمراد بالظَّاءِ والدَّالِ في كلامه هما المعجمتان، يشهدُ بذلك سياقُ كلامه لا المهملتان كما توهمهُ المتعصبون المعاندون.

وقال الحافظ أبو عمرو عثمان بن سعيد الدَّاني⁷⁵ في شرح قصيدة⁷⁶ أبي مزاحم الخاقاني⁷⁷: «وَمِنْ آكِدِ ما على القراءِ أن يُلخِصوهُ مِنْ حرفِ الظَّاءِ، يعني الضَّادَ بإخراجهِ مِنْ موضعهِ،

⁷² المرجع السابق ص 162.

⁷³ المرجع السابق ص 161.

⁷⁴ المرجع السابق ص 161.

⁷⁵ هو أبو عمرو الداني عثمان بن سعيد بن عثمان، الإمام، الحافظ، المجود، المقرئ، الحاذق، عالم الأندلس، أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد بن عمر الأموي مولاهم، الأندلسي، القرطبي، ثم الداني، ويعرف قديماً: بابن الصيرفي، من موالى بني أمية، وُلِدَ في سنة إحدى وسبعين وثلاث مائة، سمع من أبي عبد الله بن أبي زمنين، وأبي الحسن علي بن محمد القاسبي، وعدة، له أكثر من مئة مصنف، منها: "التيسير" و"المنع"، توفي سنة 444هـ. سير أعلام النبلاء للذهبي 77/18، الأعلام للزركلي 206/4.

⁷⁶ المعروفة بالقصيدة الخاقانية في التجويد. كشف الظنون حاجي خليفة 2/1337.

⁷⁷ هو موسى بن عبيد الله بن يحيى بن خاقان الإمام، أبو مزاحم الخاقاني، المقرئ المحدث من أولاد الوزراء، سمع من عباس الدوري، وأبي بكر المروري، صاحبِ الدُّوري، وبرع في قراءة الكسائي، وأقرأ الناس، ونظم القصيدة المشهورة في التجويد، فأجاد، قرأ عليه أحمد بن نصر الشدائي، وأبو الفرج الشنبوذي، وحدث عنه أبو بكر الأجرى الجاور، وأبو طاهر بن أبي هاشم، وأبو عمر بن حيويه، وأبو حفص بن شاهين وجماعة، وكان من جلة العلماء، مات في ذي الحجة سنة 325هـ. معرفة القراء الكبار للذهبي ص 155، الأعلام للزركلي 324/7.

وإتيانه حقه من الاستطالة، ولا سيما فيما يفترق معناه من الكلام فينبغي أن يُنعم ببيانه ليتميز
عن الظاء»⁷⁸.

وفي المفيد شرح عمدة المجيد في علم التجويد للإمام العلامة /49ظ/ بدر الدين بن القاسم
النحوي المقرئ⁷⁹: «مخرج الظاء مُتميزٌ من مخرج الضاد لا اتصال بينهما، ولولا اختلافُ
المخرجين وما في الضاد من الاستطالة لا تُحدَا في السَّمع»⁸⁰.

وفيه أيضاً: «إنَّ التَّحْفَظَ بلفظِ الضَّادِ واجبٌ لئلا يدخله شائبةٌ لفظِ الظَّاءِ والدَّالِ
المعجمتين»⁸¹.

وفيه أيضاً: «فإذا أردت فصلها عن الظَّاءِ فأخرجها من مخرجها، وبَيِّنْ استطالتها فَبِذَلِكَ
يفترقان»⁸²، في اللفظ والسَّمع.

وقال الإمام السَّخاوي⁸³ والإمام الفاسي⁸⁴ وغيرهما من سَرَّاحِ الشاطبية: والمراد بِمَوازِينِ
الحُرُوفِ المَخارجُ التي إذا أُخرجت الحروف منها لم يشارك صوتُ حرفٍ منها شيء من غيرها،
فهي تميزها وتعرِّف مقاديرها كما يفعل الميزان بالموزونات⁸⁵.

⁷⁸ لم نقف على هذا النص في النسخة المطبوعة من شرح أبي عمرو الداني على قصيدة أبي مزاحم الخاقاني، لكننا وقفنا عليه في كتاب آخر للداني وهو التَّحْدِيدُ فِي الْإِتْقَانِ وَالتَّجْوِيدِ ص 164.

⁷⁹ هو الحسن بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي، المصري المولد الأسفي المحدث النحوي اللغوي الفقيه البار، بدر الدين المعروف بابن أم قاسم، وهي جدته أم أبيه، أخذ العربية عن أبي عبد الله الطنجي والشرج الدمنهوري وأبي زكرياء الغماري وأبي حيان، والفقه عن الشرف المقبلي المالكي، والأصول عن الشيخ شمس الدين بن اللبان، وأتقن العربية والقراءات على المجد إسماعيل الششتري، وصنف وتفنن، وأجاد، من مؤلفاته: شرح التسهيل، شرح المفصل، شرح الألفية، الجي الداني في حروف المعاني، مات يوم عيد الفطر سنة 749هـ. *بغية الوعاة* للسيوطي 517/1، الدرر الكامنة لابن حجر 138/2.

⁸⁰ المفيد في شرح عمدة المجيد في علم التجويد لحسن بن قاسم المرادي ص 109.

⁸¹ المرجع السابق ص 119.

⁸² المرجع السابق ص 109-110.

⁸³ هو علي بن محمد بن عبد الصمد بن عبد الأحد بن عبد الغالب بن غطاس الإمام علم الدين، أبو الحسن الهمداني السخاوي، المقرئ المفسر النحوي، شيخ القراء بدمشق في زمانه، ولد سنة ثمان أو تسع وخمسين وخمسمائة، سمع من السلفي، وأبي الطاهر بن عوف، وبمصر من أبي الجيوش عساكر بن علي، وأخذ القراءات عن أبي القاسم الشاطبي، وأبي الجود اللخمي،

وقال شمس الدين محمد بن قيصر الشهير بالمارديني النحوي المقرئ⁸⁶ في قصيدته "الدرّ
النّضيد في علم التجويد"⁸⁷:

وَمَا اتَّفَقَتْ فِي الوَصْفِ كَانَ امْتِيَاذُهَا *** بِمَخْرَجِهَا فِي اللَّفْظِ فِيهَا مُفَصَّلًا

وقال الإمام ابن الجزري⁸⁸ في التمهيد: «واعلم أنّ هذا الحرف ليس من الحُرُوفِ حَرْفٍ
يَعْسُرُ على اللّسانِ غيره، والنّاسُ يتفاضلون في النّطقِ به، فمنهم من يجعله ظاءً مُطلقاً، لأنّه
يشارك الظّاءَ في صِفاتها كُلّها، ويزيدُ عليها بالاستطالة، فلولا الاستطالةُ واختلافُ المخرّجينِ
لكانت ظاءً، وَهُمْ أَكْثَرُ الشّاميينِ وبعضُ أهلِ المشرقِ، وهذا لا يجوزُ في كلامِ الله تعالى، لمخالفةِ
المعنى الذي أراد الله تعالى، إذ لو قلنا ﴿الضّالِّينَ﴾ بالظّاءِ كان معناه الدائمين، وهذا خلافُ
مُرَادِ الله تعالى، وهو مبطلٌ للصلاة، لأنّ "الضلال" بالضاد هو ضد الهدى، كقوله تعالى: ﴿ضَلَّ

أقرأ الناس تتماً وأربعين سنة، كان إماماً كاملاً ومقرئاً محققاً، ونحوياً علامة مع بصره بمذهب الشافعي، ومعرفته بالأصول، وإتقانه للغة وبراعته في التفسير، شرح الشاطبية في مجلدين، وشرح
الراتية في مجلد، وشرح المفصل في أربعة أسفار، توفي ثاني عشر جمادى الآخرة سنة 643هـ. معرفة القراء الكبار للذهبي، 340، الوافي بالوفيات للصفدي 43/22.

⁸⁴ م: "الفارسي" وهو تصحيف.

هو أبو عبد الله الفاسي الإمام العلامة، جمال الدين، محمد بن حسن بن محمد بن يوسف المغربي، المقرئ نزيل حلب، ولد بفاس سنة نيف وثمانين وخمسائة، وقدم مصر بعد موت أبي الجود،
فقرأ القراءات على اثنين من أصحاب الشاطبي، وأخذ القراءات بحلب فيما أظن، عن أبي المحاسن يوسف بن شداد، صاحب ابن سعدون، وقرأ عليه أكثر صحيح مسلم حفظاً، وتفقه
على مذهب أبي حنيفة، كان إماماً متفتناً ذكياً متقناً، واسع العلم كثير المحفوظ، بصيراً بالقراءات وعلماً، مشهورها وشاذها، خبيراً باللغة مليح الكتابة، وافر الفضائل موطاً الأكثاف،
متين الديانة ثقةً حجةً، انتهت إليه رئاسة الإقراء ببلد حلب، توفي في أحد الربيعين سنة 656هـ. معرفة القراء الكبار للذهبي، 359، الوافي بالوفيات للصفدي 261/2.

⁸⁵ ينظر اللآلي الفريدة في شرح القصيدة للفاسي 390/3، فتح الوصيد في شرح القصيد للسخاوي 1343/4.

⁸⁶ هو محمد بن قيصر بن عبد الله البُنادي الماردني نغم الدّين الشّوقيّ، كان أبوه مملوكاً لبعض التجار، واشتغل هو ففاق في النحو والتصريف والمعاني والقراءات والعروض، وغير ذلك.
وصنّف في جميع ذلك، وله قصيدة على وزن الشاطبية، ولحق ياقوت المستعصي وكتب عليه، وجوّد طرّفته وكتب عليه أهل ماردن، مات في ذي القعدة سنة 721هـ. بغية الوعاة
للسيوطي 216/1، الدرر الكامنة لابن حجر 409/5.

⁸⁷ لم نغف على هذه القصيدة مطبوعة فرجعنا إلى نسختها الخطية المحفوظة ضمن مجموع محفوظ بقسم مصورات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة تحت رقم 1616، وقصيدة الدرّ النّضيد
هي الرسالة الثالثة في المجموع تبدأ (من اللوحة 63 إلى اللوحة 77)، ويقع البيت الذي أورده المؤلف في اللوحة 69.

⁸⁸ هو محمد بن محمد بن علي الجزري، أبو الحيزر، كان حافظاً، متقناً، قارئاً، محدثاً، جيد الذهن، كثيراً من الفقه، ويقرئ بالروايات، له مؤلفات كثيرة منها: النشر في القراءات العشر،
وتحبير التيسير، والدرّة المضية، وغاية النهاية، وغيرها، توفي سنة 833هـ. طبقات المفسرين للداودي: 64/2، الأعلام للزركلي 45/7.

مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَهُ ۗ ﴿٨٩﴾ ، ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ ونحوه، وبالظاء هو الدوام كقوله: ﴿ظَلَّ وَجْهَهُ مُسْوَدًّا﴾ ٩٠ وشبهه ٩١ انتهى.

أقول وهذه الأقوال كُلُّهَا صريحةٌ في أن لفظَ الضَّادِ وإن كان يشبه ٩٢ لفظَ الظَّاء، لكن لا بمعنى أنهما متحدان في اللفظ والسَّمع، بل هما مفترقان فيه ٩٣ بحيث يفرق بينهما بحاسَّة السَّمع، وكُلُّ الحروفِ كذلك، إذ لكل حرفٍ صوتٌ لا يشاركه صوتٌ حرفٍ آخرَ كما مرَّ، إلا أنَّ بين أصواتِ بعضِ الحُرُوفِ مُشابهةً، ومُشابهةٌ ٩٤ الضَّادِ بالظَّاء من هذا القبيل، غاية ما في الباب أن المشابهة بينهما فوق المشابهة بين ما عداهما، لا يقال /50و/ أن اشتراك الضَّاد مع الظَّاء في الصِّفَات يقتضي اتحادهما في السَّمع، لأنك قد عرفت أنه لا يشارك صوتُ حرفٍ صوتَ حرفٍ آخر، إمَّا لاختلافِ المخرَجِ وإمَّا لاختلافِ الصِّفَات، ولأنَّ الحرفَ ٩٥ فيما يستحقه من الصِّفَات متفاوتةٌ قوَّةً وضعفًا، ألا ترى أن حُرُوفَ الاطباقِ مشتركةٌ في الاطباق، ومع ذلك فالظَّاءُ المهملة أقواها ٩٦ وأمكنها لِجَهْرِهَا وشِدَّتِهَا، والظَّاءُ المعجمة أضعفها في الاطباق لرخاوتها وانحرافها إلى طرف اللِّسان مع أصول الثَّنَائِيَا العُلْيَا، والصَّادُ والصَّادُ متوسطتانِ ٩٧ في الأداء، ويشهدُ لِمَا قُلْنَا أيضًا ما ذكرهُ الصَّرْفِيُّونَ مِنَ الضَّادِ ٩٨ الضَّعِيفَةَ حيث

٨٩ سورة الإسراء 67.

٩٠ سورة النحل 58، سورة الزخرف 17.

٩١ التمهيد في علم التجويد لابن الجزري ص 130.

٩٢ م: "يشبهه".

٩٣ م: "فيهما".

٩٤ ج -

٩٥ ع: "الحروف".

٩٦ اختلفت النسخ في ضبط الكلمة ففي نسخة ع: "أقواها"، وفي نسخة م: "أقواها"، وفي نسخة ف: "أقوماها". والصواب ما أثبتناه من نسخة ح.

٩٧ ف، ع: "متوسطان".

٩٨ ع: "الصاد وهو تصحيف".

قالوا في تعريفها: هي التي لم تَقَوِّ قُوَّة الضَّادِ المخرجة من مخرجها، ولم تضعف ضعف الظَّاءِ المخرجة من مخرجها فكأنها بينهما، فإذا كانت الضَّادُ الضعيفة بين الضَّادِ الصَّحيحة القرآنية والظَّاءِ المعجمة فكيف تتحدد⁹⁹ الضَّادُ الصَّحيحة مع الظَّاءِ المعجمة في السَّمْعِ، وهذا أمرٌ ظاهرٌ لا ستره فيه، لا يُنكرُهُ إلا جاهلٌ أو متعصب، ومع ذلك إنما يَنكشِفُ حقيقة الحال بالأخذِ عن أفواه المشايخ الخُذَّاقِ المَهْرَةِ، ولا يُعرف بالرأي ومجرد الدَّراية كما قال الإمام الشاطبي¹⁰⁰ في لاميته¹⁰¹:

وَلَا بُدَّ فِي تَعْيِينِهِنَّ مِنَ الْأَلَى *** عُنُوا بِالْمَعَانِي عَامِلِينَ وَقُولًا¹⁰²

يعني أن المرء لا ينبغي له أن يقتدي برأيه ويعمل بمجرد درايته، بل الواجب عليه أن يستكشف حقيقة ذلك من كَمَلَةِ مشايخ القراء ومَهْرَةِ أهل الأداء.

وقال ابن الجزري في نشره: «والمُشَافَهَةُ تَكشِيفُ حَقِيقَةِ ذَلِكَ، وَالرِّيَاضَةُ تُوصِلُ إِلَيْهِ»¹⁰³.

وقال سيبويه¹⁰⁴ في كتابه: «وَلَا تَتَّبِعُنَّ إِلَّا بِالْمُشَافَهَةِ»¹⁰⁵.

⁹⁹ ف: "تتحد".

¹⁰⁰ هو القاسم بن فيزّه بن أبي القاسم بن أحد الرعيبي الشاطبي المقرئ النحوي. والشاطبي نسبة إلى شاطبة مدينة كبيرة بشرق الأندلس، كان إماماً في النحو، و التفسير، و الحديث، بارعاً في القراءات، أستاذاً في العربية، صنّف القصيدة المشهورة في القراءات "حز الأمامي" والتي تسمى كذلك "الشاطبية"، ولد سنة 538هـ، وتوفي سنة 590هـ. معجم الأدباء لياقوت الحموي 2216/5، وبغية الوعاة للسيوطي 260/2.

¹⁰¹ هي القصيدة الموسومة ب: "حز الأمامي ووجه النهائي في القراءات السبع المثاني والمشهورة: بالشاطبية للشيخ أبي محمد القاسم بن محمد الشاطبي، الضرير، نظم فيه (التيسير) وأياتها ألف ومائة وثلاثة وسبعون بيتاً، أبداع فيه كل الإبداع، فصار عمدة الفن وعليها شروح كثيرة، ينظر: كشف الظنون لحاجي خليفة 646/1.

¹⁰² حز الأمامي ووجه النهائي ص 91، البيت 1139.

¹⁰³ النشر في القراءات العشر لابن الجزري 224/1.

¹⁰⁴ هو عمرو بن عثمان بن قنتر إمام البصريين سيبويه، أبو البشر، و يقال: أبو الحسن. لقب سيبويه، ومعناه راحة التفاح. كان أصله من البيضاء من أرض فارس، ونشأ بالبصرة. تعلّم على الخليل بن أحمد ويونس وعيسى بن عمر. صنّف في النحو كتابه الشهير: "الكتاب" لم تحدد سنة مولده، و توفي سنة 180هـ. أخبار النحويين البصريين لأبي سعيد السيرافي ص 38. ومعجم الأدباء لياقوت الحموي 5/2122.

¹⁰⁵ الكتاب لسيبويه 432/4.

والحاصل أن ما ذكره صاحب هذه الرسالة¹⁰⁶ ومن قلده¹⁰⁷ في ذلك إنما يردُّ على من لا¹⁰⁸ يوصل الضَّاد إلى مخرجها، بل يخرجها دونه ممزوجةً بالطَّاء المهملة، كبعض المصريين على ما قاله ابن الجزري في التمهيد¹⁰⁹ وغيره، وأما مَنْ يخرجها من مخرجها ويعطي صفاتها من الرِّخاوة وغيرها حسب استعدادها فلا يردُّ عليه، على أن لقائلٍ أن يقول قد اعترفَ صاحبُ هذه الرسالة بأنَّ مَنْ أخرجها من مخرجها وأعطائها شدَّةً وإطباقاً أقوى كإطباق الطَّاء المهملة، وتفخيمًا¹¹⁰ كتفخيمها فانتنى بذلك السَّبب رخاوتها واستطالتها وتفشيها /50ظ/ مع أنها رخو مستطيل متفشي¹¹¹ لعلَّ صلاته لا تفسد به¹¹²، فإذا كان في مثل هذا التَّلَفُّظ بها لا تفسد صلاته، فكيف يكون الأمر إذا أخرجها من مخرجها وأعطائها صفاتها التي تستحقها، وإن كان غير مُكَمَّلٍ بعضها، على أن في إكمال¹¹³ صفاتها كلها محذور كونها ظاءً معجمةً صرفاً لعسر تمييزها عنها حينئذ.

مع أن أكثر الفقهاء على أن من جعلها ظاءً معجمةً صرفاً تفسدُ صلاته لمخالفةِ المعنى الذي أراد الله تعالى¹¹⁴، وإن¹¹⁵ ذهب بعضهم إلى عدم فسادِ صلاته لتعسر التمييز بينهما، وقد اعترف بذلك أيضا صاحب هذه الرسالة¹¹⁶.

¹⁰⁶ يقصد المرعشي.

¹⁰⁷ م: "قدرة".

¹⁰⁸ ع -.

¹⁰⁹ التمهيد في علم التجويد لابن الجزري ص 131.

¹¹⁰ م: "وتفخيم".

¹¹¹ م: "رخوة مستطيلة متفشية".

¹¹² م: "بها".

¹¹³ م: "كمال".

¹¹⁴ ع: "عز وجل".

[وفي المحيط¹¹⁷: «سئل الإمام الفضلي¹¹⁸ عن يقرأ الظَّاء مكان الضَّاد أو يقرأ أصحاب
الجنة مكان أصحاب النَّار أو على العكس؟، فقال: لا تجوز إمامته،¹¹⁹ ولو تعمد يكفر»
انتهى.

أمَّا كون تعمده كفرًا فلا كلام فيه، إذا لم يتعمد ففي تبديل الظَّاء بالضَّاد فيه تفصيل فليرجع
إلى المفصَّلات¹²⁰.

نعوذ بالله تعالى من الحُور بعد الكُور، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا، وهب لنا من لدنك
رحمة إنك أنت الوهاب، والله الموفق وهو الميسر لكل عسير، تمت الرَّدية للضَّاد المعجمة بعون الله
الملك الوهاب.

تمت

ثبت المصادر والمراجع

- ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد، تحقيق: على حسين البواب، مكتبة المعارف
الرياض، ط 1، 1405هـ - 1985م.

115 ف: "فإن".

116 كيفية أداء الضَّاد للمرعشي ص 652.

117 لم نختد إلى هذا الكتاب، وقد بحثنا في كتاب المحيط البرهاني فلم نقف على هذا التص الذي أورده المؤلف فلعله كتاب آخر.

118 لم نختد إليه لكثرة الفضليين في الحنفية. ينظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية 4/279-280.

119 قال الإمام ابن كثير رحمه الله: "والصَّحيح من مذاهب العلماء أنه يتغفر الإخلاق بتحرير ما بين الضَّاد والظَّاء لقرب مخرجيهما؛ وذلك أنَّ الضَّاد مخرجها من أول حافة اللسان وما يليها
من الأضراس، ومخرج الظَّاء من طرف اللسان وأطراف الثَّنائيا العليا، ولأنَّ كلاً من الحرفين من الحروف المجهورة ومن الحروف الرخوة ومن الحروف المطبقة، فلهذا كله اغتفر استعمال
أحدهما مكان الآخر لمن لا يميز ذلك والله أعلم". تفسير القرآن العظيم لابن كثير 143/1.

120 م +.

- النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية].
- ابن قاسم، حسن النحوي، المفيد في شرح عمدة المجيد في النظم والتجويد، تحقيق: جمال السيد رفاعي، أولاد الشيخ القاهرة - مصر.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع المملكة العربية السعودية، ط 2، 1420هـ - 1999م.
- أبو الفضل، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، ط3، 1408هـ - 1988م.
- أبو سعيد، الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، أخبار النحويين البصريين، تحقيق: طه محمد الزيني، ومحمد عبد المنعم خفاجي، مصطفى البابي الحلبي، 1966م.
- الإزميري، مصطفى، رسالة في الرد على المرعشي (ساجقلي زاده) في مبحث تصحيح الضاد، تحقيق: فلاح حسن كاطع، مجلة آداب المستنصرية، العدد 62، 2013م، ص1-29.
- البرماوي، إمتاع الفضلاء بتراجم القراء، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2000م.
- البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، مؤسسة التاريخ العربي، 1951م.

- الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل بيروت، 2010م.
- حاجي خليفة، كاتب جلي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى بغداد (وصورتها عدة دور لبنانية، بنفس ترقيم صفحاتها، مثل: دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية)، 1941م.
- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1414هـ - 1993م.
- الخانجي، السيد محمد أمين، كتاب منجم العمران في المستدرک علی معجم البلدان، مصر: مطبعة السعادة، ط1، 1907م.
- خير الدين، الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين ط 15 - أيار / مايو، لبنان، 2002م.
- الداني، أبو عمرو، التحديد في الإتقان والتجويد، تحقيق: غانم قدوري حمد، مكتبة دار الأنبار - بغداد / ساعدت جامعة بغداد على طبعه، ط1، 1407هـ - 1988م.
- الداوودي، محمد بن علي بن أحمد، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية - بيروت.
- الذهبي، شمس الدين، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1417هـ - 1997م.

- الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ط3، 1405هـ / 1985م.
- السخاوي، علي بن محمد علم الدين أبو الحسن، فتح الوصيد في شرح القصيد، تحقيق: مولاي محمد الإدريسي الطاهري، مكتبة الرشد المملكة العربية السعودية، 1423هـ - 2002م.
- سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي (علوم القرآن والحديث - التدوين التاريخي - الفقه - العقائد)، ترجمة: محمود فهمي حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991م.
- سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408هـ - 1988م.
- السيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - لبنان.
- الشاطبي، حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع الشاطبية، تحقيق محمد تميم الزعبي، مكتبة دار الهدى ودار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط4، 1426هـ - 2005م.
- صبري، هادي بهجت حسين، كتاب مشكلات الشاطبي للإمام يوسف أفندي زاده، دراسة وتحقيق، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2010م، رسالة الماجستير غير مطبوعة.

- الصفدي، صلاح الدين، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركلي مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت، سنة 1420هـ - 2000م.
- عادل نويهض، معجم المفسرين، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت - لبنان، 1988م.
- عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر القاهرة مصر، ط2، 1993م.
- العسقلاني، ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - صيدر آباد/ الهند، ط2، 1392هـ/ 1972م.
- الفاسي، جمال الدين أبي عبد الله محمد بن الحسن، اللآلئ الفريدة في شرح القصيدة، تحقيق ودراسة: عبد الرحيم الطرهوني، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 2011م.
- القيسي، محمد مكّي بن أبي طالب، الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، تحقيق: مكتب قرطبة للبحث العلمي وتحقيق التراث، ط1.
- الكتاني، عبد الحي، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشیخات والمسلسلات، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط2، 1982م.
- كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت، د.ط، د.ت.
- الكوثری، محمد زاهد، التحرير الوجيز فيما يتغیه المستجيز، مطبعة الأنوار، 1320هـ.

- المارديني، شمس الدين محمد بن قيصر، الدرّ التّصنيف في علم التّجويد (مخطوط) محفوظ ضمن مجموع بقسم مصورات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، تحت رقم 1616.
- المرعشي، ساجقلي زاده، كيفية أداء الضّاد، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مجلة مجمع اللغة العربية، ج 70، العدد، 4، دمشق، 1995م، ص 640-657.
- الرسالة المتممة لكيفية النّطق بالضّاد، تحقيق: سالم قدوري حمد، مجلة الفراهيدي، العدد 22، جامعة تكريت، العراق: خزيان 2015، ص 1-18.
- يوسف أفندي زاده، رسالة مشكلات الشاطبي من أوّل الرسالة إلى نهاية إمالة هاء التأنيث للكسائي على الاستثناء، تحقيق: سالم بن غرم الله بن محمد الزهراني، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، مكة المكرمة، 2011م.
- أجوبة يوسف أفندي زاده على عدة مسائل مما يتعلق بوجوده القرآن: تحقيق: أ.د. عمر يوسف عبد الغني حمدان، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد 6، السعودية، 1429هـ.

Kaynakça

- Askalanî, İbn Hacer. *el-Durerü'l-Kamine fi'l-Mieti's-Samine*. thk. Muhammed b. Abdulmuîd Dân. 2. Baskı. Hindistan: Meclisu Daireti'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1972.
- Bağdadî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâi'l-Müellifîn ve Âsarî'l-Musannifîn*. Beyrut: Muessesetü't-Tarihi'l-Arabî, 1951.
- Bermavî. *İmta'ü'l-Fudalâ biteracimi'l-Kurrâ*. Riyad: Darü'n-Nedve el-Alemyye, 2000.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan. *Tarihu Âcaibi'l-Asâr fi't-Teracimi ve'l-Asâr*. Beyrut: Darü'l-Ciyî, 2010.

- Dânî, Ebû Amr. *el-Tahtid fi'l-İtkanî ve'l-Tecvid*. thk. Ğanim Kaddurî Hamd. Bağdad: Mektebetu dari'l-Enbar, 1988.
- Davudî, Muhammed b. Alî b. Ahmed. *Tabakatü'l-Müfessirîn*. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- Dehmane, Havedh. *Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmî Efendi'nin Necah'ul-Karî Li Sahihi'l-Buharî Adlı Risalesinin Tahkiki (İlk Yüz Varak)*. Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017.
- Efendizâde, Yusuf. *Ecoibetü Yusuf Efendizâde ala iddet Mesaîl Mimma Yateallak bivucuhi'l-Kur'an*. thk. Ömer Yusuf Abdulganî Hamdan. Suudi Arabistan: Mecelletu el-İmam eş-Şatibî li'd-Dirasat'il-Kur'aniyye, sayı. 6, 2008.
- Efendizâde, Yusuf. *Risaletü Müşkilatu's-Şatibî min evveli'r-Risale ila Nihayeti İmaleti Hai't-Te'nis li'l-Kisâi ala'l-İstisna*. thk. Salim b. Ğaramullah b. Muhammed El-Zehranî. Mekke: Mecelletu Camiâti Ummi'l-Kura li'l-ulumî's-Şeriâ ve'l-Luğatî'l-Arabiyye ve Adabiha, Sayı: 51, 2011.
- Efendizâde, Yusuf. *Kitab Müşkilatı's-Şatibî li'l-İmam Yusuf Efendizâde*. thk. Hadi Behçet Hüseyin Sabri. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Filistin: Camiâtü'l-Necahî'l-Vataniyye, 2010.
- Fasî, Cemaluddin Ebi Abdullah Muhammed b. el-Hasan. *el-Leali'l-Feride fi Şerhi'l-Kaside*. thk. Abdurrahim el-Tarhunî. Lübnan: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- Hacı Halife, Katip Çelebi. *Keşfu'z-Zunun ân Esami'l-Kutubi ve'l-Funun*. Bağdad: Mektebetü'l-Mesna, 1941.
- Hamevî, Şihabuddin Ebi Abdillâh Yakut b. Abdullah el-Rumî. *Mu'cemü'l-Udebâ: İrşadu'l-Erîb ila Ma'rifeti'l-Edîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Darü'l-Ğarbi'l-İslamî, 1993.
- Hancı, es-Seyyid Muhammed Emin. *Kitabu Muncemi'l-Umran fi'l-Müstedrek ala Mu'cemi'l-Buldan*. Mısır: Matabaatü's-Saâdat, 1907.
- İbn Kesîr. *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selame. 2. Baskı. Suudi Arabistan: Daru Tıybeti'l-Neşr ve'l-Tevzi', 1999.

- İbn'ül-Cezerî. *el-Temhîd fi İlmi't-Tecvid*. thk. Alî Hüseyin el-Bevab. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1985.
- İbn'ül-Kasım, Hasan el-Nahvî. *el-Mufid fi şerhi Umdeti'l-Mecid fi'l-Nazmi ve't-Tecvid*. thk. Cemal El-Seyyid Rifai'. Kahire: Evladu's-Şeyh, t.h.
- İzmirî, Mustafa. *Risaletu fi'r-Reddi ala'l-Mera'sî (Saçaklızâde) fi Mebhasi Tashihi'd-Dâd*. thk. Fellah Hasan Kati'. Irak: Mecelletü'l-Adabi'l-Mustansiriyye, sayı: 62, 2013.
- Kaysî, Muhammed Mekkî b. Ebi Talib. *el-Riayetu li't-Tecvidi'l-Kıraati ve Tahkik lafzî't-Tilave*. thk. 1. Baskı, Mektebetu Kurtuba li'l-Bahsi'l-İlmi ve't-Tahkik el-Turas.
- KehhÉle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifîn*. Beyrut: Mektebetu'l-Mesna, 1987.
- Kettanî, Abdulhay. *Fihrisu'l-Feharis ve'l-Esbat ve Mu'cemi'l-Me'acim ve'l-Meşiyhat ve'l-Muselselat*. thk. İhsan Abbas. 2. Baskı. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1982.
- Kevserî, Muhammed Zahid. *El-Tahriru'l-Veciz fima Yebteğîhi el-Musteciz*. Matbaatu'l-Envar, 1320.
- Kureşî, Abdulkadir b. Muhammed b. Nasrullah. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakati'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah el-Halu. 2. Baskı. Kahire: Dârü Hicr, 1993.
- Mara'sî, Saçaklızâde. *el-Risaletü'l-Mutemmime li Keyfiyeti'n-Nutki bi'd-Dâd*. thk. Salim Kadduri Hamd. *Mecelletü'l-Ferahidî*, sayı: 22 , 2015.
- Mara'sî, Saçaklızâde. *Keyfiyetu Edai'd-Dâd*. thk. Hatim Salih el-Damin. Irak: Mecelletu Mecme'il-Luğa el-Arabiyye, sayı: 75 / 4 , 1995.
- Mardinî, Şemsuddin Muhammed b. Kayser. *el-Dureru'n-Nadid fi ilmi't-Tecvid*. No: 1616. Medine İslam Üniversitesi Fotokopi Bölümü.
- Murâdî, Ebü'l-Fazl Muhammed Halil, *Silkü'd-Dürer fi Â'yânî'l-Karni's-Sanî Âşr*, 3. Baskı. Beyrut: Darü ibn Hazm, 1988.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l -Müfessirîn*. Beyrut: Muesseetu Nuvayhız el-Sekafiyye li't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1988.

- Öge, Ali. Amasyalı Âlim Yusuf Efendizade'nin Kıraat İlmine Dair Eserlerinin İnce-
lenmesi. Uluslararası Amasyalı Âlimleri Sempozyumu. 187-194. Amasya:
2017.
- Özkan, Halit. Yûsufefendizâde. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: 2013.
- Safedî, Salahuddin. *el-Vafl bi'l-Vefayat*. thk. Ahmed el-Arnautî - Tûrkî Musta-
fa. Beyrut: Daru İhyai't-Turas, 2000.
- Sehavî, Ali b. Muhammed Alemüddin ebü'l-Hasen. *Fethü'l-Vasid fi Şerhi'l-
Kasid*. Thk. Mevlay Muhammed el-İdris el-Tahiri. Suudi Arabistan: Mek-
tebetü'l-Ruşd, 2002.
- Sezgin, Fuat. *Tarihu't-Turasi'l-Arabi*. trc. Mahmud Fehmi Hicazî. Riyad: Ca-
miâtu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1991.
- Sibeveyh. *el-Kitab*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 3. Baskı. Kahire:
Mektebetü'l-Hanci, 1988.
- Sîrafî, Ebû Saîd el-Hasan b. Abdullah b. Merziban b. *Ahbarü'n-Nahviyyîn'el-
Basriyyîn*. thk. Taha Hüseyin el-Zeynî - Muhammed Abdulmun'im Hafacî
Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1966.
- Suyutî, Celalettin. *Buğyetü'l-Vuat fi tabakati'l-luğaviyyin ve'l-Nuhhât*. thk. Mu-
hammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektbetü'l- Asriyye, t.y.
- Şatıbî. *Hırzu'l-Emanî ve vechu't-Tehanî fi'l-Kıraati'l-Seb'a el-Şatıbiyye*. thk. Mu-
hammed Temim el-Za'bî. 4. Baskı. Suudi Arabistan: Mektebetü Dari'l-
Huda ve dari'l-Ğavsani lid-Dirasati'l-Kur'aniyye, 1985.
- Tahir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*, haz: A. Fikri Yavuz - İsmail Özen.
İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.
- Zehebî, Şemsuddin. *Ma'rifetu'l-Kurra el-Kıbar âlâ't-Tabakati ve'l-A'sâr*. Lübnan:
Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Zehebî, Şemsuddin. *Siyer A'lâm'in-Nubelâ*. thk. Şuayb Arnautî önderliğinde
Tahkik Heyeti, 3. Baskı. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1985.
- Ziriklî, Hayruddin. *A'lâm*. 15. Baskı. Lübnan: Darü'l-İlm li'l-Melayin, 2002.

Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Fikhî Mezhep Faktörü: Cessâs, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Kiyâ el-Herrâsî Örneklemi
The Factor of Fiqh Sect on Interpreting the Legal Verses: Examples of al-Jassâs, Ebu Bekr Ibn al-'Arabî and Kiyâ al-Harrâsî

İlyas YILDIRIM

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Professor, Recep Tayyip Erdogan University
Faculty of Theology, Department of Islâmic Law
Rize, Turkey
ilyas.yildirim@erdogan.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-3684-0338

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 18 Temmuz / July 2019
Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Eylül / September 2019
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / June

Atıf / Citation: Yıldırım, İlyas. "Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Fikhî Mezhep Faktörü: Cessâs, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Kiyâ el-Herrâsî Örneklemi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 623-653.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Ayetler, ele aldıkları konular itibariyle geniş bir konu yelpazesine sahiptir. Bu konuları ise bazen doğrudan ve yoruma gerek bırakmayacak şekilde bazen de bu netlikte olmadan ortaya koyarlar. Bu durum, ayetle muhatap olan kişinin metni doğru anlamasında belli bir yöntem ve birikime sahip olmasını gerekli kılar. Bu ise muhatapın metni anlama ve yorumlamasında, sahip olduğu bakış açısının etkisini baskın hale getirir. Bu bağlamda ahkâm ayetlerine bakıldığında onların sınırlı ve bazı alanları düzenleyici oldukları görülür. Ayrıca içerdikleri ahkâma dair de çoğu kez farklı yorumlanabilecek bir üslûba sahiptirler. Bu durum, onları anlamaya çalışan fukaha için bir taraftan geniş bir yorum sahası açarken diğer taraftan yapılan yorumda hesabı verilebilirlik unsurunu öne çıkarır. Bu zeminde ahkâma dair ayetleri yorumlayan fakihler, çeşitli unsurların etkisi altında kalmışlardır. Bu etkenlerden bir tanesi de takip edilen amelî mezheptir. Bu makale, ahkâm tefsirlerinin ilklerine sahip olan, bununla birlikte farklı fikhî mezheplere tabi bulunan üç fakih-müfessir üzerinden meselenin bu veçhesine eğilmektedir. Bu sayede söz konusu etkinin ne boyutta olduğu hususu açıklık kazanacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fikhî Mezhepler, Ahkâm ayetleri, Cessâs, İbnü'l-Arabî, Herrâsî.

Abstract

The Quranic verses have a wide range of topics. They are sometimes revealed directly and do not need interpretation, but sometimes they lack clarity. This makes it necessary for the person dealing with the verse to have a certain method and knowledge to understand the text correctly. Therefore, the person's perspective will affect the process of understanding and interpreting the text. Hence, when we examine the verses that put forward a provision, it is seen that they are limited and regulating some areas. In addition, they have a style that can be interpreted in different ways. This provides a broad interpretation area for the scribes, who try to understand the verses. On the other hand, the element of accountability is important in interpreting a verse. In this tension, the legal verses subjected to various interpretations by the scribes. These scholars, who try to make judgments from the verses, carry out this process under various factors. One of these factors may be the practical sect

that is followed. This article focuses on this aspect of the issue through three faqih-mufassir who have the first legal exegesis of Quran, but belong to different sects. Thus, it is possible to obtain an idea about the extent of the existing effect.

Key Words: Islamic Law, Fiqh Sects, the Legal Verses, al-Jassas, Ibn al-'Arabi, al-Harrasi.

Giriş

Kur'an-ı Kerim ve onun muhtevasını oluşturan ayetler, fıkıh için ilk kaynak hüviyetindedir. Kur'an'da hüküm bildiren ayetlerin sayısı hakkında farklı yaklaşımlar bulunsa da beş yüz civarında oldukları varsayılır.¹ Bunlar içerisinde bir kısmı sarahaten hüküm ortaya koyarken diğer bir kısmı farklı yorumlanmaya müsait bir çerçevede nâzil olmuştur. Bu imkân, fukahanın ilgili ayetlerden hüküm istinbatında farklı sonuçlara ulaşmasına da kapı aralamıştır.

Bu noktada şu soru anlamlı olacaktır: Bir fakih, ayetin gelebileceği farklı anlamlardan bir tanesini hangi sâikle incelemektedir? Çeşitli etkenlerin sıralanabileceği bu soruyu biz, "bir fikhî mezhebe tâbi olma" merkezli cevap üzerinden sorgulayacağız. Bir fakih-müfessirin hüküm bildiren ve farklı ihtimalleri barındıran ayeti yorumlamasında tabi olduğu fikhî mezhebin etkisi ne boyuttadır? Ayet mi mezhebin yaklaşımına göre yorumlanmaktadır yoksa konuya dair gelen birikimden hareketle ortaya çıkan sonuç, mezhebî yaklaşıma muvafık mı düşmektedir? Bu âlimler, ayetleri yorumlarken hangi esasları ön plana çıkarmaktadırlar? Bunlar, mezhebin yaklaşımını olumlayıcı olanlar mıdır yoksa mevcut birikimi objektif bir şekilde yansıtanlar mı? Bu ve benzeri sorular zihnî arka plana yerleştirilmek suretiyle mevzu irdelenecektir.

Konu, dört tane ahkâm ayeti (el-Bakara 2/228, el-Bakara 2/267, el-Kamer 54/28, el-Kevser 108/2) üzerinden ele alınıp incelenecektir. Bu ayetler, farklı konuları tanzim etmeleri ve delâlet açısından zannî olmaları sebebiyle yaklaşım farklılıklarının daha net görülebilmesine olanak tanıyacağından tercih

¹ Ahkâm ayetlerinin sayısına dair bk. Bedreddin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 551.

edilmişlerdir. Ayetlerin belli bir sayıyla sınırlandırılması ise çalışmanın hacmini zorlamama gayesiyledir.

Çalışma, hem fakih hem de müfessir olup mezhep kimliğiyle de öne çıkan üç âlim üzerinden yürütülecektir. Yaklaşımına yer verecek bu fakih-müfessirler Hanefilerden Cessâs (ö. 370/981), Mâlikîlerden İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Şâfiîlerden ise Kiyâ el-Herrâsî dir (ö. 504/1110). Bu âlimler, mezhepleri içerisinde ahkâm ayetlerine dair eser kaleme alan ilk simalar olmaları nedeniyle tercih edilmiştir. Bu üç âlimin her bir ayetin anlam ve yorumuna dair serdettikleri izahların yanı sıra onlardan önce yaşamış üç müfessirin aynı ayetler hakkında paylaştıkları bilgiler de aktarılacaktır. Bundaki amaç, ayetlerle ilgili mevcut birikimin daha net bir şekilde görülmesini temindir. Bu üç müfessir ise Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Abdürrezzâk es-Sar'ânî (ö. 211/826-27) ve Ebû Ca'fer et-Taberî dir (ö. 310/923). Bu isimleri tercihte ilkinin ahkâm tefsiri yazmış olması, diğer ikisinin ise rivayet ağırlıklı tefsirlere sahip olmaları etkilidir. Bu tercih, yapılacak tespitlerde mevcut birikimi bu metinler üzerinden görme imkânı sunacağı düşünüülerek ortaya konulmuştur. Yine ilgili hükümlere dair üç büyük mezhebin yaklaşımı da aktarılarak ayetlerin yorumlanması ile mezhep görüşü arasındaki bağlantı irdelenecektir.

Bu literatür esas alınmak suretiyle her bir ayet için ilk önce ilgili ahkâm tefsirlerinin ortaya koyduğu çerçeve "Tefsirlerdeki Yaklaşımlar" başlığı ile ortaya konulacak; ilgili ayete dair sadece Cessâs, İbnü'l-Arabî ve Kiyâ el-Herrâsî'nin yorumları paylaşılacaktır. Daha sonra "Mevcut Birikim" başlığı altında diğer tefsirlerin naklettiği bilgiler ile mezheplerin konuya dair yaklaşımları aktarılacaktır. Bu sayede ayetle ilgili gelen rivayetler ve yapılan yorumlar bütüncül olarak görülebilecek böylece daha objektif bir değerlendirme imkânına kavuşulmuş olunacaktır. Hemen şunu da ifade etmeliyiz ki böyle bir başlık, her ne kadar diğer üç tefsiri içerecek bir vüsatta olsa da burada çizdiğimiz çerçeveyi ifade için kullanılmaktadır. Son olarak da her bir ayetle ilgili bütün verileri kritik edeceğimiz "Değerlendirme" başlığı yer bulacaktır.

1. "Kur'" Lafzı İle Ne Kastedildiği Tartışması (el-Bakara 2/228)

"Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kur' beklerler. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah'ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helal olmaz. Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri

almağa daha çok hak sahibidirler. Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (el-Bakara 2/228)

Ayette ortaya konulan hükümler çalışmamızın hacmini zorlayacağından sadece “boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kur’ beklerler...” kısmı üzerinden meseleyi ele alacağız.

1.1. Tefsirlerdeki Yaklaşımlar

Cessâs, ilk olarak üç kur’ ile kastedilene dair mevcut görüşleri özetlemektedir. Hz. Ömer, Hz. Ebûbekir, İbn Mes’ûd, İbn Abbâs, Ebû Mûsa el-Eş’arî gibi sahâbiler ile Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) gibi tâbiîn âlimleri, Evzâî (ö. 157/774) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) bunun hayız anlamına geldiğini söylemektedir. Cessâs, bütün Hanefîlerin yaklaşımın da bu şekilde olduğunu belirtir. Hz. Âişe, Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer gibi ashâb ile İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Şâfiî (ö. 204/820) ise kur’ kelimesinin anlamını temizlik olarak tayin eder.²

Konuya dair kendi yaklaşımını iki tespit üzerinden okurla paylaşan Cessâs, bunları “kur’un bu iki anlamdan biri olduğu” ve “bu konunun içtihâdî bir mesele hüviyeti taşıdığı” şeklinde sıralar. O, önceki âlimlerin konuyu ele alış tarzından hareketle böyle bir sonuca varmaktadır. Cessâs, kur’ kelimesinin hayız ve temizlik manalarından hangisini hakikî hangisini mecâzî olarak içerdiğini lügat üzerinden tartışır. Burada iki temel anlam vardır: İlki vakit, ikincisi birleştirme ve bir araya getirme. Cessâs, bu anlamların her birine dair şiiirlerle istişhâd etmektedir. Yine Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ’ (ö.207/822) ve Asmaî (ö. 216/831) gibi dilcilerin kur’a hayız anlamı verdiğini aktarır. Üçüncü bir görüş olarak ise “bir şeyden başka bir şeye çıkış” anlamını paylaşır. Ancak ona göre bu görüşü doğrulayan ne bir delil ne de bir âlim vardır. Dolayısıyla bu mana dikkate alınamayacaktır. Cessâs, bunların akabinde sahih olan ilk iki anlamın da hayız manasına delâlet ettiğini ortaya koymaya

² Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin, 3. Bs (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007), 1: 440-441.

çalışır ve muhtemel itirazları cevaplandırır. Özetle kur' kelimesi hayız anlamına hakikat, temizlik anlamına ise mecaz ve istiâre yoluyla delâlet eder.³

Dil merkezli bu izahlardan sonra Cessâs, naklî delillere geçer ve Hz. Peygamber'in (as) bu kelimeyi hayız anlamında kullandığını gösteren haberlere yer verir. Özellikle Hz. Âişe ve İbn Ömer gibi farklı görüşte olan sahâbilerin Hz. Peygamber'den naklettiği ve kur'un, hayız anlamına gelecek şekildeki kullanımlarını öne çıkarır. Mesela "cariyeleri boşama hakkı iki tanedir; iddet süreleri ise iki hayızdır"⁴ rivayetini Hz. Âişe'den aktarır. Benzer anlamdaki bir hadisi de İbn Ömer'den nakleder. Ancak bu sahâbilerin görüşleri ile rivayetleri arasındaki çelişkiye temas etmeyip ilgili rivayetleri delil olarak sunmakla yetinir. Bir başka delil ise adet görmeyen kadınların iddetini üç ay olarak belirleyen ayettir. Zira et-Talâk 65/4 ile ortaya konulan bu hüküm, iddetin belirlenmesinde hayzın dikkate alındığını; buna imkân olmadığı takdirde de ay hesabına başvurulduğunu gösterir. Yine sünnî boşamanın tam olarak gerçekleşebilmesi de hayız anlamının verilmesiyle mümkündür. Zira sünnî boşama, temizlik esnasında gerçekleşmelidir. Temizlik esnasında başlatılan iddet ise ayette geçen "üç kur' bekleme" emrini ihlal edecektir.⁵

Cessâs, ayetteki kur' kelimesine temizlik anlamı verenlerin görüşlerini de kritik eder. Bunlar, İbn Ömer'in gerçekleştirdiği boşamaya dair nakledilen bir rivayeti esas almaktadırlar. Bu rivayette karısını adetli iken boşayan İbn Ömer'e Hz. Peygamber (as), babasıyla haber gönderir ve eşine dönmesini emreder. Kadının âdeti bittiğinde ise onu boşaması veya evliliğini sürdürmesi noktasında bir tercihte bulunması gerekeceğini söyler. Hz. Peygamber, boşamaya dair Allah Teâlâ'nın uyulmasını emrettiği iddetin de bu olduğunu belirtir.⁶

Cessâs, bu rivayetten hareketle onların vardıkları sonuca ulaşmanın doğru olmadığını dil merkezli cevaplarla ispata çalışır. Yine ona göre bazılarının söylediği gibi et-Talâk 65/1'de geçen *li'iddetihinne* ifadesini *fi'iddetihinne* şeklinde yorumlamak, dil açısından uygun değildir. Zira *lâm* cer harfi, zarf anla-

³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 441-443.

⁴ Ebû Dâvûd, "Talâk", 6; Tirmizî, "Talâk", 7.

⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 443-446.

⁶ Bu olayla ilgili rivayetler hakkında bk. Buhârî, "Talâk", 1; Ebû Dâvûd, "Talâk", 4.

mında kullanılmamaktadır. İleri sürülen bir başka delil ise aynı ayette geçen “iddetlerini iyice hesap edin” kısmından hareketle hemen iddetin hesaplanması istendiği, sünnî boşamanın temizlik döneminde olacağı; dolayısıyla iddetin bu dönemde başlamasıyla da kur’un temizlik anlamına geleceği şeklinde dir. Cessâs, çeşitli itirazlar ileri sürerek bunun da delil olamayacağını söyler. Yine bu meseleyle ilgili Hanefîlere yöneltilen eleştirilere cevap verip ayetin hürlerle ilgili olduğunu, cariyelerin iddetini düzenlemediğini belirterek konuyu bitirir.⁷

Kiyâ el-Herrâsî de öncelikle ayetteki *üç kur’* ifadesi ile kastedilenin ne olduğu üzerinde durur ve hayız ile temizlik şeklindeki iki farklı yaklaşıma yer verir. Kur’ ifadesinin, bu iki anlamı birlikte içerdiğini söyler. Buradaki tartışma ise kur’ kelimesinin hayız veya temizlik manasında kullanımının hakikat anlamında mı yoksa müşterek mi olduğu noktasındadır. Yukarıda Cessâs’tan özetlediğimiz *lûgat açısından geldiği manaları* Kiyâ el-Herrâsî de paylaşır. Ancak o, Hanefîlerin vardığı neticenin doğru olmadığını dil merkezli izahlarla gösterme gayretine girer. Diğer açıklamalarıyla birlikte değerlendirilince Kiyâ el-Herrâsî’nin, Cessâs’ın ortaya koyduğu veriler üzerinden bir Hanefîlik eleştirisi yaptığı söylenebilir. Meselenin dile bakan veçhesine dair de lûgat anlamından hareketle kur’ kelimesinin hayız veya temizlik manasına hakikaten delâlet ettiğini söylemenin çok doğru olmayacağı ifade eder ve bunu, Şâfiîlerin yaklaşımı olarak sunar. Bununla birlikte dil merkezli izahlardan ayrılmaya özen gösterir ve nihayetinde ilgili kelimenin müşterek olduğunu söyler. Bu bağlamda üzerinde ısrarla durduğu başka bir nokta da intikal anlamından hareketle kur’un hayız manasına gelmeyeceğidir. Zira hayızdan temizliğe doğru intikal olduğu gibi temizlikten hayıza doğru da intikal söz konusudur.⁸

Kiyâ el-Herrâsî, kur’ ile kastedilenin temizlik olduğuna dair bir delil olarak da -yukarıda aktardığımız- İbn Ömer ile ilgili rivayeti paylaşır. Başka bir delil ise *iddetlerini sayın* emrinin hemen yerine getirilebilmesinin kur’a, temizlik anlamının verilmesiyle mümkün olacaktır. İddet kelimesiyle kastedilene

⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 446-449.

⁸ Ebü’l-Hasen Şemsü’lislâm İmâdüddîn Ali b. Muhammed et-Taberî Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1403/1983), 1: 152-158.

dair bazı tartışmalara temas eden Herrâsî, bu ayetin hürlerle ilgili ahkâmı vaz ettiğini söyler.⁹

İbnü'l-Arabî ise bu ayetin, Kur'ân'daki en müşkil ayetlerden olduğuna ve pek çok âlimin bunun hakkında ihtilafa düştüğüne dikkat çeker. Bizim ele aldığımız kısma dair de toplamda beş noktaya temas eder. İlk olarak kur' kelimesinin hayız veya temizlik anlamlarından birisini ifade ettiğini söyler ve bu konuyla çok da meşgul olunmamasını salık verir. Kelimenin lügat anlamının vakit olduğunu ifade edip konuya dair mevcut iki farklı görüşü ve dayanaklarını aktarır. Yukarıda yer verdiğimiz İbn Ömer'e dair rivayeti o da tekrarlar. Kendisinin doğru kabul ettiği görüş ise kur' kelimesinin ayette temizlik anlamında kullanıldığı şeklindedir.¹⁰

Bu görüşü destekleyici farklı deliller ileri süren İbnü'l-Arabî, mesela ayette geçen ثلاثة ifadesindeki 'nin, sayıların temyizi açısından değerlendirildiğinde müzekker bir ifade için kullanıldığını söyler. Bu durumda kur' için, müzekker olan "tuhr" kelimesinin takdir edilmesi daha doğru olacaktır. Yine mutlak emrin fevr ifade edeceği noktada Mâlikiler ile Hanefiler aynı kanaattedir. Bu durumda emre uyulabilmesi, temizlik döneminde iddetin başlamasıyla mümkün olacaktır. İbnü'l-Arabî, kendilerine yöneltilen ve kur'a temizlik anlamı verildiğinde iddetin tam olarak üç sayısını karşılayamayacağını ifade eden eleştiriyi de aktarır. Buna da Arapça dil özelliklerinden hareketle cevap verir. Şöyle ki bu dilde bazen bir şeyin parçası, tamamını ifade için kullanılabilir ve bunun sayı ya da başka bir şey olması arasında fark yoktur.¹¹

1.2. Mevcut Birikim

Mukâtil b. Süleymân, ayette geçen kur' kelimesini adet gören kadınlar için hayız olarak açıklayıp ayetin diğer kısımlarını tefsirle devam eder.¹² Abdür-

⁹ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 158-160.

¹⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 3. Bs (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1: 250-251.

¹¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 252-253.

¹² Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beirut: Müessesetü't-Târihu'l-Arabî, 1423/2002), 1: 194.

rezzâk es-San'ânî ise ayetin bu kısmına dair herhangi bir izahta bulunmaz.¹³ Taberî'ye gelince o, eşiyile birlikte olmuş ve adet gören kadınlar için iddet süresinin üç kur' olacağını söyler ve konuya dair ihtilafları aktarır. Ayrıca İbn Abbas, Mücâhid (ö. 103/721), Rebî' (ö. 65/685 [?]), Katâde (ö. 117/735), Dahhâk (ö. 105/723), İkrime (ö. 105/723), Süddî (ö. 127/745) gibi âlimlerden gelen ve kur'u hayız olarak değerlendiren görüşlere yer verir. Yine Hz. Ömer'in ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin bu yaklaşımı teyit eder mahiyetteki görüş ve hükümlerini; Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un bunu olumlayan içtihatlarını nakleder.¹⁴ Kur' kelimesinin temizlik anlamına geleceğine dair ise Hz. Aişe, Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer, Muâviye ve Sâlim b. Abdullah'tan (ö. 106/725) gelen rivayetleri aktarır.¹⁵

Taberî, mevcut yaklaşımları özetledikten sonra kendi değerlendirmelerini paylaşır. Kelimenin dildeki karşılığını *bir şey için mutad olan vakit* şeklinde verir ve buna göre her iki görüşün de bu anlama uygun yorumlanabileceğini söyleyip dilden örnekler getirir. Taberî, bu durumda lafzın müşkil olduğunu ve uygun bir tevile tabi tutulması gerektiğini belirtip yukarıdaki görüş sahiplerinin lügat anlamıyla irtibatlı bir şekilde yaptıkları tevilleri nakleder. Kendi kanaati ise kur'un, *temizlik* anlamına geldiği şeklindedir.¹⁶

Fıkhî mezheplere gelince onların kur' kelimesiyle kastedilene dair yaptıkları değerlendirmelerde iki anlamın öne çıktığı görülür. Bunlardan ilki Hanefîlerin savunduğu, bunun hayız anlamına geldiği görüşüdür. Dolayısıyla kadının bekleyeceği iddet, üç kur' yani üç hayız döneminden ibarettir. Mâlikî ve Şâfiîler ise bunun temizlik anlamına geleceğini ifade eder ve onlara göre üç temizlik döneminin tamamlanmasıyla kadının iddeti sona erer.¹⁷

¹³ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 1: 345-347.

¹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an tefsîri âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1422/2001), 4: 87-95.

¹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 95-100.

¹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 100-104.

¹⁷ Mezheplerin konuya yaklaşıma dair bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1409), 6: 13-14; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr* (Kahire: Matbaatu Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, t.y.), 3: 2: 469; Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed er-Râfiî,

1.3. Değerlendirme

Yukarıdaki bilgiler ışığında fakih-müfessirlerin vardığı sonuçların, takip ettikleri mezheplerle örtüştüğü söylenebilir. Gerçi hem dil hem de rivayet açısından iki farklı görüşe gidilebilme imkânının varlığı zaten ihtilaf için uygun bir zemin sunmaktadır. Zira yukarıdaki aktarımlarda da görüleceği üzere mesele, herkes tarafından kendince farklı yön öne çıkartılarak bir değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır. Cessâs'a bakınca konuya dair mevcut birikimi olduğu haliyle özetlediği; dil üzerinden bir delillendirme takip ettiği; ayrıca şer'î isim cihetiyle de yaklaşım rivayetlerle görüşünü desteklediği dikkat çeker. Ayrıca muhataplarına dil merkezli cevaplar üretir.

Benzer durum Kiyâ el-Herrâsî ve İbnü'l-Arabî için de söz konusudur. Onlar da dil ve rivayet merkezli izahlarla Cessâs'ın tam aksi istikamette bir sonuca varmaktadır. Delillere baktığımızda ise bazı ilginç durumlarla karşılaşabilmekteyiz. Mesela Cessâs'ın *li 'iddetihinne* ifadesinin *fi 'iddetihinne* anlamına geldiğine dil açısından karşı çıkışı bunlardandır. Zira ilgili cer harfinin *fi* anlamına geldiği, dilciler tarafından ifade edilen bir husustur.¹⁸ Yine diğerlerinin değerlendirmelerini hâs ifadenin anlama kat'î bir şekilde delâlet etmesi cihetiyle değerlendirdiğimizde mezheplerinin, hâssın hükmüne dair yaklaşımları¹⁹ çerçevesinde bir tasarrufta bulduklarını söylemek zordur. Zira sünnî talakta üç kur' ifadesinin anlamı tam olarak gerçekleşemeyecektir. Dolayısıyla esas alınan kriterlerin objektifliği öne çıkartılmış olsa da mezhep yaklaşımını doğrulayan cihetin baskınlığı dikkat çekmektedir.

2. İnfak Emrinin Mahiyeti (el-Bakara 2/267)

“Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan Allah yolunda harcayın. Kendinizin göz yummadan alıcısı olmayacağınız bayağı şeyleri vermeye kalkışmayın ve bilin ki Allah, her bakımdan zengindir, övülmeye layıktır.” (el-Bakara 2/267)

el-Azîz şerhu'l-Vecîz, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvez (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417), 9: 425-429.

¹⁸ İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb an kütübü'l-e'arib*, thk. Abdüllatif Muhammed el-Hatîb (Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatani li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1421), 3: 171-172.

¹⁹ Konuya dair mezheplerin yaklaşımı için bk. Ferhat Koca, “Has”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 265-266.

Bu ayet bağlamında da özellikle infak emri ve bununla ne kastedildiğine dair tartışmalar aynı metotla ele alınacaktır.

2.1. Tefsirlerdeki Yaklaşımlar

Cessâs, çalışıp gelir elde etmenin caiz olduğunun bu ayetten anlaşılacağını ifade eder. Ayrıca kazanç elde etme yollarına dair diğer naslara yer verir. Bu ayette geçen ve infakın temiz olan mallardan yapılmasını düzenleyen kısım hakkında Mücâhid ve Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) ait olan "ticaret kazancı olduğu" şeklindeki tefsiri nakleder. Ancak ona göre ayetin umumu, ticârî olanlar dışındaki mallarda da zekât verilmesini gerektirir. Bunun miktarı konusunda ise ayet mücmel olup bu icmâl, Hz. Peygamber (a.s.) tarafından beyan edilmiştir. Ayetin sadakayı²⁰ âmir olduğu hususunda selef arasında ihtilaf bulunmamakla birlikte bunun nafîle tasadduk olduğunu söyleyenler vardır. Lakin ayet, onların bu görüşünü destekleyici bir içeriğe sahip değildir. Mesela burada emir sıygası kullanılmıştır ki bu, vücûba delâlet eder.²¹

Cessâs, bu ayette farz kılınan hususun zekât olduğunu söyler. Ayette geçen "kendinizin göz yummadan alıcısı olmayacağınız" uyarısını da başka bir delil olarak sunar. Zira "göz yummadan alıcısı olmama", bir borç ilişkisinde ödemenin kötü üründen yapılması durumunda sergilenen bir davranışı tasvir eder. Bu takdirde de ilgili ifadenin, bağlayıcı olmayan bir şeyden dolayı kullanılması uygun düşmeyecektir. Cessâs, "yerden sizin için çıkardıklarımızdan..." kısmını ise öşürle irtibatlandırır. Buna göre yeryüzünden çıkan her şeyin miktarına bakılmaksızın öşrünün verilmesi gerekir. Ona göre ayetin bu kısmı, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşüne delil olabilecek bir mahiyete sahiptir. Cessâs, zekâtın kalitesiz üründen verilmesi durumunda aradaki değer farkının talep edilip edilemeyeceği problemini Ebû Hanîfe'nin ve İmameyn'in yaklaşımlarını merkeze almak suretiyle uzunca tartışır.²²

Kiyâ el-Herrâsî ise ayetin hem farz hem de nafîle sadakayı kapsayabilecek şekilde umum olduğunu söyler. Bu iki ihtimalin gerekçesini açıklama sadesinde bazı tespitlere yer verir. Mesela kullanılan emir sıygası, vücûb için daha

²⁰ Sadakanın zekât da dâhil kullanıldığı farklı anlamlar için bk. Ali Duman, "Sadaka" (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 35: 384.

²¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 554-555.

²² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 555-557.

uygun olacağını gösterir. İnfak edilecek malın az veya çok, iyi yahut kötü olması ise nafîle olduğunu destekleyen bir karinedir. “Göz yummadan alıcısı olmama” ifadesine gelince bu, ödenecek sadakanın vâcip olduğu görüşünü kuvvetlendirir. Zira bu tavrı, alacaklı kişi ödeme yapılırken kötü olanı kabulde sergiler. Dolayısıyla sanki Allah Teâlâ’ya karşı bir borç ödeniyor ve O, bundan hoşnut olmamaktadır. Onun dikkat çektiği bir diğer nokta Hanefîlerin, ayetin “yerden sizin için çıkardıklarımızdan...” kısmından hareketle yerden çıkan her şeyden az-çok zekât alınacağını; buradaki emrin zahirinin vücûb ifade edeceğini söylemeleridir. Ona göre bu sonuçlara ulaşmak uzak ihtimaldir. Zira bu ayetin temel hedefi, Allah hakkının bağlandığı şeyi ortaya koymaktır; yoksa ne miktar ne de zekât verilecek mal gösterilmektir. Dolayısıyla ayeti asıl maksadı dışında yorumlamak hata olacaktır.²³

İbnü'l-Arabî ise ayetin nüzul sebebine yer verdikten sonra burada nafaka ile ne kastedildiği hakkındaki tartışmaları aktarır. Temelde iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki Abîde es-Selmânî (ö. 72/691) ve diğer bazı âlimlere ait olup ayette ifade edilenin, zekât olduğunu ortaya koyar. Bu görüş sahipleri ayetteki sıyganın emir kipinde olmasından ve bunun da vücûb ifade edeceğinden hareket eder. Diğer bir delil, ayette kötü şeylerin verilmesinin yasaklandığı ve bunun da ancak farz olan bir şey hakkında söz konusu olabileceği hususudur. İkinci görüş ise farz ve nafîle sadakayı içeren umum bir ayet olduğu şeklindedir. Kendisi de bu görüşü doğru bulan İbnü'l-Arabî, iki delille görüşünü destekler. Bunlar ilki, ayetin nüzul sebebinin nafîle bir infak hakkında olmasıdır. Diğeri ise emir sıygasının sadece vücûb ifade etmediği, nedb için de kullanılabileceğidir. Hatta emir sıygası tatavvu için kullanıldığında nedb; farz için kullanıldığında vücûb ifade ederken nehiy sıygası ilki için kerâhet; ikincisi içinse haramlık ifade eder. Yine kötü bir malın verilmesi (zekât gibi) farz olan şeylerde de yasaktır (tasadduk gibi) nafîlelerde de. Şu kadar var ki bu yasaklık az önce çizilen çerçevede bir hüküm ifade eder. Ayette geçen “göz yummadan alıcısı olmama”yı farz oluşa delil getirenleri gafletle suçlayan İbnü'l-Arabî, bilakis bu ifadeden hareketle infakın nafîle olduğunun anlaşılacağını savunur. Zira kötü veya ayıplı bir ürünle borç ödeneceği zaman kişi bunu hiçbir şekilde kabul etmeyebilir. Burada “göz yumma ile kabul edi-

²³ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 226-227.

lir” şeklinde mana verilmesi hatalıdır. Dolayısıyla bu tavır, nafilelerde sergilenince anlamlı olur.²⁴

İbnü'l-Arabî'nin eleştirdiği bir diğer nokta ise Hanefîlerin bu ayetten yola çıkarak bütün nebatat için herhangi bir miktar belirlemeksizin zekâtı farz kılmalarıdır. Zira bu ayet, zekâtın ne mahallini ne nisabını ne de miktarını beyan için gelmiştir. Bunları Hz. Peygamber (as), hadisleriyle ortaya koymuştur. Dolayısıyla ayetten bu hususlara dair çıkarımlar yapmak doğru değildir.²⁵

2.2. Mevcut Birikim

İlk dönem müfessirlerinin ortaya koyduğu çerçeveye bakılınca Mukâtil b. Süleymân'ın, zekâta temas etmeksizin infakta bulunulacak mallardan bahsettiği ve bunların âdî olmaması gerektiğini merkeze alan bir yaklaşımla konuyu sunduğu görülür.²⁶ Abdürrezzâk es-San'ânî ise malın kötüsünün verilmesi üzerinde durmakta; sadakanın farz veya nafile oluşuna temas etmemektedir.²⁷

Muhammed b. Cerîr et-Taberî'ye gelince daha tafsilatlı bir şekilde ilgili ayeti tefsir ettiği görülür. Onun, rivayetleri aktarmak suretiyle ortaya koyduğu çerçeve kısaca şöyledir: Ayetteki infaktan kastedilen, hem zekât hem nafile sadakadır. *Tayyibât* ile maksat, malın iyisidir. *Kazancınızdan* ifadesi ticaretten elde ettiğiniz gelirler, altın-gümüş gibi paralar anlamındadır. *Yeryüzünden sizin için çıkardıklarımız* ise yerden yetişip de zekâtı verilmesi emredilen şeyleri kapsar. Bunların ne olduğu konusunda ise farklı görüşler vardır.²⁸

Taberî, Hz. Ali'nin “bu ayet farz olan zekât hakkında inmiştir” görüşünü paylaşmakta; ayrıca sebep-i nüzûlüne dair çeşitli rivayetler nakletmektedir. *Göz yummadan almama* kısmına dair de çeşitli teviller aktarır. Borçlunun veya hak sahibinin alacağı, kötü olan bedelle ödendiğinde; hediye olarak böyle bir şey verildiğinde; haram olan bir şey takdim edildiğinde bu tavrın sergileneceği bunlardan bir kaçıdır. Ayetin bu kısmından hareketle infaktan kastedilenin

²⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 312-313.

²⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 313-314.

²⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1: 222-223.

²⁷ San'ânî, *Tefsîr*, 1: 371.

²⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 694-700.

zekât ibadeti olduğunu ortaya koyan Taberî, bu görüşü destekleyici çeşitli rivayetleri de aktarır.²⁹

2.3. Değerlendirme

Verilen bu bilgiler ışığında fakih-müfessirlerin değindikleri en temel hususun, ayetin kapsamına dair olduğu görülmektedir. Tartışılan nokta, ayette talep edilen şeyin zekât mı yoksa nafîle infak mı olduğudur. En temel argümanlar ise sıyganın ifade ettiği anlam ile göz yumma tavrının hangi nedenden ötürü sergilenebileceğidir.

Sıyga açısından meseleyi ele aldığımızda üç fakihin de vücûb ifade edebileceği noktasında bir itirazın olmadığı görülür. Ancak bu ayette başka ihtimalin bulunmadığı şeklindeki görüşe Cessâs dışındaki iki âlimin itirazı vardır. Kiyâ el-Herrâsî'nin yaklaşımı bu konuda daha müspet sayılabilir. Zira o, emir sıygasından hareketle hükmün vücûb ifade edebileceğini fakat karineler dikkate alındığında ise diğer seçeneğin öne çıkacağını söylemektedir. Bu yaklaşım, yani karineleri dikkate almadığımızda emrin vücûb ifade edeceği, Hanefî ve Şâfiî usulcüler de dâhil çoğunluk tarafından benimsenen görüşe muvafıktır.³⁰ İbnü'l-Arabî kendi usul eserinde emrin mücebi konusunda tevakkufu benimsemekle³¹ beraber buradaki değerlendirmelerinde diğer görüşleri de dikkate alır bir üslup sergilemektedir. Bunda ise karineleri dikkate almasının etkisi olsa gerektir.

Bir başka nokta, bu ayetin öşre delâletinin olup olmadığı hususudur. Cessâs, Ebû Hanîfe'ye de atıfta bulunmak suretiyle herhangi bir miktar tespiti olmaksızın yerden çıkan her şeyden zekât verileceğine bu ayetin delâlet ettiğini söyler. Ancak diğer iki âlim ise Hanefileri, bu ayeti öşürle ilişkilendirmek suretiyle bağlamından koparmakla itham eder.

²⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 700-711.

³⁰ Konu hakkında usulcülerin yaklaşımı için bk. Ali İhsan Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 135-139.

³¹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh* (Ammân: Dârü'l-Beyânk, 1420), 56.

Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî* adlı eserinde de Ebû Hanîfe'nin bu konudaki temel delili olarak bu ayeti aktarır.³² Bununla birlikte ayetin tefsirine dair yaptığı değerlendirmelerde delil merkezli bir izah geliştirmesi dikkat çeker. Burada ayetin umum ifade edişi, emir sıygasının vücûb ifade ettiği vurgusu ve ayetteki diğer karineleri dil merkezli yorumlayışı buna delâlet etmektedir. Lakin farklı ihtimaller arasından yaptığı tercihler, takip ettiği mezhebî çizgiyle örtüşmektedir. Hatta kötü üründen verilen zekâtın yeterliliği konusunu kendi mezhep imamlarının yaklaşımları merkezli ele alması da bunu destekleyen bir karinedir.

Kiyâ el-Herrâsî için de delilleri kullanma ve bulunulan tercihler açısından benzer bir tablo söz konusudur. Beyhakî'nin (ö. 458/1066) İmam Şâfiî'ye nispetle derlediği *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserde Şâfiî, bu ayet hakkında "kişinin, birisindeki hakkını tahsil ederken kabul etmeyeceği şeyleri infakta bulunamayacağı" şeklindeki yorumla yetindiği ve farklı bir değerlendirme yapmadığı görülür.³³ Nitekim *el-Üm'*de de verilecek ürünleri tek tek sıralayıp bunların kötüsünden zekâtının verilmesinin haram olduğunu söyler ve bu ayete işaret eder.³⁴ Bu durumda Kiyâ el-Herrâsî'nin Hanefîlere yönelttiği eleştiriler ve ayeti izah sadedinde yaptığı açıklamalar, İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımını merkeze alan bir tavra işaret eder. Fakat Kiyâ el-Herrâsî'nin de konuyu ele alış yönteminde delilleri öne çıkartan bir üslubu öncelediği dikkat çekmektedir.

İbnü'l-Arabî'ye gelince o da konuyu mevcut rivayetler çerçevesinde ortaya koyma ve akabinde bir tercihte bulunma yolunu takip eder. Onun tercihi ve Hanefîleri eleştirmedeki yöntemi ile vardığı sonuçlar, Kiyâ el-Herrâsî ile paraleldir. Ancak meseleye sebep-i nüzûlü de dâhil etmesiyle ondan bir adım öne çıkar. Hanefîlere Herrâsî'nin yönelttiği eleştiriyi o da paylaşır ve ilaveten öşre dair hususların hadislerle ortaya konulduğunu söyler. Onun yaklaşımıyla Mâlikî âlimler tarafından ortaya konulan çerçevenin muvafık olduğu görü-

³² Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî fi'l-fıkhi'l-Hanefî*, thk. İsmetullah İnaletullah Muhammed, Said Bektaş (Beyrut, Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dârü's-Sirâc, 2010), 2: 288.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2. Bs (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1414), 1:104.

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1422), 3: 147.

lür. Zira öşürle ilgili vaz edilen esaslarda hadislerin şekillendiriciliği söz konusu olup bu ayet ile özellikle malın kötüsünden zekât verilmemesine bir istişhadın varlığı dikkat çeker.³⁵

Hâsılı önceki ayet gibi burada da mevcut rivayetler, geniş bir yorum imkânı sunmakta olup fakih-müfessirlerin bu çerçevede bazı tercihlerde bulunduğu söylenebilir. Bunlar içerisinde yine kendi fûrû mezhebiyle muvafık bir tercih amelîyesinin varlığı öne çıkmaktadır. Normalde diğer tefsirlerde nakledilen bilgileri de dikkate aldığımızda ayetin bu sınırlamalara muhatap kılınması, rivayet ve dirayet açısından elzem bir durum olarak değerlendirilemez. Zira hem rivâyetler farklı görüşlere imkân tanıyacak bir vüs'attadır hem de kullanılan lafızlar. Buna rağmen fakih-müfessirlerin bu tercihleri, mezhebî yaklaşımla uyumlu bir suret arz eder. Hatta mezhep içi farklılaşmaların söz konusu olduğu noktada fetvaya esas teşkil eden yaklaşıma uygun bir tercih göze çarpmaktadır. Şöyle ki bu ayetin umum ifadesi dikkate alınacak olunursa yeryüzünden çıkacak bütün ürünlerden az-çok zekât verilmesi gerekecektir. Hanefî imamlar ise bu konuda farklı düşünmektedirler. İmâmeyn "Beş veskten azında zekât yoktur"³⁶ rivayetiyle amel etmek suretiyle öşür için nisabın bulunduğunu savunur. Ebû Hanîfe ise böyle bir şart ileri sürmez.³⁷ Burada Cessâs'ın yorumunun, mezhepte yerleşik görüş halini de alan Ebû Hanîfe'nin içtihadı doğrultusunda olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

3. Menfaatlerde Ortaklık (el-Kamer 54/28)

"Onlara, suyun (deve ile) kendileri arasında (nöbetleşe) paylaştırıldığını bildir. Her su nöbetinde sahibi hazır bulunsun." (el-Kamer 54/28)

³⁵ Konuyla ilgili Malîkî mezhebinin yaklaşımı hakkında bk. Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1: 378-380; Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlîbî Kâdî Abdülvehhâb, *Şerhu'r-Risâle*, nşr. Ebû'l-fadl ed-Dimyâtî, Ahmed b. Alî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1428), 1: 334-345.

³⁶ Buhârî, "Zekât", 4; Müslim, "Zekât", 1.

³⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2: 296. Konuyla ilgili tartışmalar için ayrıca bk. Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed el-Kudûrî, *Mevsûatü'l-fikhiyyeti'l-mukârene = et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dârü's-Selâm, 1424), 3: 1264-1273.

Bu ayet bağlamında da öne çıkan temel konu, mühâyeenin caiz olup olmadığıdır. Muhâyee (المهياة), sadece menfaatlerdeki ortaklıkta bu menfaatin nöbetleşe taksim edilmesi anlamına gelmektedir. Bu menfaatten ortakların biri bir gün istifade ediyorsa bir gün de diğeri istifade eder. Ya da bir ay kirayı biri alıyorsa diğeri ay öbürü alır. Özetle menfaat, belli ve eşit aralıklarla ortakların istifadesine sunulur ve paylaşılmaktadır.³⁸

Bu ayette anlatılan olay, Şuarâ suresi 155. ayetinde de tekrarlanmaktadır. Fakat fakih-müfessirlerimiz, ilgili surenin tefsirinde bu ayete hiç yer vermediklerinden³⁹ konuyu el-Kamer 54/28 merkezli ele alacağız.

3.1. Tefsirlerdeki Yaklaşımlar

Bu ayetten hareketle Cessâs, suda mühâyeenin caiz olduğunu söyler. Yine ona göre bu ayet mühâyeenin, menfaatin taksimi anlamına geldiğini gösterir. Zira burada Allah Teâlâ, normalde bir taksimat olmayan suyun dönüşümlü kullanımını *kısmet* olarak ifade etmektedir. Bu nedenle İmam Muhammed (ö. 189/805), bu şekliyle suda mühâyeenin cevazına hükmetmiştir. Bu yaklaşımı sebebiyle Cessâs İmam Muhammed'in, neshedilmediği sürece şer'u men kablenâyı bir delil olarak kabul ettiğinin anlaşılacağını söyler.⁴⁰ Kiyâ el-Herrâsî ise bu ayet bağlamında sadece su üzerine mühâyeenin câiz olduğunu söylemekle yetinip başka bir açıklama yapmamaktadır.⁴¹ İbnü'l-Arabî'ye gelince ilgili sureye dair herhangi bir ayetin tefsirine yer vermediği görülür.

3.2. Mevcut Birikim

Bu ayet hakkında diğeri tefsirlere baktığımızda Mukâtil b. Süleymân ayeteki kısmeti, suyun bir gün yöre halkına bir gün de deveye ait olduğu şeklinde açıklamakla yetinir.⁴² Abdürrezzâk es-San'ânî ise bu ayetin tefsirine yer vermez. İbnü'l-Arabî ile benzer çizgideki Kurtubî'ye baktığımızda onun da bu ayette geçen kelimelere dair açıklamaları ve ayetin bahsettiği Salih peygambe-

³⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Çolak, *İslam Borçlar Hukuku*, (Antalya: Otorite Kitap, 2018), 283.

³⁹ İlgili surenin tefsirlerde ele alındığı yerler için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 450-451; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 333; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 457-470.

⁴⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 552.

⁴¹ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 395.

⁴² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsir*, 4: 181.

rin kavmiyle yaşadığı olaya dair rivayetleri aktardığı görülür; ancak mühâyeeye hiç temas etmez.⁴³ İbnü'l-Arabî ile çağdaş olan bir diğer Mâlikî âlim İbn Atıyye (ö. 541/1147) de mühâyeeye temas etmeden sadece ilgili kıssadaki durumu tespiti için bazı yaklaşımları paylaşmakla iktifa etmektedir.⁴⁴ Taberî'ye baktığımızda, bu ayette suyun insanlar ile deve arasında taksim edilmediğini söylediği görülür. Zira burada ifade edilen husus, devenin olmadığı günlerde Sâlih (as) peygamberin kavminin bu suyu kendi aralarında ortaklaşa kullanabilecekleridir. Bunlarla birlikte o da mühâyeeye hiç temas etmez.⁴⁵

3.3. Değerlendirme

Ayetle ilgili öne çıkan iki temel husus dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki önceki şeriatlere dair olması, ikincisi suyun dönüşümlü olarak kullanılmak suretiyle taksim edilmesi. İlki açısından bakıldığında Hanefiler ile Mâlikîlerin bu delili kabul ettikleri görülür.⁴⁶ Yine Cüveynî'nin (ö. 478/1085) ifadesine göre gerek İmam Şâfiî ve gerek ashabının çoğu neshedildiğine dair bir delil olmadığı sürece önceki şeriatlerin hükmü bizi bağlayacağı görüşündedir.⁴⁷ Durum bu olmakla beraber Cessâs dışındaki müfessirlerin, meselenin bu yönüne temas etmedikleri görülmektedir. O ise İmam Muhammed'in bu ayeti delil göstermesinden hareketle bu sonucun ortaya çıkacağını söylemektedir.

Ayetin mühâyeeye ile ilgili veçhesine baktığımızda burada da benzer bir durumun varlığı dikkat çeker. Hanefiler mühâyeenin geçerli bir tasarruf ol-

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 20: 95-96.

⁴⁴ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 2. Bs (Beyrut: Dârü'l-Hayr, 1428), 8: 149.

⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 141-143.

⁴⁶ Konuya dair ilgili mezheplerin yaklaşımı için bk. Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 3: 315-322; Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-usûli'l-fikh*, thk. Mustafa Mahdûm (Riyâd: Dârü'l-Muallime, 1420), 306-309; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Karâfi, *Nefâ'isü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvez (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997), 6: 2371.

⁴⁷ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, ed. Salâh b. Muhammed b. Uveyza (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 1: 189.

duğu kanaatindedir.⁴⁸ Hususî olarak suda muhâyeenin cevazı noktasında ise İmam Muhammed'in doğrudan bu ayete atıf yaparak cevaz hükmü verdiği görülmektedir.⁴⁹ Nitekim Cessâs da ona atıfla bir değerlendirmede bulunmaktadır. Suda muhâyee konusunda Şâfiî Mezhebinin yaklaşımı da müspettir.⁵⁰ Mâlikî Mezhebi temelde olumlu bakmakla beraber sudaki taksimin, belli bir ölçüm yoluyla yapılmasından bahsederler.⁵¹

Mezheplerin hem usul hem de fûrû cihetiyle konuya bakışı benzer olmakla beraber bu ayet ile muhâyee arasında irtibatın kurulması, Cessâs ve Kiyâ el-Herrâsî'de görülmekte; İbnü'l-Arabî başta olmak üzere hem ilk dönem hem de diğer Mâlikî müfessirler ise böyle bir bağlantıya temas etmemektedirler. Gerçi H. VII. asır Mâlikî fakihlerinden Karâfî, kismet konusunun başında asıl dayanaklar olarak ilgili hadislerle ve bu ayetin de yer aldığı bazı nasrlara yer vermektedir.⁵² Fakat daha önceki fûrû eserlerinde konu ile bu ayet arasında irtibat kurulmaması,⁵³ Mâlikî fakihlerinin bu tercihinde etkili olmalıdır. Kiyâ el-Herrâsî'nin ise ayetle böyle bir bağlantı kurması, mezhebin fûrû kitaplarında olmayan bir tasarruftur. Zira yaptığımız taramalarda *el-Üm, Nihâyetü'l-*

⁴⁸ Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-serâ'i'*, 3. Bs (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 9: 171-175; Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Sultân Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye fi şerhi kitâbi'n-Nukâye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 2: 544-545.

⁴⁹ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1433), 8: 184.

⁵⁰ Ebû İshâk Cemâlüddin İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'i* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 2: 302; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhîm (Kahire: Dârü's-Selâm, 1417), 4: 236; er-Râfî, *el-Azîz*, 6: 242; Şemseddin Muhammed b. Hatîb eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfazi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 2: 2: 483.

⁵¹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zahîre fi'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 7: 227-230; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Mâlikî el-Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl*, 2. Bs (Bulak: el-Matbaâtü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317), 6: 194.

⁵² Karâfî, *ez-Zahîre*, 7: 183.

⁵³ Bk. Sahnûn, *Müdevvene*, 4: 265-320; Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr et-Tağlibî Kâdî Abdülvehhâb, *et-Telkîn fi'l-fikhî'l-Mâlikî*, thk. Muhammed Sâlis Saîd el-Gânî (Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1415), 2: 456-459; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, nşr. Muhammed Haccî v.dğr., 2. Bs (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1404-1407/1984-1987), 12: 105-138.

matlab ve yukarıda atıfta bulunduğumuz diğer fürû eserlerinde bu ayete tesadüf edemedik.

4. “Namaz Kıl” ve “Nahr Et” Emirleri (el-Kevser 108/2)

“Öyleyse Rabb’in için namaz kıl ve kurban kes.” (el-Kevser 108/2)

Bu ayette emir kipiyle talep edilen iki husus bulunmaktadır. Ancak bunların ve emir sıygalarının mahiyetine dair doktrininde tartışmalar mevcuttur. İlgili emirlerin mahiyetinin belirlenmesinde mezhep yaklaşımlarının ne derece etkili olduğu aşağıda sorgulanacaktır.

4.1. Tefsirlerdeki Yaklaşımlar

Cessâs bu ayetin tefsirinde belli başlı hususları öne çıkartmaktadır. İlkinde Hasan-ı Basrî’ye ait olan “bayram namazının kılınması ve kurban kesilmesi” ve Mücâhid ile Atâ’dan (ö. 114/732) gelen “Müzdelife’de sabah namazının kılınması ve Mina’da kurban kesilmesi” rivayetlerine yer verir. Akabinde de bu rivayetlerden iki mananın ortaya çıktığını söyleyip ilkinin bayram namazının vücûbiyeti, ikincisini ise kurban kesmenin vâcipliği olarak açıklar. Kurban kesmenin vâcip oluşuna dair daha önce bilgi verildiğini söyleyen Cessâs, konuyu el-Hac suresi 22/34. ayetin tefsirinde ele almaktadır. el-En’âm 6/162’nin de konuyla ilgili bir diğer ayet olduğuna atıfta bulunarak Ebû Hanîfe, İmam Züfer (ö. 158/775), İmam Muhammed ve -sünnet olduğu şeklindeki görüşü de bulunmakla beraber- Ebû Yûsuf’un (ö. 182/798) kurban kesmenin vâcip olduğu şeklindeki yaklaşımını savunur. Destekleyici mahiyette pek çok rivayet ve tâbiîn fukahasının görüşünü de nakleder.⁵⁴

Cessâs, bu ayete dair farklı yorumları aktarır. Mesela Hz. Ali’den ayetin tefsiri mahiyetinde gelen *sağ elin sol bileği kavrayarak ellerin göğsün üst bölgesine konulması* rivayeti ile benzer manada İbn Abbâs’dan gelen başka bir rivayete yer verir. Atâ’dan nakledilen *ellerin namazda kaldırılması* bir başka yorum olup Ferrâ (ö. 207/822) ise *hayvanın kibleye döndürülmesi* gibi bir tevilde bulunmaktadır. Başka bir nokta da Berâ b. Âzib’den gelen bir rivayette Hz. Peygamber’in (as) bu günlerde önce bayram namazının kılınacağını ve ardından kurbanların kesileceğini; böyle yapılmasının kendi sünnetine muvafık olacağını

⁵⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 3: 322-327.

ifade etmesine dairdir. Bu rivayet dikkate alındığında bayram namazı ve kurban kesimi sünnet olarak kabul edilecektir. Bu durum da ilgili ibadetlerin Kur'ân'da emredilmediğini gösterir. Cessâs, bu farklı yaklaşımlara dair değerlendirmelerde bulunur. *Nahr* kelimesine hayvan kesimi dışında bir mana verilmesini doğru bulmaz. Zira lafız mutlak olarak kullanıldığında hakikî anlamında alınmalıdır. Ayrıca ellerin göğsün üst bölgesine konulmadığı noktasında herkesin ittifakı bulunup göbek altına konulduğuna dair de rivayetler mevcuttur. Yine bu ibadetlerin sünnet olduğu yaklaşımına ise özetle şöyle cevap verir: Bize emredilen şeyler hususunda sünnet ifadesini kullanmakta bir beis yoktur. Zira *bu şey bizim için farzdır; sünnettir; dindir* gibi ifadeleri farz olan şeyler için de kullanmaktayız.⁵⁵

Kiyâ el-Herrâsî ise Hasan-ı Basrî, Mücâhid ve Atâ'nın yukarıda verdiğimiz "namaz kılınması ve kurban kesilmesi" mahiyetindeki rivayetlerini yorumsuz bir şekilde aktarmakla yetinir.⁵⁶ O, Cessâs'ın atıfta bulunduğu diğer ayetlerden el-Hac 22/34'e yer vermemekte;⁵⁷ diğerinde ise kurban ibadetine hiç temas etmemektedir.⁵⁸

İbnü'l-Arabî ise bu ayeti beş farklı açıdan değerlendirmeye tabi tutar. İkinci de *fesalli* emrinin ne anlama geldiğine dair dört farklı görüş zikreder. İkincisinde de *venhar* hakkındaki -Cessâs'ın temas ettiği bir çerçevede- iki farklı yaklaşımı aktarır. Daha sonra anlamın tespitine odaklanan İbnü'l-Arabî, verdiği görüşlerin hangi gerekçeye dayanılarak ortaya konulduğunu açıklar. Hz. Ali, İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, Atâ, Katâde gibi sahâbe ve tâbiîn dönemi âlimlerinden çeşitli nakillerde bulunur. Bunlar ve diğer pek çok âlimin görüşüyle birlikte İmam Mâlik'in yaklaşımını da aktaran İbnü'l-Arabî, onun bu konuda bir rivayet bilgisine sahip olmadığını söylediği; ancak emredilen namazın, bayram günü sabah namazı olduğu ve kurban kesiminin de ondan sonra geldiği görüşünü daha uygun bulduğunu ona atıfla verir.⁵⁹

⁵⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 644.

⁵⁶ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 432.

⁵⁷ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 282.

⁵⁸ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 129-130.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 457-459.

İbnü'l-Arabî, bu ayette vurgulanan hususun kurban kesme olmadığını; bu ibadetin Hz. İbrahim kıssasıyla es-Sâffât suresinde ortaya konulduğunu söylemektedir. Ancak o, gerek bu surede ve gerek yukarıda zikredilen diğer ayetler bağlamında kurban ibadetine temas etmemektedir.⁶⁰ el-Kevser 108/2. ayetin tefsirinde ise kurban ibadetinin hükmüne dair farklı görüşleri aktarmaktadır. Bu bağlamda İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806), İbn Habîb (ö. 238/853), İbnü'l-Mevvâz (ö. 269/883) gibi önde gelen Mâliki fakihlerinin yaklaşımıyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü paylaşır. Kendisinin de kabul ettiği *bu ibadeti sünnet kabul eden yaklaşımı* ise meşhur görüş olarak takdim eder. Konuyla ilgili meseleleri Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Nesâî (ö. 303/915) gibi muhaddislerden aktardığı rivayetlerle değerlendirmeye tabi tutar.⁶¹

İbnü'l-Arabî daha sonra İmam Şâfiî'nin görüşü olarak naklettiği “namaz kılmadan önce kesilen kurbanın yeterli olacağı” yaklaşımını eleştirmektedir. Buna muhalif bir rivayeti ise Buhârî'den (ö. 256/870) aktarmakta, kurban konusuyla ilgili diğer meselelerin fıkıh kitaplarında ve hadis şerhlerinde mevcut olduğunu belirtmektedir. *Venhar* ifadesinin kurban kesme değil de namazda ellerin göğüs üzerine konulması anlamına geldiği yorumunu da değerlendiren yazar, mesele hakkındaki farklı yaklaşımları özetledikten sonra sahih olan görüşü, “Hz. Peygamber'in farz-nâfile bütün namazlarında ellerini göğsü üzerine koyduğu” şeklinde vermektedir.⁶²

4.2. Mevcut Birikim

Mukâtil b. Süleymân, bu ayette geçen *fesalli* emrinin beş vakit namazı; *venhar*'ın ise bayram günlerinde kurban kesilmesini âmir olduğunu söyler. Ayrıca müşriklerin Allah Teâlâ için bu ibadetleri yapmaktan kaçındıklarını ekler ve başka bir değerlendirmede bulunmaz.⁶³ Abdürrezzâk es-San'ânî ise Katâde'nin mezkûr namazın *kuşluk namazı* olduğu görüşünü aktarır. Yine ondan, bu ayet gereği kurban kestiklerine dair nakilde bulunur. Abdürrezzâk, Hz. Ali ve Atâ'nın yukarıda yer verdiğimiz görüşlerini de rivayetle yetinir.⁶⁴

⁶⁰ Bk. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 298-299; 3: 289-290; 4: 30-38.

⁶¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 459-461.

⁶² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 461-462.

⁶³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 4: 880.

⁶⁴ San'ânî, *Tefsîr*, 3: 466-467.

Taberî, konuya dair farklı yaklaşımların bulunduğundan bahisle tefsire başlar. Bu görüşler maddeler halinde şöylece yer bulur:

1- Ayette zikredilen namaz, beş vakit namazdır. Bunların vakitlerine dikkat edilerek kılınması emredilmektedir. Bu kapsamda Hz. Ali'nin konuya dair yukarıda aktardığımız görüşlerini o da farklı tariklerle rivayet ederek sağ eli sol elin üzerine koyma; bunları göğsün üstüne yerleştirme şeklindeki yorumlarını aktarır.

2- Ayette emredilen, farz namazlardır. *Venhar* emriyle iftitah tekbirinde elleri kaldırma kastedilmektedir. Taberî, bu görüş hakkında Ebû Ca'fer'den (ö. 234/848) nakilde bulunmaktadır.

3- Farz namazlar ve kurban kesme emredilmektedir. Bu bağlamda İbn Abbâs, Mücâhid ve Atâ'dan çeşitli rivayetler aktarır.

4- Bayram namazının kılınması ve özel bir ibadet olarak kurban kesilmesi anlamına geldiği şeklindeki yaklaşım. Taberî, bu kapsamda İbn Abbâs, Abdurrahman b. Zeyd, Rebî', İkrime, Atâ, Hasan-ı Basrî, Katâde, Mücâhid gibi âlimlerden gelen çeşitli nakillere yer verir.

5- Allah Teâlâ dışındaki varlıklara ibadet edilip kurban kesildiği için ayet, bu ibadetlerin Allah Teâlâ'ya ait kılınmasını emretmektedir. Müfessir, bu konuda Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî'den (ö. 108/726 [?]) gelen bir nakle yer vermektedir.

6- Bu ayet Hudeybiye günü Hz. Peygamber ve ashâbının Mekke'ye girişleri engellendiği vakit nâzil olmuştur. Onların, namazlarını kılıp kurbanlarını keserek geri dönmelerini emreden bir hüküm getirmiştir. Bu konuda da Saîd b. Cübeyr'den bir rivayet aktarır.

7- *Rabbin için namaz kıl ve ondan iste* anlamına gelmektedir. Bu konuda da Dahhâk'tan gelen bir rivayete yer verir.

8- Dilci bir âlim, *venhar* kısmını *kurbanını kibleye çevir* şeklinde açıklamıştır.

Kendi tercihini ise “ilk ayette tebşir edilen kevser müjdesinin bir şükran ifadesi olarak Hz. Peygamber’e, ibadet ve kurbanlarını Allah Teâlâ’ya ait kılarak ifâ etmesi emredilmiştir” şeklinde ortaya koyup delillendirir.⁶⁵

Hülâsa edecek olursak ayette iki meseleye dair bir talepte bulunulmaktadır. Bunlardan ilki *fesalli* emridir. Bunun anlamını tayin sadedinde Cessâs, bayram namazı olduğunu söylemekte; Kiyâ el-Herrâsî, bayram veya sabah namazı olduğu rivayetlerini aktarmakta; İbnü'l-Arabî ise İmam Mâlik’in sabah namazı olduğu şeklindeki yaklaşımını nakledip tasvip edici bir üslup takınmaktadır. Burada akla şu soru gelmektedir: İlgili tercihlerle mezheplerin konuya yaklaşımı arasında bir irtibat var mıdır?

Hanefî Mezhebine baktığımızda bayram namazı merkezli bir yaklaşımın varlığı göze çarpar ve bunun hükmü üzerinden bir tartışma yürütülür. Mesela Serahsî (ö. 483/1090 [?]), bu namazın vâcip ve sünnet olduğu şeklinde iki farklı görüş bulunduğunu ifade eder. O, İmam Muhammed’in eserlerinden hareketle bu sonuca vardığını ihsas eder ve ezhar olan görüşü de *sünnet* şeklinde sunar.⁶⁶ Kâsânî (ö. 587/1191) de Kerhî’nin (ö. 340/952) *vâcip olduğu* şeklindeki görüşünü nakleder; Serahsî ile benzer bilgiler vererek konuyu ele alır. Ancak sünnet ifadesini vâcip anlamında yorumlar ve Hanefî ashâbının görüşünü vâcip olarak takdim eder.⁶⁷ Benzer bir yaklaşım Zeylaî’de (ö. 743/1343) görülür. O, İmam Muhammed’in *sünnet* ifadesiyle ibadetin hükmünü değil delilini ortaya koyduğunu söyler.⁶⁸ Bu müelliflerden Kâsânî ve Zeylaî, bayram namazının vücut ifade edeceği yaklaşımını bu ayetle (el-Kevser 108/2) temellendirir.⁶⁹

Şâfiî Mezhebinde ise bayram namazının farz-ı kifâye veya sünnet olduğu şeklinde iki farklı görüş bulunmaktadır. Ancak yerleşik olan, bu namazın hükmünü sünnet kabul eden yaklaşımdır.⁷⁰ Meseleyi temellendirmede ise

⁶⁵ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 24: 690-697.

⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2: 37.

⁶⁷ Kâsânî, *Bedâ’i*, 2: 236.

⁶⁸ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaâtü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315), 1: 224.

⁶⁹ Kâsânî, *Bedâ’i*, 2: 237; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 224.

⁷⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî: Hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd - Ali M. Muavvez

İmam Şâfiî bu ayete atıfta bulunmazken Mâverdî, konuya dair aslın bu ayet olduğunu söyler.⁷¹ Mâlikîlere gelince onlar, bu namazın müekked sünnet olduğu kanaatindedir. Bu hükümle el-Kevser 108/2 arasında irtibat kurulması ise ilerleyen dönemlerde Karâfî’de görülmektedir.⁷²

Ayette talep edilen ikinci husus da *venhar* emiridir. Fakih-müfessirlerden Cessâs, bu ve benzer mahiyetteki diğer ayetlerden hareketle kurban kesme ibadetinin vâcib olduğu hükmüne yer verir. Herrâsî ise kurban kesme anlamını içeren rivayeti paylaşmakla yetinir. İbnü’l-Arabî de bu ayetin temel vurgusunun kurban ibadeti olmadığı görüşünü paylaşır. Bunlar haricinde ellerin bağlanacağı yer hususunu tanzim ettiği de bazılarınca savunulmaktadır.⁷³

Mezheplerin bu konuya yaklaşımına bakılınca Hanefîlerce, kurban ibadetinin vâcib görüldüğü; bu konuda farklı bir görüş olarak Ebû Yûsuf’tan sünnet olduğuna dair bir rivayetin bulunduğu kabul edilir. Gerçi bazı Hanefî fakihleri kurban ibadetinin vâcib olduğu görüşünü Ebû Hanîfe’ye, sünnet olduğu yaklaşımını ise İmameyn’e nispet eder. Sözelimi Tahavî’nin naklettiği görüş bu şekildedir ancak şârih Cessâs, meşhur olan rivayeti yukarıda özetlediğimiz çerçevede sunar.⁷⁴ Yine Serahsî, Kâsânî, Zeylaî gibi âlimler de benzer nakillerde bulunur.⁷⁵ Mâlikî⁷⁶ ve Şâfiîler⁷⁷ ise kurban kesme ibadetinin sünnet olduğu kanaatindedir.

4.3. Değerlendirme

Verilen bilgiler ışığında mevcut rivayetlerin farklı görüşleri ihtiva edecek bir içerik barındırdığı söylenebilir. Bununla birlikte fakih-müfessirlerden

(Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1414), 2: 482-483; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 221-222; Râfiî, *el-Azîz*, 2: 347-350.

⁷¹ Şâfiî, *el-Üm*, 2: 481-521; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 2: 482.

⁷² Kâdî Abdülvehhâb, *Şerhu’r-Risâle*, 1: 15; Karâfî, *ez-Zahîre*, 2: 417.

⁷³ Ellerin bağlanacağı yer ve görüş sahipleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Zahide Keskin, *Uygulama ve Delilleri Açısından Namazda Ellerin Durumu* (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2016), 48-50.

⁷⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 7: 305-306.

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 8; Kâsânî, *Bedâ’i’*, 6: 276; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 6: 2.

⁷⁶ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *el-Kâfi fî fikhi ehli’l-Medîne el-Mâlikî*, 2. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1413), 173; Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî*, 3: 2: 118.

⁷⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 3: 577; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 432; Râfiî, *el-Azîz*, 12: 59.

Cessâs'a baktığımızda konuya dair farklı yaklaşımların ve onları destekleyen rivayetlerin farkında olmasına rağmen Hanefî yaklaşımı önceleyen rivayetleri tercih ettiği görülmektedir. Hatta o, mezhep içerisinde de ana çizgiyi yansıtan yaklaşıma uygun tefsiri incelemektedir. Diğer taraftan yer yer dil merkezli cevaplar üretmesi de dikkat çekmektedir. Bu ise savunduğu görüşü sübjektiflikten arındırma gayretiyle yorumlanabilir.

Kiyâ el-Herrâsî ise konuya dair kelimelerin ilk anlamları olan namaz ve kurban merkezli rivayetleri yorumsuz aktarmakla yetinir. Bu tavır, ilgili ibadetleri sünnet telakki etmeyle ve bu nedenle ayet ile aralarında doğrudan bir bağlantı kurulmasına ihtiyaç duyulmamasıyla yorumlanabilir. Nitekim Şâfiî Mezhebinin yaklaşımı da bu minvaldedir. İbnü'l-Arabî'ye gelince onun da ayetle ilgili farklı görüşleri paylaşmasına rağmen Mâlikî çizgiye uygun tercihlerde bulunduğu dikkat çeker. Nitekim bu ayetin kurban ibadetiyle doğrudan irtibatlı olmadığı vurgusu bu noktada anlamlıdır. Zira ayette kullanılan emir sıygası, karineler dikkate alınmadığında vücûb ifade edecektir. Bu ise kurban kesmeyi gerekli kılacaktır. Yine Mâlikî âlimlerden görüşler nakletmesi de mezhebî çizgiye riayetle yorumlanabilir.

Sonuç

Kur'ân ayetleri, fukaha için hüküm istinbatında ilk müracaat edilecek kaynak hüviyetindedir. Ahkâm ayetleri olarak ifade edilen bu naslar, manaya delâletleri itibariyle kat'î veya zannî olabilmektedirler. Bu ise ilgili nasları yorumlarken belli bir yöntemi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda daha önce yaşamış ilim adamlarının sergilediği tavır incelenmeye değer bir anlam taşıyacaktır. Makale, bu âlimlerin ahkâm ayetlerini yorumlarken nasıl bir tavır sergilediklerini, tabi oldukları fûrû mezhepleri merkeze almak suretiyle incelemeye tabi tutmuştur. Cevabı aranan temel soru şudur: Naslara dair ortaya konulan yorumlarda takip edilen fikhî mezhebin bir etkisi, yönlendirmesi var mıdır?

Yukarıdaki tabloya göre bu soruya verilecek cevap müspettir. Fakat bu cevap, ilgili âlimlerin tavrının ilmî olmadığı sonucunu doğurmaz. Zira fakih-müfessirlerin ayetlerle ilgili yorumlarında en dikkat çeken nokta görüş sahiplerinden, önce ilgili rivayetleri aktarıp sonra bu rivayetlere uygun görüşü benimseyenlere yer vermeleri ve bu konuda ilmî üslûptan ayrılmamaya özen

göstermeleridir. Bu tavır, konuyu belli bir çerçeveye hapsedmekten ziyade mevcut birikimle yüzleşme ve sahip olunan yaklaşımı bütün açıklığıyla savunma şeklinde tezahür etmektedir.

Dikkat çeken bir başka yön, özellikle dil ve usul kurallarının görüşü savunmada öne çıkartılmasıdır. Bu durum, aslında mezhebin kabulünün daha üstünde bir tercihle meseleyi ele alma görüntüsü vermektedir. Zira bu deliller, objektifliği temin etme fırsatı sunabilecektir. Burada usul kurallarının da neticede bir mezhebî yaklaşımın tercihlerini yansıttığı sorusu akla gelebilmektedir. Bunun hakikat payı yadsınamamakla beraber mevzuyu daha üst bir çerçeveye taşıyacağı da dikkatten kaçırılmamalıdır.

Bütün bunlarla birlikte mezhebî yaklaşımın etkisi ne boyuttadır, sorusu anlamlı olacaktır. İlk olarak ilgili tefsirlerde bir üst dil ve üslûp tercih edildiği tekrar hatırlatılmalıdır. Bununla birlikte hem takip edilen usûl hem de öne çıkartılan görüşler açısından mezhebî etkinin bâriz olduğu söylenebilir. Yine üç fakih-müfessirde de kısmen görülen, eleştirdikleri muhataplarının kendi ekolleri dışındaki mezheplerden oluşu da bunu destekleyen bir başka husustur.

Hâsılı savunma ve eleştirme noktasındaki bu farklılıklar, sabite olarak alınan bir noktanın varlığını göstermektedir ki bu da takip edilen mezheptir. Fakat burada şöyle bir incelik dikkat çeker: Ayetin tefsiri, mezhebî yaklaşım takdim edilmek suretiyle yapılmaz; mevcut veriler üzerinden konu okurla paylaşılır. Bu verilere dair de dil ve usûl gibi nispeten tarafsızlık temin edilecek unsurlar üzerinden argümanlar sunularak görüş kendine mâl edinilir.

Son olarak şu husus da ifade edilmelidir: Usûl kurallarının tespitinde objektifliğin ne oranda olduğu, araştırmacıları bekleyen bir konudur. Bu noktada netleştirilecek çerçeve, ayetlerin yorumlanmasındaki mezhep faktörünün boyutlarını anlamayı da kolaylaştıracaktır.

Kaynakça

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân. *Fethu bâbi'l-inâye fî şerhi kitâbi'n-Nukâye*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr 'an Uşûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Alî Şâhin. 3. Bs, 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Haneî*. Thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed, Said Bektaş. 8 Cilt. Beyrut, Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dârü's-Sirâc, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Ed. Salâh b. Muhammed b. 'Uveyda. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Çetiner, Bedreddin. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çolak, Abdullah. *İslam Borçlar Hukuku*. Antalya: Otorite Kitap, 2018.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, t.y.
- Duman, Ali. "Sadaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 383-384. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. Nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhîm. 7 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1417.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Mâlikî. *Şerhu Muhtasari Halîl*. 2. Bs, 8 Cilt. Bulak: el-Matbaâtü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh. *el-Kâfi fî fikhi ehli'l-Medîne el-Mâlikî*. 2. Bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. 2. Bs, 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Hayr, 1428.
- İbn Hişâm el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb an kütübî'l-e'arîb*. Thk. Abdüllatif Muhammed el-Hatîb. 7 Cilt. Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1421.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. Nşr. Muhammed Haccî v.dğr. 2. Bs, 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1404-1407/1984-1987.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî. *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*. Ammân: Dârü'l-Beyârik, 1420.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 3. Bs, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-Mukaddime fi'l-usûli'l-fikh*. Thk. Mustafa Mahdûm. Riyâd: Dârü'l-Muallime, 1420.
- Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî. *et-Telkîn fi'l-fikhi'l-Mâlikî*. Thk. Muhammed Sâlis Saîd el-Gânî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1415.
- Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî. *Şerhu'r-Risâle*. Nşr. Ebü'l-fadl ed-Dimyâtî, Ahmed b. Alî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1428.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvez. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre fi'l-fikh*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 3. Bs, 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Keskin, Zahide. *Uygulama ve Delilleri Açısından Namazda Ellerin Durumu*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2016.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsülişlâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed et-Taberî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Koca, Ferhat. "Has". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 264-267. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed. *Mevsûatü'l-fikhiyyeti'l-mukârene = et-Tecrîd*. Thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1424.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî: Hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvez. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târihu'l-Arabî, 1423/2002.
- Pala, Ali İhsan. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvez. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru Abdürrezzâk*. Thk. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1409.
- Şafiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 2. Bs, 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1414.
- Şafiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. Thk. Rifat Fevzî Abdülmutta-lib. 11 Cilt. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1422.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. Thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1433.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

Şirbinî, Şemseddin Muhammed b. Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân an tefsîri âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1422/2001.

Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaâtü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315.



Khabarī Attributes in Tabarī's Works

Taberī'de Haberī Sıfatlar

Muhammed Yuşa YAŞAR

Dr., İstanbul Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı

Dr., Istanbul University,

Faculty of Theology, Department of Kalām

İstanbul / TURKEY

yusa@istanbul.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-8965-5710

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Temmuz / July 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Yaşar, Muhammed Yuşa. "Khabarī Attributes in Tabarī's Works".

Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi 5/2 (Aralık 2019): 655-683.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Abstract*

Tabarī, who produced works in almost all branches of religious sciences of Islam, possesses the quality of being a versatile scholar. He makes one feel that he has a say in the field of kalām by communicating also his own opinions after he communicates all body of knowledge and narrations in Islamic theology, especially in booklets of tafsīr and aqāid. While he advocates acceptance of the narrations from the Qur'ān and the Sunnah as they are in doing this, he quite frequently makes emphasis on obedience on Salaf in an appropriate manner to this. Because the fields of divinity of the religious science of kalām in particular encompasses the theme of speculating about Allah, it is a field where extreme caution must be exerted. Issues regarding the essence (*dhāt*) and attributes of God are the special and inviolable field of Tabarī in a manner of speaking and he is definitely opposed to any other thing than narration being insinuated into this field. Because of the fact that humans also possess the traits attributed to Allah in the Qur'ān and the ḥadīth such as hands, feet, eyes, face, fingers, laughing, sitting, coming, going and that besides, there is a danger of resorting to antropomorphism about Allah. Salaf preferred to remain quiet in such issues and vehemently opposed ta'wīl, which means allegorical interpretation. Although Tabarī was also dependent on Salaf in understanding the khabarī attributes and was opposed to ta'wīl, he also tried to elaborate on these attributes within the framework of the rules of syntax-language, a situation also aided by him being a linguist and tafsīr scholar. While he only communicated the notions related to that attribute when it came to some khabarī attributes and made no comment about these and said nothing, he criticized some points if there were any in his thinking after he communicated his notions about some attributes and he clearly specified it if there was any point he felt he needed to advocate. And this is important in demonstrating his way of approaching the khabarī attributes and in us understanding his method. In this study, we will have a piece of knowledge on Tabarī's manner of approaching and comprehending the khabarī attributes, will scrutinize what his standpoint is in this issue and will try to reach a conclusion.

* This article has been produced by benefiting from Muhammed Yuşa Yaşar's thesis titled "Tabarī 's views on creedal issues".

Keywords: Allah, Essence, Attributes, Khabarî Attributes, Tabarî.

Öz

İslami ilimlerin hemen hemen hepsinde eserler veren Taberî çok yönlü bir alim özelliğini haizdir. Kelâm konularında özellikle tefsiri ve akaid risalelerinde konu hakkındaki bütün bilgi ve rivayetleri verdikten sonra varsa kendi görüşünü de aktarmak suretiyle kelim alanında söz sahibi olduğunu hissettirmektedir. Bunu yaparken Kur'an ve Sünnetten gelen haberlerin olduğu gibi kabul edilmesini savunurken, buna uygun olarak selefe ittiba vurgusunu oldukça sık yapmaktadır. Kelam ilminin özellikle uluhiyyet konuları Allah hakkında konuşma temasını içermesinden dolayı dikkat edilmesi gereken bir alandır. Allah'ın zatı ve sıfatlarına dair konular tabir caizse Taberî'nin özel ve dokunulmaz alanıdır ve kendisi bu alana rivayet dışında bir şeyin sokulmasına kesinlikle karşıdır. El, ayak, göz, yüz, parmak, gülmek, oturmak, gelmek, gitmek gibi Kur'an ve hadislerde Allah'a izafe edilen bu tür sıfatların insanlarda da olması; öte yandan bu konuda Allah hakkında bir antropomorfizme düşme tehlikesinden dolayı selef özellikle bu konularda susmayı tercih etmiş, te'vile şiddetle karşı çıkmıştır. Taberî de haberî sıfatları anlamada selefe tabi olmakla ve te'vile karşı çıkmakla beraber tefsirci ve dilci olmasını verdiği yetkinlikle de bu sıfatları nahiv-dil kuralları çerçevesinde açıklamaya da çalışmıştır. Bazı haberî sıfatlar hakkında sadece o sıfatla alakalı görüşleri aktarıp, bunlar hakkında bir yorum yapmayıp bir şey söylemezken bazı sıfatlar hakkındaki görüşleri aktardıktan sonra eleştireceği bir yer varsa eleştirmiş, savunacağı bir yer varsa da bunu açıkça belirtmiştir. Bu da haberî sıfatları ele alış tarzını göstermesi ve onun metodunu anlamamız açısından önemlidir. Bu çalışmamızda Taberî'nin haberî sıfatları ele alış ve anlama tarzı hakkında bir malumat sahibi olup onun bu konuda nasıl bir tutum içerisinde olduğu irdelenecek ve bir sonuca varmaya çalışılacaktır.

Introduction

Ibn Jarîr al-Tabarî,¹ having a say in almost all branches of religious sciences of Islam, is a versatile scholar having written a lot of works in fields

¹ Al-Tabarî, whose full name is Abû Ja'far Muḥammad b. Jarîr b. Yazîd, was born in the city of Amol in Tabarîstan in Hijri 224, died in Baghdad in Hijri 310 when he was eighty-seven. For his life See: Abû 'Abdullâh Shams al-dîn Muḥammad b. Aḥmad al-Dhahabî, *Siyar a'lâm al-*

such as history, syntax, tafsīr, poetry, lexicography, the ḥadīth. In addition to the fact that he incorporates narrations and thoughts put forward before him in the works he wrote,² he also reveals and justifies his original ideas comprehensively.

Tabarī carried on this practice also while elaborating on the issues of aqāid. He presents a body of knowledge mostly constituting narrations in his booklets called *al-Tabṣīr fī ma'ālim al-dīn* and *Ṣarīḥ al-Sunna*. He advocates³ acceptance of narrations from the Qur'ān and the sunnah as they are within this framework; he definitely does not accept ta'wīl or tashbīh in issues about which there is a Qur'ānic verse or a piece of the ḥadīth.⁴

Tabarī, emphasizing the aqīdah of the Salaf in issues of faith, does not accept ta'wīl that is contrarian to the notions of the Salaf. Tabarī refers to the scholars before him by the phrase "Salaf", companions of the Prophet Muhammad and those who had a chance to get to know the above-mentioned companions of the Prophet Muhammad in particular. Hence, there is no relation between the concept of Salaf Tabarī refers to and Salafism, which became a religious sect later on.⁵

nubalā, ed. Shu'ayb 'Arnavūt (Beirut: Muassasa al-Risāla, 1983), 14: 267; Abū al-'Abbās Shams al-dīn Aḥmad b. Muḥammad Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān*, ed. Iḥsān Abbās (Beirut: Dār al-Ṣādr, nd.), 4: 191; Abū al-Qāsim Ali b. Hasan b. Hibatullāh Ibn Asākir, *Tārīḥ Madīna Dimashq*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 52: 195; Muhammed Yuşa Yaşar, *Taberī'nin Temel İtikadî Görüşleri= Tabarī 's views on creedal issues* (Master's Thesis, Istanbul University, 2012), 7-11.

² When Tabarī's life and works are calculated and compared with each other, it is asserted that he wrote forty laminae of work each day. (Dhahabī, *Siyar a'lām al-nubalā*, 14: 272). Books of exegesis and history named *Jāmi al-Bayān 'an Ta'wīli āy al-Qur'ān* and *Tārīḥ al-umam wa al-mulūk* are the most leading and famous ones among his works. Tabarī, whose works titled *Ikhtilāf al-fuqahā* (Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Ikhtilāf al-fuqahā*, tsh. Frederic Kern (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, nd.) and *Tahzīb al-āthār* are at the forefront in the field of fiqh, has a lot of works reaching and not reaching our age in addition to these.

³ Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *al-Tabṣīr fī ma'ālim al-dīn*, ed. 'Ali b. 'Abd al-'Azīz b. 'Ali al-Shiblī (Riyād: Dār al-'Āsima, 1996), 146.

⁴ Ṭabarī, *Tabṣīr*, 140.

⁵ Atik Aydın, *İbn Cerīr et-Taberī'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri=Ibn Jarīr al-Ṭabarī's Understanding of the Qur'ān and His Preferences in Ta'wīl* (Doctorate Thesis, Ankara University, 2004), 20.

In this study of ours, we are going to dwell on Tabarī's approach and interpretation of the khabarī attributes. We are going to try to explore his method of interpretation of the khabarī attributes, are going to try to delineate a framework about his outlook on these attributes by expounding on how he approaches these attributes. At this juncture, it is also important how much he incorporates reason and narration, how much he puts emphasis on these. Indeed, the fact that Tabarī attempts to implement intellectual analyses while criticizing religious sects such as the Jahmiyya, the Mu'tazilah, the Murji'ah, the Khārijite Islam and the Shīa Islam reveals the fact that he is a Sunni scholar, one that attaches importance to reason.⁶ Tabarī, vehemently criticizing the ta'wīl of Mu'tazilah in particular, opposed all particularities the sect in question objected to and tried to reveal the fallacy of their notions.⁷ In our article, we are going to include the schools in question when the occasion arises and criticism by Tabarī of the Mu'tazilah in particular.

First of all, it would be appropriate to make the reader retrieve some basic information about the attributes of Allah. The attributes of Allah are divided into three, being the essence attributes (*ṣifāt al-dhātī*), the positive attributes and the khabarī attributes. The essence attributes are attributes belonging to the Allah's own self or traits attributed to him. These are the absolute existence (*wujūd*), eternity (*qidam*), everlastingness (*baqā*), oneness (*waḥdāniyyah*), non-resemblance to the creation (*mukhālafah al-ḥawādith*), non-neediness of others (*qiyām bi-nafsihī*). Positive attributes, made up of life (*ḥayāh*), knowledge ('ilm), speech (*kalām*), power (*qudrah*), hearing (*sam'*), sight (*baṣar*), will (*irādah*), creativity (*takwīn*) are also approached in the category of the essence attributes. The positive attributes are defined as attributes encompassing the relation of Allah with the created such as the act of creation (*khalq*), the act of bestowing the created with sustenance (*rizq*), the act of condemnation to punishment ('*azāb*) and as traits attributed to Allah through negative forms of such actions.⁸

⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Taberī-İtikâdî Görüşleri=Tabarī-Creedal Views", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Publications, 2010), 39: 318.

⁷ Abū Abdullāh Shihāb al-dīn Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-udabā* (Egypt: nd.), 18: 82.

⁸ İlyas Çelebi, "Sıfat=Attribute", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Publications, 2009), 37: 105.

The khabarī attributes are concepts examined within the framework of the essence attributes due to the fact that they bear traits belonging to the created; regarded as among divine attributes because of the fact that they are attributed to Allah in fixed and explicit divine statements known as *naṣṣ*, though. One division of the attributes such as hand (*yadd*), face (*wajh*), eyes (*'ayn*), being established (*istiwā*), descension (*nuzūl*), God's coming (*ityān*), fingers (*iṣbā'*), feet (*qadam*), smiling (*dihk*) are within the *ayāh*, one division of them is in *āhād ḥadīth*. While most *kalām* scholars regard it as religiously permissible to implement *ta'wīl* of the khabarī attributes in the light of linguistic sciences and rational information, Salaf scholars advocate that the khabarī attributes have significance specific to Allah, that only Allah knows the nature of these, that, for this reason, these attributes must be acknowledged through their lexical meanings without being subjected to any kind of *ta'wīl*.⁹ On the basis of this information, we can start to examine the comprehension method of Tabarī of the khabarī attributes together with his outlook on divinity.

1. Divinity and Attributes in Tabarī

Tabarī attaches special importance to the issue of existence and attributes of Allah. His sensitivity on this issue can be easily understood through him emphasizing unyieldingly that existence and oneness of Allah is an issue that needs to be known by everybody that has reached puberty. He states that the fact that someone having reached the age of religious obligation has no knowledge of Allah's names and attributes cannot be excused in any way, which is in a way, an answer to *Mu'tazilah* that denies the concept of eternal (*qadīm*) attributes. In his opinion, it is imperative for a pubescent person having reached the age of religious obligation to know Allah's attributes. The expression "Allah is All-Knowing (*'Ālim*), He holds knowledge (*'ilm*); He is All-Powerful (*Qādir*), He holds power (*qudrah*); He is the Wise Orator (*Mutakallim*), He has the *kalām*, He is Dignified (*'Azīz*), He has dignity (*'izzah*)" reveals this clearly.¹⁰

⁹ Çelebi, "Sifat=Attribute", 37: 105.

¹⁰ Tabarī, *Tabṣīr*, 149.

Tabarī takes on a very harsh attitude by saying¹¹ “Those that do not know that Allah is existent and he is the only creator God, that do not know Allah's names and attributes although they have reached puberty are infidels (*kāfir*), shedding their blood and confiscating their commodities are *ḥalāl*.” That Tabarī expresses that a person regarded as under religious obligation has an absolute religious duty to know through reason existence and oneness of Allah from the moment he/she has reached puberty and that, what is more, Allah needs to be known together with his “names and attributes” is a significant issue that really needs drawing attention to.

Tabarī, emphasizing that a person regarded as under religious obligation not knowing Allah and his attributes is a situation that directly leads to blasphemy (*kufir*), puts forward the same judgement also in his discussion about whether the Qur’ān is an entity (*makhlūq*) or not. He utters these very words: “There is no doubt about the blasphemy of those that say “Allah is not All-Knowing, He does not have the attribute of kalām; hence, His kalām (Qur’ān) has been created. Those who believe in this way are fundamentally infidels, they are not believers (*mu’min*).”¹² We observe that Tabarī, acting very sensitively about Allah's names (*esmā*) and attributes, also act very harshly in his judgements about those who deny these attributes. Tabarī, giving off the impression that he was on the same line as that of Ḥanbalī doctrine through his notions he expressed against Mu’tazilah, does not attach importance to the notions of extreme Ḥanbalī followers that believe that the paper and the ink with which the Qur’ān was written, the casing into which the Qur’ān is put are not entities. We can state at this juncture that he assesses the situations that directly lead to blasphemy regarding Allah's names and attributes separately in and on themselves. That is to say: That he clearly states “I swear that those who say when the kalām of Allah is chanted (*tilāwah*), memorized or written down, it becomes ḥādith and an entity are true infidels”¹³ not only shows that he doesn't fall into overstatement or

¹¹ Tabarī, *Tabṣīr*, 123.

¹² Tabarī, *Tabṣīr*, 149; Id, *Ṣarīḥ al-Sunna*, ed. Badr b. Yūsuf al-Ma’tūq (Quwait: Maktaba al-āsār, 2005), 24.

¹³ Tabarī, *Tabṣīr*, 150.

understatement on this issue but also shows that he does not zealously stick to one school or one form of thought.

According to Tabarī, a person that falls into doubt (*shakk*) by believing Allah's names and attributes will refer to something other than the meanings they belong to at the moment they are pronounced or written down has already become an infidel, for it is not religiously permissible to alter Allah's names. Likewise, the judgement of blasphemy also applies to those that do not believe Allah has had these names and attributes since preeternity (*azal*) and that doubt truthfulness of this.¹⁴

In what way must these names and attributes be comprehended according to Tabarī, who we see is quite sensitive on such issues? According to him, it suffices to refer to the *Book* (Qur'ān) and the *Sunnah* on this issue. Nobody can present evidence contrary to the *āyāt* revealed in the Qur'ān and the narrations (*riwāyah*) transmitted from the Prophet Muhammad about the names and attributes. This issue is fixed on the basis of the Book and the Sunnah and information from these two sources is absolute and beyond dispute.¹⁵

Tabarī is very clearly observed to attach importance to narrations and the words by Salaf on this issue. According to him, "some of Allah's attributes are in the Qur'ān and some of them are revealed by Prophet Muhammad. The truest notion about these attributes is to accept them as they are in the *āyāt* and the *ḥadīth* and not to resort to *tashbīh*." It is observed that Tabarī, making a special emphasis on fixed and explicit divine statements called *naṣṣ* and on adherence-following to/of Salaf (obedience-*ittibā'*), tries to prevent falling into *tashbīh* and objectification/anthropomorphization (*tejsīm*) by stating here that no attribute of Allah is similar to those of any created entity.¹⁶

For these names and attributes are the ones with which Allah defines his own self, with which the Prophet Muhammad defines Allah. For this reason, Tabarī is absolutely opposed to the *ta'wīl* of names and attributes just as Ashāb al-Ḥadīth, Ahl al-Athar, Ḥanbalī followers, Salaf are. And he explains

¹⁴ Tabarī, *Tabṣīr*, 150.

¹⁵ Tabarī, *Tabṣīr*, 132.

¹⁶ Dhahabī, *Siyar a'lām al-nubalā*, 14: 280; Tabarī, *Tabṣīr*, 140.

his own opinion in such a way: “our notion about the attributes is this: We accept the existence of these attributes. Nonetheless, we implement no ta’wīl on these attributes in any way; we even do not hint at the slightest opportunity for *tashbīh* on them.¹⁷ Allah has sublated (exiled-*naḥy*) himself from everything that is outside him as specified in the āyāh “There is nothing like unto Him, and He is the Hearing (*al-Samī’*), the Seeing (*al-Baṣīr*).” (*al-Shūrā* 42/11).

In fact, it is not that Tabarī completely excluded reason and closed his eyes completely to ta’wīl. Tabarī, stating that just as Allah's own entity expresses His existence, His names demonstrate the existence of His attributes, states that the names and attributes can be known also through reason. According to him “one group of the attributes attributed to Allah in the clear and explicit divine statements known as *naṣṣ*, but seeming impossible to be attributed to Him by way of reason must be subjected to ta’wīl through meanings appropriate for divinity; those that cannot be subjected to ta’wīl must be embraced by complete refrainment from *tashbīh*.”¹⁸

According to Tabarī, the attributes present in the Book and in the Sunnah cannot be attained through an in-depth manner of thinking or through reasoning. Therefore, people that do not know these attributes cannot be declared infidels due to their ignorance on this issue, for ignorance on this issue is excused because of the fact that knowledge of these names and attributes can only be attained through transmittal-narration. However, if the person ignores and disregards these names and attributes after transmittal and narrations on this issue reach him/her, he/she is not excused in any way and is declared an infidel.

At this juncture, such things may come to mind: Absolute evidence is required in order to be able to tell if someone is a believer (*mu’min*) or an infidel (*kāfir*). This is also the case with regard to the names and attributes of Allah. Tabarī explains the criteria on this issue in such a way: “If the transmittal present about the attributes is such precise evidence that it is

¹⁷ Tabarī, *Tabṣīr*, 140.

¹⁸ Yavuz, “Taberī-İtikâdî Görüşleri=Tabarī-Creedal Views”, 318.

authentic and can be implemented into action, acceptance and adoption of this transmittal is necessary. Such pieces of information convey absolute knowledge as if they were seen by eyes and heard by ears. Qur'ān āyāt and mutawātir transmittal can be expressed to be examples of this."¹⁹

From the standpoint of these statements by Tabarī, information on these attributes is absolute as if it was observed in person. If transmittal of these attributes is not as precisely absolute as the Qur'ān and mutawātir transmittal, this must be taken into account: If the person that communicates that piece of information (*rāwī*) bears the conditions of honesty (*ṣidq*) and fairness (*'adl*), the person hearing the transmittal by him has to authenticate (*taṣdīq*) that piece of transmittal. Although this piece of information, regarded as a piece of āhād narration, does not constitute absoluteness, according to Tabarī, action must be taken obeying this piece of information.²⁰

Notions on the Attributes of Schools of Kalām

Also what schools of kalām think regarding the issue of attributes Tabarī dwells on with so much painstakingness as mentioned above constitutes significance for our topic to be comprehended, for Allah's names and attributes are among issues disputed most so far among schools.

It is acknowledged by all schools that Allah is unique and sublime in everything because of the fact that he is the One and preeternal entity (*qadīm*). From the standpoint of schools, not only can any thing or trait belonging to the created not be attributed to Allah, but also any attribution or trait belonging to Allah cannot be attributed to the created, for Allah does not resemble the created. In this regard, all schools are in alliance.

When kalām books are examined, it is observed that the conflict among schools arises not only due to Allah's essence (*dhātī*) and positive (*thubūtī*) attributes but also due to whether he also has the khabarī attributes mentioned in the Qur'ān and in the ḥadīth. Regarding this, many opposing views have been put forward particularly between Ahl al-Sunnah and Mu'tazilah.

¹⁹ Tabarī, *Tabṣīr*, 132, 139.

²⁰ Tabarī, *Tabṣīr*, 140.

According to Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (d. 324/936), the founder of Ash'arī school of kalām, Muslims had an agreement on the notion that Allah had preeternal knowledge and he was All-Knowing due to this preeternal knowledge and they didn't put forward any notion to contradict this before the emergence of the sects of Jahmiyya and Mu'tazilah. al-Ash'arī states that Mu'tazilah followers embrace the notion "Allah is All-Knowing, but he does not hold knowledge" and that they are wrongful in this notion of theirs. al-Ash'arī argues that a conflict arises when Allah does not have the actions of speaking (*kalām*), ordering (*amr*) and proscription (*nahy*) while he is Speaking (*Mutakallim*), Orderer (*Āmir*), Proscriptive (*Nāhi*), for He is All-Knowing with His knowledge, He is a Judge and a Prohibitor through actions of ordering and prohibition and there is a lot of transmitted evidence to support this.²¹

According to Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (d. 333/944), "it is fixed by narration and rational evidence to describe Allah as All-Powerful (*Qādir*), All-Knowing (*Ālim*), Dignified, Generous (*Karīm*) and name him in this way."²² According to what he himself narrates, attribution of some names and traits to Allah creates a resemblance between Allah and other entities bearing the same attributes from the standpoint of some schools (such as Mu'tazilah). Thus, from the standpoint of those thinking in this manner, the names and attributes in question must not be used for others than Allah. However, according to al-Māturīdī, when nomenclature regarding Allah is rejected, a resemblance also occurs between the Divine Self and things not falling under the umbrella of any nomenclature. If it is not religiously permissible to name Allah through the naming manner of the created, that is, the names of entities, a resemblance is envisaged between Allah and all that does not exist in this instance when Allah is not named after anything, which means that the notion of the other party is inconsistent in both situations. From the standpoint of all these, al-Māturīdī states that Allah is actually named through names after which He

²¹ Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, *al-Ibāna 'an uṣūl al-diyāna*, ed. Bashīr Muḥammad 'Uyūn (Dımashq: s.n. 1990), 114.

²² Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, ed. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: Isam Publications, 2005), 70.

names himself, that He is qualified through the attributes through which He characterizes Himself.²³

According to Mu'tazilah school, the names and attributes of Allah are separate and other things from/than Allah Himself. Allah is extant by His own self, He is a preeternal and eternal entity. Nothing outside Allah is preeternal and eternal. This also applies to the names and attributes of Allah. The attributes of Allah are things that are separate from His own self and they are not eternal. In the same manner, from the standpoint of this school, it is not religiously permissible to attribute the traits derived through/from the names of Allah to Allah. For example, Allah can be said to be All-Knowing, but this does not mean that He holds knowledge. He does not have a separate attribute of preeternal knowledge. Tabarī tried to reveal the wrongfulness of these ideas of Mu'tazilah, advocating the same notions also for other attributes, by putting forward some rational evidence. According to Tabarī, just as Allah's Self acts as evidence to His existence, His names act as evidence to His attributes.²⁴ For example, when it is said that Allah is *Samī'* and *Baṣīr*, He is comprehended to have the attributes of hearing and seeing. The very attributes of hearing and seeing are comprehended through the names of *Samī'* and *Baṣīr* not only through dictionaries, but also through reason and through their current use among people.²⁵

2. The Comprehension Method of The Khabarī Attributes According to Tabarī

It constitutes significance to provide some examples regarding how Tabarī interprets the khabarī attributes after examining his attitude and outlook towards/on his manner of comprehension of these attributes, towards/on those denying these attributes or those subjecting them to ta'wīl. It will be beneficial to examine some khabarī attributes present in the Qur'ān and the ḥadīth for the purpose of comprehending his general standpoint.

²³ Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 70.

²⁴ Tabarī, *Tabṣīr*, 129.

²⁵ Tabarī, *Tabṣīr*, 140.

2.1 Yad

The concept of “yad”, literally meaning “hand”, is one of the attributes specific to Allah, that is present in the Qur’ān. Of course, the meaning that Allah has two hands just as humans do cannot be derived from the expression “Allah’s hands (yadullah)”. According to Tabarī, approaching the word *yadayn* (two hands) in the āyāh “And the Jews say, “The hand of Allah is chained.” Chained are their hands and cursed are they for what they say. Rather, both His hands are extended; He spends however He wills.” (al-Mā’idah 5/64), the attribute of *yadayn*, specific to Allah, exists. Tabarī himself acknowledges that Allah has a “hand”; he states that His hand is not an organ like the one in humans. Here, he does not provide slightest explanation regarding what Allah’s hand is like and what it is made up of. Tabarī, not implementing any ta’wīl on this issue, tries to explain what Allah does via His this “hand”, the nature of which humans cannot know. According to this, both hands of Allah are not closed regarding granting benefaction to His subjects; they are completely open and Allah provides His subjects with alms via these “both hands”.²⁶

Tabarī explains the phrase *yad* in the āyāh “The hand of Allah is over their hands.” (al-Fath 48/10) revealed when Muslims paid homage to the Prophet Muhammad on the day of Hudaibiyyah under the tree in two meanings: According to the first, when Muslims paid homage to the Prophet, Allah’s hand was also actually on them, protecting and blessing them. According to the other, it is that Allah’s power was higher than the power of Muslims regarding helping the Prophet and Muslims had already paid homage to the Prophet with the aim of helping him.²⁷ When these two meanings are examined, we observe that Tabarī reasoned on what the phrase *yadullah* might mean on this issue; that, however, he did not provide slightest opinion about the nature and manner of this as we mentioned above.

²⁶ Aḥmad Muḥammad el-Ḥavfī, *al-Ṭabarī* (Mısır: Maktabah al-Iskandariyyah, 2003), 164; Tabarī, *Tabṣīr*, 142.

²⁷ Abū Ja’far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi al-Bayān ‘an Ta’wīli ‘āy al-Qur’ān*, ed. Abdullah b. Abd al-Muḥsin al-Turkī (Qahira: Dār al-Ḥicr, 2001), 21: 254-255.

According to Tabarī, Ahl al-Jadal²⁸ and some other schools tried to subject the *yad* attribute to ta'wīl. According to one group of them, "both hands" in the āyāh refers to "alms". From this standpoint, the phrase "Allah's both hands" in the āyāh signifies the alms by Allah to His subjects. While, according to one other notion, *yad* in the āyāh means "power", it means "possession-authority" according to one other.²⁹

Despite the fact that Salaf scholars accept the existence of Allah's hands while explaining the word "hand" in the āyāt, they say that they don't know what it signifies and they leave its meaning to Allah, they definitely oppose ta'wīl on this issue.³⁰ They even express their sensitivity on this issue by stating that saying "subjecting the āyāt whose apparent meanings convey concrete existence to brief ta'wīl, that is saying Allah's hand is His attribute without any additional characteristics"³¹ is necessary.

Tabarī also mentions the existence of a notion that accepts the word as "hand" itself by saying that *yad* is one of the attributes of Allah. Nonetheless, from the standpoint of those holding this notion, Allah's hand is not an organ similar to human organs and it cannot be likened to them.³² These persons tried to reveal that the notions of the persons subjecting *yad* to ta'wīl into different meanings are wrong. According to them, Allah created all His subjects through his power and will. According to the āyāh, He also created Adam with his own hands.³³ According to this āyāh, there is a difference in the creation of Adam and other humans. This difference is that Allah created Adam with his both hands, that he has opted for the creation of other humans through his power and will. Allah creating with his "both hands" is something only specific to Adam. Hence, under these circumstances, it is not

²⁸ What Tabarī means by Ahl al-Jadal is kalām scholars. See. Ḥavfī, *al-Ṭabarī*, 163.

²⁹ Ṭabarī, *Jāmi al-Bayān*, 8: 555.

³⁰ Emrullah Yüksel, *Sistemik Kelâm=Sistematic Theology* (Istanbul: İz Publications, 2005), 57.

³¹ Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları=Methods of Understanding Narrated Attributes of Allah", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 136.

³² Ṭabarī, *Jāmi al-Bayān*, 8: 555-556.

³³ See. (Şād 38/75) "[Allah] said, 'O Iblees, what prevented you from prostrating to that which I created with My hands? Were you arrogant [then], or were you [already] among the haughty?'"

accurate to attribute the real purpose to other significance and to attribute *yad* to meanings of power, alms, possession.³⁴

2.2 Yamīn

Yamīn, literally meaning the right hand, is an attribute specific to Allah just as the attribute of *yad* is. The word *yamīn* was attributed to Allah by revelation of “They have not appraised Allah with true appraisal, while the earth entirely will be [within] His grip on the Day of Resurrection, and the heavens will be folded in His right hand. Exalted is He and high above what they associate with Him.” (al-Zumar 39/67) in the Qur’ān. According to Tabarī, Allah has an attribute of *yamīn* as revealed in the āyāh.³⁵ This attribute must be approached as it is without being subjected to any kind of ta’wīl. According to him, Allah has a right hand, but this is not in the form of an organ similar to that of humans.³⁶ According to Tabarī, Basra School of Mu’tazilah subjected the phrase *yemin* in the āyāh to ta’wīl and they put forward the notion that the meaning here is not Allah’s right hand; that, conversely, it should be thought within the context of the meaning of power (*qudrah*).³⁷ Tabarī, stating that these notions of them and the meaning they attributed to the word is religiously superstitious and that there are a lot of pieces of narration contrary to this transmitted from the Prophet and his

³⁴ Tabarī, *Jāmi al-Bayān*, 8: 556. From the standpoint of those holding this notion, from another perspective, Allah’s hand cannot mean alms. If the word *yad* in the āyāh “Jews said ‘Allah’s hands are chained’.” (al-Māidah 5/64) means alms, then “conversely, His hands are extended” must have been said in the continuation of the āyāh. On the other hand, “conversely, His both hands are extended” is said in the āyāh. Besides, when the meaning of alms is appointed, “His two hands” in the ayah means His alms in two pieces. However, alms by Allah are too many to be counted in numbers. Hence, appointing the meaning of alms to the word is not accurate. For detailed information, See. Tabarī, *Jāmi al-Bayān*, 8: 556; Abū al-Ḥasan Sayf al-dīn ‘Alī b. Muḥammad b. Sālīm al-Āmidī, *Abkār al-afkār fī uṣūl al-dīn*, ed. Aḥmad Muḥammad al-Mahdī (Cairo: Dār al-Kutub wa al-Wathāik al-Qawmiyya, 2004), 1: 454.

³⁵ Tabarī, *Tabṣīr*, 133.

³⁶ Tabarī, *Tabṣīr*, 142.

³⁷ Tabarī, *Jāmi al-Bayān*, 20: 253.

companions, specified each piece of narration related to the issue one by one as evidence.³⁸

For example, according to Abd Allah b. Abbās, Allah has grasped the skies and the earth into His right hand altogether, there is nothing in his left hand and this is so easy for Allah that it is similar to a human grasping something the size of a speckle into his hand. Tabarī also incorporated a piece of narration transmitted from Abd Allah b. 'Omar. According to this: "The Prophet was delivering khutbah (sermon) on the minbar. When it came to the āyāh: 'They couldn't appreciate the value of Allah as it should have been done. The Earth is completely in His hands on the day of judgment' He said: "Allah grasps the skies and the earth in seven layers, puts them inside His hands and He says: 'I am Allah that is the One, I am Allah that is Glorious.' just as a child utters these in one go." Ibn 'Omar tells of the situation of the Prophet at that moment in this way: "While the Prophet was saying these, he was in such a state that he almost fell from the minbar."³⁹

2.3 Nuzūl (Descension), Ityān and Majī (God's coming)

The word *nuzūl*, literally meaning descension, tending downwards, is one of the attributes of Allah according to Tabarī.⁴⁰ The Prophet says Allah descends to the firmament of the earth every night: "Allah descends to the firmament (*samā al-dunyā*) of the earth in the final one-third of the night and calls out "Is there anyone praying to me, I will accept his prayers, is there anyone wishing anything, I will grant it, is there anyone repenting for their sins, I will forgive them."⁴¹

Salaf state that descension here is not like what happens in humans, that it is a kind of descension that is motionless and without transition. There are also those that say it signifies blessing (*luṭf*) and mercy (*raḥmah*).⁴² According to Tabarī, *nuzūl* here must be handled in the form of an apparent meaning, for

³⁸ See Tabarī, *Jāmi al-Bayān*, 20: 246-252.

³⁹ Tabarī, *Jāmi al-Bayān*, 20: 246-247; Ibn Mājah, "Muqaddimah", 13.

⁴⁰ Tabarī, *Tabṣīr*, 136.

⁴¹ Bukhārī, "Tahajjud", 14; Muslim, "Ṣalāt al-Musāfirin", 28.

⁴² Āmidī, *Abkār al-afkār*, 1: 464.

the apparent form of the transmittal demonstrates this, it absolutely cannot be subjected to ta'wīl and there is no other way than surrendering to this.⁴³

The concepts of ityān and majī, meaning the act of coming, are used with regard to Allah. One group of the āyāt as regards this are as follows: "And your Lord has come and the angels, rank upon rank." (al-Fajr 89/22). "Do they await but that Allah should come to them in covers of clouds and the angels [as well] and the matter is [then] decided? And to Allah [all] matters are returned." (al-Baqara 2/210). "Do they [then] wait for anything except that the angels should come to them or your Lord should come or that there come some of the signs of your Lord?" (al-An'ām 6/158).

Salaf scholars accept the coming of Allah by taking the apparent form of the āyāt as basis, but they say that this act of coming does not resemble the act of coming by humans. From their standpoint, the manner of this and how it will happen cannot be known through reason. Among kalām scholars, al-Māturīdī, for instance, said that the āyāh must be comprehended in the way of "Allah's order has reached" while interpreting the āyāh "And your Lord has come and the angels, rank upon rank" he stated that the āyāh must not be comprehended in its apparent form.⁴⁴ With regard to Mu'tazilah followers, it is observed that they do not accept ityān and majī as they do not regarding other attributes, that they emphasize traits belonging to the created cannot be attributed to Allah.

According to Tabarī, Allah will come to His subjects on the day of judgment⁴⁵ inside cloud shades. Tabarī, not subjecting this to ta'wīl in any way, also specified the notions of those attributing different meanings to ityān and majī. While it is not religiously permissible to implement ta'wīl on this issue by taking on a rational initiative according to one group of them, there were also those who implemented ta'wīl by stating that these attributes

⁴³ Ṭāhā Muḥammad Najjār Ramadān, *Uṣūl al-dīn 'inda al-Imām al-Ṭabarī* (Riyād: Dār al-Kayyān, 2005/1426), 291.

⁴⁴ Ömer Aydın, "Kur'an'da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te'vili=Interpretation of Narrated Divine Attributes in the Qur'an", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000): 165.

⁴⁵ Tabarī, *Jāmi al-Bayān*, 10: 12.

signify transition of Allah from one place to another, Allah's orders and judgements, credit, punishment and being called to account by Allah.⁴⁶

Tabarī, directing his harshest criticism on this issue to Mu'tazilah, exhibited a harsh attitude with questions and answers in a way against this school, who absolutely do not accept the attributes of ityān and majī and claim that these signify other things. Tabarī, stating that they implement the principle of non-ta'wīl to the letter by accepting naṣṣ regarding the attributes as they are, wants to know whether the addressee accept these āyāt by specifying three āyāt⁴⁷ we mentioned above to them.⁴⁸ He asks: "If you say you do not accept them, that you falsify these āyāt, the debate on this issue between you and me ends here (for you are denying these āyāt). If you are saying that you accept these āyāt, that you do not falsify them, then why do you deny and not accept the piece of the ḥadīth "Allah descends to the firmament of the earth."⁴⁹ transmitted from the Prophet?"⁵⁰

Tabarī, also communicating the notions of those subjecting the attributes to ta'wīl to us, tries to debunk the notion of the addressee in the form of cross questioning and responses. From the standpoint of ta'wīl supporters, the actions such as coming-going, descending signify transition from one place to another. However, it is unlikely for Allah to go from one place to another and this notion is not religiously permissible, for attributes such as these only pertain to the created. Since Allah is independent from the concept of locality,⁵¹ he cannot have attributes that are specific to the created.

At this juncture, when Tabarī asked the owner of the opposing notion how they comprehended this āyāh, what is meant by majī here by specifying the āyāh⁵² with regard to majī, the addressee specified that this notion is absolutely not religiously permissible regarding Allah, that the āyāh must be comprehended in the meaning "Allah's order has reached". There is no

⁴⁶ Ṭabarī, *Jāmi al-Bayān*, 3: 605, 610-611.

⁴⁷ See (al-Fajr 90/22); (al-Baqara 2/210); (al-An'ām 6/158).

⁴⁸ Ṭabarī, *Tabṣīr*, 142.

⁴⁹ Bukhārī, "Tahajjud", 14; Muslim, "Ṣalāt al-Musāfirīn", 28.

⁵⁰ Ṭabarī, *Tabṣīr*, 143.

⁵¹ Ṭabarī, *Tabṣīr*, 144.

⁵² (al-Fajr 89/22).

apparent meaning of “has come” in the āyāh; hence, this cannot be attributed to Allah as an attribute.

Tabarī opposes this piece of ta’wīl and states that what the āyāh reads is “Allah and angels come”, that the meaning that angels also do not “come” as Allah does, but their “order” has come emerges according to this piece of ta’wīl in the same way considering the fact that the addressee says within the ta’wīl that Allah Himself does not come, but His order reaches. From his standpoint, if Allah Himself does not come, but His order reaches, it means that angels themselves do not come, but their orders reach since they are partakers in the action in the āyāh. Tabarī, questioning how they have reached this conclusion, receives such a reply: Significance of majī in the meaning of “order” is only for Allah. The word cannot be used in the meaning of “order” for angels.

At this juncture, Tabarī states that Allah and angels are specified together; that the narration in the āyāh is in a single piece; that, hence, there must be a basis, a piece of evidence in order to attach different meanings to the action; that, however, those implementing the above ta’wīl concoct two separate meanings for Allah and angels and asks what is the difference between. Ta’wīl supporters responded to this question in this way: “Angels are each created entities; hence, annihilation (*zawāl*) and transition (*intiqāl*) are religiously permissible (*jāiz*) for them. Nevertheless, this notion cannot be religiously permissible for Allah, the creator of everything.”⁵³

In fact, all in all, the basic principle of those subjecting the attributes to ta’wīl in the history of kalām is the principle of non-attribution of the traits specific to humans and all the created to Allah. For instance, the existence of Allah (*wujūd*) does not resemble the existence of the created, His knowledge does not resemble that of the created. On such issues, the general naṣṣ and narrations can be accepted and applied provided that they comply with rational principles. If they do not comply with reason and rationalism, they must absolutely be subjected to ta’wīl. Hence, this attribute is only specific to the created in the meaning of “transition from one place to another” from the standpoint of this school interpreting majī on the basis of this mentality. For

⁵³ Tabarī, *Tabṣīr*, 144-145.

this reason, the notion of such an attribute is not religiously permissible for Allah according to them.⁵⁴

At this juncture, we see Tabarī ask these questions: How do you conclude that majī and nuzūl mean transition? How do Mu'tazilah, finding the notion of these actions not religiously permissible for Allah on the basis of the notion that Allah is independent from the concept of locality, produce such a meaning, what is their evidence regarding this issue?

How can it not be religiously permissible for the meanings of majī and nuzūl not to communicate anything other than "transition" with regard to Allah? This is because of the fact that for Mu'tazilah, any expression used with regard to Allah means another thing than that in the normal parlance. To illustrate, the names of Allah, All-Knowing and All-Powerful, mean something other than that in the normal parlance; it is concluded on the basis of this that He is All-Knowing, but does not hold knowledge, that He is All-Powerful, but does not have power. On the other hand, there is no conclusion in the usage regarding all the created outside Allah in the way of "scholar without knowledge, powerful without any power". Tabarī repeats his general notion about the names and attributes to the addressee, who ask "How do you produce such meanings?" to him that asks the addressee "Then why don't you accept the majī and nuzūl of Allah?" And he states that they produce this on the basis of the apparency of the narration, for it is obligatory to surrender to narrations on this issue and to have faith in them.

On the basis of all these things stated, for Tabarī, the truest notion with regard to Allah's names and attributes is in the form that it is present in narrations and meanings within the ambit of this issue do not fall outside the manner. Hence, in his opinion: "Allah and angels lined up in rows will come on the day of judgment. Allah descends into the firmament of the earth every night and we don't say here "Allah does not descend, but His order does.". On the contrary, His orders reach at each moment, at each hour as long as all

⁵⁴ Tabarī, *Tabṣīr*, 145. See Footnote 1.

the created exist. There is no hour when there is no order by Him, no moment when His order does not reach.⁵⁵

2.4 Istiwā (Ascension, Being Established)

Established , meaning ascent, the act of ascension, are specified in a few lines in the Qurʾān in the form of *istiwā to the throne ('arsh) and to the firmament*. Allah is declared to ascend to the peak of heavens and to the firmament in āyāt such as “It is He who created for you all of that which is on the earth. Then He directed Himself to the heaven, [His being above all creation], and made them seven heavens, and He is Knowing of all things.” (al-Baqara 2/29); “The Most Merciful [who is] above the Throne established” (Ṭāhā 20/5).⁵⁶ These āyāt have been interpreted in various manners. While there are those attributing the meaning of “going towards somewhere” to *istiwā*, there are also those that think it means “being at the same level.” There are also those that attribute the meaning of “Ascension, getting upwards, erection”⁵⁷ to it.

İstiwā has been interpreted in different meanings also within the schools of kalām. While sects such as Mushabbiha and Karrāmiyya state that Allah has a place above and touches the peak of heavens and thus, take the apparent meaning into account, Muʿtazilah have completely rejected *istiwā* in its apparent meaning and comprehended *istiwā* in the meaning of “winning”.⁵⁸

Salaf took on a harsh attitude on this issue, did not accept taʿwīl and objectification/anthropomorphization in any way and did not express any notion on this issue. When Mālik b. Anas (d. 179/795) was asked the meaning of *istiwā*, he said: “İstiwā is known, its nature is unknown. Believing in it is necessary (*wājib*), asking questions on this issue is profane innovation (*bidʿah*).”⁵⁹ And determined⁶⁰ the attitude to be taken on by Salaf especially about the manner of comprehending the attributes.⁶¹

⁵⁵ Ṭabari, *Tabṣīr*, 145-147.

⁵⁶ For other āyāt see. al-Aʿrāf 7/54; Yūnūs 10/3; al-Rāʿd 13/2; al-Furqān 25/59; al-Sajdah 32/4; al-Hadīd 57/4.

⁵⁷ Ṭabari, *Jāmi al-Bayān*, 1: 454-456.

⁵⁸ Aydın, “Haberī Sıfatların Teʿvili=Interpretation of Narrated Divine Attributes”, 144-145.

⁵⁹ Abū al-Muīn Maymūn b. Muḥammad al-Nasafī, *Tabṣīra al-adilla*, ed. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Publications, 1993), 1: 173.

Tabarī does not think in the same way as Salaf do on the issue of *istiwā*; he does not take *istiwā* literally. When Ḥanbalī followers asked him about *istiwā* to the peak of heavens on a Friday in a mosque, he said that *istiwā* to the peak of heavens is impossible to do; he voiced his opinion by reciting a couplet which read “how venerable Allah is, who has no counterpart, there is also no settlement on His throne (*‘arsh*) in the heavens”. According to one piece of narration, Ḥanbalī followers and ḥadīth collectors even stoned Tabarī's house when they heard this. It is rumoured that even a small hillock formed in front of his door due to these stones.⁶²

From Tabarī's standpoint, the most accurate meaning of *istiwā* in the *āyāt* is that Allah goes up and ascends over the firmament and creates the heavens in seven layers through his power.⁶³ Tabarī attributing the meaning of “ascent” to *istiwā* is not that he sees this as an emotive ascent, but that he sees it as spiritual ascent.⁶⁴ On the basis of this, there are also those finding it strange that *istiwā* has the meaning of ascent and not agreeing to comprehend it in this manner. They voice the notion that if *istiwā* is regarded as having the meaning of “ascent”, a meaning will come out implying Allah is going up over something He is already under and that this will be wrongful. Tabarī regarded the state of those making such an interpretation as “utterly odd”; he stated that the most accurate and truest notion on this issue was in the way that he expressed it.⁶⁵

⁶⁰ For comprehension manners of Salaf of the attributes, see Muhammed Yuşa Yaşar, “Selefiyye=Salafiyya”, *Kelam Tarihi=History of Kalām*, ed. Ramazan Yıldırım (Istanbul: İşaret Publications, 2019), 200-209.

⁶¹ Aḥmad ibn Ḥanbal also has a statement similar to this. He said this on this issue: “We believe that Allah is over the peak of the heavens by His own will without any restriction and without any characterization by anybody on how this happens.” See Abdullāh b. Sulaymān b. Sālīm el-Ahmedī, *al-Masāil wa al-Rasāil al-Marwiyya ‘an al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal fī al-Aqāida* (Riyād: Dār Tayba, 1991), 1: 342.

⁶² Ḥamawī, *Mu‘jam al-udabā*, 18: 57-58.

⁶³ Taha Muhammed, *Uṣūl al-dīn ‘inda al-Imām al-Ṭabarī*, 279.

⁶⁴ Ḥusām b. Hasan Şarşūr, *Ayāt al-sifāt wa Manhajū Ibn Jarīr al-Ṭabarī fī tafsīri maāniha muqārānan bi ārāi ghayrihī min al-ulamā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1424/2004), 379-380.

⁶⁵ Ṭabarī, *Jāmi al-Bayān*, 1: 457-458.

2.5 Wajh (God's Face)

Another attribute specific to Allah is God's face (*wajh*), literally meaning "face, countenance". In the explanation of the word *wajh* in the āyāt "Everything will be destroyed except His face." (al-Qaṣaṣ 28/88) and "And there will remain the Face of your Lord, Owner of Majesty and Honor." (al-Raḥmān 55/27). It has been generally accepted that what is meant is Allah's self (*dhāt*). That is, what is meant by *wajh* is the *dhāt*.

While Mushabbiha followers take *wajh* literally and state that Allah has a face just like a human face, Salaf accept the existence of *wajh* without any further interpretation and say that they only accept on this issue what Allah says and what was transmitted by the Prophet. Mu'tazilah followers regard *wajh* as "Allah's own Self" and accept in no way that it might mean an actual organ.⁶⁶

Tabarī also states on this issue that it has separate meanings specified above; he does not give place to any ta'wīl regarding this issue, he accepts *wajh* as it is.⁶⁷ According to him, Allah has a *wajh*; however, His *wajh* is not an organ made up of flesh and harbouring blood circulation inside like that of humans.⁶⁸

2.6 Qadam (Feet)

One of the attributes specific to Allah is *qadam*, literally meaning "feet". From Salaf's standpoint, it is unlikely for this to mean an organ with regard to Allah,⁶⁹ for this attribute is "an attribute specific to Allah, but it is not something similar to human feet."⁷⁰

At this juncture, Tabarī accepts the existence of one *qadam* of Allah by providing a piece of the ḥadīth on the issue.⁷¹ Narrated by Anas b. Mālik, the Prophet said this: "The Hell (while sinners are being put into it on the day of

⁶⁶ Aydın, "Haberî Sıfatların Te'vili=Interpretation of Narrated Divine Attributes", 151-152.

⁶⁷ Tabarī, *Jāmi al-Bayān*, 18: 353.

⁶⁸ Tabarī, *Tabşīr*, 134, 142.

⁶⁹ Yüksel, *Sistematik Kelâm=Sistematic Theology*, 60.

⁷⁰ Āmidī, *Abkār al-afkār*, 1: 470.

⁷¹ Tabarī, *Tabşīr*, 134.

judgment) will want the number of persons going into it to increase by saying 'Isn't there more, isn't there more?' Upon this, Allah the Glorious will put his feet on it. Upon this, the Hell will say: 'It is enough, my God, I swear on your glory ('izzah)'."⁷²

Tabarī states that there are two different notions, one of them being that the Hell said this after Allah put His feet on it, the other being that Allah put His feet after the Hell wanted the number of those going into it to increase, about the āyāh "On the Day We will say to Hell, 'Have you been filled?', and it will say, 'Are there some more?'" (Qāf 50/30). He states that the accurate one is the second one in his opinion, he shows the narration transmitted from the Prophet as evidence of this and says that the narration must be relied on.⁷³

2.7 Diḥk (Smiling)

Diḥk means smiling. According to Tabarī, Allah will smile at his subjects that are believers. Allah will smile at the subjects that became martyrs for His sake when they are summoned before Him. Tabarī, not providing any explanation about this act of smiling, also did not mention the notions of those interpreting the word in different manners. According to him, Allah will smile at whoever he wants to among his subjects. This act of smiling does not absolutely resemble the sight of teeth after the mouth has been opened or another kind of smiling specific to humans.⁷⁴

2.8 Nūr (Light)

The word "nūr", meaning light or luminescence, is also used in the Qur'ān by being attributed to Allah. "Allah is the Light of the heavens and the earth". (al-Nūr 24/35) It is said that nūr not only means Allah illuminating the earth and the skies, but also *Hādī*, the one leading who is on the earth and in the skies.⁷⁵

Tabarī has stated that the phrase *nūr* here means *Hādī-the one leading to the true path, the one leading the way*. According to him, people find the true path

⁷² Bukhārī, "Aymān", 12; Muslim, "Jannah", 14.

⁷³ Tabarī, *Jāmi al-Bayān*, 21: 443-449.

⁷⁴ Tabarī, *Tabṣīr*, 134, 142; Āmidī, *Abkār al-afkār*, 1: 471.

⁷⁵ Āmidī, *Abkār al-afkār*, 1: 459.

via Allah's *nūr* and they are also protected from deviation by heresy via His *nūr*. Tabarī also includes other explanations on the issue. For instance, from one standpoint, the word here means “the one who gives discipline”. According to another notion, *nūr* means light in the *āyāh*.⁷⁶

2.9 *Işbā'* (Finger), '*Ayn* (Eyes)

Işbā' literally means a finger. Its plural form is *eşābī'*. According to Tabarī, Allah has fingers. However, he does not resort to *tashbīh* about the nature of this by saying that what is meant by fingers here cannot be interpreted as the notion of Allah having organs similar to those of humans.⁷⁷ On this issue, he showed this narration transmitted from the Prophet as evidence:⁷⁸ “There is no heart that is not between two fingers of the Compassionate. If He wills, He will lead it to the true path; if he wills, He will deviate it from the true path. The Prophet used to pray in this way: 'Hey, my Allah that makes hearts fixed. Make also my heart fixed on your religion.’”⁷⁹

'*Ayn*, literally meaning “eyes”, is one of the traits attributed to Allah in the Qur'ān. Allah has attributed eyes to Himself in the *āyāt* “Sailing under Our observation as reward for he who had been denied.” (al-Qamar 54/14) and “And I bestowed upon you love from Me that you would be brought up under my eye.” (Tāhā 20/39).

While Mushabbiha followers claim that Allah has eyes based on these *āyāt*, it is impossible to attribute organs to Allah according to Ahl al-Sunnah; thus, the phrase “eye” in the *āyāh* does not refer to any organ. According to al-Ash'arī, '*ayn* is not only an essence attribute of Allah, but also it means “the act of seeing”.⁸⁰ Salaf are of the opinion “Allah's book attributes eyes to Him, but Allah's eyes are not special organs, it is a special attribute.”⁸¹

⁷⁶ Tabarī, *Jāmi al-Bayān*, 17: 295-296.

⁷⁷ Tabarī, *Tabṣīr*, 138, 142.

⁷⁸ Tabarī, *Jāmi al-Bayān*, 5: 231.

⁷⁹ Ibn Mājah, “Muqaddimah”, 13.

⁸⁰ Āmidī, *Abkār al-afkār*, 1: 456.

⁸¹ Aydin, “Haberī Sifatların Te'vili=Interpretation of Narrated Divine Attributes”, 160.

According to Tabarī, *'ayn* in the āyāt means observance. The phrase bearing the meaning “under our observance” also means “under our command” in a piece of narration communicated by Tabarī.⁸²

Evaluation

One of the two basic notions in comprehending the khabarī attributes is the notion of Salaf/the ḥadīth collectors. From this standpoint, attributes such as these are accepted as they are and no interpretation is made on them. They are accepted as how they have been transmitted through pieces of naṣṣ. The Mu'tazilah school, at a complete contrariness to this notion, Ahl al-Jadal in the words of Tabarī, claim that acceptance of the khabarī attributes as they are will lead to tashbīh and objectification/anthropomorphization and they say that they must be subjected to rational ta'wīl by observance of linguistic and rational criteria provided that pieces of naṣṣ are not ignored.

While Tabarī profoundly adopts the method of Salaf and advocates the notions of Salaf against Mu'tazilah followers, he has tried to explain these attributes within the framework of syntax rules, especially in his book of exegesis. While we do not wish to make a complete generalization, we would like to specify an issue that has caught our attention. While he put forward notions closer to Salaf standpoint on the khabarī attributes in the texts he wrote with regard to aqāid, we can assert that he subjected these attributes to exegetical analysis linguistically in his book of exegesis, most probably because of the fact that his linguistical aspect took some precedence. Let us state again that saying this does not mean that Tabarī did not subject the attributes to ta'wīl in aqāid booklets, but he did so in his book of exegesis. We just would like to point out that it may be said he made interpretations in a more relaxed manner in his book of exegesis than in his works of aqāid.

All in all, Tabarī tried to stick to Salaf aqīdah as a method in comprehending the khabarī attributes, he accepted these attributes as they are, he did not make any inferences about their nature. He only tried to explain these attributes within the scope of literal meaning within the framework of linguistic rules; he made rational interpretations while doing

⁸² Tabarī, *Jāmi al-Bayān*, 22: 126.

this only to the extent that linguistic rules allowed. Apart from this, he only took the āyāt, the pieces of the ḥadīth, narrations by the companions of the Prophet and by those who had an opportunity to see the Prophet's companions into account; he tried not to specify his own notion on these attributes in any way.

References

- Aḥmadī, Abdullāh b. Sulaymān b. Sālīm. *al-Masā'il wa al-Rasā'il al-Marwiyya 'an al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal fī al-Aqīda*. Riyād: Dār Tayba, 1991.
- Āmidī, Abū al-Ḥasan Sayf al-dīn 'Alī b. Muḥammad b. Sālīm. *Abkār al-afkār fī uṣūl al-dīn*. Ed. Aḥmad Muḥammad al-Mahdī. Cairo: Dār al-Kutub wa al-Wathā'ik al-Qawmiyya, 2004.
- Ash'arī, Abū al-Ḥasan. *al-Ibāna 'an uṣūl al-diyāna*. Ed. Bashīr Muḥammad 'Uyūn. Dımashq: s.n., 1990.
- Aydın, Atik. *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri=Ibn Jarîr al-Ṭabarî's Understanding of the Qur'ân and His Preferences in Ta'wîl*. Doctorate Thesis, Ankara University, 2004.
- Aydın, Ömer. "Kur'an'da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te'vili=Interpretation of Narrated Divine Attributes in the Qur'ân". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000): 143-177.
- Aydın, Ömer. "Haberî Sıfatları Anlama Yolları=Methods of Understanding Narrated Attributes of Allah". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 133-158.
- Bukhārī, Abū Abdullāh Muḥammad b. Ismā'îl. *al-Cāmī al-ṣaḥīḥ*. Ed. Muṣṭafā al-Bughā. Beirut: Dār Ibn Kethîr, 1987.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat=Attribute". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37: 105. Ankara: TDV Publications, 2009.
- Dhahabî, Abū 'Abdullāh Shams al-dīn Muḥammad b. Aḥmad b. 'Othmān. *Siyar a'lām al-nubalā*. Ed. Shu'ayb 'Arnavūṭ. Beirut: Muassasa al-Risāla, 1983.
- Ḥamawī, Abū Abdullāh Shihāb al-dīn Yāqūt. *Mu'jam al-udabā*. Egypt: nd.

- Ḥavfī, Aḥmad Muḥammad. *al-Ṭabarī*. Mısır: Maktabah al-Iskandariyyah, 2003.
- Ibn Asākīr, Abū al-Qāsim Ali b. Hasan b. Hibatullāh. *Tārīḥ Madīna Dimashq*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.
- Ibn Khallikān, Abū al-'Abbās Shams al-dīn Aḥmad b. Muḥammad. *Wafayāt al-a'yān*. Ed. Iḥsān Abbās. Beirut: Dār al-Şādr, nd.
- Ibn Mājah, Abū Abdullāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazvīnī. *al-Sunan*. Ed. Muḥammad Fuād Abd al-Bāqī. Cairo:, Dār Iḥyā al-Turāth al-Arabī, 1975.
- Māturīdī, Abū Mansūr Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd. *Kitāb al-Tawḥīd*. Ed. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: Isam Publications, 2005.
- Muslim b. Ḥajjāj, Abū al-Ḥusayn al-Qushayrī al-Nisābūrī. *Sahīh*. Ed. Muḥammad Fuād Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-Arabī, nd.
- Nasafī, Abū al-Muīn Maymūn b. Muḥammad. *Tabşıra al-adilla*. Ed. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Publications, 1993.
- Şarşūr, Ḥusām b. Hasan. *Ayāt al-sıfāt wa Manhaju Ibn Jarīr al-Ṭabarī fi tafsīri maāniha muqāranan bi ārāi ḡhayriḥi min al-ulamā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1424/2004.
- Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr. *Jāmi al-Bayān 'an Ta'wīli 'āy al-Qur'ān*. Ed. Abdullah b. Abd al-Muḥsin al-Turkī. Qahira: Dār al-Ḥicr, 2001.
- Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr. *al-Tabşır fi ma'ālim al-dīn*. Ed. 'Ali b. 'Abd al-'Azīz b. 'Ali al-Shibl. Riyād: Dār al-'Āsima, 1996.
- Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr. *Şariḥ al-Sunna*. Ed. Badr b. Yūsuf al-Ma'tūq. Quwait: Maktaba al-āsār, 2005.
- Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr. *Tārīkh al-umam wa al-mulūk : Tārīḥ al-Ṭabarī*. Riyād: Bayt al-Afkār al-Dawliyya, nd.
- Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr. *Ikhtilāf al-fuqahā*. Tsh. Frederic Kern. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, nd.
- Ṭahā Muḥammad Najjār Ramadān. *Uşūl al-dīn inda al-Imām al-Ṭabarī*. Riyād: Dār al-Kayyān, 2005/1426.

- Yaşar, Muhammed Yuşa. “Selefiyye=Salafiyya”, *Kelam Tarihi=History of Kalām*. Ed. Ramazan Yıldırım. İstanbul: İşaret Publications, 2019.
- Yaşar, Muhammed Yuşa. *Taberî'nin Temel İtikadî Görüşleri=Ṭabarî 's Views on Creedal Issues*. Master's Thesis, İstanbul University, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Taberî-İtikadî Görüşleri=Ṭabarî-Creedal Views”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 318-319. Ankara: TDV Publications, 2010.
- Yüksel, Emrullah. *Sistemik Kelâm=Systematic Theology*. İstanbul: İz Publications, 2005.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2019, c. 5, s. 2: 685-723

“Kur’an Ansiklopedisi” Başlıklı Matbu Çalışmalara Genel Bir Bakış
An Overview of Printed Works Entitled “Encyclopedia of the Qur’an”

Abdullah KARACA

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Research Assistant, Selçuk University

Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir

Konya, Turkey

akaraca@selcuk.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6755-257X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Haziran / June 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / June

Atıf / Citation: Karaca, Abdullah. “Kur’an Ansiklopedisi’ Başlıklı Matbu Çalışmalara Genel Bir Bakış”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 685-723.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinden itibaren ortaya çıkan “Kur’ân ansiklopedisi” başlıklı matbu çalışmaların sayısı her geçen gün artmaktadır. Kur’ân ansiklopedileri birçok dilde telif edilmiştir. Bu çalışma “Kur’an ansiklopedisi” başlıklı çalışmaların genel bir değerlendirmesini hedeflemektedir. Kur’ân ansiklopedileri; çalışmayı hazırlayanlara, muhataplara ve içeriklerine göre farklılıklar arz etmektedir. Kur’ân ansiklopedileri yazımında farklı yollar izlenebilmektedir. Bazı çalışmalar ferdi ürün olabilirken, grup yahut kurum çalışmalarına da rastlanabilmektedir. Ayrıca derleme hüviyetinde çalışmalar da bulunmaktadır. Bu çalışmaların muhatapları da; halk, akademik camia, gençler veya çocuklar gibi farklı gruplar olabilmektedir. Hazırlanış biçimlerine göre ise hem telif hem tercüme Kur’ân ansiklopedileri bulunmaktadır. Kur’ân ansiklopedileri içerisinde; mushaf tertibince -muhtasar veya geniş-tefsir formunda olanlar, Kur’ân ilimleri şeklinde olanlar, soru-cevap tarzında olanlar, süre eksenli oluşturulanlar ve kitap serisi halindeki çalışmalar olduğu gibi -ansiklopedilerin yaygın formatı olan- maddeler veya makaleler halinde yazılanlar da vardır. Maddeler/makaleler halinde oluşturulan ansiklopediler de farklı hacim ve içeriklere sahiptirler. Ayrıca, Kur’ân hakkında “ansiklopedik sözlük” tarzı çalışmalar da bulunmaktadır. Farklı içerik ve türlerle karşımıza çıkan bu çalışmaların -daha genel bir değerlendirme ile- başlıca şu iki alana ayrıldığını söyleyebiliriz: Kur’ân ansiklopedilerinden bir kısmı Kur’ân’ın tanıtımına ve(ya) muhtevasına tahsis edilmişken; bazıları, Kur’ân ve tefsir okumaları/araştırmaları rehberi şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, ansiklopedi, Kur’ân ansiklopedileri, Kur’an araştırmaları, konulu tefsir.

* Bu çalışma hazırlanırken, 04.01.2019 tarihinde Prof. Dr. Ömer Çelik’in danışmanlığı ve destekleriyle tamamladığımız “Kur’ân Muhtevası Bağlamında Kur’ân Ansiklopedilerinin Tahlil ve Değerlendirmesi” başlıklı yüksek lisans tezimizin (Marmara Üniversitesi, 2019) ikinci bölümünden istifade edilmiş, gerekli düzenleme ve ilaveler yapılmıştır/ During the preparation of this study, the second part of my master thesis “An Analysis and Evaluation of Encyclopedias of the Qur’an in Terms of the Content of the Qur’an”, (Marmara University, İstanbul/Turkey, 2019), completed on 04.01.2019 by the advisory and support of Prof. Dr. Ömer Çelik, was utilized, additionally, necessary arrangements and additions were included.

Abstract

The number of works entitled “encyclopedia of the Qur'an”, that emerged in the third quarter of the twentieth century, is increasing day by day. Qur'anic encyclopedias have been prepared in many languages around the world. This study aims at a general evaluation of the studies entitled “encyclopedia of the Qur'an”. Qur'anic encyclopedias differ according to; their preparation, format and content. Different ways can be followed in the writing of Qur'anic encyclopedias. While some studies may be individual products, group or institution studies can also be found. There are also studies in the form of a compilation. About the audience of these studies; there may be different groups such as public, academic community, the young or children. There are both written and translated Quran encyclopedias according to their forms of preparation. There are different formats of encyclopedias of the Qur'an such as; form of brief or wide exegesis according to *mushaf*, form of the Qur'anic sciences, form of questions-answers, form of *surahs*, book series studies and –as common format of encyclopedias- articles-based ones. Encyclopedias created as articles have also different volumes and contents. In addition, there are “encyclopedic dictionaries” about the Qur'an. We can say that all these studies, which appear with different content and species, are divided into two main types, with a more general evaluation. Namely, while some of the Qur'anic encyclopedias are devoted to the definition or content of the Quran; some of them come in the form of a guide to the Qur'an and tafsir readings or research.

Key words: Qur'an, encyclopedia, encyclopedias of the Qur'an, Qur'an researches, topical exegesis.

Giriş

Son yıllarda; “Kur'ân Ansiklopedisi”, “Kur'ân-ı Kerîm Ansiklopedisi”, “Mevsû'atü'l-Ḳur'ân”, “el-Mevsû'atü'l-Ḳur'âniyye”, “Dâiratü me'ârifî'l-Ḳur'ân”, “Encyclop(a)edia of the Qur'an” vb. başlıklı eserler telif edilmeye başlanmıştır. Bu tarz eserler günden güne çoğalmaktadır. Ancak bu çalışmaların gerek muhtevaları, gerek şekilleri ve gerekse hedef kitleleri farklıdır. Öte yandan herhangi bir konuda bilgi temininde ansiklopedilerin ilk müracaat edilen eserler olduğu da bilinen bir gerçektir. Bu sebeple Kur'an ansiklopedisi

alanındaki literatürün şekil, içerik ve hedef kitle açısından bilinmesi, bu eserlerden hangi maksatla istifade edilmesi gerektiği bakımından okuyucuyu yönlendirici olacaktır. Bu da ilgili ansiklopedilerin okuyucuya sundukları bilginin ve dolayısıyla da kaynak olabilmeye özelliğinin bilinmesi açısından önemlidir. Bu nedenle çalışmamızda “Kur’ân ansiklopedisi” başlığını taşıyan ‘matbu’ çalışmalar üzerinde genel bir gözlem yapılacaktır. İlk olarak “ansiklopedi” türüne dair kısaca bilgi verilecek, akabinde, tespit edilen eserler kısaca tanıtılacak ve son olarak, bu eserler üzerinden genel tespitler ve değerlendirmeler sunulacaktır. Bu etüdün Kur’an ansiklopedisi alanında ileride yapılması muhtemel çalışmaların şekillenmesinde katkısı olacağı ümit edilmektedir.

Öncelikle, araştırmamızın başlığındaki “matbu çalışmalar” kaydına açıklık getirmek istiyoruz. Zira “Kur’ân Ansiklopedisi” vb. isimlerle, sadece elektronik ortamda neşredilen bazı çalışmalar da bulunmaktadır.¹ Ayrıca, “Kur’ân ansiklopedisi” başlıklı yazı serileri de vardır.² Bunların tamamını ele almak bir makale çerçevesinde mümkün olmadığından hem sadece matbu olan hem de bizzat “Kur’ân ansiklopedisi” vb. başlığı taşıyan eserler üzerinde duracağız.³

“Ansiklopedi” kelimesi Yunanca *encyclopaédie* kelimesinden gelir. Bu kelime “en” (içinde), “kyklios” (daire) ve “paideia” (öğrenim) sözcüklerinden oluşmaktadır.⁴ Yunanca “enkyklios paideia”, “bilgi dairesi, bilgi çemberi, ge-

¹ Mesela bk. Mevsû’atü'l-Ḳur’âni'l-Kerîm, erişim: 29 Haziran 2019, <http://www.iid-quran.com/>.

² Sözelimi, Muhammed el-Behiy tarafından ed-Devḥa (الدوحة) dergisinde yayınlanan “Dâiratü'l-Me’ârifü'l-Ḳur’âniyye” başlıklı yazı serisi gibi.

³ Bazı çalışmalar okurlar nezdinde “ansiklopedi” vasfını taşıyabilmektedir. Örneğin, Dr. Hikmet Kıvılcımlı’nın *Tarih Tezi Işığında Allah-Peygamber-Kitap* adlı çalışması, bir tanıtım yazısında “Türkiye’nin ilk Kur’ân ansiklopedisi” olarak nitelenmektedir. Bk. Ender Helvacıoğlu, “Türkiye’nin İlk Kur’ân Ansiklopedisi”, *Bilim ve Gelenek* 81 (Kasım 2010): 14-21. Ayrıca, işaret etmeliyiz ki, “ansiklopedik” kelimesini içeren çalışmalar da azımsanmayacak orandadır. Örneğin, Osman Keskiöğlü’nün *Kuran Tarihi ve Kur’ân Hakkında Ansiklopedik Bilgiler* adlı eseri (İstanbul, Nebioğlu Yayınevi, 1953) ve Ahmed Kalkan’ın *Ansiklopedik Kur’ân Kavramları ve Güncel Yansımaları* başlıklı çalışması (İstanbul: Kalemdar, 2011) gibi.

⁴ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), *İnönü (Türk) Ansiklopedisi* (Ankara: Maarif Matbaası, 1943-1984), 3:88.

nel eğitim ve öğretim” anlamını taşımaktadır.⁵ Kelime; kullanımı, kapsamı ve literatürdeki yansımaları açısından kimi değişiklikler ve yeniliklerle günümüze kadar gelmiştir.⁶

Batı, modern anlamda ansiklopedi türünün ilk örneklerini Francis Bacon (ö. 1626) tarafından yapılan ilimler tasnifi gibi atılımlarla, 17. asırdan itibaren sunmaya başlamıştır. Louis Moréri (ö. 1680) tarafından alfabetik olarak düzenlenen *Le Grand Dictionnaire Historique* (1674) bu örnekler arasında zikredilebilir.⁷ “Ansiklopedi” kelimesi, tam olarak bir türün adı halinde ilk defa, Diderot’un (ö. 1784) başını çektiği grup çalışmasının meşhur ürünü *Encyclopédie* ile kullanılır. 18. asırda, Diderot ve arkadaşları, hazırladıkları bu ansiklopedi ile diğer aydınlara ilham vermişlerdir. *Brokhaus* ve *Britannica* ile artık ansiklopediler yaygın şekline kavuşmuştur. Günümüzdeki ansiklopediler bu iki eserin genişletilmesi ve daraltılmasına dayanmaktadır. Artık ansiklopediler akla gelebilecek her konuya, birkaç satır da olsa yer vermeye başlamışlardır.⁸

Yakınçağın başlangıcında sadece bilimsel eserler şeklinde hazırlanan ansiklopediler, 19. asır ortalarında ise bilginin artık kitleye de yayılması fikrinden yola çıkarak, özelliklerini yavaş yavaş değiştirmeye başlamıştır. Genel ansiklopediler ile uzmanlık ansiklopedileri birbirlerinden ayrılmış ve ansiklopediler geniş çapta yaygınlaşmıştır.⁹ Bu asır içerisinde zamanla, ansiklopediler halk eğitimi ve çocuk eğitiminde kullanılmaya, daha çok insanın daha kolay şekilde bilgiye erişme imkanını sağlamak için telif edilmeye başlamıştır.¹⁰

⁵ Ayhan Aykut, “Ansiklopedi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları,1991), 3:217.

⁶ Kelimenin tarihçesi, kullanımı ve ilgili yazı türü için bk. Aykut, “Ansiklopedi”, 217-227; Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, 7. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 21-90; *Meydan Larousse: Büyük Lügat ve Ansiklopedi* (İstanbul: Meydan, 1979), 1:553-554; *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi* (İstanbul: Ana Yay.- Encyclopaedia Britannica, 1986), 2:126-134; Şevket Rado (Neş. Md.), *Yeni Hayat Ansiklopedisi* (İstanbul: Doğan Kardeş Yay., 1973), 1:266.

⁷ Aykut, “Ansiklopedi”, 218.

⁸ *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, 2:128; Aykut, “Ansiklopedi”, 218.

⁹ Zakir Avşar, v.dğr., “Toplumsal ve Siyasal Bir Proje: Ansiklopedi ve Ansiklopedizm”, *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 22 (2014): 226.

¹⁰ Nazan Uçak, *Türkiye’de Ansiklopedik Yayınlar ve 1980-1989 Yılları Arasında Yayınlanan Ansiklopedilerin Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989), 14.

Ansiklopediler bilginin topluma mal edilmesi amacıyla, muhtevalarını basitleştirmeye ve günümüzdeki şekillerine dönüşmeye başlamıştır. Ansiklopedi türü 20. asırda artmaya devam etmiştir.¹¹

Tarih boyunca ‘ansiklopedik’ birçok eser ortaya koyan İslam dünyasında ise,¹² 19. yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde, ansiklopedik eserlerin iyice azaldığı, ikinci yarısından itibaren ise batı ansiklopedilerinin tesirinde bazı örneklerin zuhur etmeye başladığı görülür. 20. asırda da, İslam âleminde ansiklopedi eserleri nicel manada artsa bile, orijinal, kapsamlı ve devamlı oldukları söylenemez. Çoğu eserler tercüme yahut örnek alma yoluyla hazırlanmıştır. Bu dönemdeki ansiklopediler arasında İslami ilimlere ait örnekler de vardır. Kuveyt’te neşredilen *el-Mevsû’atü’l-fıkhiyye el-Kuveytiyye* adlı ansiklopediyi bu noktada hatırlatabiliriz.¹³

Günümüzde ansiklopedi deyince, “bilgilerin bütünü” veya “ilimlerin prensip ve neticelerini belli bir metot veya alfabetik olarak sergileyen eserler” yahut -geniş anlamıyla- “bir ilmin, bir sanatın, belli bilgiler dizisinin bütün bölümlerini kucaklayan eserler” anlaşılmaktadır.¹⁴ Ansiklopedileri kısaca, “devirlerinin tüm bilgilerini veya bir ilim, sanat dalının mevcut tüm verilerini bir sistem içerisinde toplayan eserler” olarak tarif edebiliriz.¹⁵ Ansiklopedilerde “güncel bilgileri kapsama”, “sistemli şekilde hazırlama” ve “kolay ulaştır tarzda bilgi sunma” amaçları güdülür.¹⁶ Ansiklopedilerin iki önemli özelliği, konuların yöntemli düzenlenmesi ve her şeyi içine almasıdır.¹⁷ Uzman olma-

¹¹ Rıdvan Yücel, *Yazılı Kültür-Dijital Kültür Bağlamında Mesajın Değişen Yapısı (Örnek Olay: Ana Britannica Ansiklopedisi ile Ekşi Sözlük Karşılaştırması)* (Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 124; Aykut, “Ansiklopedi”, 219.

¹² İslam dünyasında telif edilen ansiklopedik mahiyetteki eserlere dair bk. Ahmet Özel, “İslam Dünyasında Ansiklopediler”, *İslam ve Klasik*, haz. Sami Erdem – M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 379-404.

¹³ Aykut, “Ansiklopedi”, 222

¹⁴ Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, 22-23.

¹⁵ Ahmet Subhi Furat, “Arap Edebiyatında İlk Ansiklopedik Eserler”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/1-2 (1978): 299.

¹⁶ Aşar v.dğr., “Ansiklopedi ve Ansiklopedizm”, 222.

¹⁷ Salim Durukoğlu - Sevda Çetin, “Türkiye Türkçesi ile Yayımlanmış Ansiklopediler Kaynakçası Denemesi”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 4/8 (Şubat 2016): 170.

yan okurlara da hitap edebilmeleri, ansiklopedilerin ayırt edici yönlerinden bir diğeridir.¹⁸

Ansiklopediler gözden geçirildiğinde, aralarında bir takım tasnifler, farklı türler görülür. Ansiklopediler “genel konulu” veya “özel konulu”; “alfabetik”, “sistematik” veya –daha çok biyografik eserlerde görünen- “kronolojik”; “herkese hitap eden” veya “belli bir zümreye hitap eden”; son olarak da hazırlanış biçimine göre “telif”, “adapte” ve “tercüme” türlerinde olmak üzere farklı şekillerde hazırlanır.¹⁹ Daha başka ansiklopedi türleri olduğu da iddia edilir. Mesela, izahlar ilave edilerek oluşturulan “ansiklopedik sözlükler” ile ansiklopedik şekilde düzenlenen aylık dergiler (“aylık ansiklopediler”) de bazı çalışmalarda ansiklopedi türleri olarak değerlendirilmektedir.²⁰ Ayrıca bazı değerlendirmelere göre, “çocuk ansiklopedileri” ve “uzmanlık ansiklopedileri” şeklinde türler de bulunmaktadır.²¹

Bir eserin ansiklopedi ismini alabilmesi için “geniş kapsam”, “anlaşılır belli bir tertip”, “kolay üslup” ve “akademik/bilimsel yazım nitelikleri” olması gerektiği dile getirilmektedir.²² Ansiklopedilerin iki önemli özelliği, konuların yöntemli düzenlenmesi ve her şeyi içine almasıdır. Ansiklopedilerin sunumu temel bilgilerin kısa ve özlü sunumu şeklindedir.²³ Yine, -tanımlarda görüldüğü gibi- ansiklopedilerin hazırlanmasında başvuru kaynağı olma hususu önemlidir. Bu bilgilerden yola çıkarak, ansiklopedilerde “grup çalışması” ve “alfabetik düzen” -yaygın olsa da- şart değildir, diyebiliriz.

1. Kur’ân Ansiklopedileri

Kur’ân ansiklopedileri Kur’ân çalışmalarına eklenen yeni bir katkıdır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, “ansiklopedi” başlığı yeni olsa da, “ansiklopedik” eserler ilkçağlardan beri mevcuttur. Tarih boyunca genel ansiklopedik eserler telif edildiği gibi, belli bir konuyu/ilmi ele alan özel ansiklopedik eserler de telif edilmiştir. Klasik dönemde de Kur’ân’a yönelik ansiklopedik çalışmaların

¹⁸ *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, 2:134.

¹⁹ Aykut, “Ansiklopedi”, 227; MEB, *İnönü (Türk) Ansiklopedisi*, 3:88.

²⁰ Avşar v.dğr., “Ansiklopedi ve Ansiklopedizm”, 221.

²¹ *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, 2:130.

²² Vizaretü'l-Evkaf ve Ş-Şuûni'l-İslâmiyye, *el-Mevsû'atü'l-Fikhiyye* (Kuveyt, 1983-2006), 1:53.

²³ Uçak, “Türkiye’de Ansiklopedik Yayınlar”, 11.

telif edildiği iddia edilebilir. Hacimli tefsirler ile kapsamlı Kur’ân ilimleri çalışmaları, klasik dönemin ansiklopedik eserleri konumunda değerlendirilebilirler.

“Kur’an ansiklopedisi” başlığını taşıyan veya bu eserleri araştıran çalışmalarda “Kur’ân ansiklopedisi” ifadesinden ne anlamak gerektiği, bu çalışmaların neler olduğu şeklinde tanım ve izahlara dikkat çekilmemektedir. Gerek türün yeni oluşu, gerek ansiklopedi kelimesinin yaygın kullanımı sebebiyle böyle bir girişimde bulunulmaması doğal karşılanmalıdır. Kur’ân ansiklopedilerinin ne olduğuna dair bir tanımlamaya ihtiyaç bulunmayabilir. Yine de, bir tanım denemesi yapacak olursak, ansiklopedilerin kapsamlı bilgileri özlü şekilde sunma, anlaşılır belli bir düzen, kolay üslup ve akademik/bilimsel metot içerme,²⁴ genellikle grup çalışması ve alfabetik düzen ile üretilme, ayrıca geniş çaplı bir başvuru kaynağı olma gibi yaygın özelliklerinden yola çıkarak Kur’ân ansiklopedilerini –teorik olarak- şöyle tanımlayabiliriz:

Kur’ân ansiklopedileri, alfabetik yahut konulu bir tertip içerisinde, anlaşılır bir biçim ve üslupla, bilimsel yöntemler kullanılarak,²⁵ grup yahut ferdi çalışma halinde, Kur’ân ile ilgili her mevzuuyu ve bilgiyi özlü şekilde ele alan geniş çaplı başvuru kay-

²⁴ Bir çalışmanın bilimsel/akademik olması için gereken hususların neler olduğu kapsamlı bir meseledir. Özel olarak ansiklopedide bulunması gereken bilimsel hususların neler olduğu da detaylı bir konudur. Söz gelimi, Aşfehâni, ansiklopedilerde bulunması gereken bilimsel niteliklerden şu sekiz maddeyi saymaktadır: Düzenli tertip, tarafsızlık, yazı tekniklerine uygunluk, özlü anlatım ve gereksiz detaylardan kaçınma, bilgilerin kaynağının verilmesi, birincil ve muteber kaynaklara müracaat, akademik dil ve konuyu bilimsel araştırmalarda alışlagelen bir çerçevede sunma (yaygınlık kazanmayan yeni metotlardan uzak durma). Bk. Muhammed Ali Aşfehâni, “Cevle fi dâirati meârif-i Leydın el-Kur’âniyye”, *Dirâsât İstîşrâkiyye* 1/1 (Sayf 2014): 199. Muzaffar Iqbal de, İslam ve Kur’ân ansiklopedilerinde, on dört yüzyıllık birikimi yansıtanın, kaynaklar arasındaki hiyerarşinin ve kaynakların rasyonel (epistemolojik?) konumlarının göz önünde bulundurulmasının gerekliliğine çeşitli çalışmalarda değinmektedir. Bk. Muzaffar Iqbal, “Integrated Encyclopedia of the Qur’an (IEQ): Raison d’être and Project Summary”, *Islam & Science* 8/1 (Summer 2010): 41.

²⁵ Ansiklopedilerin önemli bir özelliği olan “bilimsel/akademik metot”, dini konularda ansiklopedi yazımının imkânı hakkında soru işaretleri barındırmaktadır. Öyle ki, bazı kimseler dini konularda ansiklopedi yazımında çekimser bir tavır sergilemektedir. Diğer taraftan, bilimsel bir tavır ile dini konulara yaklaşımın, dini doğru anlama ve savunma adına bilakis faydalı olacağı, netice olarak, dinî konularda ansiklopedi yazmanın mümkün ve gerekli olduğu da dile getirilmektedir. Bk. Aşfehâni, “Cevle”, 199.

naklarıdır. Bir diğer deneme şöyle olabilir; Kur'ân ansiklopedileri, Kur'an'ın tamamı veya belirli bir yönü ile ilgili bilgileri, kolay ulaşılabilir bir tertip içerisinde ve bilimsel şekilde, kapsamlı bir sunum/anlatım ile ele alan başvuru eserleridir.

Yukarıda, başlangıçta genel ansiklopedilerin ortaya çıkıp, zamanla özel konulu ansiklopedilerin zuhur ettiğine değinilmişti. Kur'ân ansiklopedilerinin ortaya çıkışında bu hususun etkili olması muhtemeldir.²⁶ Buradan hareketle, bir tür olarak ansiklopedi yazımının İslami ilimlere yönelik yansımasının 'İslam Ansiklopedisi' şeklindeki çalışmalar ile başlayıp, akabinde fıkıh, tefsir gibi özel alanlara da yöneldiğini söyleyebiliriz. Fıkıh alanına dair bir ansiklopedi olarak Kuveyt'te neşredilen *el-Mevsû'atü'l-Fıkhıyye* adlı çalışmayı anabiliriz. Tıpkı bunun gibi, İslam/İslami ilimler altında özel bir alan olarak Kur'ân (araştırmaların)a yönelik ansiklopedilerin de zamanla ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Kur'ân'a yönelik ansiklopedilerin, tıpkı diğer ilim alanlarında olduğu gibi, bir tekamül süreci içerisinde geliştiği de söylenebilir. Günümüzdeki kullanımıyla, bir tür adı olarak "Kur'ân ansiklopedileri"nin tekâmül seyri hakkında, Muhammed Ali Aşfahânî bir fikir ileri sürmektedir. Aşfahânî'ye göre, ilk adım "Kur'ân kelimeleri sözlükleri"dir (Hasan Muhammed Musa tarafından kaleme alınan *Ķâmûs Ķur'ânî* adlı sözlük örneğinde olduğu gibi).²⁷ İkinci adımı ise Kur'ân mevzuları ve kavramları hakkındaki makalelerin bir araya getirilmesi teşkil eder (Salih Udayme tarafından telif edilen *Muştalahât Ķur'âniyye* adlı çalışma gibi).²⁸ Ve son olarak bu aşama da ansiklopediler ile takip edilip Kur'ân ansiklopedileri yazılmaya başlanır.²⁹ Dolayısıyla, bu yaklaşıma göre, günümüzdeki kullanımıyla Kur'ân ansiklopedileri, Kur'ân sözlükleri ve makale derlemelerinden sonraya tekabül eden bir sürecin neticesidir.

Görüldüğü üzere, Kur'ân ansiklopedilerinin oluşum sürecine dair farklı teoriler ileri sürülebilir. Burada iki ihtimale değinmiş olduk. İlk ihtimale göre, İslâmî araştırmalara dair genel ansiklopedilerinin yetersizliği sonucu

²⁶ Mesut Kaya, "Yirmibirinci Yüzyılda Kur'an Çalışmalarına Eklenen Yeni Halka: Kur'an Ansiklopedileri", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 10/3 (2010): 409.

²⁷ Hasan Muhammed Musa, *Ķâmûs Ķur'ânî*, (İskenderiye: Matbaa Halil İbrâhîm, 1966).

²⁸ Salih Udayme, *Muştalahât Ķur'âniyye*, (Londra: el-Câmiatü'l-Âlemiyye li'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1993).

²⁹ Aşfahânî, "Cevle", 200.

özel/konulu ansiklopedi türü olarak Kur’ân ansiklopedilerinin ortaya çıkışı söz konusudur. İkinci yaklaşıma göre ise, Kur’ân sözlükleri ve Kur’ân’la ilgili makale derlemeleri çalışmalarından sonra, ansiklopediler ortaya çıkmıştır.

Kur’ân ansiklopedilerine dair girişimlerin başlangıcı, Mesut Kaya tarafından, XX. yüzyılın sonları ve XXI. yüzyılın başları olarak saptanmıştır.³⁰ Kaya, Kur’ân ansiklopedilerinin ilgi alanı olarak şu konuları sayar: Kur’ân’ın kelimeleri, konuları, Kur’ân etrafında oluşan meseleler, Kur’ân ilimleri, Kur’ân tarihi ve çağdaş problemler. Kendisi ayrıca, Kur’ân ansiklopedileri ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Günümüzde kaleme alınan ansiklopediler, klasik anlamdaki Kur’ân ilimleri ve tefsir tarihi konu başlıklarını içermenin yanı sıra, Kur’ân eksenli hazırlandıkları için Kur’ân’da geçen belli başlı kelime, kavram, davranış, şahıs isimleri, yer isimleri gibi Kur’ân’a dair hemen bütün meseleleri kendilerine konu edinmektedirler. Bu bakımdan bu ansiklopediler, modern dönemde, bilgiye erişmenin kolay olduğu modern tarzdaki tefsirler ve Kur’an ilimleri çalışmaları olarak nitelendirilebilirler.”

Kur’ân ansiklopedileri birçok dilde telif edilmektedir. Şimdi -tespit edebildiğimiz- Kur’ân ansiklopedisi çalışmalarını tanıtacağız. Bu tanıtımı beş aşamada gerçekleştireceğiz. Önce Arapça, Türkçe, İngilizce ve Farsça Kur’ân ansiklopedilerini ele alacak, daha sonra diğer dillerde telif edilen eserlere topluca değineceğiz.

1.1. Arapça Kur’ân Ansiklopedileri

Arapça Kur’ân ansiklopedileri, az denilemeyecek bir rakama ulaşmıştır. Tespit edebildiğimiz eserler şunlardır:

1.1.1. *el-Mevsû’atü’l-Ḳur’âniyyetü’l-müeyyesserâ/el-Mevsû’atü’l-Ḳur’âniyye*

³⁰ Kaya, “Kur’an Ansiklopedileri”, 409. Kaya’nın çalışmasının başlığı “Yirmibirinci Yüzyılda Kur’ân Çalışmalarına Eklenen Yeni Halka: Kur’ân Ansiklopedileri” şeklindedir. Fakat kendisi, çalışma içerisinde ansiklopedi girişimlerinin XX. yüzyılın sonlarında ve XXI. yüzyılın başlarında ortaya çıktığını belirtmiştir.

İbrahîm el-Ebyârî tarafından telif edilen *el-Mevsû'atü'l-Ûur'âniyyetü'l-müeyesserâ*, Prof. Dr. İbrahim Abdeh'in gözetiminde Müessesetü Sicillî'l-'Arab adlı kurum tarafından ilk olarak 1974'te basılmıştır. Beş cilt halinde basılan eser 1984'te genişletilerek on bir cilt halinde *el-Mevsû'atü'l-Ûur'âniyye* adıyla yeniden basılmıştır.

Eserin genişletilmiş hali, on dört konu başlığından oluşmaktadır. Konu başlıkları şöyledir:

1. "Ĥayâtü'r-Rasûl",
2. "Târîhü'l-Ûur'âni'l-Kerîm",
3. "Ulûmu'l-Ûur'ân",
4. "İ'câzü'l-Ûur'ân",
5. "en-Nâsiĥ ve'l-Mensûĥ",
6. "Mevzûâtü'l-Ûur'âni'l-Kerîm",
7. "el-Âyâtü'l-Mekkiyye ve'l-Medeniyye Müretteben",
8. "Vücühü'l-İ'râb",
9. "el-Ûırâetü ve'l-Ûurrâ",
10. "el-Ûırâât",
11. "el-Mu'cemü'l-Müfehres",
12. "Ĝarîbü'l-Ûur'ân",
13. "et-Tefsîru ve'l-Müfessirûn",
14. "Tefsîru'l-Ûur'âni'l-Kerîm".

Eserin bölüm tertibi alfabetik olmayıp konulara göre iken, bazı konu içi tertiplerde alfabetik ve kronolojik sıralama bulunmaktadır. Mesela "Mevzû'âtü'l-Ûur'ân" başlığı alfabetik şekilde sıralanmış, müfessirlerin tanıtıldığı on üçüncü bölümde de kronolojik sıralama izlenmiştir. Mekki-medeni âyetlerin listesi ve tefsir gibi diğer bazı bölümler de *mushaf* tertibince düzenlenmiştir.

1.1.2. *el-Mevsû’atü’l-Ḳur’âniyyetü’l-mütehaşşişa*

el-Mevsû’atü’l-Ḳur’âniyyetü’l-mütehaşşişa, “el-Meclisü’l-A’lâ li’ş-Şûni’l-İslâmiyye” (Mısır Din İşleri Yüksek Kurulu) tarafından gerçekleştirilen, İslam düşüncesine dair çeşitli alanlarda ansiklopedi yayımı projesinin ikinci ürünüdür. Önce *el-Mevsû’atü’l-İslâmiyyetü’l-’âmmе* adlı genel ansiklopediyi yayımlayan kurulun ikinci yayımı olarak bu çalışma hazırlanmıştır (2003).

Dokuz yüz iki sayfa olan ansiklopedi, on beş konudan oluşmaktadır. Konular birer yazar tarafından yazılmıştır. Son bölüm ise heyet tarafından kaleme alınmıştır. Konular şunlardır:

1. Vahiy,
2. Esbâb-ı nüzul,
3. Kur’ân’ın genel prensip ve değerleri (el-Mebâdü’l-Âmmetü ve’l-Ḳiyem),
4. Kur’ân’ın tanıtımı, Kur’ân lafzıyla veya manasıyla ilgili konular (el-Kur’ân ve Mâ Yüktübü Fih),
5. Kur’ân sûreleri,
6. Tefsir ilmi ve müfessirler,
7. Kıraâtler ve Kurrâ,
8. Tecvit,
9. Kur’ân Belagâti,
10. ‘Ulûmu’l-Ḳur’ân,
11. İ’câzü’l-Ḳur’ân,³¹
12. Müfredâtü’l-Ḳur’ân,
13. Kur’ân’da insan,

³¹ Girişte, ansiklopedinin on beş ilimden oluşacağı söylenmekle beraber, konular sayılırken on yedi başlık zikredilmektedir. On beş rakamına aykırı olmaması için “el-İ’câzü’l-Beyânî”, “el-İ’câzü’l-Muâsır” ve “el-İ’câzü’l-İlmî” şeklindeki üç başlığı ‘İ’câzü’l-Kur’ân’ başlığı altında değerlendirdik.

14. Kur'ân'da İlahi Yasalar (es-Sünenü'l-İlâhiyyetü fi'l-Ḳur'ân),
15. Kur'ân tercümesi.

1.1.3. *Mevsû'atü'l-Ḳur'âni'l-'azîm*

Abdülmün'im el-Hafnî tarafından telif edilen *Mevsû'atü'l-Ḳur'âni'l-'azîm* iki hacimli cilt içerisinde 2484 sayfadan oluşan bir ansiklopedidir. Çalışma Mektebe Mabdulî tarafından Kahire'de 2006 yılında basılmıştır. Felsefe alanında doktor olan Abdülmün'im el-Hafnî'nin, büyük çoğunluğu ansiklopedi ve tahkik olmak üzere felsefe, tasavvuf ve psikoloji ile ilgili birçok eseri vardır.³²

Eser şu on sekiz bölümden oluşmaktadır:

1. Kur'ân'ın tanıtımı,
2. Peygamberlik ve Hz. Muhammed,
3. İman ve İslam,
4. İsrailiyyat ve problemler,
5. Kur'ân'da Yahudiler ve Hristiyanlar,
6. Kur'ân sûrelerinin kısa tanıtımı,
7. Kur'ân kıssaları,
8. Kur'ân'daki meseller ve hikmetler,
9. Esbâb-ı Nüzûl,
10. Nesh,
11. Kur'ân terimleri,
12. Ölüm ötesi (el-Mevt ve's-Sâ'a ve'l-Ḳıyâme ve'l-Cennetü ve'n-Nâr),
13. Kur'ân ve bilim,

³² Müellifin bazı eserleri çalışmanın sonunda zikredilmektedir. Bkz: Abdülmün'im el-Hafnî, *Mevsû'atü'l-Ḳur'âni'l-'azîm* (Kahire: Mektebe Mabdulî, 2006), 2:2483-2484.

14. Kur’ân’da ilim, sanat, ahlak ve edebiyat (el-*Kur’ân ve'l-Fünûn ve's-Sanâî' ve'l-Âdâb ve'l-Ahlâk*),

15. İslam ve savaş (el-*İslâmü'l-Ḥarbî*),

16. İslam ve toplum (el-*İslâmü'l-İctimâ'î*),

17. İbadetler,

18. Muâmelât.

1.1.4. *el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyye/Hasâîşu's-suver*

el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyye/Hasâîşu's-suver adlı Kur’ân ansiklopedisi Dâru't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye adlı yayınevi tarafından 1999 yılında Beyrut'ta basılmıştır. İslami Eğitim, Bilim ve Kültür Organizasyonu'nun projeleri çerçevesinde gerçekleştirilen eserin takdimini Abdulaziz b. Osman et-Tüveycirî ve tashihini de Ahmet Haṭûm ile Muhammed Tevfîk Ebû Ali üstlenmiştir. On iki ciltlik bu eseri hazırlayan, Cafer Şerafû'd-Dîn'dir.

Müellif, Kur’ân sûrelerinin her birinin özel hususiyetlere sahip olduğunu ve her sûreyi sekiz açıdan ele alacağını söylemektedir. Bu sekiz başlık şöyledir:

1. Sûrelerin hedefleri,
2. Âyetler arası münasebet,
3. Diğer sûreler ile irtibat,
4. Müphem ifadeler,
5. Nazım ve lafız incelikleri,
6. Kelimelerin manaları,
7. Mecazî anlamlar,
8. Okuyucun zihninde oluşabilecek meseleler.

Eseri ‘derleme’ olarak nitelendirebiliriz. Çünkü müellif başlıklara göre uygun birer eseri kaynak olarak seçmekte ve bu sekiz eser ile çalışmayı oluşturmaktadır. Bu sekiz konu için seçtiği eserler, -kitabın bölümlerindeki sıralamaya göre- şunlardır:

1. Abdullah Mahmud Şahhâte'nin *Ehdâfu külli sûra ve mekâşidühâ'sı*,
2. Abdü'l-Müteâl es-Sa'îdî'nin *en-Nazmü'l-fennî fi'l-Ḳur'ân'ı*,
3. Süyûtî'nin *Esrâru tertîbi'l-Ḳur'ân'ı*,
4. -yine- Süyûtî'nin *Müfhamâtü'l-akrân fi mübhemâti'l-Ḳur'ân'ı*,
5. İbrahim es-Sâmerrâî'nin *Min bedî'i lügati't-tenzîl'i*,
6. Ahfeş'in (ö. 215/830 [?]) *Me'ân'il-Ḳur'ân'ı*,
7. Muhammed bin Ebî Bekr er-Râzî'nin *Es'iletü'l-Ḳur'âni'l-mecîd ve ecvibetühâ'sı*,
8. Şerif er-Radî'nin (ö. 406/1015) *Telhişü'l-beyân fi mecâzâti'l-Ḳur'ân'ı*.

1.1.5. *el-Mevsû'atü'l-Ḳur'âniyyeyü'l-müeyyessera*

Çalışma Vehbe ez-Zuhaylî, Muhammed Adnan Sâlim, Muhammed Bes-sam Rüşdü ez-Zeyn ve Muhammed Vehbi Süleyman'ın işbirliği ile telif edilen derleme bir ansiklopedidir. Dârü'l-Fikr ve Dârü'l-Fikri'l-Muâsir yayınevleri tarafından basılmıştır. İlk baskısı Dârü'l-Fikr tarafından 2002 yılında gerçekleştirilen ansiklopedi yaklaşık bin sayfa olup tek cilttir.

Ansiklopedi, yedi bölümden oluşmaktadır. Bölümler şunlardır: Kur'ân metni, özlü tefsir, Esbâb-ı Nüzûl, tecvit kuralları, Kur'ân konuları sözlüğü, Kur'ân kelimeleri fihristi ve Kur'ân ilimleri ile ilgili özet bilgiler (*Lemeḥât an 'ulûmi'l-Ḳur'ân*). Ortada Kur'ân metni, kenarda tefsir ve tefsir metni içinde farklı renkle nüzul sebepleri olmak üzere, ilk üç bölüm beraber sunulmaktadır.

1.1.6. *el-Mevsû'atü'l-Ḳur'âniyye*

Çalışma Dârü'l-Meḥacceti'l-Beydâ adlı yayınevi tarafından 2009 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Eseri hazırlayan Salâh Kâzımî'dir. Kitabın başlıca referansı, bir diğer ifadeyle ilham kaynağı, Seyyid Kaḥtânî'dir. Eser, sırasıyla "en-Nazariyyâtü'l-Ḳur'âniyye", "et-Te'vîl" ve "el-'ulûmu'l-İlâhiyye" başlıklarını içeren üç cilt halindedir. Kâzımî, girişte eseri yazış amacının, Kur'ân hakkında doğru bir tasavvura sahip olmak olduğunu belirtmektedir. Yine Kur'ân'a yö-

nelik eleştiri, tahrif, bidat yaklaşımlar gibi istenmeyen durumları önlemeyi amaçladığını söylemektedir.³³

1.1.7. *el-Mevsû’atü’l-Ḳur’âniyyetü’l-muâşıra*

Çalışma Yusuf el-Hâcc Ahmed tarafından telif edilmiş, 2005 (H. 1425) yılında Merkezü’r-Râye tarafından basılmıştır. Eser yedi yüz yirmi sayfadan oluşmaktadır. Kapakta yer alan “Sahih rivayetleri ve açık reyleri toplamaktadır (*Tecmeu’ beyne şahîhi’l-menḳül ve şarîhi’l-ma’kül*)” şeklindeki ifadeden de anlaşılacağı üzere, eser muhtasar bir tefsir formundadır.

1.1.8. *el-Mevsû’atü’l-Ḳur’âniyye/et-Tafşîl fî i’râbi âyâti’t-tenzîl*

Çalışma Abdüllatif b. Muhammed el- Hatîb, Sa’d b. Abdilaziz el Meslûh ve Sa’d b. Hasen el-’Allûş tarafından kaleme alınmış, Mektebetü’l- Hatîb lî’n-Neşr ve’t-Tevzî’ adlı kurum tarafından 2015 yılında Kuveyt’te basılmıştır. On altı ciltten oluşan eser, isminden de anlaşılacağı gibi, irap ve lafız eksenli geniş bir tefsirdir.

1.1.9. *Mevsû’atü’l-Ḳur’âni’l-Kerîm*

Âbid Tevfik el-Hâşimî tarafından telif edilmiştir. İki ciltten oluşan çalışma 2015 tarihinde Dubaî’de el-Ecvâd tarafından basılmıştır. Çalışma Kur’ân’ın tanıtımı, Kur’ân okuma esasları ve tefsir faaliyeti konularını içermektedir.

1.1.10. *el-Mevsû’atü’l-Ḳur’âniyye*

Bu çalışma bir kitap serisidir. Muhammed Kâmil Hasen el-Muḥâmî’nin kaleminden çıkmış ve Hasan Temîm’in de katkılarıyla hazırlanmış bir dizi eser “el-Mevsû’atü’l-Ḳur’âniyye” seri başlığıyla el-Mektebü’l-Âlemî tarafından yayınlanmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, 1988-1992 yılları arasında şu çalışmalar yayınlanmıştır: *et-Taḳvâ fî’l-Ḳur’âni’l-Kerîm* (1988), *Me’a Allâh fî’l-Ḳur’âni’l-Kerîm* (1988), *el-Cenne fî’l-Ḳur’âni’l-Kerîm* (1988), *Fedâilü’l-âyât fî’l-Ḳur’âni’l-Kerîm* (1988), *Meḥabbetullâh fî’l-Ḳur’âni’l-Kerîm* (1988), *el-’İbâdât fî’l-Ḳur’âni’l-Kerîm* (1989), *el-Hayâtü’l-dünyâ fî’l-Ḳur’âni’l-Kerîm* (1989), *el-’Alâkâtü’l-insâniyye fî’l-Ḳur’âni’l-Kerîm* (1992), *Mekke ve’l-Medîne fî’l-Ḳur’âni’l-Kerîm* (1992), *el-Ḥadâra fî’l-Ḳur’âni’l-Kerîm* (1992), *eş-Şihha ve’l-ğadâ fî’l-Ḳur’âni’l-Kerîm* (1992),

³³ es-Seyyid el-Kahtâni, *el-Mevsû’atü’l-Kur’âniyye*, haz. Salâh el-Kâzîmî (Beyrut: Dârü’l-Meḥaccetî’l-Beydâ, 2009), 1:20-21.

eş-Şeytân ve a'mâlüh fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm (1992), Aşhâbü'l-cahîm fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm (1992), el-Âhira fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm (1992), el-Ahlâk fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm (1992), el-Mer'e fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm (1992), Künûzü's-süver fi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm (1992).³⁴

Sayıdığımız eserler, başlığı “Kur’ân ansiklopedisi” şeklindeki Arapça Kur’ân ansiklopedileridir.³⁵ “Kur’ân ansiklopedisi” ismine yakın eserler de bulunmaktadır. Bu eserler arasında, Abdurrahman bin Manşûr Şâr’ın kalemiyle, Dâr-u Tuveyk adlı kurum tarafından Riyad’da basılan *Mevsû’atü sîn ve cîm fi’l-Kurâni’l-Kerîm* adlı çalışma ile Hayreddin Muhammed Abdullah’ın kalemiyle Dârü’d-Da’ve tarafından Mısır ve İskenderiye’de 2005 yılında basılan *Elf süâl ve süâl ani’l-Kur’âni’l-Kerîm/Mevsû’a Kur’âniyye şâmile* adlı eseri anabiliriz. el-’Atabe el-Hüseyniyye el-Mukaddese adlı kurumun 2011 yılından beri yürütmekte olduğu bir proje olan, *Mevsû’atü Ehli’l-Beyt el-Kur’âniyye* adını taşıyan ve altmış cilt olması planlanan çalışmaya da işaret etmeliyiz.³⁶

³⁴ Bu eserlerin yanı sıra, katalog taramalarında rastladığımız fakat bunun ötesinde bir bilgiye ulaşamadığımız ve ansiklopedi olup olmadığını kesin olarak tespit edemediğimiz bir eser, *el-Mevsû’a fi’l-Ḳur’âni’l-Kerîm: Delîlü’l-Müslimîn ilâ mâ yecib ma’rifetuh ‘an Kitâb Rabbi’l-Âlemîn* başlığını taşımaktadır. Katalogdaki bilgilere göre, Abdulaziz Mecdi Seyyid’in hazırladığı eser Mektebetü’l-Âdâb adlı kurum tarafından Kahire’de 2012 yılında basılmıştır. Eserlerin ismi ve baskı bilgileri *el-Fihrisü’l-Arabiyyü’l-Muvahhad/Arabic Union Catalog* adlı online katalogda yer almaktadır. Bk. el-Fihrisü’l-Arabiyyü’l-Muvahhad/Arabic Union Catalog, “Search”, erişim: 3 Haziran 2019, <https://www.aruc.org/search>. Bu eserlerin yanı sıra, basım bilgileri hakkında detaylı bilgi edinemediğimiz el-Hâc eş-Şeyh Yahyâ Felsefi eş-Şîrâzî’nin *Dâiratü’l-Meârifi’l-Ḳur’âniyye* adlı bir eseri olduğu söylenmektedir. Bk. Aşfahânî, “Cevle”, 201. Ayrıca Dârü’r-Riyâde li’n-Neşri ve’t-Tevzî adlı kurum tarafından basıldığı belirtilen *el-Mevsû’atü’l-Ḳur’âniyyetü’l-kayyime* adlı bir eser, bazı online satış sitelerinde göze çarpmaktadır. Fakat bu eser hakkında bir bilgiye ulaşamadık ve eserin ismine kataloglarda rastlayamadık.

³⁵ Muhammed Ali Aşfahânî, Kur’ân ansiklopedileri ile ilgili makalesinde 1992 yılında Müessesetü’l-Kuveyt li’t-Tekaddümü’l-İlmî adlı kurum tarafından basılan *Ḳâmûsü’l-Ḳur’âni’l-Kerîm (el-Medhal)* adlı çalışmayı Kur’ân ansiklopedileri arasında zikreder. Bk. Aşfahânî, “Cevle”, 202. Fakat eser Kur’ân’daki botanik konularına tahsis edilmiştir ve Aşfahânî’nin kendisinin de belirttiği gibi sınırlı bir çalışmadır. Eserin Kur’ân ile ilgili belli konulara hasredilmiş konulu ansiklopedi olarak değerlendirilmesi mümkündür.

³⁶ Kanât-ü Kerbelâ el-Fedâiyye, “el-Ahbâr/قريباً سنرى النور موسوعة قرآنية البيت ” أكبر موسوعة أهل البيت ”, erişim: 3 Haziran 2019, https://ktv.iq/view_news.php?p=584.

Arapça çalışmalar içerisinde Kur’ân muhtevasına yönelik ansiklopedik birçok proje de vardır. Bunlardan Ümmü’l-Kura Üniversitesi ‘İmâdetü’l-Bahsi’l-‘İlmî (DSR.UQU) ve Kürsiyyü’l-Hidâyâtî’l-Kur’âniyye birimleri bünyesinde hazırlanan *el-Mevsû’atü’l-‘Âlemiyye li’l-Hidâyâtî’l-Kur’âniyye* adlı projeyi özellikle anmalıyız. Altmış doktora tezinden oluşması hedeflenen proje, Kur’ân sûrelerini tafsilatlı şekilde ele alıp günümüz ile bağlantı kurarak Kur’ân mesajını iletmeyi hedeflemektedir.³⁷ Arapça Kur’ân ansiklopedilerine son verirken ifade etmeliyiz ki, Kur’ân ile ilgili bir konuya yahut özel bir Kur’ân ilmine ait Arapça birçok ansiklopedi çalışması vardır.³⁸

³⁷ Projenin tanıtım sayfası ve broşürüne ulaşmak için bkz. *el-Mevsû’atü’l-‘Âlemiyye li’l-Hidâyâtî’l-Kur’âniyye*, erişim: 8 Eylül 2019, <https://hidayatqurania.org/>. Projenin tanıtımında, daha önce yapılan benzer çalışmalar arasında şunlar zikredilmektedir: Şarika Üniversitesinin projesi olan *Mevsû’atü’l-‘Âlemiyye li’l-Hidâyâtî’l-Kur’âniyye*, Fas’ta hazırlanan *el-Câmiu’t-Târîhî li tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Melik b. Abdülaziz Üniversitesi’nde hazırlanan *el-Câmi’ li’t-tefâsîr rivâyeten ve dirâyeten cem’an ve dirâseten* ve Ümmü’l-Kura Üniversitesi’nin yürüttüğü *et-Tenâsukü’l-mevdûî fi süveri’l-Kur’ân*.

³⁸ Belli bir Kur’ân ilmi ile alakalı, ansiklopedi ismini taşıyan Arapça eserlere örnek olarak şunları zikredebiliriz: Hikmet b. Beşîr b. Yâsîn, *et-Tefsîru’s-şâhîh: Mevsû’atü’s-şâhîhî’l-meşbûr mine’t-tefsîri bi’l-me’sûr* (Medine: Dârü’l-Meâsir, 1999); Muhammed Ömer el-Hâcî, *Mevsû’atü’l-‘Âlemiyye kable ‘ahdi’t-tedvîn* (Dimeşk: Dârü’l-Mektebî, 2007); İslam b. Mahmud Derbâle, *Mevsû’atü’l-‘Ulûmi’l-Kur’ân ve âdâbü hameletih fi süâl ve cevâb* (el-Mansura: Mektebetü’l-İman, 2007); Abdulkadir Mansur, *Mevsû’atü’l-‘Ulûmi’l-Kur’ân* (Halep: Dârü’l-Kalem el-Arabî, 2002); Muhammed Abdulvehhab Abdullatif, *Mevsû’atü’l-emsâli’l-Kur’âniyye* (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 1995); Ahmed el-Kebîsî, *Mevsû’atü’l-‘Ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: Dârü’l-Ma’rife, 2017); Muhtar Fevzi en-Ne’âl, *Mevsû’atü’l-‘Ulûmi’l-Kur’âniyye* (Halep: Dârü’t-Türâsi’l-İslâmi, 2002); Hâdî Hasen Humejdî, *Mevsû’atü’l-‘Ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm hasebe teselsülü’n-nüzûl* (Beyrut: Dârü’l-Mehaccetü’l-Beyzâ, 2012); Süleyman b. Salih Abdurrahman el-Ka’râvî, *el-Mevsû’atü’l-Kur’âniyye fi’l-vucûh ve’n-nezâir* (el-Ahsâ: Mektebetü’l-Cedîdî, 2014); Ahmed Muhammed el-Berîdî, *Mevsû’atü’l-‘Ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Riyad: Dârü’t-Tedmüriyye, 2013); Sultâne Muhammed ‘Ukayl Arşî, *Mevsû’atü’l-‘Ulûmi’l-Kur’âniyye fi’l-hurûf ve şifâtühâ li miftâhi’l-itkân fi ta’lîmi’l-Kur’ân* (Kahire: Daru’s-Sahabe li’t-Türâs, 2005); Nebîh el-Cendelî ve Heysem Rebâh, *Mevsû’atü’l-‘Ulûmi’l-Kur’âniyye* (Dimeşk: Dârü’l-İrşâd, 2015); Nâdiye Tayyâra, *Mevsû’atü’l-‘Ulûmi’l-Kur’âniyye* (Dimeşk: Dârü’l-Yemâme, 2007); Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî es-Sülemî, *Mevsû’atü’l-‘Ulûmi’l-Kur’âniyye* (Dimeşk: Dârü’l-‘Ulûmi’l-Kur’âniyye, 1993); Abdullah bin Abdullah bin Selâme el-Edkâvî, *Mevsû’atü’l-‘Ulûmi’l-Kur’âniyye* (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 2001); Şâhir Zeyb Ebu Şureyh, *Mevsû’atü’l-‘Ulûmi’l-Kur’âniyye* (Amman: Dâr-u Safâ, 2003); Akîl Hüseyin Akîl, *Mevsû’atü’l-‘Ulûmi’l-Kur’âniyye* (Kahire: el-Mecmûatü’d-Düveliyetü, 2011); Ahmed Abdalmaksûd el-

1.2. Türkçe Kur'ân Ansiklopedileri

Şu ana kadar üç adet tamamlanmış, bir adet de yarım kalmış olmak üzere Türkçe toplam dört Kur'ân ansiklopedisi yayımlanmıştır.

1.2.1. *Kur'ân-ı Kerîm Ansiklopedisi*

Türkçe ilk Kur'ân-ı Kerîm Ansiklopedisi, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi akademisyenlerinden Ali Bardakoğlu, Selahaddin Polat, Hasan Şahin, Celal Kırcı, M. Kemal Atik ve Ali Toksarı tarafından hazırlanan *Kur'ân-ı Kerîm Ansiklopedisi* adlı çalışmadır. Eserin sonunda yer alan "Başlangıçtan Günümüze Ünlü Müfessirler ve Tefsirleri" adlı bölüm de Ali Turgut tarafından hazırlanmıştır. Çalışma 1988 senesinde Tercüman Gazetesi Aile ve Kültür Kitaplığı Yayınları tarafından basılmış ve Ramazan ayında dağıtılmıştır.

Ansiklopedi iki cilt halinde toplam üç yüz elli iki sayfadır. Eserin iç kapakındaki başlıkta şu ifadeler yer almaktadır: "İlimler, Kavramlar, İsimler, Hükümler, Mekanlar". Eser -tespit edebildiğimiz kadarıyla- atıflı olanlar ile beraber (altmış dört madde) 557 madde içermektedir.

Kemal Ilıcak, ansiklopedinin takdiminde, Türkiye'de bir ilkin yapıldığından ötürü duyulan memnuniyeti ve amaçlarını belirtmektedir. İfadelerine göre, Kur'ân'ı anlamak için asgari düzeyde bir bilgi ihtiyacı vardır ve bu ansiklopedi Kur'ân'da geçen kavramları, isimleri, mekânları, olayları ve hükümleri tanıtmak için yazılmıştır.³⁹

1.2.2. *Kur'ân Ansiklopedisi*

Süleyman Ateş tarafından telif edilen Kur'ân Ansiklopedisi, Kur'ân Bilimleri Araştırmaları Vakfı (KUBA) tarafından, müellifin 1997 tarihli önsözü ile basılmaya başlanmıştır. Müellif birinci ciltte çalışmanın yirmi cilt olarak planlandığını dile getirmektedir.⁴⁰ Fakat yirmi cildi aşan ansiklopedi, alfabetik olarak bir dizi konuyu 23. cildin yarısında bitirmiş, daha sonra 23. cildin yarısı

Müzeyyen, *Mevsû'atü'l-câmi'i'l-mübîn li müteşâbihâti'l-Kur'âni'l-Kayyim* (Dımeşk: Daru Nâsîf, 2011).

³⁹ Kemal Ilıcak, "Takdim", *Kur'ân-ı Kerîm Ansiklopedisi: İlimler, Kavramlar, İsimler, Hükümler, Mekanlar*, haz. Ali Bardakoğlu v.dğr., (İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1988), 1:3.

⁴⁰ Süleyman Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi* (İstanbul: Kur'ân Bilimleri Araştırmaları Vakfı (KUBA), ts.), 1:4.

ve dört cilt daha alfabetik şekilde yazılmış, ayrıca “Ek Maddeler: 2” başlığı ile üç cilt daha eklenerek çalışma otuz cilde ulaşmıştır.

Yazar, daha önce yazmış olduğu Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri adlı eserini tarayarak konuları bir araya getirdiğini belirtmektedir.⁴¹ Ansiklopedide – tespit edebildiğimiz kadarıyla- 1916 üst başlık vardır.⁴² Bunlar içerisinde yaklaşık 410’u atıflı maddelerdir. Bu durumda, -yine tespit edebildiğimiz kadarıyla- 1506 makale/metin bulunmaktadır. Alt başlıkları da saydığımız takdirde toplam başlık sayısı 3000’i geçmektedir. Bir tanıtımda, maddelerin yaklaşık 1200 sayısını bulduğu, ayrıca tâlî maddelerle birlikte bu rakamın toplamda 2000’i geçeceği dile getirilmektedir.⁴³ Tespit ettiğimiz rakam ile tanıtımlardaki bu rakam arasında epey fark vardır. Muhtemel ki, tanıtımda verilen bu rakam atıfsız maddeleri veya ilave ciltlerden önceki ilk 23 veya 20 ciltlik planı aksettirmektedir.

Süleyman Ateş, eserini sunarken, Kur’ân ile ilgili konulu tefsir çalışmaları oldukça çok olmasına rağmen, Kur’ân konularının hepsini içeren ansiklopedik bir tefsirin henüz yazılmadığına, bu yönüyle de eserin bir ilk olacağına işaret etmektedir. Ayrıca, çalışma konulu tefsir metodunu gözetmektedir.⁴⁴ Yazar ele alacağı konuyla ilgili âyetlerin nüzûl sırasını önemsemektedir. Konu altındaki sûreleri, “Ahiret” maddesi örneğinde olduğu gibi, bazen alt başlıklar halinde nüzul sırasına göre düzenlemektedir.⁴⁵

⁴¹ Süleyman Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, 1:2-4.

⁴² Tespitimizi ana maddelere göre yaptık. Örneğin, “Hz. Muhammed” başlığı, yaklaşık bir buçuk ciltlik hacme sahiptir. Üç bölüme ayrılıp, bu üç bölüm de kendi içerisinde bölümlere ve birçok alt başlığa ayrılmaktadır. Bk. Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, 13:427-14:532.

⁴³ Prof. Dr. Süleyman Ateş, “Kur’an Ansiklopedisi”, erişim: 3 Haziran 2019, http://www.suleyman-ates.com/index.php?option=com_content&view=article&id=6&Itemid=28. Ayrıca bk. Abay, “Kur’ân ve Tefsire Dair Başvuru Kaynakları”, 426; Mustafa Öztürk, “Cumhuriyet Dönemindeki Telif Tefsirler”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’an Tefsirine Hizmetleri - Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmî Toplantı 21-22 Ekim 2011*, ed. Muhammed Abay (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012): 370; Kaya, “Kur’an Ansiklopedileri”, 411.

⁴⁴ Bk. Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, 1:2-4.

⁴⁵ Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi*, 1:176-2:57.

1.2.3. Kur'an-ı Kerim Ansiklopedisi

Bir diğer Türkçe Kur'an ansiklopedisi Yaşar Nuri Öztürk tarafından hazırlanmıştır. Kur'an-ı Kerim Ansiklopedisi başlıklı çalışma Hürriyet Gazetecilik ve Matbaacılık tarafından basılmıştır. Eser müellifin daha önce hazırladığı *Kurân'ın Temel Kavramları* adlı çalışmasından seçtiği maddelerden oluşmaktadır.

Ferdi bir ürün olan ve alfabetik olarak düzenlenen eserde, 217 madde yer almaktadır. Maddeler Kur'an kavramları ve sûre isimlerinden oluşmaktadır. "Mirac" maddesi gibi, doğrudan Kur'an'da geçmeyen konular da vardır. Yazar önsözde, seçtiği maddelerin Kur'an ile alakalı akla gelebilecek öncelikli maddeler olduğunu belirtmektedir.⁴⁶

Bu üç eserin yanı sıra, yarım kalan bir çalışma, Turan Dursun'un *Kur'an Ansiklopedisi* adlı çalışmasıdır.⁴⁷ Sekiz ciltlik eser 1996 yılında okurlara sunulmuştur. Çalışma "Mucize" maddesine kadar basılabilmektedir.

Görüldüğü gibi, Türkçe üç adet tam, bir adet yarım olmak üzere dört çalışma vardır. Türkçe "Kur'an ansiklopedisi" benzeri başlıklı çalışmalar da bulunmaktadır. Mesela, *el-İtkân*'ın Türkçe tercümesi "Kur'an İlimleri Ansiklopedisi" şeklindedir.⁴⁸ Ansiklopediye benzer bir çalışmaya da işaret etmeliyiz: Ahmed Kalkan'ın hazırladığı *Kur'an Kavramları ve Güncel Yansımaları* (İstanbul: Kalemder, 2011).

Bu noktada, "Kur'an ansiklopedisi" başlığını taşımayan diğer birçok çalışmanın Kur'an ansiklopedisi içeriği ve görünümüne sahip olabileceğini düşünebiliriz.⁴⁹ Söz konusu türler arası girişkenlik ve benzerliğe bir işaret olması açısından, Ahmed Kalkan'ın şu ifadelerini burada anmak istiyoruz: "*Aslında konulu tefsir cinsinden bir çalışma idi bu kitabın başlangıcı ve devamı. Fâtiha'dan başlayıp Nâs sûresine kadar kavram niteliği taşıyan tüm Kur'an kelimelerinin açık-*

⁴⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Ansiklopedisi* (İstanbul: Hürriyet, 1990), 3.

⁴⁷ Turan Dursun, *Kur'an Ansiklopedisi* (İstanbul: Kaynak Yay., 1996).

⁴⁸ Bk. İmam Celaleddin es-Suyuti, *Kur'an İlimleri Ansiklopedisi/el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, trc.. Sakıp Yıldız-Hüseyn Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987).

⁴⁹ Nitekim Abay, Kur'an ansiklopedilerine benzer çalışmaların varlığına işaret etmektedir. Bk. Muhammet Abay, "Kur'an ve Tefsire Dair Başvuru Kaynakları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 10/19-20 (2012): 405.

lanması şeklinde ve adına ‘Kavram Tefsiri’ dediğim tarzda ders olarak işlenmişti. Ama kitaplaşırken konuların bulunması çok zor olacağından, alfabetik olarak farklı şekilde düzenlenmesi gerekti. Artık konulu tefsir özelliğinden çıkıp Ansiklopedi özelliğine girdi”.⁵⁰

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi’nin de tefsirle alakalı birçok madde içerdiğine işaret etmeliyiz. İslâm Ansiklopedisi, tefsir maddeleri kapsamında; Kur'an tarihi, kıraat ilmi, nâsîh ve mensûh gibi Kur'an ilimlerinin yanı sıra tefsir ilminin terimleri, temel meseleleri, tarihi, literatürü ve önde gelen simaları hakkında maddeler içermektedir. Kur'an'da yer alan 114 sûrenin her biri müstakil maddelerde incelenmekte; birçok Kur'ân terimi de ele alınmaktadır.

1.3. İngilizce Kur'ân Ansiklopedileri

Yirminci asrın sonlarından günümüze kadar birkaç tane İngilizce Kur'ân ansiklopedisi hazırlanmıştır. Halen devam eden çalışmalar da vardır. Tespit ettiğimiz çalışmalar şunlardır:

1.3.1. *Encydopaedia of The Qur'ân*

Brill yayınevi tarafından basılan *Encydopaedia of The Qur'ân*, son cildi indeks olmak üzere altı ciltlik kapsamlı bir çalışmadır. Eseri hazırlama düşüncesi 1993 yılında başlamış, tamamının basım süreci yaklaşık altı yıl kadar sürmüş ve altıncı cildin 2006'da basılmasıyla çalışma tamamlanmıştır.

Ansiklopedinin geniş bir editör kadrosu vardır. Baş editör Jane Dammen McAuliffe; ortak editörler Claude Gilliot, William A. Graham, Wadad Kadi ve Andrew Rippin; ve asistan editörler de Monique Bernards ve John Nawas'tır. Ayrıca çalışmanın danışma kurulu da Nasr Hamid Ebu Zeyd, Mohammad Arkoun, Gerhard Böwering, Gerald R. Hawting, Frederik Leemhuis, Angelika Neuwirth ve Uri Rubin'den oluşmaktadır.

Eserin önsözünü kaleme alan baş editör Jane Dammen McAuliffe, ansiklopedi yazım fikrinin doğuşuna değinerek, ansiklopedi ile hem son yüzyılın

⁵⁰ Ahmed Kalkan, *Ansiklopedik Kur'ân Kavramları ve Güncel Yansımaları* (İstanbul: Kalemder, 2011), 1:XI).

birikimini yansıtmak hem yakın gelecekteki Kur'ân araştırmalarına bir açılım sağlamak için madde yelpazesini oldukça geniş tuttuklarını belirtmektedir.⁵¹

Alfabetik olarak düzenlenen Encyclopaedia of The Qur'ân, 694 maddeden oluşmaktadır. Ayrıca birçok başlık atıf ile diğer maddelere yönlendirilmektedir. Eser, Kur'ân'da geçen kavram, şahıs, yer, değer, davranış ve olayların yanı sıra, Kur'ân araştırmaları/ilimleri, tefsir çalışmaları ile ilgili konuları da ele almaktadır. Kur'ân ile ilgili dini, tarihi ve sosyal bahisler de ele alınmaktadır. Ayrıca "Textual Criticism of the Qur'an" (Kur'ân'ın Metin Tenkidi), "Manuscripts of the Qur'an" (Kur'ân Yazmaları), "Myths and Legends in the Qur'an" (Kur'ân'da Mitoloji ve Efsaneler), "Popular and Talismanic Uses of the Qur'an" (Kur'ân'ın Folklor ve Tılsım Amaçlı Kullanımları) gibi konular da maddeler arasında görülmektedir.⁵² Mesut Kaya'nın da dikkat çektiği gibi, Kur'ân ile doğrudan alakalı olmayan "African Americans" (Zenci Amerikalılar), "Animal Life" (Hayvan Hayatı), "Anatomy", "Agriculture and Vegetation" (Tarım ve Bitki Örtüsü) da bulunabilmektedir.⁵³ Oldukça geniş ve çeşitlilik arz eden maddeler içerisinde, Kur'ân ve tefsir ile doğrudan veya dolaylı yoldan alaka arz edenlerin yanında, güncel tartışmaların ve bilimsel konuların da bulunmasından hareketle, eserin "Kur'ân Araştırmaları Ansiklopedisi" şeklinde bir başlığa da uygun olabileceği söylenebilir.

Madde isimleri genelde İngilizcedir. Nitekim eserin girişinde, madde isminde İngilizce seçimi kararının, daha geniş bir kitleye ulaşmaya vesile olabileceğine değinilmektedir.⁵⁴ Ayrıca, az önce değindiğimiz gibi, eserde diğer maddelere atıf ile yer alan birçok başlık bulunmaktadır ve bu başlıklardan Arapça olanlar da vardır. Mesela "Abd" kelimesi "Servant" ve "Slaves and Slavery" maddelerine atfedilmektedir. Böylece eserin Arapça ile olan bağı kısmen korunmaktadır.⁵⁵

⁵¹ Jane Dammen McAuliffe, "Preface", *Encyclopaedia of The Qur'ân*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden: Brill, 2001-2006), 1:ix-x.

⁵² McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of The Qur'ân*, 3:254-275; 3:477-479; 4:163-182; 5:237-252.

⁵³ Kaya, "Kur'an Ansiklopedileri", 420.

⁵⁴ McAuliffe, "Preface", 1:x.

⁵⁵ McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of The Qur'ân*, 1:2. Atıf yapılan başlıklar için ayrı bir indeksin olmamasını, konular arası bütünlük açısından zorluk oluşturacak bir husus olarak zikredebiliriz. Ayrıca "Jibt", "Jinn", "Jihat" ve "[al-]Ukhdüd" gibi başlıkların neden Arapça

1.3.2. *The Qur'an: An Encyclopedia*

Bir diğer Kur'ân ansiklopedisi, Rotledge Yayınevi tarafından 2006 yılında basılan, *The Qur'an: An Encyclopedia* başlıklı eserdir. Eser 771 sayfalık tek cilt halindedir. Grup çalışması ürünü olan *The Qur'an: An Encyclopedia* Oliver Leaman'ın editörlüğünde hazırlanmıştır. Eserin yayın kurulu şu isimlerden oluşmaktadır: Asma Afsaruddin, Massimo Campanini, Bahar Davary, Nevad Kahteran, Arzina Lalani, Tamara Sonn, Brannon Wheeler ve Stefan Wild. Madde yazarları ise akademisyenlerden oluşmakta ve 43 isim içermektedir. Aralarında müslüman, hatta Ahmet Albayrak, Adnan Demircan, Bilal Gökkrı, Necmettin Gökkrı, İbrahim Sümer ve Harun Şahin gibi Türk akademisyenler de vardır.

Editör Oliver Leaman, eseri sunarken Kur'ân'ın ön dört asırdır incelenip farklı yorumlara konu olduğuna ve biriken bu geniş malumatın tek bir ciltte bir araya getirilmesine olan ihtiyaca değinmekte; hazırladıkları çalışmanın öğrenci ve araştırmacılar için Kur'ân ve Kur'ân algısına dair sağlam bir kaynak sunabileceğini ifade etmektedir. Eserin maddelerinin konuyu kapsayıcı olmasına dikkat edildiğine, maddeler arası bütünlüğün gözetildiğine ve çalışmanın faydalı bir referans listesi ile indeksler bulundurduğuna değinmektedir. Tanıtımda belirtildiğine göre, eser giriş mesabesindeki yüzeysel kitaplar ile ileri düzey akademik çalışmalar arasında orta bir seviyededir.⁵⁶

Editörün ifadeleri ve incelememiz ışığında eser hakkında şunları söyleyebiliriz: Ansiklopedi, atıflı olanlar ile beraber -tespit edebildiğimiz kadarıyla- 468 madde içermektedir. 113 madde ise başka maddelere atfedilmektedir. Bu durumda ansiklopedi 355 metinden oluşmaktadır. Maddeler Kur'ân kavramları ve konuları yanı sıra, Kur'ân ve tefsiri hakkındaki konuları, grupları, ayrıca müfessir ve düşünürleri ele almaktadır.⁵⁷ Madde başlıkları; Kur'ân'ın çeşitli figür ve konuları, Kur'ân araştırmaları meseleleri ve tefsir ekolleri gibi geniş bir alana uzanmaktadır. Referans ve kaynak listeleri birçok madde sonunda

kalıplar ile ifade edildiği de üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Bk. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of The Qur'an*, 3:34-50; 5:397-398.

⁵⁶ Oliver Leaman, "Introduction", *The Qur'an: an Encyclopedia*, ed. Oliver Leaman (London: Routledge, 2006), IX-X.

⁵⁷ "Bu çalışmanın maddelerine bakıldığında, Kur'ân ansiklopedisinden çok, bir tefsir ansiklopedisi görünümü vermektedir." (Kaya, "Kur'an Ansiklopedileri", 421.)

mevcuttur. Bazı maddeler alt başlıklar içermektedir.⁵⁸ Ansiklopedinin maddeleri, genelde Arapça ifadelerin latinize edilmiş hali ile sunulmuş (“Ahl Al-Dhıkr” örneğinde olduğu gibi), kimi Arapça olmayan ifadeler de genelde Arapça formundaki bir diğer maddeye atfedilmiştir (Aaron maddesinin Aaron maddesine atfı örneğinde olduğu gibi).⁵⁹

1.3.3. *Encyclopaedia of The Holy Qur’ân*

Bir diğer İngilizce Kur’ân ansiklopedisi, Global Vision Publishing House tarafından 2000 yılında Delhi’de basılan *Encyclopaedia of The Holy Qur’ân*’dır. Çalışma beş cilt hacmindedir. Grup çalışması ürünü olan ansiklopedinin editörlüğünü Dr. N. K. Singh ve Mr. A.R. Agwan üstlenmiştir. Yayın kurulu ise on akademisyenden oluşmaktadır.

Editör madde sayısı hakkında “300 civarı” demektedir. Tespitimize göre, eserde 263 madde bulunmaktadır. Ansiklopedinin madde içerikleri sadece Kur’ân kavramlarına ayrılmamaktadır. Kur’ân kavramları yanı sıra, Kur’ân ilimleri ile alakalı meseleler, müfessirler ve düşünürler, “Humanism” örneğinde olduğu gibi felsefi konular, “Cosmology” ve “Psychology” örneklerinde olduğu gibi çeşitli bilimler bulunmaktadır.⁶⁰ Eserde, günümüzün popüler konularının ve bilimsel meselelerin Kur’ân ile irtibatlı olarak incelendiğini söyleyebiliriz.

1.3.4. *Qur’anic Encyclopaedia:*

Muhammad Tahir-ul-Qadri tarafından Urduca hazırlanan ansiklopedinin İngilizce tercümesidir. Sekiz ciltten oluşan eser Minhaj-ul-Quran Publications tarafından 2019 yılında basılmıştır. Kapağındaki “Compilation of over 5000 Quranic topics” ifadesinin de belirttiği gibi, çalışma Kur’ân muhtevasına dair 5000’in üzerinde konu başlığı içermektedir.

⁵⁸ Örneğin Hz. Adem ile ilgili madde (“Adam”) dört alt başlık içermektedir. Bk. Oliver Leaman (ed.), *The Qur’an: an Encyclopedia* (London: Routledge, 2006), 11-12.

⁵⁹ Oliver Leaman (ed.), *The Qur’an: an Encyclopedia*, 17.

⁶⁰ N. K. Singh - A. R. Agwan (ed.), *Encyclopaedia of The Holy Qur’ân* (Delhi: Global Vision Publishing House, 2000), 1:233; 2:553; 4:1065.

1.3.5.İngilizce diğer ansiklopediler:

İngilizcede bu dört eser dışında da Kur’an ansiklopedileri vardır ve bunların bir kısmı henüz tamamlanmamıştır.⁶¹ Muhammed Ali Aşfahânî’nin verdiği bilgilere göre, Farsça-İngilizce bir çalışma bulunmaktadır. *Dâiretü’l-Meârif-i Buzurg-i Vâjegân-i Qur’ânî* adını taşıyan ve bir grup akademisyen tarafından telif edilen bu çalışma, Defter-i Teblîgât-i İslâmî Meşhed adlı kurum tarafından basılmıştır. Yine Aşfahânî’nin ifadelerine göre, Mevlana Vahidüddin Hân tarafından telif edilen *Dâiretü’l-Meârif-i’l-Kur’ânî’l-Kerîm* adlı İngilizce bir eser vardır. Eser Râbitatü’l-Dirâsâti’l-İslâmiyye el-Hind adlı kurum tarafından Yeli Delhi’de basılmıştır.⁶²

Henüz tamamlanmamış Kur’ân ansiklopedilerinden, İslam ve Bilim Merkezi (CIS-Kanada) projesi olan *Integrated Encyclopedia of the Qur’an (IEQ)* adlı çalışmayı anmalıyız. Bu ansiklopedi Müslüman araştırmacılar tarafından hazırlanmaktadır. Eserin editörü Muzaffar Iqbal’dır. Yaklaşık 3500 sayfa içeren yedi cilt halinde olması hedeflenen ve birincil kaynaklara dayanmasıyla öne çıkacağı düşünülen çalışmanın birinci cildi tamamlanmıştır.⁶³

Başlığı Kur’ân ansiklopedisi ifadesine benzeyen çalışmalar da bulunmaktadır. Burada “Kur’ân araştırmaları ansiklopedisi” gibi bir başlık taşıyan “Encyclopaedia of Qur’anic Studies” adlı çalışmaya işaret etmek istiyoruz. Çalışma Maulana Mohammad Razi Khan Afridi ve Mohammad Ilyas Navaid editörlüğünde hazırlanmıştır. Yirmi altı ciltlik hacme sahip eser, 2006 yılında Anmol Publications adlı kurum tarafından Yeni Delhi’de basılmıştır. Eserin her cildi belli bir konuya hasredilmiştir. Ciltlerin başlıkları şöyledir:

1. ‘Fundamentals under Qur’ân’ (Kur’ân’da Temel İlkeler),

⁶¹ Burada İngilizce eserler arasında Kur’ân’ı belli açıdan ele alan konulu ve sınırlı ansiklopedilerin varlığına değinmeliyiz. Örnek olarak Md. Nurul Huda tarafından telif edilen *Encyclopaedia of Qur’ân and Future of Science* adlı eseri anabiliriz. Delhi’de 2011 yılında Anmol Publisher tarafından okurlara sunulan eserde, İslam öncesi Arap kültürü, Kur’ân ve Bilim ilişkisi, yaratılış, bağışıklık sistemi gibi konular ele alınmaktadır.

⁶² Aşfahânî, “Cevle”, 200-201. Araştırmamız esnasında, bu iki eser hakkında, Aşfahânî’nin ifadeleri dışında bir malumata ulaşamadık.

⁶³ Muzaffar Iqbal (ed.), *Integrated Encyclopedia of the Qur’an (IEQ)*, (New York: Center for Islamic Sciences, 2013).

2. 'Qur'ân: Historical Aspects' (Tarihi Açıdan Kur'ân),
3. 'Islamic Ideology under Holy Qur'ân' (Kur'ân'da İslam Düşüncesi),
4. 'Qur'ânic Perceptions' (Kur'ân'dan İdrakler),
5. 'Qur'ânic Wisdom' (Kur'ânî Hikmet),
6. 'Qur'ânic Commands' (Kur'ân Buyrukları),
7. 'Reasoning and Consensus under Qur'ân' (Kur'ân'da İçtihat ve İcmâ),
8. 'Qur'ân and Customs' (Kur'ân ve Adetler),
9. 'Lawful and Unlawful under Qur'ân' (Kur'ân'da Helal ve Haram),
10. 'Qur'ân on Science' (Bilim Açısından Kur'ân),
11. 'Spirit of Qur'ân' (Kur'ân'ın Özü),
12. 'Basics of Faith under Qur'ân' (Kur'ân'da Temel İnanç İlkeleri),
13. 'Qur'ân: Perfect Code' (Kur'ân: Mükemmel Kanun),
14. 'Islamic Philosophy under Qur'ân' (Kur'ân'da İslam Felsefesi),
15. 'Qur'ân and Bible' (Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes),
16. 'Society under Qur'ân' (Kur'ân'da Toplum),
17. 'Family Life under Qur'ân' (Kur'ân'da Aile Hayatı),
18. 'Morality under Qur'ân' (Kur'ân'da Ahlak),
19. 'Polity under Qur'ân' (Kur'ân'da Politika),
20. 'Governance under Qur'ân' (Kur'ân'da Yönetim),
21. 'Economy under Qur'ân' (Kur'ân'da Ekonomi),
22. 'Education under Qur'ân' (Kur'ân'da Eğitim),
23. 'Law under Qur'ân' (Kur'ân'da Hukuk),
24. 'Peace under Qur'ân' (Kur'ân'da Barış),
25. 'Dictionary of Holy Qur'ân/Part 1' (Kur'ân Sözlüğü/1. Kısım).

26. ‘Dictionary of Holy Qur’ân/ Part 2’ (Kur’ân Sözlüğü/2. Kısım).

Görüldüğü üzere, çalışma Kur’ân ve muhtevası ve Kur’an araştırmaları ile alakalı meseleler ve Kur’ân sözlüğü içermektedir.

1.4. Farsça Kur’ân Ansiklopedileri:

Farsça Kur’an ansiklopedileri açısından kabarık bir liste söz konusudur. Muhammed Ali Aşfahânî Farsça Kur’ân ansiklopedilerinden şu eserleri sıralamaktadır:⁶⁴

1. Celil Molla Cevâdî’nin *Dâiretü’l-Meârif-i Buzurg-i Qur’ânî’si*,
2. Seyyid Tahir Şah Çerâğî’nin *Dâiretü’l-Meârif-i Ferheng-i Qur’ân’ı*,
3. Mihrân Kenderî’nin *Dâiretü’l-Meârif-i Qur’ân’ı*,
4. Hasan Saîd ve diğerlerinin hazırladığı *Dâiretü’l-Me’ârif-i Qur’ân Kerîm*,
5. el-Hâc Yahyâ Felsefî eş-Şîrâzî’nin hazırladığı *Dâiretü’l-Meârif-i Qur’ânîyye’si*,
6. Ali Hacı Vend’in *Dâiretü’l-Me’ârif-i Qur’ân Şinâsî* adlı eseri,
7. Bahâüddîn Hürremşâhî’nin *Dânişnâme-i Qur’ân ve Qur’ân-ı Pejôhî’si*,
8. Muhammed Bâkır Şerîat Sengelcî’nin *Ferheng-i Qur’ân’ı*,
9. Ebü’l-Hasen eş-Şa’rânî’nin *Nesr-i Tûbâ ev Dâiretü’l-Me’ârif-i Qur’ân-ı Mecîd’i*,
10. Ekber Hâşimî Rafsencânî ve diğerlerinin hazırladığı *Ferheng-i Qur’ân*,
11. Merkezü’s-Sekâfe ve’l-Mearifi’l-Qur’ânîyye tarafından hazırlanıp Müessesetü Bustân-ı Kitâb adlı kurum tarafından basılan *Dâiretü’l-Meârif-i Qur’ân-ı Kerîm*,
12. Mîr Seyyid Ebü’l-Feth-i Davetî’nin *Dâiretü’l-Meârif-i Qur’ân’ı*,
13. Muhammed Ali en-Necefî’nin tercüme ettiği *Dâiretü’l-Meârif-i Qurân-ı Kerîm*

⁶⁴ Aşfahânî, “Cevle”, 200-202.

14. Müessesetü's-Sekâfe ve'l-Fikrû'l-İslâmî adlı kurum tarafından hazırlanmakta olan *Dânişnâme-i Kur'ân-ı Şinâsî* adlı eser.⁶⁵

Aşfahânî, bu ansiklopedilerin içinden sadece Müessesetü Bustân Kitâb adlı kurum tarafından basılan *Dâiretü'l-Meârif-i Kur'ân-ı Kerîm* ile *Dânişnâme-i Kur'ân-ı Şinâsî* adlı çalışmanın bilindik manada ansiklopedi olabileceğini, diğerlerinin ise ansiklopedi ismini taşımalarına rağmen ansiklopedi özelliklerini tam olarak taşımadığını belirtmektedir. es-Seyyid Mustafa Muhâmî'den de bu doğrultuda nakilde bulunmaktadır. Muhâmî'nin ifadelerine göre, bu ansiklopediler ya ansiklopedi hedefini tam gözetmemişler, ya da sadece kamus ve sözlük olarak tasarlanmışlardır. Veya bu çalışmalarda ansiklopedi hedefi gözetilse de, bunun için gerekli ekip ve kurum olmaksızın yola çıkmıştır. Bu çalışmalar, Kur'ân ile ilgili bazı konulara özel ansiklopedi şeklinde değerlendirilebilir.⁶⁶ Ayrıca bu çalışmalar farklı içeriklere sahiptirler. Seyyid Tahir Şah Çerâğî'nin '*Dâiretü'l-Meârif-i Ferheng-i Kur'ânî*' adlı bir eseri, rivâyetler ve menkıbeler içermektedir. Hasan Saîd ve diğerlerinin hazırladığı, *Dâiretü'l-Meârif-i Kur'ân-ı Kerîm* muhtelif makalelerden, hutbelerden ve risalelerden oluşmaktadır. Yine bazı çalışmalarda, Kur'ân kelimeleri, şahısları, coğrafi içerikleri ve çeşitli kavramları ele alınmaktadır. Ayrıca meşhur âlimlerin tanıtıldığına da rastlanmaktadır.⁶⁷

Bu eserlerin dışında da, Farsça Kur'ân ansiklopedileri bulunmaktadır.⁶⁸ Mesela, Dr. Seyyid Salman Safavi'nin başkanlığında, on yıllık bir emek sonu-

⁶⁵ İngilizce Kur'ân ansiklopedilerinin tanıtımında Defter Tebliğât İslâmî Meşhed adlı kurum tarafından basılan, *Dâiretü'l-Meârif-i Buzurk-i ve Ezkân-ı Kur'ânî* adlı Farsça-İngilizce bir esere, yine Aşfahânî aracılığıyla işaret etmiştik. Burada bir de, el-İtkân'ın Farsça'ya "ansiklopedi" başlığı ile çevrildiğine de işaret etmeliyiz. Bk. *Süyûtî, Dâiretü'l-Meârif-i Kur'ân*, trc. Muhammed Cafer İslami (Tahrân: Binyâd-i 'Ulûm-i İslâmî, 1362).

⁶⁶ Aşfahânî, "Cevle", 203.

⁶⁷ Aşfahânî, "Cevle", 200-201. Leipzig'li Zedler'in *Universol-Lexicon*'undan bu yana, çoğu çağdaş ansiklopedi yaşam öykülerini de ele almaktadır. Bk. *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, 2:127. Âlimlerin ve müfessirlerin tanıtımının Kur'ân ansiklopedilerinde yer alması, ansiklopedilerde görülen bu yaygın teamülün bir yansıması olarak da değerlendirilebilir.

⁶⁸ Oliver Leaman'ın editörlüğünde hazırlanan *The Qur'an: An Encyclopedia*, Muhammed Huseyin Vağâr tarafından Farsça'ya tercüme edilip, *Dânişnâme-i Kur'ân-ı Kerîm* adıyla İttılâ't Yayinevi tarafından 2014 yılında basılmıştır. Öte yandan, Brill yayinevi tarafından basılan *Encyclopaedia of The Qur'ân* adlı çalışmanın Farsçaya tercüme edilmekte olduğunu

cunda hazırlanan *Dânişnâme-i Muâsır-ı Kur’ân-ı Kerîm* adlı bir çalışma vardır. Eser Hicri Şemşî takvime göre 1396’da (2017) Londra İran Araştırma Akademisi tarafından Londra’da ve Kum’da eş zamanlı olarak yayımlanmıştır. Yine, *Dâiretü’l-Meârif-i Kur’ân* adlı, Ğulâm Rıza Haydarî’nin hazırladığı ve Mihrâb-ı Kalem adlı kurum tarafından 2009’da basılan çalışma çocuklara yönelik olup, resimlerle Kur’ân konularını ve figürlerini tanıtmaktadır. *Kitâb-ı Dâireti’l-Me’ârif-i Kur’ân: Cennetü’l-Müttekîn* ismiyle Rızâ Hakgüyân tarafından Farsça ve Arapça hazırlanan bir diğer çalışma da, Peyâm-i Mihrâb tarafından Hicri Şemsi 1395 yılında (2016) basılmıştır.

Görüldüğü üzere, Farsça epey Kur’ân ansiklopedisi bulunmaktadır. Burada bir kısmını saymış bulunuyoruz. Detaylı bir araştırma ile bu listenin daha da fazla olması muhtemeldir.⁶⁹

1.5. Diğer dillerde Kur’ân Ansiklopedileri

Diğer dillerde de Kur’ân ansiklopedisi çalışmaları mevcuttur. Tespit edebildiğimiz diller ve çalışmalar şunlardır:

1.5.1. Urduca Kur’ân Ansiklopedileri

Urduca Kur’ân ansiklopedisi çalışmaları içeren dillerden biridir. Örneğin Urduca bir çalışma *Qur’ân Hakim: Encyclopedia* başlığını taşımaktadır. Dr. Zulfıqar Kazım tarafından telif edilen eser 903 sayfa hacminde olup Bait-ul-Uloom adlı kurum tarafından Lahor’da basılmıştır. Çalışma on beş konu hakkında ve altmış sekiz alt başlık altında, soru-cevap şeklinde birçok meseleyi ele almaktadır. Ele alınan konular Kur’ân muhtevası, Kur’ân tanıtımı, Kur’ân ilimleri gibi muhtelif alanlarda seyretmektedir.

ve bir kısmının tamamlandığına dair bir haber için bk. Iran’s Book News Agency, “Quran encyclopedia in Persian unveiled”, erişim: 3 Haziran 2019, <http://www.ibna.ir/en/doc/naghli/182112/Qur%C3%A2n-encyclopedia-in-persian-unveiled>.

⁶⁹ Örneğin şu an, İran Kur’an Kültür ve Eğitim Enstitüsü (پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن) tarafından gençlere yönelik, on beş cilt olması planlanan bir çalışma hazırlanmaktadır: *Dânişnâme-i Kur’ân-ı Kerîm Vîje Nücevân*.

Urduca bir diğer Kur'ân ansiklopedisi Hacı Gulam Ahmed'in hazırladığı *Maarif-i Qur'ân/Qur'ân Encyclopedia* adlı çalışmadır. Eser İbلاغ yayınevi tarafından Lahor'da basılmıştır.

Sekiz cilt hacmindeki, Muhammad Tahir ul-Qadri'nin hazırladığı *el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyye* (انسائيكلوپیڈیا قرآنی) adlı hem Urduca hem İngilizce basılan çalışmaya yukarıda işaret etmiştik (Lahore: Minhaj-ul-Quran Publications).⁷⁰

1.5.2. Endonezya Dilinde Kur'ân Ansiklopedileri

Endonezya dilinde de Kur'ân ansiklopedisi çalışmaları vardır. Mesela, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* adlı bir çalışmanın müellifleri M. Dawam Rahardjo ve Budhy Munawar Rachman'dır. Eser *Ulumul Qur'an* dergisinin işbirliği ile Paramadina adlı kurum tarafından 1996 yılında basılmıştır.

Endonezya dilindeki bir diğer Kur'ân ansiklopedisi M. Quraish Shihab'ın baş editörlüğünü yaptığı *Ensiklopedi Al-Qur'an: Kajian Kosakata* başlıklı çalışmadır. Eser Pusat Studi Al-Qur'ân'ın (Kur'ân Araştırmaları Merkezi) projesi olarak Lentera Hati adlı yayınevi tarafından 2007 yılında Cakarta'da basılmıştır. Eserin adı Arapçaya "*el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyye/Dirâsetü'l-Elfâz*" şeklinde tercüme edilmiştir. Ansiklopedi üç ciltten oluşup Kur'ân lafızlarının izahı ile ilgilenmektedir.

Endonezya'daki diğer bir Kur'ân ansiklopedisi çalışması H. Fachruddin Hs. tarafından telif edilen *Ensiklopedia Al-Qur'an*'dır. İki cilt hacmindeki eser Rineka Cipta adlı yayınevi tarafından Cakarta'da 1992 yılında basılmıştır.⁷¹

⁷⁰ Urduca "Kur'ân Ansiklopedisi" ismine yakın eserler de bulunmaktadır. Mesela, Said el-Zafar Siddikî'nin hazırladığı, *Mevdûât-ı Qur'ân Encyclopedia* adlı eser gibi. Yedi ciltlik bu eser 1800'den fazla konu içermektedir. Eser hakkında bir haber için bk.Urdunews, "سعيد الظفر كا بيڈيا انسائيكلو قرآن موضوعات"، "كارنامہ"، erişim: 3 Haziran 2019, <http://www.urdunews.com/node/46411>.

⁷¹ Endonezya'da Kur'ân ansiklopedisi başlığına yakın çalışmalar da vardır. "Tematik Kur'ân ansiklopedisi" şeklinde tercüme edebileceğimiz *Ensiklopedi Tematis Al-Qur'an* başlıklı bir çalışma bulunmaktadır. Çalışmanın editör kurulu Ahsin Sakho Muhammad, Sayuti Anshari Nazution ve Ahmad Munif Suratmaputra isimlerinden oluşmaktadır. Muhammad Kamil Hasan Al-Mahami tarafından telif edilen çalışma altı ciltlik bir hacme sahip olup, resimler de içermektedir. Eser Kharisma Ilmu adlı yayınevi tarafından 2007 yılında Cakarta'da

1.5.3. Malayca Kur’ân Ansiklopedileri

Malayca Kur’ân ansiklopedisi çalışmaları da vardır. Syeikh Muhd Mujahid tarafından telif edilen bir çalışma Ensiklopedia Al-Qur’ân başlığını taşımaktadır. Eserin basımı Must Read Sdn Bhd tarafından 2013 yılında gerçekleştirilmiştir. Resimler de içeren çalışma 384 sayfadan oluşmakta, Kur’ân’ın tanıtımı, kıssaları, diğer kitaplarla kıyaslanması gibi konular içermektedir.

Başlığında “Kur’ân ansiklopedisi” veya benzeri bir ifade bulunan çalışmalar daha başka dillerde de mevcuttur. Örneğin, Boşnakça bir çalışma “Enciklopedija pitanja i odgovora o Kur’anu” (Kur’ân Hakkında Soru-cevap Ansiklopedisi?) başlığına sahiptir. Eser, Mensur Zukorlić tarafından hazırlanmış, “Mešihat Islamske zajednice Sandžaka” adlı kurum tarafından basılmıştır. Yine, çocuklar için hazırlanmış benzer başlıklı Rusça bir çalışma bulunmaktadır. Saniyasnain Khan tarafından hazırlanan “О людях Корана. Увлекательная энциклопедия” (Kur’ân şahısları hakkında büyük ansiklopedi?) başlıklı eser, Dilya adlı kurum tarafından 2012 yılında basılmıştır.

Bazı sözlüklerin ansiklopedi görünümünü andırıldığına değinmiştik. Mese-la, Mohammad Ali Amir-Moezzi’nin editörlüğünde hazırlanan *Dictionnaire Du Coran* adlı Fransızca sözlük ansiklopedi görünümüne benzemektedir.⁷² Fransızca, ansiklopedik sözlük tarzı bir diğer çalışma da Malek Chebel tarafından hazırlanıp Fayard yayınevi tarafından 2009 yılında Paris’te basılan *Dictionnaire Encyclopédique du Coran* adlı eserdir. Çalışma Editura Artemis yayınları tarafından Romancaya da çevrilmiştir (2010). Öte yandan yakın zamanda

basılmıştır. Çalışmada Kur’ân’da geçen konular, İslam ve günümüz ile ilgili konular ele alınmaktadır. Ayrıca, Arapça eserleri tanıtırken değindiğimiz, Vehbe ez-Zuhayli ve diğerleri tarafından neşredilen ‘*el-Mevsû’atü’l-Kur’âniyyetü’l-Müyyessera*’ adlı ansiklopedi Endonezya diline çevrilmiştir. Bk. Wahbah Zuhaili (and others), *Ensiklopedia Al-Qur’ân*, çev: Tim Kuwais, (Jakarta: Gema Insani, , 2007). Sadece ‘Kur’ân ansiklopedileri’ni ele aldığımız için “Kur’ân ve Hadis Ansiklopedisi” vb. başlıklı eserlere değinmiyoruz. Endonezyaca böyle eserler de bulunmaktadır. Örnek olarak, Widya Cahaya Yayınevi tarafından basılan, sekiz ciltlik *Ensiklopedi Tematis Ayat Al-Qur’ân dan Hadits* adlı çalışmayı anabiliriz.

⁷² Bk. Mohammad Ali Amir-Moezzi (ed.), *Dictionnaire Du Coran* (Paris: Robert Laffont, 2007).

Çince bir Kur'an ansiklopedisinin yayınlanmakta olduğuna dair bir haber basına yansımıştır.⁷³

Değerlendirme ve Sonuç

Büyük çoğunluğu Farsça ve Arapçada olmak üzere yaklaşık dokuz civarındaki dünya dilinde elli civarında Kur'an ansiklopedisi eseri gün yüzüne çıkmıştır veya çıkmaktadır. Bunlar gerek içerikleri yönüyle, gerek hacimleri itibariyle, gerekse hedef kitleleri açısından çok farklılık göstermektedir. Öte yandan bir kısmı ferdi çalışma sonucunda ortaya çıkmış iken bir kısmı da kolektif çalışma ürünü olarak okuyucuya sunulmuştur. Çalışmaların ortaya çıktıkları süreçler açısından bakıldığında sayılarının gitgide artmakta olduğu da görülmektedir. Bu durum ansiklopedi türü eserlerin okuyucu nezdinde rağbet gördüğünü ve bu alana yönelmek gerektiğini göstermektedir.

Bazı araştırmacılar tarafından Kur'ân ansiklopedilerinin başlangıcı XX. asrın sonu ile XXI. asrın başı olarak saptanmıştır. Bizim tespit edebildiğimiz ilk eserin basım tarihi 1974'tür. Bu durumda, eserlerin yazım süreçlerini de göz önüne alırsak "Kur'ân ansiklopedisi" başlığını taşıyan çalışmaların yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde başladığı ve nispeten yeni bir tür olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'ân ansiklopedilerinin oluşum sürecine dair farklı teoriler ortaya atılmıştır. Bir yaklaşıma göre, İslâmî araştırmalara dair genel ansiklopedilerin yetersizliği sonucu özel/konulu ansiklopedi türü olarak Kur'ân ansiklopedilerinin ortaya çıkışı söz konusudur. İkinci yaklaşıma göre ise, Kur'ân hakkındaki sözlük ve makale derlemeleri çalışmalarından sonra ansiklopediler ortaya çıkmıştır. Bu noktada daha başka izahlar ileri sürülebilir. Ayrıca, hedef kitlesi farklı olan Kur'ân ansiklopedileri için farklı amaçlar söz konusu olabilir. Ancak Kur'an ansiklopedilerinin hangi ihtiyaca binaen yazıldığına ve bu çalışmaları ortaya çıkaran sebeplere dair kapsamlı araştırmalar henüz yoktur.

Kur'ân ansiklopedileri yazımında farklı yollar izlenmiştir. Çalışmaların büyük bir kısmı tek kişi tarafından telif edilmiştir. Kolektif çalışma sonucu ortaya çıkan eser sayısı azdır. Öte yandan özellikle bireysel çalışmaların bü-

⁷³ Yenişafak, "Kur'an Ansiklopedisi", erişim: 3 Haziran 2019, <https://www.yenisafak.com/aktuel/kuran-ansiklopedisi-127827>.

yük bir kısmı bilindik ansiklopedi eseri özelliklerinden de uzak olup daha ziyade Kur’an ile ilgili bütün bilgileri toplama maksatlı yazılmış eserlerdir. Ancak bunlar arasında ansiklopedik yaklaşımla yazılan eserler de bulunmaktadır. Kolektif çalışmaların büyük kısmı batı menşelidir. Müslümanlar tarafından yapılan kolektif çalışmalarda da batıda yaşayanların veya batıdan etkilenen bölgelerin dikkat çektiği görülmektedir. Ancak İslam dünyasında son yıllarda kolektif çalışmaların ortaya çıkmaya başladığı da dikkati çekmektedir. Bu da Müslümanlarda kolektif çalışma ortaya çıkarmanın önemi konusunda bir bilincinin son yıllarda geliştiği şeklinde yorumlanabilir. Bunun ileriye dönük ansiklopedik çalışmaların ortaya çıkarılmasında ümit verici bir durum olduğunu söyleyebiliriz.

Dikkat çeken bir başka husus da derleme veya tercüme Kur’an ansiklopedileridir. Bunların görülen bir ihtiyacı hızlı şekilde gidermeye dönük olduğu söylenebilir. Ancak esas alınan ansiklopedinin hedef alınan kitlenin ihtiyaçlarını karşılamakta olup olmadığı muammadır. Nitekim batı insanı göz önüne alınarak yazılmış İngilizce bir ansiklopedinin Farsçaya tercüme edilmekte oluşu bunu düşündürmektedir.

Kur’ân ansiklopedilerinin hedef kitlesi akademik camia yahut halk olabilmekte, hatta gençler ve çocuklar için de Kur’ân ansiklopedileri hazırlanabilmektedir. Araştırmacılar için hazırlanan ansiklopedilerin de “uzmanlık ansiklopedileri” olarak değerlendirilmeleri mümkündür.

‘Kur’ân ansiklopedisi’ başlığını taşıyan eserlerde şekil, tertip ve içerik itibariyle de bir birlik yoktur. Başta Arapça ve Farsça hazırlanan eserler olmak üzere, çok sayıda eserin içerisinde; menkıbeler, çeşitli makaleler, hutbeler ve risaleler içerenler vardır. Bazı çalışmalarda, Kur’ân kelimeleri, şahısları, coğrafi içerikleri ve çeşitli kavramları ele alınmakta, ayrıca meşhur alimler de tanıtılmaktadır. Kur’ân ansiklopedileri, tespitlerimize göre şu şekillerde tezahür etmektedir:

1. *Mushaf* tertibince muhtasar veya geniş tefsir formunda olanlar.
2. Kapsamlı yahut kısmî Kur’ân ilimleri şeklinde olanlar. “Kısmî Kur’ân ilimleri formunda olan çalışmalar” ifadesinden kastımız, Kur’ân ile ilgili birkaç konuyu ele alan çalışmalardır. Mesela, Salâh el-Kâzımî’nin, sahih bir Kur’ân algısı oluşturmak amacıyla telif ettiği *el-Mevsû’attü’l-Kur’âniyye* adlı

çalışma, Kur'ân ile alakalı bazı konulara, gizli ilimlere değinmesi hasebiyle kısmî/sınırlı Kur'ân ilimleri çalışması olarak nitelenebilir. Yine Kur'ân'ı tanıtan küçük hacimli ansiklopediler de bu kısımda mütalaa edilebilir.

3. Soru-cevap içerenler.

4. Sûre eksenli oluşturulanlar.

5. Eser serisi şeklindeki çalışmalar ("Kur'ân Ansiklopedisi" üst başlığı altında hazırlanan kitap serileri).

6. Maddeler/makaleler halinde yazılanlar. Bu nitelikteki bazı eserlerde, kitap bölümlerini andıran makaleler yer alırken, bazı Kur'ân ansiklopedileri - ansiklopedilerde yaygın olarak karşımıza çıkan- maddeler şeklinde hazırlanmaktadır. Maddeler/makaleler halinde oluşturulan ansiklopediler de farklı hacim ve içeriklere sahiptirler. Bu çalışmalardan bazıları Kur'ân'ın başlıca kavramlarını, bazıları Kur'ân'ın bütün konularını, bazıları Kur'ân ve tefsir okumaları için gerekli olan konuları/terimleri ele almakta; bazıları da Kur'ân araştırmalarında başvuru rehberleri olma amacıyla çeşitli konuları içerecek şekilde hazırlanmaktadırlar.

Bu türlere, "ansiklopedik sözlük" tarzındaki çalışmalar da eklenebilir. Fransızca telif edilen *Dictionnaire Du Coran* ve *Dictionnaire Encyclopédique du Coran* çalışmaları gibi.

Daha genel bir tasnif ile diyebiliriz ki, Kur'ân ansiklopedilerinden bir kısmı Kur'ân muhtevasına veya Kur'ân'ın tanıtılmasına tahsis edilmişken; bir kısmı da Kur'ân ve tefsir okumaları veya araştırmaları rehberi şeklindedir. Kur'ân muhtevasına yönelik ansiklopediler de kapsam itibariyle iki türlüdür. Bu ansiklopedilerin bir kısmı -Süleyman Ateş'in eseri gibi- Kur'ân'ın tüm konularına, -Yaşar Nuri Öztürk'ün çalışması gibi- diğer bir kısmı ise başlıca konularına veya kavramlarına ayrılmıştır. Kur'ân'ın başlıca konularına tahsis edilen çalışmalar, kavram çalışmalarına veya "ana konular" başlığıyla telif edilen çalışmalara benzer bir görünüme sahiptir. Kur'ân'ın tüm muhtevasını ele almayı hedefleyen ansiklopedilerin ise, konulu tefsir çalışmaları olarak değerlendirilmesi imkan dahilindedir.

Kur'ân ansiklopedileri ortak bir biçim, tertip ve içeriğe sahip olmadıklarından "Kur'ân ansiklopedisi" başlığını taşımayan diğer birçok çalışmanın da

mevcut Kur’ân ansiklopedileri içeriğine ve görünümüne sahip olabileceğini göz önüne almak gerekir. Bu noktada, “kavram çalışmaları” şeklinde telif edilen eserlerle, Kur’ân’ın tüm konularını ele almayı hedefleyen konulu tefsir çalışmaları, Kur’ân ansiklopedileri ile benzer forma sahip olabilmektedirler. Bazı çalışmalarda, Kur’ân ansiklopedileri için “ansiklopedik tefsir”, “modern tarzdaki tefsirler ve Kur’an ilimleri çalışmaları” gibi nitelermeler ileri sürülmektedir.

Kanaatimizce “Kur’ân ansiklopedisi” başlığının zihne çağrıştırdığı ilk şekil ve literatürde yeni olarak nitelenebilecek olan tek tür, maddeler halinde telif edilen çalışmalardır. İçerikleri ve amaçları farklı olsa da, bu telifler -en azından görünüm olarak- yeni bir çalışma türüdür. Ansiklopedilerin başvuru kaynağı olma şeklindeki hususiyetlerine en uygun çalışmalar da bunlardır. Ayrıca, Batıdaki Kur’ân ansiklopedilerinin, yaygın ansiklopedi formatına daha uygun olduklarını da söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abay, Muhammet. “Kur’an ve Tefsire Dair Başvuru Kaynakları”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012): 389-435.
- Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*. İstanbul: Ana Yay.- Encyclopaedia Britannica, 1986.
- Aşfahânî, Muhammed Ali. “Cevle fî dâirati meârif-i Leydın el-Şur’âniyye”. *Dirâsât İstişrâkiyye* 1/1 (Sayf 2014): 197-230.
- Ateş, Süleyman. *Kur’ân Ansiklopedisi*. İstanbul: Kur’ân Bilimleri Araştırmaları Vakfı (KUBA), ts..
- Avşar, Zakir v.dğr.. “Toplumsal ve Siyasal Bir Proje: Ansiklopedi ve Ansiklopedizm”. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 22 (2014): 219-236.
- Aykut, Ayhan. “Ansiklopedi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 217-227. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Chebel, Malek. *Dictionnaire Encyclopédique du Coran*. Paris: Fayard, 2009.
- Dursun, Turan. *Kur’ân Ansiklopedisi*. İstanbul: Kaynak Yay., 1996.

- Durukoğlu, Salim – Çetin, Sevdâ. "Türkiye Türkçesi ile Yayımlanmış Ansiklopediler Kaynakçası Denemesi". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 4/8 (Şubat 2016): 169-184.
- eİ-Hafnî, Abdülmün'im. *Mevsû'atü'l-Kur'âni'l-'azîm*. Kahire: Mektebe Mabdulî, 2006.
- eİ-Fihrisü'l-Arabiyyü'l-Muvahhad/Arabic Union Catalog. "Search". Erişim: 3 Haziran 2019. <https://www.aruc.org/search>.
- es-Suyuti, İmam Celeleddin. *Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi/el-İtkan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Trc. Sakıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.
- Furat, Ahmet Subhi. "Arap Edebiyatında İlk Ansiklopedik Eserler". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* VII/1-2 (1978): 211-232.
- Helvacıoğlu, Ender. "Türkiye'nin İlk Kur'ân Ansiklopedisi". *Bilim ve Gelenek* 81 (Kasım 2010): 14-21.
- Ilıcak, Kemal. "Takdim". *Kur'ân-ı Kerîm Ansiklopedisi: İlimler, Kavramlar, İsimler, Hükümler, Mekanlar*. Haz. Ali Bardakoğlu v.dğr.. İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1988.
- Iqbal, Muzaffar (ed.). *Integrated Encyclopedia of the Qur'an (IEQ)*. New York: Center for Islamic Sciences, 2013.
- Iqbal, Muzaffar. "Integrated Encyclopedia of the Qur'an (IEQ): Raison d'être and Project Summary". *Islam & Science* 8/1 (Summer 2010): 33-47.
- Iran's Book News Agency. "Quran encyclopedia in Persian unveiled". Erişim: 3 Haziran 2019. <http://www.ibna.ir/en/doc/naghli/182112/Qur'%C3%A2n-encyclopedia-in-persian-unveiled>.
- el-Kahtânî, es-Seyyid. *el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyye*. Haz. Salâh el-Kâzımî. Beyrut: Dârü'l-Mehacceti'l-Beydâ, 2009.
- Kalkan, Ahmed. *Ansiklopedik Kur'ân Kavramları ve Güncel Yansımaları*. İstanbul: Kalemder, 2011.

- Kanât-ü Kerbelâ el-Fedâiyye. "el-Ahbâr/ موسوعة أهل البيت " اكبر موسوعة قرآنية سنترى "النور قريبا". Erişim: 3 Haziran 2019. https://ktv.iq/view_news.php?p=584.
- Karaca, Abdullah. *Kur'ân Muhtevası Bağlamında Kur'ân Ansiklopedilerinin Tahlil ve Değerlendirmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Kaya, Mesut. "Yirmibirinci Yüzyılda Kur'an Çalışmalarına Eklenen Yeni Halka: Kur'an Ansiklopedileri", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 10/3 (2010): 407-425.
- Keskioğlu, Osman. *Kuran Tarihi ve Kur'ân Hakkında Ansiklopedik Bilgiler*. İstanbul, Nebioğlu Yayınevi, 1953.
- Leaman, Oliver (ed.). *The Qur'an: an Encyclopedia*. London: Routledge, 2006.
- Leaman Oliver. "Introduction", *The Qur'an: an Encyclopedia*, Ed. Oliver Leaman. London: Routledge, 2006.
- McAuliffe, Jane Dammen (ed.). *Encyclopaedia of The Qur'ân*. Leiden: Brill, 2001-2006.
- McAuliffe, Jane Dammen. "Preface", *Encyclopaedia of The Qur'ân*. ed. Jane Dammen McAuliffe. 1:i-xiii. Leiden: Brill, 2001-2006.
- Meriç, Cemil. *Işık Doğudan Gelir*. 7. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Meydan Larousse: Büyük Lügat ve Ansiklopedi*. İstanbul: Meydan, 1979.
- el-Mevsû'atü'l-'Âlemiyye li'l-Hidâyâti'l-Ḳur'âniyye*. Erişim: 3 Haaziran 2019. <http://kachqu.org/encyclopedia-of-quranic/about-encyclopedia>.
- Mevsû'atü'l-Ḳur'âni'l-Kerîm. Erişim: 29 Haziran 2019. <http://www.iid-quran.com/>.
- Milli Eğitim Bakanlığı (MEB). *İnönü (Türk) Ansiklopedisi*. Ankara: Maarif Matbaası, 1943-1984.
- Moezzi, Mohammad Ali Amir (ed.). *Dictionnaire Du Coran* Paris: Robert Laffont, 2007.
- Muhammed Musa, Hasan. *Ḳâmûs Ḳur'ânî*. İskenderiye: Matbaa Halil İbrâhîm, 1966.

- Özel, Ahmet. "İslam Dünyasında Ansiklopediler". *İslam ve Klasik*. Haz. Sami Erdem – M. Cüneyt Kaya. 379-404. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Öztürk, Mustafa. "Cumhuriyet Dönemindeki Telif Tefsirler". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı 21-22 Ekim 2011*. Ed. Muhammed Abay. 343-418. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an-ı Kerim Ansiklopedisi*. İstanbul: Hürriyet, 1990.
- Prof. Dr. Süleyman Ateş. "Kur'an Ansiklopedisi". Erişim: 3 Haziran 2019. http://www.suleyman-ates.com/index.php?option=com_content&view=article&id=6&Itemid=28.
- Rado, Şevket (Neş. Md.). *Yeni Hayat Ansiklopedisi*. İstanbul: Doğan Kardeş Yay., 1973.
- Singh, N. K. – Agwan, A. R. (ed.). *Encyclopaedia of The Holy Qur'ân*. Delhi: Global Vision Publishing House, 2000.
- Türk Dil Kurumu. "Ansiklopedik Sözlük". *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2009.
- Uçak, Nazan. *Türkiye'de Ansiklopedik Yayınlar ve 1980-1989 Yılları Arasında Yayınlanan Ansiklopedilerin Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.
- Urdunews. "سعید الظفر کا کارنامہ، 'موضوعاتِ قرآن انسانیکیلو پیڈیا'". Erişim: 3 Haziran 2019. <http://www.urdunews.com/node/46411>.
- Vizaretü'l-Evka'f ve's-Şu'ûnî'l-İslâmiyye. *el-Mevsû'atü'l-Fıkhıyye*. Kuveyt, 1983-2006.
- Yenişafak. "Kur'an Ansiklopedisi". Erişim: 3 Haziran 2019. <https://www.yenisafak.com/aktuel/kuran-ansiklopedisi-127827>.
- Yücel, Rıdvan. *Yazılı Kültür-Dijital Kültür Bağlamında Mesajın Değişen Yapısı (Örnek Olay: Ana Britannica Ansiklopedisi ile Ekşi Sözlük Karşılaştırması)*. Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık /December 2019, c. 5, s. 2: 725-802

دراسة وتحقيق لـ"تحفة الأفاضل في صناعة الفاضل" لرضي الدين ابن الحنبلي

Dirâsetun ve Tahkikun li "Tuhfetü'l-efâzıl fi sınaatı'l-fâzıl" li Radiyyüddin İbnü'l-Hanbeli
Radiyyüddin İbnü'l-Hanbeli'nin Tuhfetü'l-efâzıl fi sınaatı'l-fâzıl Adlı Eserinin Tahkikli Neşri
A Critical Edition of Radiyyüddin İbnü'l-Hanbeli's Treatise "Tuhfetü'l-efâzıl fi sınaatı'l-fâzıl"

Omar KALHUSSIEN (Ömer ELBEYLİ)

Öğr. Gör., Marmara Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Lect., Marmara University,
Faculty of Theology, Department of Islamic History
Istanbul / TURKEY
omar.kalhussien@marmara.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4154-148X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Ağustos / August 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Ekim / October 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Kalhussien, Omar (Elbeyli, Ömer). "Dirâsetun ve Tahkikun li
"Tuhfetü'l-efâzıl fi sınaatı'l-fâzıl" li Radiyyüddin İbnü'l-Hanbeli". *Tasavvur:*
Tekirdağ İlahiyat Dergisi 5/2 (Aralık 2019): 725-802.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu makale, Osmanlı Devleti'nin Halep'teki en güçlü dönemi olan Kânûnî Sultan Süleyman döneminde Halep'in meşhur alimi Radiyyüddin İbnü'l-Hanbelî'nin (ö. 971/1563) dönemin en meşhur divân-ı hümayundaki başkâtib ve nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi'ye (ö. 975/1567) ithafen yazmış olduğu bir risalenin tahkikini içermektedir. Eser, devlette kâtiplik ve inşâ ilmi alanında yazılmış önemli ve litaretürde yeri olacak bir eserdir. Eseri önemi kılan birçok etken bulunmaktadır. Bu etkenlerin başında büyük bir dil âlimi ve tarihçi bu iki ilimle meşhur bir ilim ailesi mensubu bir şahsiyet tarafından kaleme alınmasıdır. Eseri önemli kılan bir diğer etken, Osmanlı Devleti'nin zirvesi addedilen Kânûnî'nin döneminde, devletin en meşhur başkâtibi ve nişancısına ithafen yazılmış olmasıdır. Zira "Kânûnî" Sultan Süleyman'ın bu lakabı almasında en önemli rolü Celâlzâde Mustafa Çelebi üstlenmiştir. Eseri üç ana başlık altında ele almak mümkündür. Müellif birinci başlık altında, kâtiplerin ihâta etmeleri gereken Kur'an-ı Kerîm, hadis-i şerifler, dil ve şiir gibi alanlar hakkında örneklerle tafsilâtlı bilgiler vermektedir. İkinci başlıkta, kâtiplerin faziletleri ve üstünlükleri hakkında önemli bilgi ve yaşanmış örneklerden sonra üçüncü bölümde, eserin başından beri gizlediği Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin ismini içeren ve onu meth eden bir beyt şiiri, uzun bir kasidenin birinci harflerine gizlemiştir. Eserin son sayfasında beyt açık bir şekilde yazılmış eserin müellifin babası tarafından Edirne'de istinsâh edildiği aktarılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Radiyyüddin İbnü'l-Hanbelî, *Tuhfetü'l-efâzıl fi sinaatı'l-fâzıl*, Celâlzâde Mustafa Çelebi, Kânûnî Sultan Süleyman, kâtiplik, inşâ, nişancı.

Abstract

This article includes the edition critique of a treatise, attributed to Celâlzâde Mustafa Çelebi (975/ 1567) who is the most famous head scribe and the sealer (nişancı) in Imperial Council (Divan-ı Hümayun) and written by Radiyyüddin İbnü'l- Hanbelî (971/ 1563), who is a well-known scholar in Aleppo at the times of Suleiman the Magnificent which is the most powerful period of the Ottoman Empire in Aleppo. This work, written in the disciplines of inshâ and secretaryship, is an important work which shall have a place in literature. There are many factors making this work significant. At the head of these factors, there comes the fact that it is written by a

great scholar of language and history, who is a member of a family famous for these two disciplines. Another factor making the work essential is the fact that it is attributed to the most reputed head scribe and the sealer of the era of Suleiman the Lawgiver, apex of the Ottoman Empire. Moreover, Celâlzâde Mustafa Çelebi had undertaken the most important role for Suleiman's earning the epithet the Lawgiver. It is possible to divide the work under three main headings. Under the first heading, the author gives detailed information and examples about the areas that secretaries should be proficient in, such as the Glorious Qur'an, the prophetic sayings, the language and the poetry. After the second section, in which important information and true stories about the merits and the superiority of secretaries are given, in the third section, a one verse poem praising Celâlzade Mustafa Çelebi, including his name, is veiled with an acrostic style in a long ode's first letters. On the last page of the treatise, this poem is clearly written and it is stated that the work is copied by the author's father in Edirne.

Key Words: Radhi al-Din Ibn al-Hanbali, Tuhfah, Jalalzadeh Mustafa Jabali, Suleiman the Magnificent, Katib, composition Insha, Al-Diwan The Royal Court.

ملخص البحث

يهدف البحث إلى دراسة وتحقيق مخطوطة في علم الإنشاء لعلم من أعلام مدينة حلب الكبار إبان قمة ازدهار العلوم والمعارف في زمن السلطان القانوني، المخطوطة المسماة تحفة الأفاضل في صناعة الفاضل لمحمد بن إبراهيم بن يوسف الحنفي المشهور برضي الدين ابن الحنبلي.

تمكن أهمية هذه المخطوطة أنها تسلط الضوء على أدب وتراث ولغة حقبة مهمة من تاريخ الأمة الإسلامية، حيث إنها وصلت فيها حضارتها إلى أوجها ولقبت هذه الحقبة بالقانونية والنظام، وخاصة أن هذه المخطوطة صدرت من قلم سيال من عالم سليل بيت العلم والمعرفة والأدب، وأنها كتبت اتحافاً لأحد أعلم علماء عصره وأحد المرتقنين لرئاسة الكتاب في ديوان السلطان سليمان

لمدة عشر سنوات وصائع القوانين العثمانية لعشرات السنين، والذي بفضلہ والقوانين التي سنّها للسلطان سليمان نُقِبَ السلطان بلقب "القانوني".

والمخطوط يطلعنا على شدة ارتباط عرى الصلة والمحبة ما بين علماء حلب والعلماء في إسطنبول العاصمة الإسلامية العثمانية آنذاك.

الكلمات المفتاحية: رضي الدين ابن الحنبلي، تحفة الأفاضل في صناعة الفاضل، جلال زاده مصطفى جلبي، سليمان القانوني، الكاتب، علم الإنشاء، الديوان.

ستتكون الدراسة من ثلاثة مباحث:

يتضمن المبحث الأول: مقدمات في التعريف بعلم الإنشاء، والإشارة إلى أهمية هذا العلم في التاريخ وتطور هذا العلم عبر الزمن، وما يحتويه من الأهمية في وقتنا الراهن. ثم التعريف بالمؤلف والمؤلف له. ويتضمن المبحث الثاني تناوُلًا لمحتوى المخطوطة. ويتضمن المبحث الثالث تحقيق نص المؤلف مع ما يتطلبه التحقيق من إشكال ما يشكل من الكلمات، والإشارة إلى المصادر للشواهد، وشرح الغريب من الكلمات، والتعريف القصير من غير المشاهير من العلماء.

المبحث الأول

علم الإنشاء

لقد ظهر علم الإنشاء والكتابة مع حاجة المسلمين للكتابة الرسمية لمخاطبة الدول الأخرى. وكان علمًا مهمًا مقصودًا لكثير من الناس إذ به كان الإنسان يرتقي في إدارة الدول وبلاد السلاطين والملوك والأمراء، لكن مع تغيّر الزمان وشكل السياسة بقي هذا العلم في رفوف المكتبات مخطوطًا كان أم مطبوعًا إلا أنه مجال مهم جدًا لفهم تاريخنا الثقافي والسياسي والأدبي والعلمي.

أهمية علم الإنشاء وتطوره

وإن الأهمية التاريخية للكتب المؤلفة في علم الإنشاء تكمن في أنها تضعنا أمام صور حقيقية للحياة السياسية والإدارية والثقافية للدول والمناطق التي أُلِّفت فيه هذه المؤلفات. وإن هذا العلم ينقل لنا نصوصاً أدبية حقيقية لقادة المجتمع آنذاك السياسية والثقافية والأدبية.

لقد كان الكثير من الخصائص العامة لعلم الإنشاء موجوداً في رسائل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الملوك، وظهر بعدها البسملة والحمدلة والبعديّة، ولقد أسس الأمويون ديوان الرسائل، وأول مؤلف وصل إلينا في هذا المجال هو كتاب "رسالة الكتاب" لعبد الحميد الكاتب (ت 750/132)، كاتب الخليفة الأموي معاوية الثاني. ونرى تطوراً ملحوظاً في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي في تأليف علم الإنشاء، حيث ظهر كتاب مشهورون أمثال أبو إسحاق الصائبي الذي وصلت لنا ثلاثة من كتبه، وظهرت في القرون التي تليها كتباً في الإنشاء باللغة الفارسية إلى جانب العربية، وتطور هذا العلم في عهد الفاطميين والأيوبيين والمماليك وظهرت مجلدات متعددة كبيرة تتناوله.¹

ونرى أن النخاس صاحب كتاب صناعة الكتاب يجعل هذه الصنعة فرعاً من الدين وأنها واجبة ديناً وعقلاً، ويقول: هي سياسة الملك وفرع من الشريعة ويرد على من ينتقدها، ويقول أحكام الكتابة ملائمة للشريعة.²

ويمكننا جمع الكتب المؤلفة في علم الإنشاء إلى قسمين رئيسيين أحدهما: المؤلفات التي تشتمل على نماذج من كتابات رسمية قابلة للتقليد من قبل الكتاب. وثانيهما: المؤلفات التي ترشد الكتاب

¹ İsmail Durmuş, "İnşâ" (DİA), XXII, İstanbul 2000, 335.

² صناعة الكتاب للنخاس، ص 25-26.

في أساليبهم ومواضيعهم. وظهر فيما بعد كتبًا تحت عنوان "أدب الكاتب" أو "أدب الكتاب" أو "صناعة الكتاب" تبين الصفات التي ينبغي للكاتب أن يتعلمها قبل ممارسته لهذه المهنة. ومن أهم الكتب الموسوعية المؤلفة في هذا الفن هو كتاب صبح الأعشى في صناعة الإنشا لأحمد بن علي القلقشندي ت 821هـ/1418م.³

وإنّ المؤسسة التي كانت تعنى بشؤون الكتابة الرسمية للدولة العثمانية كانت تسمى "ديوان همايون" وإنّ أول كتاب مشهور في علم الإنشاء في الدولة العثمانية في القرن الخامس عشر الميلادي ما ألفه كاتب السلطان مراد الثاني وابنه السلطان محمد الفاتح، يحيى بن محمد الكاتب المسمى بـ"مجموعة الإنشا"، وسبقه فيما بعد في الشهرة و الانتشار كتاب "دستور الإنشا" للكاتب صاري عبد الله أفندي والذي ضمّن كتابه مئة وسبعين وثيقة من مراسلات رسمية للدولة العثمانية منذ عهد السلطان بايزيد الثاني إلى عهد السلطان مراد الرابع.⁴

المؤلف:

رضي الدين ابن الحنبلي (908 - 971 هـ / 1502 - 1563 م) أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن يوسف الحلبي القادري التاذفي، الحنفي رضي الدين المعروف بابن الحنبلي. وهو من أحفاد مؤرخ حلب ابن الشحنة (ت: 1412/815) ولد وتوفي في حلب.

³ الثقافة الإسلامية لكاتب الإنشاء كما تبدو في صبح الأعشى لمحمود سعد، ص 7-18، XXII, "İnşâ" (DİA), İstanbul 2000, 335.

⁴ İsmail Durmuş, "İnşâ" (DİA), XXII, İstanbul 2000, 335.

أشهر شيوخه وتلامذته:

أحمد بن الحسين الباكري الحنفي أخذ عنه علوم القرآن، وأحمد الهندي وموسى بن حسن الكردي قرأ عليهما البلاغة، وولي الدين الشيرازي، ومحمد الخناجري، وعلي بن محمد الحصكفي الموصلية قرأ عليه الصرف والنحو والعروض والمنطق، وعبد الرحمن بن فخر النساء قرأ عليه الفقه. وكان عالماً بارعاً وحج سنة أربع وخمسين وتسعمائة، ودخل دمشق في هذه السنة، وأخذ عنه علماء كبار في حلب ودمشق من أشهرهم: أحمد بن محمد بن الملا الحصكفي، ومحمود بن محمد المشهور بالبيلوني، وزين العابدين نعمة الله إبراهيم المشهور بعبادي جلي وغيرهم كثير.⁵

مؤلفاته:

لقد ذكرت المصادر له حول ثمانين مؤلفاً في حجج مختلفة في شتى العلوم منها المطبوع ومنها المخطوط، نكتفي هنا بذكر بعضها المتعلق بموضوع اللغة والأدب والتاريخ:

الزبد والضرب في تاريخ حلب مطبوع، در الحبيب في تاريخ أعيان حلب مطبوع، والحدائق الأنسية مخطوط في العروض، وربط الشوارد مخطوط في الصرف، وديوان شعره مخطوط، وسوابغ النوايب مخطوط في شرح نوايب الكلم للزخشي، وحدائق أحداق الأزهار مخطوط، وبحر العوام فيما أصاب فيه العوام مطبوع، مغني الحبيب عن مغني اللبيب مخطوط.⁶

⁵ الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة للغزي، 38/3-39؛ قفو الأثر في صفوة علوم الأثر لرضي الدين ابن الحنبلي، مقدمة الكتاب.

⁶ الكواكب السائرة للغزي، 38/3؛ إخبار المستفيد بأخبار خالد بن الوليد لرضي الدين ابن الحنبلي، مقدمة الكتاب، ق: رائد أمير

عبد الله، مجلة التربية والعلم، المجلد 19 العدد 4 لسنة 2012، جامعة الموصل، العراق.

المؤلف له

جلال زاده مصطفى جلي (مصطفى ابن جلال) المشهور في الدولة العثمانية بلقب "قوجه نيشانجي" ومعنى قوجه: الكبير أو العظيم، ومعنى نيشانجي: الذي يقوم بصياغة القوانين ووضع الطغراء في صدر كل الأوراق الرسمية التي تصدر باسم السلطان العثماني في الديوان الهمايوني. وكذا كان يلقب بـ"مفتي القانون". وإن القوانين التي صاغها جلال زاده مصطفى جلي في عهد السلطان سليمان القانوني لها اسهام كبير في كسب السلطان سليمان للقب "القانوني"⁷.

لقد كان مصطفى جلي أحد الأبناء الثلاثة لتوصيالي جلال الدين قاضي في الدولة العثمانية⁸، ولد حوالي عام 895هـ/1490م والتحق بمدارس الثمانية الشهيرة التي أسسها السلطان محمد الفاتح في جوار جامعته الشهير والتي كانت تمثل أرقى المدارس العثمانية حتى تأسيس المدارس السليمانية، وفي عام 922هـ/1516م دخل مصطفى جلي في الديوان الهمايوني، وأصبح فيما بعد يكتب الرسائل المهمة السرية التي كان يكتبها السلطان سليم الأول حتى عن وزراءه، وكان له من المكانة لدى السلطان سليم حيث كان يستطيع تعديل بعض الكتابات التي كان يملئها السلطان شخصياً.

وفي عام 1524م ابتعث إلى مصر للقيام بتعديلات في الإدارة العثمانية هناك. وبعد عودته من مصر بعد سنة ترقى مصطفى جلي إلى رئاسة الكتاب في السلطنة العثمانية، وبقي في هذه الوظيفة عشر سنوات.

⁷ Nevzâde Atâyi, Zeyl-ü Şakayık li-Atayi, I, 113-114; Celia Kerslake, "Celâlzâde Mustafa Çelebi" (DÎA), VII, İstanbul 1993, 260-262. Celia KERSLAKE, "Celâlzâde Mustafa Çelebi", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/celalzade-mustafa-celebi> (31.01.2019).

⁸ للتفصيل حول حياة المولى جلال الدين القاضي، انظر: الشقائق العثمانية في علماء الدولة العثمانية لطاشكبري زاده، ص. 279.

وبعدها تسلم مهام نشانجي في الديوان الهمايوني، وكانت هذه المهمة تتطلب خبرة في الإنشاء وخبرة في القوانين، وكان مصطفى جليي يملك كل ذلك بحق، ولذا بقي في هذه المهمة الرفيعة في السلطنة ثلاث وعشرين سنة. وعندما تقاعد مصطفى جليي من وظيفته أكرمه السلطان القانوني ما لم يكرم غيره ممن تسلم مهامه.

بقيت أساليب مصطفى جليي في صياغة القوانين تقلد حتى القرن السابع عشر الميلادي، وكانت آراؤه في سن القوانين لها مكانها في البيروقراطية العثمانية، إذ كان يحرص في سنه للقوانين على مراعاة أحكام الشريعة الإسلامية. وكان يستعين في مراعاة أحكام الشريعة في القوانين بشيخ الإسلام أبي السعود أفندي رحمه الله.

كان مصطفى جليي يحب الخير وأهله ويكرم الناس، لذا أسس وأوقف بعض الأبنية الخيرية منها جامع مشهور وصل إلى يومنا هذا باسم "جامع نيشانجي" في منطقة أيوب وتوفي في عام 1567/975 في جوار أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه وقبره هناك.

مؤلفاته:

في التاريخ:

-طبقات الممالك ودرجات المسالك: يتحدث فيه عن الأحداث التي جرت أيام السلطان سليمان القانوني حتى عام 1555م الكتاب منشور من قبل مستشرق ألماني باللغتين الألمانية والعثمانية.

2- مآثر سليم خان: باللغة التركية ويتحدث فيه حياة السلطان سليم منذ أن كان أميراً.

في الدين والأخلاق:

3- مواهب الخلاق في مراتب الأخلاق: ألفه بعد تقاعده، تناول المواضيع الأخلاقية تحت

56 بابًا. 4- دلائل النبوة المحمدي. 5- هدية المؤمنين: رسالة صغيرة.

6- جواهر الأخبار في خصائل الأخيار: ترجمة زهر الكمام في قصة يوسف عليه السلام

لأبي حفص عمر بن إبراهيم الأنصاري.

وقد ضمن كتبه شعرًا كثيرًا من نظمه ولكن ليس له ديوان شعر مستقل رحمه الله تعالى رحمة

واسعة.⁹

⁹ Nevizâde Atâyi, Zeyl-ü Şakayık li-Atayi, I, 113-114; Celia Kerslake, "Celâlzâde Mustafa Çelebi" (DİA), VII, İstanbul 1993, 260-262. Celia KERSLAKE, "Celâlzâde Mustafa Çelebi", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/celalzade-mustafa-celebi> (31.01.2019).

المبحث الثاني

نوع الإنشاء الذي ينتمي إليه المخطوط

إن الكتاب الذي بين يدينا يمكننا إدراجه ضمن نوع أدب الكتاب لأنه يتناول شروط الكاتب، وما ينبغي عليه معرفته من العلوم والمعارف وكذلك يتناول مدح الكتاب ويذكر فضائلهم.

أبواب الكتاب

الباب الأول شروط الكتاب:

ذكر المؤلف شروط الكتاب وعددها مع ضرب الأمثلة الواقعية عليها من التاريخ مما وقع وجرى مع كُتّاب السلاطين والأمراء.

-فذكر ابن الحنبلي في البداية شرط حفظ القرآن الكريم وممارسة قراءته لمن يريد أن يتسلم وظيفة الإنشاء للسلطان. وذكر أن القرآن الكريم كافٍ فيما يُقصد كافل للكاتب بكافة ما يُستشهد ويستطيع أن يجد شاهداً من القرآن الكريم على كل شيء كما استشهد أحدهم لفكرة الجار قبل الدار من القرآن الكريم بقوله تعالى عندك على كلمة بيتا في الآية الكريمة.

وذكر الأمثلة الواقعية على الاستشهاد بالقرآن الكريم فذكر فضل وقوة الاستشهاد بالقرآن الكريم أمام الاستشهاد بالأقوال العربية وشرح هذا من خلال مثال قول العرب "القتل أنفى للقتل" وذكر وجوه التفضيل آية القصاص على القول السابق. وتطرق لمسألة جواز وعدم جواز تغيير شيء من الآيات في تضمينها للنصوص وفرق فيها بين الاستشهاد والاقتباس. فنقل أن العلماء جوّزوا في الاقتباس التغيير في اللفظ للوزن أو غيره بشرط كونه يسيراً وجوّزوا أيضاً نقل المقتبس عن معناه الأصلي وأنه لا يشترط فيه التنبيه عليه للعلم به، بينما يجب التنبيه عند الاستشهاد.

وذكر ثانيًا الإكثار من حفظ الحديث الشريف وتبّه الكاتب على الكتب التي ينبغي عليه الرجوع إليها عند استشهاده بالحديث فنبه إلى الرجوع أولاً على "التقريب في علم الغريب" لابن خطيب الدهشة ثم مطالع الأنوار" لابن قرقول الوهراني فإن لم يكفه هذان الكتابان فعليه الرجوع إلى النهاية في غريب الحديث والأثر، للجزري ابن الأثير، ومن ثم فكتاب الغريبين لأبي عبيد الهروي. وذكر بعد ذلك بعض الأحكام المتعلقة برواية الحديث النبوي الشريف، فذكر على سبيل المثال أقوال العلماء في حكم رواية الحديث الشريف في المعنى، ونقل عن ابن عون أسماء التابعين الذين كانوا يرون جواز رواية الحديث بالمعنى واسماء الذين لا يرون جواز ذلك ويؤدون الأحاديث باللفظ مع المعنى مع ذكر أدلة كل فريق.

- وذكر ضرورة ووجوب معرفة النحو والإعراب والكتب اللغوية وأن من دون معرفة هذه العلوم لا يمكن الوقوف على المعاني الدقيقة من الكلام وذكر شواهد على ما ذكره. ذكر أبياتا يقع فيها من لا يتقن النحو في خطأ جسيم، ثم ذكر بعض اللطائف من متقني النحو، وحذّر أن من لا يعرف النحو ويروي الحديث مع لحن ربما يدخل في زمرة من كذب على رسول الله عليه الصلاة والسلام متعمداً لأنه صلى الله عليه وسلم لم يكن يلحن فما روي عنه ولحن فيه فهو كذب عليه والعياذ بالله تعالى من ذلك. وذكر بعض المواقف المخرجة التي جرت مع الأمراء بسبب عدم معرفتهم للنحو وكيف أنهم اضطروا بعد هذه المواقف لدراسة النحو.

ونقل بعد ذلك قصيدة للكسائي قالها أمام نحاة الكوفة في مدح النحاة وقصيدة للمؤلف في الغرض ذاته.

وذكر ضرورة الاطلاع على الكتب اللغوية مثل كتاب الفصح لأبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب، كفاية المتحفظ ونهاية المتلفظ في اللغة العربية، لأبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الأجدابي

كما أكد على ترك الأمور القبيحة التي ينبغي للكتّاب تجنبها مثل التعر في الكلام والحواشي الزائدة التي تخل ببلاغة الكلام مع ذكر الأمثلة العملية على ذلك.

واشترط حفظ الأشعار كالمفصّليات والأصمعيّات والحامسة وشرحها للبياري، والمعلقات وشرحها لابن الأنباري، وفنون الأدب وأخيراً يشترط معرفة علم العروض، لكل ذكر.

الباب الثاني

ويذكر في الباب الثاني أقوال المديح والثناء على الكتّاب في صفاتهم المحمودة وفضائلهم الكثيرة. وينتقل من المدح العام لكل الكتّاب إلى مدح من ألف هذا الكتاب تحافاً له، يحتم الكتاب بشعر، ضمّن كل بيت منه حرفاً واحداً من بيت شعر، يمدح في هذا البيت المضمّن كاتب السلطان سليم الأول وابنه السلطان سليمان القانوني ابن جلال مصطفى الكاتب، ويذكر ضمن البيت اسم الكاتب الذي لم يذكر اسمه من قبل في الكتاب رغم بدئه الكتاب بمديح الكاتب.

والبيت الذي ضمن كل حرف منه في بداية بيت من الشعر ذكره في آخر الكتاب وهو:

في ابن الجلال مصطفى كلِّ ملك ... سلكتُ في المديح خيرَ ما سلكُ

نسخ المخطوطة وخصائصها ومستنسخها

يوجد نسختان للكتاب في مكتبات تركيا إحدى النسختين محفوظة في مكتبة حسن باشا في مدينة جوروم التركية تاريخ نسخها متأخر 1155هـ / 1742م مقارنة مع النسخة الأخرى التي

نسخها والد المؤلف. تقع نسخة مكتبة (حسن باشا) في جوروم تحت رقم Hk 3111/3 وهي نسخة حديثة مكتوبة بخط حسن تتكون من 16 ورقة في كل صفحة منها واحد وعشرون سطراً، ولقد رمزنا إليها في الحاشية بحرف "ج" نسبة إلى مكتبة جوروم

ناسخها: السيد أحمد الحسيب البرسي بن محمد العريف بمؤمن زاده، وتم الفراغ من نسخه في الثاني والعشرين من صفر الخير لسنة خمس وخمسين ومئة وألف (28 نيسان 1742).

وأما النسخة التي اعتمدها عليها أكثر فهي النسخة القديمة التي كتبت قبل وفاة المؤلف، ومن الغريب أن يكون مستنسخ هذه المخطوطة هو والد المؤلف، وهو إبراهيم بن يوسف بن عبد الرحمن الحلبي الحنفي الشهير بابن الحنبلي (برهان الدين) عالم في السياسة (ت. 1552/959)، ولد في حلب من مصنفاته:

ثمرات البستان وثمرات الاغصان، آداب السياسة، السلسل الرائق المنتخب من الفائق، مصابيح ارباب الرياسة ومفاتيح ابواب الكياسة.¹⁰

هذه النسخة موجودة في مكتبة أتاتورك في إسطنبول تحت رقم: 0795 ومكونة من 15 ورقة موجودة ضمن مجلد كبير ما بين الصفحتين 28-42، ويوجد تسعة عشر سطراً في كل صفحة منها، ورمزنا إليها بحرف "أ" نسبة للمكتبة والمدينة الموجودة فيها، ولقد نسخت هذه المخطوطة كما هو مثبت في آخرها في سنة 1552/948 في أدرنة، وهي مدينة تقع في شمال غرب تركيا الحالية على حدود بلغاريا علماً أن المؤلف ولد وعاش وتوفي في مدينة حلب.

10 شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد، 465-466؛ معجم المؤلفين لرضا كحالة، 1/130.

المبحث الثالث

نشر النص المخطوط

المقدمة

[27ظ] بسم الله الرحمن الرحيم وبه المستعان

الحمد لله الذي علّم بالقلم، ورفع قلم الإنشاء على رأس عِلْمٍ، وأنطقَ ألسنةَ البُلغاءِ بالحِكمِ، وأجرى أقلامَ المقادير بما حَكَمَ، وأنزلَ بواهرَ جواهر الآيات على أشرف الأمم، وصَرَفَ عن مسالك مهالك الجهالات إلى أقوم أُمَّم¹¹.

وأزكى الصلوات وأفضل التحيات، على أفصح العرب طُرّاً، وأكرم الناس سرّاً، وسيّد السادات وخارق العادات، بالآيات الظاهرة، والمعجزات الباهرة، محمّدي الذي لم يزل بالصواب ناطقاً، ولم يبرح في مضمار البلاغة سابقاً، وعلى آله وأصحابه الذين من تعدى عن حبّهم فقد تردّى، ومن تصدّى لنقيصتهم فقد مات صدّاً، ما دار الفلك، وسار الكوكب في الحلك.

أما بعدُ

فيقول فقير لطف الله الحفّي محمّد بن إبراهيم التاذفي الحنفي، لما كان الكتاب بعنوانه، والمرء بأصغريه قلبه ولسانه، واللسانُ عنوان الجنان والقلمُ أحدُ لسانَي الإنسان، وتنوّعت الكُتّاب، إلى حُسّابٍ وغير حُسّاب، وتفاوتت مقاماتهم في التناضُل، وما برحوا في الحلبّة أُولي تفاضُل.

¹¹ الأمم: الثُّرب واليسير، يُقال: أخذت ذلك من أُمَّم أي من ثُّرب. انظر: لسان العرب لابن منظور، 28/12.

فمنهم من جئى الثمرات الشهية، ودنا من شكر دان المحسنات البديعية، وكان بمفصل اللغة محيطاً، وفي مضمار العربية سابقاً نشيطاً، وسلم في العروض من المعارض، وأمطرت له القوافي كلّ عارض، ونظم ونثر، وشعر وما شعر، وأنشد في العزل والحماسة، وجعل أسرار البلاغة أساسه، وطالع أخباراً للأوائل وسيراً¹²، وأليس من حُلل الفضائل حُلّة سيراً، ومنهم من تداول الحساب، وتناول/[28] طريقة الحُساب، فجمع وضعف، ورَبَعَ ونصّف، وعرفَ المقام والبسط، وبسط بساط التحرير والضبط، وحقّق الترييع والتجدير، وتعرّض لمن يناقشه بالتحذير، واستعمل الضرب والطرح، واختبر الأعمال مخافة الجرح. ومنهم من لا تطول الكتاب بذكره، ولا نتعرض في باب البيان إلى فصل أمره.

وكان الإنشاء أرفع صناعة، والحساب أنفع بضاعة، وقلمُ المكاتبة خاطباً، وقلم المحاسبة خاطباً، ونسبة الأول من الثاني، كنسبة العالي من الداني.

وَضَعْتُ هذا التّأليف لذوي الإنشاء المنيّف، متعرّضاً لشروطهم فيه، ذاكراً لفضائلهم فيما يحويه، وسقّيت فيه بعض النّكات، وجعلتُ لي نحو الاستطراد التفات، وربّما نظمتُ ما نثروا من الدّرّ، وركبت متن ما عثروا عليه من الغرّ، وزدت فوائد ترتاح لها النفوس، وفرائد أغنت¹³ عن النقوش في صفحات الطروس¹⁴ مقتبساً من أنوارهم، ملتقطاً من بديع أشعارهم، معرضاً عن العثّ، متعرّضاً للطائف بالنثّ¹⁵.

¹²ج: سيراً باسقاط الواو.

¹³ج: أعييت.

¹⁴الطروس: جمع طرس: وهو الصحيفة (أي الورقة)، انظر لسان العرب لابن منظور 6/ 121.

¹⁵النثّ: نشر شيء وانتشاره، (ونثّ الحديث: إفشاؤه) لسان العرب لابن منظور 2/ 194.

وسمّيته تحفة الأفاضل في صناعة الفاضل، وترتبه على بابين:

الأول: في كشف المروط¹⁶ عمّا عليهم من الشروط

الثاني: في ذكر صفاتهم المحمودة، وفضائلهم المعدودة.

وقصدي أن يكون هديّةً لذي الأخلاق الهنيئة، منشئ الدواوين المنيفة، وكاتب الأحكام الشريفة، في الدولة العثمانية السنية، والسلطنة السليمانية السنية، الذي حاز قصب السبق في الإنشاء، وفاز بفرائد المعاني فإن شاء نظمها في البتلك وإن شاء¹⁷، وزين نحور الطروس بجواهر [28ظ] البحور، وكشف عن أبكار الأفكار قناع الستور، وأجرى مديد المداد في العطايا، وساق يراع الإرفاد سوق المطايا، ونال الحظ الوافر في الخط، وكان له الجذ المتكاثر في البري والقطّ، حتى كأنّ عبد الحميد باري قلمه، وكأنّ ابن البواب داخل تحت علمه، البليغ لدى كلّ عاقل، المضاهي لسحبان باقل، ذي الهمم السامية والنعم النامية، والعبارات الرائقة والإشارات الفائقة، والتراكيب المتوافقة والتراتب المتناسقة، مع التذييل والتطريف وبديع النقصان والتحريف، وتعاطي الاطراد والتجريد ومجانبة السناد والتجريد، واستخدام الألفاظ للمعاني واعتبار السداد في المباني.

شعر [للمؤلف]

قلمُ التّأليفِ في الطّرسِ جرى ... يقطعُ الفيّفا¹⁸ غدّواً وسرى

¹⁶ المروط: جمع مرط: كساء من حرّ أو صوف أو كتان، وقيل: هو الثوب الأخضر، لسان العرب لابن منظور 7/ 401.

¹⁷ كذا في النسخين.

¹⁸ الفيّفاء: صحار واسعة لا ماء فيها. انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة لأحمد مختار عمر، 3/ 760.

جامعًا درًّا نضيدًا لن يرى ... مثله في الحُسن من قد غبِرا
 من تأليفٍ لأربابِ النُّهى ... وأولي الفضل تضاهي الأبحرا
 للذي مازال في صحته¹⁹ ... يخدم العلم الشريف النيرا
 علّه يُهديه للمولى الذي ... فضله بين الورى قد ظهرا
 مُنشئُ الديوانِ في دولة من ... بشليمانِ الزمانِ اشتهرا
 من عدا المعروف معروفًا به ... وله بين الورى زند²⁰ ورى
 وإذا ما نلت منه نظرةً ... ذات يوم نلت حظًا أوفرا

¹⁹ أ: صحبته.

²⁰ كذا في النسختين.

وَعَدَتْ نَظَرْتُهُ مُغْنِيَةً ... عن ظلام²¹ طال حتى استُنكِرا

كيف لا تُعني وفي أمثالهم ... أن كلَّ الصَّيِّدِ في جَوْفِ الفِرا

[29و] لا زال قلمُ سعده جريًّا، وقدم سعيه عن الزلل بريًّا، وسرداق عزّه عليًّا، ورحب كفه أصمعيًّا، ولسانه بالوعد ناطقًا، وقلبه عند الله صادقًا، جاري اليراع بما لا يُراع، كثير الخير، بعيدًا عن الضير، راغبًا في المعونة والإسعاف، متشبثًا بأذيال الإنصاف، ما سرت الأقلام على الرأس، وسعت في مصالح الناس، وتعاقب²² الليل والنهار ونبت في الغبراء البهار.

الباب الأول

في كشف المروط عما عليهم من الشروط:

اعلم أن من انتهج هذه الطريقة، وابتهج بأنوار هذه الحديقة، فعليه:

[أ- حفظ كتاب الله تعالى وإدامة قراءته]

حفظ كتاب الله تعالى وإدامة قراءته حالًا فحالًا، ودراسة مبانيه سيما مثانيه، وتدبر معانيه، بحيث يكون له ذاكرًا، ولا يزال على لسانه دائرًا، ليستضيء بفلق صبحه، في ظلمة ليله وجنحه، ويستمد من أنفاله، ويستبدّ بحكمه وأمثاله، وقصصه وعظاته وحججه واستشاداته، فإذا وردت عليه واقعة، وافتقر إلى أدلة قاطعة، حجّ بحجج زاهرة، وتخلّص من لجج زاخرة، وقوله تعالى: ﴿مَا

²¹ أ: كلام.

²² ج: يعاقب.

فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴿ [الأنعام: 38/6] آيةٌ ظاهرةٌ ومحجّةٌ باهرة، على أنّه كافٍ فيما يُقصد كافل له بكافة ما يُستشهد. قال الشاعر:²³

جميعُ العلمِ في القرآنِ لكنّ ... تقاصرَ عنه أفهامُ الرجالِ

[بعض الأمثلة على الاستشهاد بالقرآن الكريم]

ومن غريب ما يحكى عن إبراهيم الصابئى كاتب²⁴ الإنشاء عن الخليفة ومعز الدولة ابن بُويه أنّه كان يحفظ القرآن العظيم ويحفظه ويستعمله في مكاتباته مع كونه صابئاً.

وقد أخرج من الكتاب العزيز شواهد كثيرة لكل ما يدور بين الناس / [29ظ] في محاوراتهم ومخاطباتهم. فمن ذلك أن سائلاً قال لبعض العلماء: أين تجد في كتاب الله تعالى معنى قولهم "الجار قبل الدار" قال في قوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أُمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ ﴾ [التحریم: 11/66] فطلبت الجار قبل الدار.

ووجه دلالة الآية على ذلك تقديم قوله "عندك" على قوله ﴿ بَيْتًا ﴾ ولو عكس لانعكس المعنى، وذلك لأن لكلمة ابن تعلقاً بقوله "عندك" وتعلقاً آخر بقوله ﴿ بَيْتًا ﴾ فبالتعلق الأول

²³ هذا البيت منسوب لعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه، انظر: الكافي شرح البرودي لحسام الدين السيِّدقائي، 202/1.

²⁴ ج: كانت.

يستفاد طلب الجار والتعلق الثاني يستفاد طلب الدار، فإذا كان الأول معتبرا قبل الثاني كما هو الواقع في الآية استفيد طلب الجار قبل الدار ولو اعتبر العكس لانعكس الأمر.

ويعاثل ذلك ما يستفاد من آية ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: 1/ 5] من أنّ العابد ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أولاً وبالذات ومنه إلى العبادة ثانياً لا من حيث إنها عبادة منه بل من حيث أنها نسبة شريفة إليه ووصلة بينه وبين الحق فإن المتكفل بإفادة في هذا المعنى المشهور ما في الآية من تقديم ما يدل على الذات المقدسة على ما يدل على العبادة المنسوبة إليه تعالى. ولو تفحصت الكتاب وتفحصت عن اللباب، لشاهدت أسرار أمر نوره²⁵، ولشهدت بأخبار مكنوزه. قال الشهاب محمود بن فهد الحلبي²⁶ صاحب ديوان الإنشاء الشريف بدمشق المحروسة وأين

قول العرب "القتل أنفى للقتل" لمن أراد الاستشهاد في هذا المعنى من قوله عز وجل: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: 179/2] يشير بذلك إلى انحطاط مقام ذلك القول بالنسبة إلى هذه الآية وأنه بالقياس إليها مفضول بناءً على إيجاز ما يناظره منها [30و] بالنسبة إليه، وذلك قوله في القصاص حياة اذهب إذ لا مدخل لقوله ولكم في المناظرة لكونه زائداً على معنى قولهم القتل أنفى للقتل، والإيجاز باعتبار قلة حروفه في التللف وكثرة حروف قولهم مع ما اشتمل عليه من المزايا

²⁵ أ، ج: موزه.

²⁶ أبو الثناء شهاب الدين محمود بن سلمان بن فهد بن محمود الحنبلي الحلبي ثم الدمشقي (644 - 725 هـ = 1247 - 1325 م)، أديب كبير، استمر في دواوين الإنشاء بالشام ومصر نحو خمسين عاماً. ولد بجلب، وولي الإنشاء في دمشق، وانتقل إلى مصر وكتب بها في الديوان، وعاد إلى دمشق، فولي كتابة السر نحو ثماني سنين إلى أن توفي بها. وكان شيخ صناعة الإنشاء في عصره. انظر: الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لطاشكيري زاده، 827/2؛ الأعلام للزركلي، 172/7.

التي من جملتها الخلو عن التكرار، بخلاف قولهم حيث اشتمل على التكرار²⁷، وهو من حيث انه تكرار من عيوب الكلام بمعنى انه ما يخلو عنه أفضل مما اشتمل عليه لا بمعنى أنه مُجَلَّ بالفصاحة. فإن قيل: في هذا التكرار رد العجز على الصدر، وهو من المحسنات، فما بال التكرار الذي هو فيه يُعدّ عيباً؟! هو فيه يُعدّ عيباً؟!!

قلنا: ليس حسن هذا النوع البديعي من جهة التكرار، حتى لا يعد عيباً، بل من جهة رد العجز على الصدر وهذا لا ينافي رجحان الخالي عن التكرار على خلافه كذا أجاب التفتازاني، ولا مناقشة عليه بأنه لا معنى لكون حُسن هذا النوع البديعي الذي هو رد العجز على الصدر، من جهة رد العجز على الصدر، إذ المراد برد العجز على الصدر في قوله من جهة رد العجز على الصدر معناه اللغوي ليس إلا.

نعم يمكن أن يناقش بأن كثيراً من علماء البديع عدوا التكرار من المحسنات فلا وجه لاعتباره عيباً.

ويمكن أن يجاب عنه بأنّ اعتباره من المحسنات ليس من حيث هو هو، بل من حيث أنّه يفيد توكيد الوصف أو المدح أو الذم أو التهويل والوعيد أو الإنكار والتوبيخ أو غير ذلك، واعتبارنا إياه عيباً ليس من هذه الحيثية بل من حيث هو هذا.

والحق أنّه غير معدود عنده من المحسنات باعتبار من الاعتبارات، وذلك أنه نصّ في أواخر البديع من المطوّل على أنّه لا أثر للتريد في التحسين فيكون التكرار على هذا غير مؤثر فيه

²⁷ أ - بخلاف قولهم حيث اشتمل على التكرار.

بالطريق الأولى لأنه دونه في المرتبة على ما / [30ظ] ذكره من الفرق بينهما زكي²⁸ الدين بن أبي الأصبع²⁹ وهو أن اللفظة التي تكرر في البيت ولا تفيد معنى زائداً بل الثانية عين الأولى هي التكرار، واللفظة التي يرددها الناظم في بيته وتفيد معنى غير المعنى الأولى هي التريد.

ثم أكثر الناس على جواز الاستشهاد بكتاب الله تعالى ما لم يُحَلَّ عن لفظه ولم يُعَيَّر³⁰ معناه. وعُدَّ من ذلك ما رُوِيَ في عهد أبي بكر رضي الله عنه هذا ما عهد أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة: إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب، فإن برَّ وعدل فذلك ظني به، وإن جار وبدل فلا علم لي بالغيب، والخير أردت بكم ولكل امرئ ما اكتسب من الإثم وسيعلم الذين ظلموا أيَّ منقلب ينقلبون.³¹

وروي أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال للمغيرة بن شعبة لما أشار عليه بتولية معاوية: وما كنت متخذ المضلين عضداً.³²

فلو أحيل عن لفظه أو عُيِّر عن معناه لم يجوز، وينبغي العدول عنه مهما أمكن حذراً من فوات الإعجاز فإنه ثابت للفظ والمعنى.

²⁸ ج: ركن.

²⁹ ابن أبي الإصبع: عبد العظيم بن الواحد بن ظافر ابن أبي الإصبع العدواني، البغدادي ثم المصري، شاعر، من العلماء بالأدب، مولده ووفاته بمصر، له تصانيف منها: بديع القرآن. انظر: الأعلام للزركلي، 4/29-30.

³⁰ ج: + عن.

³¹ ضَمَّنْ كَلَامَهُ الْآيَةَ الْكَرِيمَةَ ﴿ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ﴾ [الشعراء: 42/227].

³² ﴿ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴾ [الكهف: 51/18].

[الفرق بين الاستشهاد والاقْتباس في الآيات الكريمة]

غاية ما³³ في الباب أنه تام في المعنى على الأصح لكونه حجة فيه على الكافة من العرب والعجم، ومعجزة بالنسبة إلى الجميع حيث عجزوا عن الإتيان بأقصر سورة من مثله بخلافه في اللفظ فإنه حجة على العرب خاصة، هذا في الاستشهاد.

وأما في الاقتباس فقد جَوّزوا التغيير في اللفظ للوزن أو غيره بشرط كونه يسيراً وجَوّزوا أيضاً نقل المقتبس عن معناه الأصلي، فالأول كقوله:³⁴

قد كَانَ ما خِفتُ أَنْ يَكُونَا ... إِنَّا إِلَى اللَّهِ راجِعُونَ

// [31و] والثاني كقوله:³⁵

لئن أَخْطأتُ فِي مَدِّ ... حَك ما³⁶ أَخْطأتُ فِي منعي

لقد أَنزَلْتُ حاجاتي ... بوادٍ غيرِ ذِي زَرعٍ

³³ ج: - من.

³⁴ عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين أحمد بن علي، 334/2.

³⁵ ربيع الأبرار ونصوص الأخيار للزمخشري، 191/3.

³⁶ ج: كما.

والفرق بين الاستشهاد والاقْتِباس مطلقاً سواء كانا من الآيات أو من الأحاديث النبوية ما تَبَّه عليه الشهاب محمود في أواخر كتابه حُسن التوسُّل إلى صناعة الترسُّل من أنَّ الاقْتِباس: أن يُضَمَّن الكلام شيئاً من القرآن والحديث ولا يَنْبَهِ عليه للعلم به.

والاستشهاد أن يُضَمَّن ذلك وبنبه عليه. كقول الحريري مستشهداً بالقرآن، فقلت وأنت أصدق القائلين: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: 107/21].

وقول الشهاب محمود مستشهداً بالحديث في تقليد حاكمي لعباسي:

ونصليَّ على سيِّدنا محمد الذي استخرجه الله من عنصر أهله وذويه، وشرفَ قدرَ عمِّه³⁷ بقوله فيه: أن عمَّ الرجلِ صِنُّوْ أَبِيهِ³⁸.

وبهذا الفرق يظهر أن ما روي عن الإمام أبي بكر والإمام عليّ رضي الله عنهما مما ذكرناه من قبل إنما يصلح مثالا للاقتباس لا للاستشهاد، وإيراده مثالا للاستشهاد كما فعل الشهاب محمود في أوائل كتابه، غير مصيب للغرض، ولا واف بما هو المطلوب والغرض.

ومما أحيل فيه المعنى من باب الاستشهاد:

³⁷ أ: جده.

³⁸ الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ولفظه عنده: (قَالَ: يَا عُمَرُ، أَمَا شَعَرْتَ أَنَّ عَمَّ الرَّجُلِ صِنُّوْ أَبِيهِ)، مسلم، 676/2.

ما يحكى عن أبي الفرج البغدادي³⁹ أنه سئل هل يقال لعارف اللغة لَعَوِيّ بفتح اللام أو بضمّها فقال بفتحها أما سمعتم قوله تعالى لموسى عليه السلام ﴿إِنَّكَ لَعَوِيٌّ﴾ [القصص: 18/28] فضحكوا منه.

ومن غير باب الاستشهاد ما حُكي عن بعض الطفيلية أنه سُئل أَيْةُ سورة أحبّ إليك؟ فقال المائدة.

قيل فأية آية؟ قال قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾ [النور: 45/24].

-وذهب بعضهم إلى أنّ كل ما أراد الله به نفسه لا يجوز أن يستشهد به إلا فيما يضاف

[31ظ] إلى الله سبحانه وتعالى مثل قوله تعالى: ﴿وَحَنُّ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾

[ق: 16/50] ومثل قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: 80/43] ونحو ذلك.

³⁹ أبو الفرج ابن الجوزي هو: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: 597هـ/1200م) صاحب الكامل في التاريخ وصاحب التصانيف المشهورة. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 365/21.

[ب-الإكثار من حفظ الحديث الشريف]

وعليه أن يكثر من حفظ الحديث ويسير في مطالعة السَيْرِ السَّيْرِ الحثيث، ويعي الأحكام والمغازي ويلاحظ المعاني والمغازي، ويتعاطى لشرح الغريب متن التقريب،⁴⁰ ويطالع مطالع الأنوار⁴¹ بفائق فكره المصيب، وإن آثر الكثير فنهاية ابن الأثير غاية،⁴² أو أشكل عليه الغريبان غريب الحديث والقرآن فكتاب الغريبين نهاية، وهو تأليف أبي عبيد الهروي، قال شيخ الإسلام ابن حجر في شرح نخبه الفكر، وقد اعتنى به الحافظ أبو موسى المدني⁴³ فنقب عليه واستدركه⁴⁴.

وكتاب ابن الأثير أسهل الكتب تناولاً مع إعواز قليل فيه.

وعليه أن يحافظ على لفظه في حالة حفظه، ويورده شاهداً كما كان واردًا، وإن افتقر إلى حلّه، وقال بجوازه وحلّه، فليراع من المعنى ما لا بد منه وليثبت من المعنى ما لا غنى عنه، وليجتنب إحالة معناه عن الحقيقة، وليحذر فإنها بمقام المذمة حقيقة.

ومما أحيل فيه معنى الحديث قول ضياء الدين ابن الأثير في حل الحديث الوارد في النهي عن وطء النساء الحوامل وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا يَحِلُّ لامرءٍ يؤمنُ بالله واليوم الآخر

⁴⁰ المقصود بكتاب "التقريب" هو: التقريب في علم الغريب لابن خطيب الدهشة الشافعي (ت834هـ) وقد اختصر فيه كتاب "مطالع الأنوار" لابن قرقول الوهراني. انظر: الأعلام للزركلي 162/7. ويحتمل أن يكون المقصود بـ"التقريب" هو: تقريب المرام في غريب القاسم بن سلام لمحّب الدين الطبري الشافعي (ت694هـ). انظر: كشف الظنون لحاج خليفة، 1/465.

⁴¹ المقصود بالكتاب هو: مطالع الأنوار على صحيح الآثار لابن قرقول الوهراني.

⁴² المقصود بالكتاب هو: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير.

⁴³ المجموع المغيث في غريب القرآن والحديث لمحمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصبهاني المدني، أبو موسى (المتوفى: 581هـ)، ق: عبد الكريم العزباوي، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، جدة ج 1 (1986) • ج 2، 3 (1988).

⁴⁴ أ: استدرك.

أن يسقي ماءه زرع غيره فإذا سمع بمنعم شركه في نعمائه⁴⁵ وخالف نص الخبر في سقي زرع غيره بمائه.

فانظر إلى إحالته معنى الحديث ونقله إياه إلى وصف منعم يُشرك في الإحسان، مع ما في ذكر مخالفة نص الخبر من الفظاعة وسوء الأدب وفي ذلك أقول [للمؤلف]:

إذا رُمتَ حَلًّا للحديثِ فحاذِرْ ... إِحَالَةً معنى لفظه حالة الحِلِّ
/[32و]

ولا تكُ مثلَ ابنِ الأثيرِ مُجَازِفًا ... وقلْ إِنَّا مِن حَلِّ تعاطاه في حِلِّ

[رواية الحديث بالمعنى]

ومن أهل الحديث والفقهاء من منع من نقل الحديث بالمعنى مطلقاً. والذي صححه العراقي: المنع لمن لا يعلم مدلول الألفاظ ومقاصدها وما يحيل معانيها والتجوز لمن علم.

وعن ابن عون أنه قال أدركتُ ستة، ثلاثة يؤدون الحديث بلفظه، وثلاثة إذا حدثوا بالمعنى لم يُبالوا⁴⁶ كيف قالوا، فأما الثلاثة المؤدّون: فابن سيرين والقاسم بن محمد بن أبي بكر ورجاء بن

⁴⁵ الحديث أخرجه الترمذي وغيره ولفظ الترمذي: عن رُوَيْفِعِ بْنِ ثَابِتٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ فَلَا يَسْقِي مَاءَهُ وَلَدَّ غَيْرِهِ)، 428/2.

⁴⁶ أ: لا يبالون.

حَيَوَة، وأما الثلاثة اللذين يَجِيئون بالمعنى: فالحسن وإبراهيم والشعبي يعني الحسن البصري وإبراهيم النخعي رضي الله عنهما.⁴⁷

قال العراقي وقد ورد في المسألة حديث مرفوع رواه ابن منده في معرفة الصحابة، من حديث عبد الله بن سليمان ابن أكتمة الليثي قال: قلت يا رسول الله: إني أسمع منك الحديث لا أستطيع، أديه كما اسمع منك يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً؟

فقال: (إذا لم تحلوا حراماً ولم تحرموا حلالاً وأصبتكم المعنى فلا بأس)،⁴⁸

فذكر ذلك للحسن فقال لولا هذا ما حدثنا.

وقال الفقيه أبو الليث السمرقندي من أصحابنا رحمه الله تعالى في كتاب البستان⁴⁹: اختلف الناس في رواية الحديث بالمعنى، قال بعضهم: لا يجوز إلا بلفظه، وقال بعضهم: يجوز، وهذا أصح، ثم ذكر حجج الفريقين وذكر من جملة حجج الفريق الثاني أن الله تبارك وتعالى قال: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: 122/9] فلو كان قومهم لا يفقهون بلفظ العربية فلا بد لهم من البيان والتفسير فثبت أن العبرة للمعنى لا للفظ.

⁴⁷ انظر: بغية الطلب في تاريخ حلب لابن العديم، 624/8.

⁴⁸ أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، 100/7. وذكره ابن حجر العسقلاني في مقدمة كتاب الإصابة في تمييز الصحابة، 70/1.

⁴⁹ بستان العارفين لأبي الليث السمرقندي، ص 308.

[ج-قراءة النحو والإعراب]

وعليه صرف هممه، لتصحيح كلمه، بأن يقرأ في النحو كتابًا، ويعرب في الكلام إعرابًا، ليظهر له من المعاني خفاياها ومن كنوز [32ظ] العبارات خباياها، فكثير من بديع أشعارهم، ومنتور درر أفكارهم، لا يُطَّلَع على أسراره الغامضة، ولا يُغاص في تيار بحاره الفائضة، ولا تفتض أبكاره ولا تُدلل قطفه وثماره، ولا يُوقف على أعاجيبه إلا بتعاطي أعاريه، ومعرفة تقديمه وتأخيرته، والوقوف على حذفه وتقديره، وضبط المفردات المشتركة، وتفكيك التراكيب المشتبكة، فكم ذاهل عن أحد المعنيين جهل المراد، وكم جاهل بكيفية التركيب ظن أن لا سداد. فمن ذلك قول الشاعر:⁵⁰

دَرِينِي إِئْمَا حَطَّيِي وَصَوَّيِي ... عَلَيَّ وَإِئْمَا أَهْلَكْتُ مَالُ

وقوله:⁵¹

وِيح من لام عاشقًا في هواه ... إِنَّ لوم المحب كالإغراء

وقوله:⁵²

⁵⁰ البيت لابن غلفاء أو عنقاء الفزاري، انظر إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء) لياقوت الحموي، 1/362.

⁵¹ الانتخاب لكشف الأبيات المشككة الإعراب لعلي بن عدلان بن حماد بن علي الربيعي الموصلي (المتوفى: 666هـ)، ق: د حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت 1985، ص 17.

⁵² البيت منسوب لأبي علي، الانتخاب لكشف الأبيات المشككة الإعراب لعلي بن عدلان، ص 20.

لما رأيت أبا يزيد مقاتلاً ... أدع القتال وأشهد الهيجاء

وقوله: 53

أتيت ريان الجفون من الكرى ... وأبيت منك بليلة المسوع

فأما البيت الأول فليس لفظ المال فيه مفعولاً لأهلكتُ ليشكل رفعه وإنما هو خبر لأن الناصبة للاسم الرافعة للخبر، لا يقال إن ما كفتها عن العمل وصارت معها مفيدة للحصر، فوزان هذا التركيب وزان قولك: إنما ضربت زيداً فيكون المال مفعولاً ليس إلا، لأننا نقول إن ما في هذا التركيب موصولة لا كاقفة، والمعنى: أن الذي أهلكته مال فوزانها في هذا البيت وزانها في قوله تعالى: ﴿وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ﴾ [آل عمران: 198/3] وذلك أنها فيها موصولة بمعنى الذي حتى أن من ذهل عن هذا المعنى القريب وقع في الضلال البعيد. بل البيت المذكور على أسلوب قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ [البقرة: 173/2] على قراءة من قرأ حَرَّمَ مبنياً للفاعل ورفع الميتة على أنها خبر لأن وما [33و] الموصولة وإن كان حقها أن تكتب مفصولة عن إن إلا أنها ربما وُصلت بها في هذا البيت خطأً لأجل الإلغاز.

وأما البيت الثاني فليست الكاف فيه للتشبيه ليشكل رفع الإغراء بعدها، وإنما هي ضمير المخاطب متصل بالحب، والألف واللام في الحب بمعنى الذي، والإغراء مرفوع على أنه خبر إن.

⁵³ مغني اللبيب عن كتب الأعراب لعبد الله بن يوسف بن أحمد ابن هشام (المتوفى: 761هـ) ق: مازن المبارك / محمد علي حمد الله، دار الفكر دمشق 1985، ص 876.

والمعنى: إن لوم الذي أحبك هو الإغراء، وكان حق الكاف أن توصل في الخط بالمحب ولكنها فصلت عنه لما ذكرنا.

وأما البيت الثالث فقد يقال فيه: أين جواب لما ويم⁵⁴ انتصب أدع؟

وهذه غفلة، فالأصل لن ما أدغمت النون في الميم للتقارب، ووصولاً في الخط لما مرّ، وأما انتصاب أدع فبلنّ، وما الظرفية مع ما بعدها ظرف له فاصل بينه وبين لن للضرورة.

فإن سئل حينئذ كيف يجتمع قوله لن أدع القتال، مع قوله لن أشهد الهيحاء، والهيحاء هي

الحرب؟

أجيب بأن أشهد ليس معطوفاً على أدع ليلزم نفي شهود الحرب المنافي لنفي ترك القتال، بل هو منصوب بأن مضمرة وأن والفعل عطف على القتال، أي: لن أدع القتال وشهود الحرب عليّ. حدّ قول ميسون: ولبس عباءة وتقر عيني⁵⁵، وأنشد السبكي في معيد النعم ومبيد النقم،⁵⁶ وغيره من المؤلفين: للبس عباءة وتقر عيني، باللام. والحق انشاده بالواو، كما جزم به ابن هشام في شرح بانة سعاد.⁵⁷

وأما البيت الرابع فرمّا يستشكله بعض الناس حيث ضمت فيه تاء تبيث، وهو للمخاطب وفتحت تاء أبيت وهو للمتكلم من غير شعور باشتقاق الفعلين من البيوتة وأصالة التاء فيهما

⁵⁴أ: بما.

⁵⁵الكتاب: الإقليد في شرح المفصل لتاج الدين الجندي.

⁵⁶معيد النعم ومبيد النقم للسبكي، ص 78.

⁵⁷شرح قصيدة بانة سعاد لابن هشام الأنصاري ص 137.

ورفع الأول لكونه مضارعاً تجرد عن الناصب والجازم ونصب الثاني لوقوعه في جواب الاستفهام وللأبيات المذكورة أمثال مشهورة لولا خوف الإطالة لبسطنا فيها المقالة.

[33ظ] / ومن لطائف النحاة ما قصده ابن جني ونحاه، فيما رواه صاحب الإقليد عن صاحب المفصل⁵⁸ عن أستاذه عن تلميذ ابن جني أنه قال: ⁵⁹

إنَّ المعاشَ مفرَّقٌ ... بين الأحبَّةِ والوطنِ
فقال ابن جني:

إنَّ المعاشَ مفرَّقٌ ... بين الأحبَّةِ والوطنِ

برفع "المعاش" بعد كلمة إنَّ على جعلها بمعنى أَّجَلَ وجعل ما بعدها مبتدأً وخبراً.

وابن جني: هو عثمان بن جني أبو الفتح الموصلني النحوي اللغوي المشهور صاحب التصانيف البديعة في علم الأدب. وأبوه جني كان مملوكاً روميّاً لسليمان بن فهد بن أحمد الأزدي الموصلني كما ذكره القفطي في كتاب إنباء الرواة بأنباء النحاة.⁶⁰ ومما ذكره في ترجمة ابن جني أنه صحب أبا علي وتبعه في أسفاره وخلا به في مقامه واستملى منه وأخذ عنه واستوطن دار السلام ودرّس بها العلم إلى أن مات سنة اثنتين وتسعين وثلاث مئة.

⁵⁸ الكتاب: المفصل في صنعة الإعراب للزمخشري.

⁵⁹ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر لعبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور النعالي (المتوفى: 429هـ) ق: مفيد محمد قمحية دار الكتب العلمية - بيروت 1983، 2/293.

⁶⁰ انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، 13/205.

ومن لطائفهم ما أنشده بعضهم حيث يقول: ⁶¹

ومُهْفَهْفِ الأَعْطَافِ قَلْتُ لَهُ انْتَسَبَ ... فَأَجَابَ مَا قَتَلُ الْمُحِبِّ حَرَامٌ

فانظر إلى لطافة هذا الشاعر كيف رفع الجزأين بعد كلمة "ما" على لسان المسؤول تبييناً على أنه تميمي، فإن بني تميم يرفعون الجزأين بعد "ما" بمعنى "ليس" على أنهما مبتدأ وخبر ولا يعملونها عملها كما هو مقرر في كتب النحو.

وأعظم نتائج الإعراب إلباس اللفظ لباس الصواب، وحفظ الأحاديث الحمديّة من التحريفات الرديّة، فقد رُوي عن الأصمعي أنه قال: إن أخوف ما أخافُ على / [34و] طالب العلم إذا لم يعرف النحو أن يدخل في جملة قول النبي صلى الله عليه وسلم (من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار) ⁶² لأنه صلى الله عليه وسلم لم يكن ⁶³ يلحن فمهما رويت عنه ولحنت فيه كذبت عليه.

ويحث على تعلمه ما نُقل عن عبد العزيز بن مروان أنه دخل عليه رجل فشكا ختنه فقال من ختنك؟ فقال ختنني الختان، فأقبل عبد العزيز على كاتبه وكان عالماً بالإعراب والنحو وقال ما أجابني؟ قال: إنه لم يعرف كلامك كان ينبغي أن تقول له: ومن ختنك؟ يعني برفع النون، فقال له ذلك، فقال الأعرابي: ختني فلان فشغل عبد العزيز نفسه بتعلّم الإعراب.

⁶¹ بحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا لشهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي (المتوفى: 1069هـ) ق: عبد الفتاح الحلو، مطبعة الباي الحلبي 1967، ص 170.

⁶² الحديث ذكر في المخطوط دون كلمة متعمداً، وهو متواتر ومشهور ورد في كل كتب الصحاح رواه البخاري بلفظ (...ومن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار). انظر: صحيح البخاري كتاب الأدب باب من سمى بأسماء الأنبياء، رقم الحديث: 6197، 40/8.

⁶³ ج: - يكن.

ومن أجلّ مدائح هذا الفن ما أنشده الكسائي أمام نحاة الكوفة حيث يقول:⁶⁴

إِنَّمَا النُّحُو قِيَّاسٌ يُتَّبَعُ ... وَبِهِ فِي كُلِّ عِلْمٍ يُتَّفَعُ
فَإِذَا مَا أَبْصَرَ النَّحْوَ الْفَتَى ... مَرَّ فِي الْمُنْطِقِ مَرًّا فَاتَّسَعَ
وَاتَّقَاهُ كُلُّ مَنْ جَالَسَهُ ... مِنْ جَلِيسٍ نَاطِقٍ أَوْ مُسْتَمِعٍ
وَإِذَا لَمْ يُبْصِرِ النَّحْوَ الْفَتَى ... هَابَ أَنْ يَنْطِقَ حِينًا فَانْقَمَعَ
فَتَرَاهُ يَنْصِبُ الْجَرَّ وَمَا ... كَانَ مِنْ نَصْبٍ وَمِنْ جَرٍّ رَفَعَ
يَقْرَأُ الْقُرْآنَ لَا يَعْرِفُ مَا ... صَرَفَ الْإِعْرَابُ فِيهِ وَصَنَعَ
وَإِذَا يُبْصِرُهُ يَقْرَأُهُ ... وَإِذَا مَا شَكَّ فِي حَرْفٍ رَجَعَ

⁶⁴ إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأديباء) لياقوت الحموي، 747/4-748.

ناظرًا فيه وفي إعرابه ... فإذا ما عرف الحق صدع

وفي مدحه أقول [للمؤلف]:

أطلب النحو وانح خير قياس ... وتوخ الصواب من دون باس
[34ظ]/

إنما النحو زينة لدويه ... وكساء لمن تكلم كاسي

مُصلح للسان حتى إذا ما ... كان كَلَم وجدته خير آس

وَمِصباحه تضيء الدياجي ... وقت باس وحاجة لاقتباس

وبه تنجلي المعاني وتبدو ... حيثما اللحن في العبارة راسي

والتعري عنه لطالب علم ... كتعري مُصارع عن لباس

لا تَحُلْ عَنْهُ مَا حَيِّتَ وَحَاوِلْ ... أن يكون البناءُ فوقَ أساسٍ⁶⁵

وارفَعْنِ فاعِلاً ومفعولاً انصِبْ ... واجرُرْنِ بالمُضَافِ جَرًّا قِياسِ

واحفظن حُكْمَ تابعٍ واتَّبِعِ ما ... ذَكَرْتُهُ النُّحَاةُ دونَ التَّيْبَاسِ

وتطلب مَفَصَّلاً من فُصول ... ضوءٍ مِقبَاسِها ضِياءِ مِقبَاسِ

وبأقلِيدِه افْتَحَنْ كُلَّ كَنْزٍ ... ولا يُضَاحِه فَكُنْ ذا اِقْتِباسِ

ترتفع رتبةً وتعالَ مقاماً ... بعدَ حَفْضِ لَقِيتَ بينَ الأُناسِ

⁶⁵ ج: - بيت الشعر بأكمله.

[د-القراءة من صحاح الكتب اللغوية]

وعليه أن يقرأ من صحاح الكتب اللغوية ما كان وجيزًا، ويخرج من مفرداتها الغريبة ما كان عزيزًا، وإذا اقتصر على الكفاية فليقرأ الفصحى⁶⁶ والكفاية⁶⁷، أو نظمها لابن مالك⁶⁸، أو ما كان مشاكلاً لذلك، لإصلاح المنطق، وإيساع نطاق النطق إذا ينطق، ووصف ما يحتاج إلى وصفه، وكشف ما يفتقر إلى بيان اسمه وكشفه، من رجال ونساء، وسباع وطيّاء، وعَسَّال وحسام، ووفُضَّة⁶⁹ وسهام، ووحش وطيّر، وهيجاء وسير، وسحاب ومطر، ونخيل وثمر، ونجم وشجر، ورميل وحجر، وخمر وسكر، وأشياء أُخر.

[ه ترك التقعر وحواشي الكلام]

وعليه المداومة والالفاظ⁷⁰، على ترك التقعر في الألفاظ والتحاشي عن حوشي³⁵ و[الكلام، مع من لا يفهم المرام. قال السبكي في معيد النعم ومبيد النقم: ونحن لا ننكر أن الفصاحة فنُّ مطلوب واستعمال غريب اللغة عزيز حسن ولكن⁷¹ مع أهله ومن يفهمه.⁷²

⁶⁶ الفصحى: لأبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب.

⁶⁷ كفاية المتحفظ ونهاية المتلفظ في اللغة العربية لإبراهيم بن إسماعيل الأجدابي.

⁶⁸ يذكر المؤلف أن ابن مالك نظم كتاب المتحفظ ولم نثر على هذا التأليف، ولعل المقصود به هو: نظم الكفاية للحوثي شمس الدين أبو العباس أحمد بن الخليل بن سعادة الأصولي الشافعي. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 23/ 64-65.

⁶⁹ الوفضة: الكنانة، انظر لسان العرب لابن منظور، 4/ 128.

⁷⁰ اللأم والظاء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على مُلَازِمَةٍ. يُقَالُ: أَلَطَّ الرَّجُلُ بِالشَّيْءِ، إِذَا لَازَمَهُ، معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس، 5/ 206.

⁷¹ أ - حسن ولكن.

⁷² معيد النعم ومبيد النقم للسبكي، ص 72.

ومن حكايات المتقربين ما حكاها ابن دريد⁷³ أن الأصمعي⁷⁴ ذكر:

أن رجلاً مشجوجاً جاء إلى صاحب الشرطة فشكا، أنّ أمراً شجّه فأمر بإحضاره، فلما حضر سئل فأنكر، فقال المشجوج: لي أعرابيٌّ بالسوق يشهد لي، فلما حضر الأعرابي سئل، فقال: بينا أنا على كودنٍ يُضَهْرُزِي إذ مررت بوصيد دار فإذا أنا بهذا الأَخْيَشِب يدع هذا دعاً متراسعاً فعلاه بِمِنْسَاتِهِ فَهَقَّرَ ثم بَدَرَه بِمِثْلِهَا فَقَطَّرَه، ثم أدبر وبرأسه جديع يسح نجيعاً على كنده، فقال صاحب الشرطة "شُجِنِي واعفني من سماع شهادة هذا الأعرابي!"

فالكودن: البرذون يجعل عليه الإكاف، ويضَهْرُزِي: يحركني، والوصيد: الباب ومنه قوله تعالى: ﴿بَسِطْ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾ [الكهف:18/18]، والأخيشب: تصغير الأخشب بالمعجمتين والموحدة وهو الغليظ الخشن، والدع: الدفع، والمنسأة: العصا، وقهقر: رجع القهقرى، وقطره: ألقاه على أحد جانبيه، والجديع: كأنه الجرح، والسح: الصب، والنجيع: الدم، والكتد: بفتح المثناة فوق أو كسرهما: ما بين الكاهل إلى الظهر كذا في الصحاح، وقال ابن مالك في نظم الكفاية:⁷⁵

ما بين كاهلٍ وظَهْرٍ كَتِدٌ ... وَتَبِجٌ⁷⁶ أَيْضًا لَهُ قَدْ يَرِدُ

⁷³ أبو بكرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ دُرَيْدٍ بْنِ عَتَاهِيَةَ الْأُرْدِيُّ، البَصْرِيُّ، صَاحِبُ التَّصَانِيفِ، انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 15/96-97.

⁷⁴ وهو اللغوي والشاعر المشهور: عبد الملك بن قريب بن عبد الملك الأصمعي كما سيمر فيما بعد.

⁷⁵ كذا نسب المؤلف البيت والكتاب لابن مالك، والكتاب مطبوع باسم نظم كفاية المنحفظ ونهاية التلغظ لابن الأجدابي تأليف: شهاب

الدين محمد بن أحمد الخويي الدمشقي (693هـ) ق: عبد الحميد الدرويش، دار النوادر اللبنانية بيروت 2008، ص99.

⁷⁶ معنى كلمة "تبج" التاء والتاء والباء والجيم كلمة واحدة تَتَفَرَّغُ مِنْهَا كَلِمٌ، وَهِيَ مُعْظَمُ الشَّيْءِ وَوَسَطُهُ، قَالَ ابْنُ دُرَيْدٍ: تَبِجُ كُلِّ شَيْءٍ وَسَطُهُ، انظر:

معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 1/399.

وأغربُ مِمَّنْ يستعملُ الغريبَ مع من لا يفهمه من يستعمله وإذا مرَّ على كلمات غريبة أردفها بأي التفسيرية والمفسر، نحو ما حكاها القاضي كمال الدين بن العديم في تاريخه⁷⁷ عن القاضي أبي علي السرخسي قال حدثني أبو القاسم بن / [35ظ] أبي علي الحسين بن السמידع الأنطاكي قال: كان عنده بأنطاكية عامل من قبل أمير حلب، وكان له كاتب أحرق، فغرق في البحر شلنديان من مراكب المسلمين التي يقصدون الروم فكتب الكاتب عن صاحبه إلى الأمير بحلب:

"بسم الله الرحمن الرحيم أعلم الأمير أعزه الله تعالى أن شلنديين: أي مركبين، صَفَقا: أي غرقا من حَبِّ البحر: أي من شدة موجه، فهلك من فيهما: أي تلفوا"
فأجاب أمير حلب: "ورد كتابك: أي وصل، وفهمناه: أي قرأناه، فأدِّب كاتبك: أي اصفعه، فإنه مائق: أي أحرق، والسلام: أي قد انقضى الكتاب".

⁷⁷ بغية الطلب لابن العديم، 583/10.

[و- حفظ أشعار العرب وفنون الأدب]

وعليه حفظ أشعار العرب من دواوينها، واستنباط فنون الأدب من أفانينها، ومطالعة شروحها ومعرفة جسدها من روحها، كالمفضّليات⁷⁸ والأصمعيّات⁷⁹ والحماسة⁸⁰ وشرحها للبياري⁸¹، والمعلقات⁸² وشرحها لابن الأنباري⁸³، لما في ذلك من غزارة المواد وصحة الاستشهاد.

وقال الشهاب محمود: وقد كان الصدر الأول يعتنون بذلك غاية الاعتناء فذكر أن عمر رضي الله عنه كان يقدّم زهير بن أبي سُلمى في الشعر، فقيل له: بم استحق ذلك عندك؟ قال: لأنه لم يكن يعاظم بين القول⁸⁴ ولا يتبع حوشيّ الكلام ولا يصف الرجل إلا بما يكون في الرجال، وقيل إنه قرأ قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: 47/16] وهو في حين خطبته فقال: ما التَّخَوُّفُ؟ فسكتوا، فقال رجل: التَّخَوُّفُ التَّنْقِصُ هذه لغتنا، وانشده لابن مقبل⁸⁵:

⁷⁸ الكتاب: المفضّليات للمفضل بن محمد بن يعلى بن سالم الضبي.

⁷⁹ الكتاب: الأصمعيّات لعبد الملك بن قريب بن عبد الملك الأصمعي.

⁸⁰ الكتاب: ديوان الحماسة لأبي تمام حبيب بن أوس الطائي.

⁸¹ الكتاب: شرح ديوان الحماسة لأبي الحسن بن علي بن محمد البياري من علماء القرن الرابع الهجري. انظر شرح ديوان حماسة أبي تمام المنسوب لأبي العلاء المعري.

⁸² المعلقات السبعة هي: معلقة الحارث بن حلزة، ومعلقة امرؤ القيس، ومعلقة زهير بن أبي سلمى، ومعلقة طرفة بن العبد، ومعلقة عمرو بن كلثوم، ومعلقة عنزة بن شداد العبسي، ومعلقة لبيد بن أبي ربيعة العامري. للمزيد من المعلومات حول المعلقات انظر، المعلقات السبع مع الحواشي المفيدة لأبي عبد الله الحسين بن أحمد الروزي.

⁸³ الكتاب: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، لأبي بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري.

⁸⁴ يقال: فُلَانٌ لَا يُعَاطِلُ فِي شِعْرِهِ بَيْنَ الْقَوَائِي، أَي لَا يَجْعَلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 4/354.

⁸⁵ ديوان ذي الرمة شرح الباهلي لأبي نصر أحمد بن حاتم الباهلي، 3/917.

تَخَوَّفَ السَّيْرَ مِنْهَا نَامِكًا قَرْدًا ... كَمَا تَخَوَّفُ عَوْدَ النَّبْعَةِ السَّقْنُ

أي تنقص السير سنامها يعني الناقة، والنامك: السنام، والقرد: المجتمع، والسقن: آلة تُنحت بها الأعواد والخشب.

وذكر ابن هشام في ترجمة كعب بن زهير⁸⁶ / [36و] أنه كان من فحول الشعراء هو وأبوه وكان عمر رضي الله عنه لا يقدم على أبيه أحدًا ويقول: أشعر الناس الذي يقول: وَمَنْ وَمَنْ وَمَنْ يَشِيرُ إِلَى قَوْلِهِ فِي مَعْلَقَتِهِ:⁸⁷

وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنَايَا يَنْلَنَّهُ ... وَلَوْ رَامَ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسُلْمٍ

وَمَنْ يَكُ ذَا فَضْلٍ فَيَبْخُلُ بِفَضْلِهِ ... عَلَى قَوْمِهِ يُسْتَعْنُ عَنْهُ وَيُدْمَمُ

وَمَنْ لَا يَدُّ عَنْ حَوْضِهِ بِسَلَاحِهِ ... يُهْدَمُ وَمَنْ لَا يَظْلَمُ النَّاسَ يُظْلَمُ

وَمَنْ لَا يُصَانِعُ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ ... يُضْرَسُ بِأَنْيَابٍ وَيُوطَأُ بِمَنْسِمٍ

⁸⁶ الكتاب: السيرة النبوية لابن هشام، 502/2.

⁸⁷ الأبيات من معلقة زهير أثبتناها كما جاءت في المخطوطة مع اختلاف طفيف في ترتيب الأبيات وبعض الأحرف، انظر: شرح المعلقات السبع الحسين بن أحمد الزوزني، ق: لجنة التحقيق في الدار العالمية، الدار العالمية، بيروت 1993، ص 82-83.

[ز-التوجه إلى علم العروض]

وعليه إذا حفظ أشعارهم واكتسى في شعارهم، أن يتوجه إلى عروض علم العروض، ويتنزه باقتفاء القوافي كل روض مروض، ليخلص لدى الإنشاء عن فساد الإنشاد، ويتجنب في تأسيسه للأبيات عن فطيع السناد⁸⁸، ويتحاشى عن تضمينها التضمين والإكفاء⁸⁹، ويواطئ البلغاء في مجانية الإيطاء والإقواء، ويفرق بين صحيح وسقيم، وكاسر للوزن ومقيم، فربَّ زيادة ونقص يوديان إلى الوقص، ويظن الشاعر أن لا فساد في منطوقه، ولا كساد عنده في سوقه، وربما ظنَّ بهما الكسر فكفَّ، وتعدى عن كل منهما في محل الوقف، وركب الصعب والذلّول في مبارزة الصف، وفرَّ عن الزحاف المقبول فراره عنده الزحف.

روي عن ابن الأنباري⁹⁰ وكان يحفظ ست مجلدات في النحو واللغة فلم ينفعه ذلك في تصحيح الشعر أنه كان ينشد للبيد:⁹¹

يَلْمُسُ الأَحْلَاسَ فِي مَنزِلِهِ ... بِيَدِيهِ كَالْيَهُودِيِّ المِصْلِيِّ

⁸⁸ المبتدأ: من عيوب الشعر وهو فساد ما قبل الروي في آخر البيت من الشعر. انظر: لسان العرب لابن منظور، 223/3.

⁸⁹ الإكفاء في الشعر، وهي أن ترفع قافيةً وتُخفّض أخرى، انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس، 189/5.

⁹⁰ محمد بن القاسم بن بشار الأنباري، كان من أعلم الناس بالنحو والأدب وأكثرهم حفظاً له، وصنّف كتباً كثيرة في علوم القرآن وغريب الحديث والمشكل والوقف والابتداء، عاش حياة زاهدة مليئة بالعلم وتوفى ليلة النحر من ذى الحجة من سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة، وله قصص عجيبة في دقة حفظه وزهده، فصلها أبو الحسن علي بن يوسف القفطي في إنباه الرواة على أنباه النحاة، 201/3-206، وكذا انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، 260/2.

⁹¹ انظر: شرح الحماسة أبي تمام للحسين بن أحمد الزوزني، 3-1276/4.

بلام مشددة بعدها ياء مخففة، والصواب انشاده بلام مخففة ساكنة لا غير لأن القصيدة التي
منها هذا البيت كلها من الضرب الثالث / [36ظ] من الرَّمَل وفيها يقول: ⁹²

إِنَّ تَقْوَى رَبِّنَا خَيْرٌ نَقَلٌ ... وَيَاذَنْ لِلَّهِ رَبِّنِي وَعَجَلٌ

فلو شددت لام المصلّ مردفة بالياء الساكنة لكان البيت من الضرب الثاني منه.

وروي عن ابن الأعرابي وكان ذا فضل مشهور حتى كان يقول ليس مع الناس إلا فضل بصاقي
أنه كان ينشد بيت أمره القيس:

أَلَا إِنِّي بَالٍ، عَلَى جَمَلٍ بَالٍ، وَتَبَعْنَا بَالٍ، عَلَى جَمَلٍ بَالٍ، وَيَجِدُوا بِنَا بَالِي ⁹³

فيجعل الطويل على عشرة أجزاء وهو من الغلط الفاحش.

وعن بعضهم قال أنشدني بعض العلماء علماء النحو واللغة بيتاً لأبي نؤاس ⁹⁴ في زعمه: ⁹⁵

⁹² المجالسة وجواهر العلم لأبي بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي (المتوفى : 333هـ) ق: مشهور آل سلمان، دار ابن حزم بيروت 1419هـ، 117/5.

⁹³ كذا ذكره المؤلف في المخطوط مشيراً إلى خطأ بعضهم في تطويل البيت، وأصل البيت: (ألا إني بَالٍ على جَمَلٍ بَالٍ ... يُقَوِّدُ بِنَا بَالٍ وَيُتَّبِعُنَا بَالٍ). انظر: القوافي القاضي أبو يعلى التنوخي، ص77.

⁹⁴ أبو نؤاس: الحسن بن هانئ بن عبد الأول بن صباح الحكمي بالولاء شاعر العراق في عصره، ولد في الأهواز (من بلاد خوزستان) ونشأ بالبصرة، ورحل إلى بغداد فاتصل فيها بالخلفاء من بني العباس، ومدح بعضهم، وخرج إلى دمشق، ومنها إلى مصر، فمدح أميرها الخصب، عاد إلى بغداد فأقام إلى أن توفي فيها 814م، انظر: الأعلام للزركلي، 2/225.

⁹⁵ تاريخ الطبري، 8/515.

جُعِلْتُ فداك إنَّ الحبسَ بأسٌ ... فقد أرسلتَ ليسَ عليكَ بأسٌ

فقلت هذا لأبي العتاهية، فقال أليس في هذا الشعر⁹⁶

مَنْ ذا يَكُونُ أبا نَوايسِكَ ... إنَّ حَبسَتَ أبا نَوايسِ⁹⁷

فقلت له: ليس هذا الوزن من ذلك هذا من الكامل وشعر أبي العتاهية من الوافر.

فصل

ويتصل بذلك أمور أخرى، ذكرها المتقدمون ذكرى، وبسطوها في الطروس، وجلّوها في مؤلفاتهم جلاء العروس، ولولا التعويل على ترك التطويل، لضمنتها الكتاب، ولكشفت عن وجهها النقاب، ولكن من أراد الكفاية في هذا المهم والاستصباح في هذا الأمر المدهّم، فعليه بحسن التوسل، إلى صناعة الترسل، للشهاب محمود، الذي هو في باب الإنشاء محمود، والله درّ القائل في مدحه: شعر⁹⁸

قالَ النُّحاةُ بأنَّ الاسمَ عندهم ... غيرُ المسمّى وهذا القولُ مردودٌ

[37و]

⁹⁶ انظر: سير أعلام النبلاء للنهجي، 281/9.

⁹⁷ أ: مَنْ ذا يَكُونُ أبا نَوايسِكَ ... سَبِكَ إنَّ حَبسَتَ أبا نَوايسِكَ.

⁹⁸ صاحب الشعر هو: ألطبعها الجاولي ت: ربيع الأول سنة 744، انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني،

الاسم عينُ المسْمَى والدَّلِيلُ على ... ما قلتُ أنَّ شهابَ الدينِ مُحَمَّدُ⁹⁹

الباب الثاني

في ذكر صفاتهم المحمودة وفضائلهم المعدودة

سأل¹⁰⁰ أعرابي عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فلما انتهوا إلى معاوية بن أبي سفيان وكان من جملة كتّابه صلى الله عليه وسلم قالوا: إنّه كان كاتبًا، فقال: أفلح ورب الكعبة فإنّ الأمور بيد الكتّاب¹⁰¹.

وكان له صلى الله عليه وسلم أكثر من ثلاثين كاتبًا: منهم الخلفاء الأربعة، وأبو سفيان وابناه يزيد ومعاوية، وأبو أيوب الأنصاري وهو: خالد بن زيد¹⁰² المدفون بالقسطنطينية كما نصّ عليه شيخ الإسلام شمس الدين أبو الخير محمد بن الجزري¹⁰³ فذكر أنه دخلها سنة ثمان وسبعين وسبع مئة وسأل من أهلها عنه فعرفوه وزعموا أنه أيوب عليه السلام، وأخبروه أنه نقلوه إلى داخل المدينة

⁹⁹ الشهاب محمود هو: الشهاب محمود بن فهد الحلبي الذي سبق ترجمته.

¹⁰⁰ ج: سئل.

¹⁰¹ أ: الكاتب.

¹⁰² أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه خالد بن زيد بن كليب بن ثعلبة بن ثعلبة بن عبد عوف بن غنم بن مالك بن النجار، وأمّه هند بنت سعيد بن عمرو، من بني الحارث بن الخزرج الخزرجي من السابقين في الإسلام، انظر ترجمته في الإصابة لابن حجر، 2/199-200.

¹⁰³ أبو الخير محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الدمشقي الشافعي، برع في القراءات ودخل بلاد الروم وقدم إلى السلطان بايزيد الصاعقة العثماني فأكرمه وانتفع به الناس، فلما دخل تيمورلنك إلى الأناضول وقتل الصاعقة اتصل ابن الجزري بتيمور ودخل بلاد العجم وولي قضاء شيراز وانتفع به أهلها في القراءات والحديث وكان إمام في القراءات لا نظير له في عصره في الدنيا حافظًا للحديث وغيره، ألف النشر في القراءات العشر لم يصنف مثله وله أشياء أخر وتواريخ في الحديث وعمل جيد وصفه ابن حجر بالحفظ في مواضع عديدة مات سنة ثلاث وثلاثين وثمانمائة، انظر: طبقات الحفاظ للسيوطي، ص549.

سنة ست وتسعين فوجدوه لم يتغير ودفنوه بكنيسة آيسوفيا¹⁰⁴ وأنهم كانوا يستسقون بقره فيسقون.

وقال حكيم لبنيه تزيوا بزوي الكتاب فإن فيهم أدب الملوك، وتواضع السوقة، يريد بالسوقة: الرعية، لا أهل السوق، لأنهم السوقيون أو السوقية، كما قيل السوقية، كلاب سلوقية، ومن أطلق عليهم السوقية فقد توهم كما نهنا عليه في كتابنا الدر الملتقط في تبين الغلط¹⁰⁵. وأنشد بعضهم بمدح الكتبة: ¹⁰⁶

ما النَّاسُ إِلَّا الْكُتَّابَةُ ... هُمْ فَضَّةٌ مَذْهَبَةٌ
قَدْ أَحْرَزُوا دُنْيَاهُمْ ... بِشُعْبَةٍ مِنْ قَصَبِهِ

وقلت في مدح المنشئين منهم شعر [للمؤلف]:

وفِرْقَةٌ جَعَلُوا الْإِنْشَاءَ دَيْدَنَهُمْ ... حَتَّى أَتَوْا فِيهِ إِذْ دَانُوهُ بِالْعَجَبِ
سَقَوْا يَرَاعَهُمْ مَاءَ الْمِدَادِ فَلَمْ ... تَقْتُتْهُمْ ثَمَرَاتِ الْفَضْلِ وَالْأَدَبِ

[37ظ]

¹⁰⁴ أ: فراغ في نهاية السطر مقدار كلمة.

¹⁰⁵ نسب المؤلف رضي الدين الحنبلي هنا كتاب الدر الملتقط في تبين الغلط لنفسه والكتاب مطبوع منسوباً لرضي الدين الصاغاني ولعله تشابه في أسماء الكتب.

¹⁰⁶ انظر: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء للراغب الأصفهاني، 1/128.

ولهم صفات أُخْر، وسمات بها يفتخر:

منها الفصاحة والبلاغة، وصوغ الكلام على أجود صياغة، وتَحْلِيَّتِهِ بِاللُّطْفِ صناعة، وتعريته عما يوجب الشناعة، مع رعاية ما يقتضيه الحال في الكتاب، من إيجاز في المقال وإسهاب.

كما يُحْكِي عن عبد الحميد بن يحيى بن سعيد العامري¹⁰⁷ كاتب مروان بن محمد الجعدي آخر خلفاء بني أمية، أنه كان يستعمل في بعض كتبه الإيجاز وفي بعضها الإسهاب على ما تقتضيه الحال.

فمن إيجازه أن بعض عمال مروان أهدى إليه عبدًا أسود فأمره مروان بالإجابة ذائمًا له على وجه الإيجاز والاختصار، فكتب: لو وجدت لونا شراً من السواد وعدداً أقل من الواحد لأهديته.

ومن إسهابه ما كتبه لأبي مسلم الخراساني عن مروان لما أحس بزوال ملكه حين ظهور أبي مسلم بدعوة أبي العباس السفاح في حكاية: هي أن مروان لما أحس بزوال الملك قال له: إن رأيت أن تصير إلى هؤلاء القوم، يعني أبا مسلم ومن تبعه، فإن قدرت أن تنفعي في حياتي وإلا لم أعدم نفعك لولدي بعد وفاتي. فقال عبد الحميد: بئسما اخترت لي¹⁰⁸ وأنشد:¹⁰⁹

¹⁰⁷ عبد الحميد بن يحيى بن سعيد العامري (ت 750/132)، عالم بالأدب، من أئمة الكتاب، أصله من قيسارية سكن الشام، واختص بمروان بن محمد (الحمار) آخر ملوك بني أمية في المشرق (ت 750/132)، له (رسائل) تقع في نحو ألف ورقة، طبع بعضها، وهو أول من أطلال الرسائل واستعمل التعميدات في فصول الكتب. انظر: الأعلام للزركلي، 3/290.

¹⁰⁸ ج: أخبرت.

¹⁰⁹ عمدة الكتاب لأبي جعفر النخاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (المتوفى: 338هـ) ق: بسام الجابي دار ابن حزم بيروت 2004، ص40.

أُسِرُّ وفاءً ثم أظهر عُذرة ... فمن لي يُعذر يوسّع الناس ظاهره

بل خلّني أكتب إلى هذا الرجل كتابًا بليغًا إن قرأه على نفسه سرًّا فرّقَه وأزقه، وإن قرأه على جيشه جهراً فرّقهم وفرّقهم، فكتب طومارًا حمل بعير فيه من البلاغة والفصاحة ما لا يحدّ، وأنفذه مع رسوله إلى أبي مسلم فوصل إليه وهو محيّم بالريّ فاستدعاه وأمر بأن تضرّم نار، وقال لكتابه خذ هذا الكتاب واقطع منه بقدر الراحة وكتب فيه، فقال: وما أكتب في هذه / [38و] الجذاذة؟¹¹⁰ فقال اكتب فيها. شعر¹¹¹

محا السيفُ أسطارِ البلاغةِ ... إليك ليوثُ الغابِ من كلِّ جانبِ
وانتحت¹¹²

وأمر أن يُلقى الكتاب في النار من غير أن يفضّه.

وعبد الحميد المذكور هو الذي قال لإبراهيم بن جبلة وكان يكتب الخط الرديء: أطل جلفه قلمك وأسئمتها، وحرف قَطَّتْك وأيمّنها، يصلح خطك.

¹¹⁰ الجزاة في النسختين.

¹¹¹ الوافي بالوفيات لصلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (المتوفى: 764هـ) ق: أحمد الأرنؤوط، دار إحياء التراث بيروت 2000، 53/18.

¹¹² أي: مالت. شرح من المؤلف أو المستنسخ في حاشية نسخة أ.

ومن قبيل الإيجاز ما كتبه عمرو بن مسعده وزير المأمون إلى بعض أصحابه في حق شخص يعزُّ عليه، أما بعد، فموصول كتابي إليك سالم، والسلام، أراد قول الشاعر¹¹³

يُديروني عن سالمٍ وأديهم ... جِلْدَةً بين العينِ والأنفِ سالمٌ

أي يحل مني هذا المحل.

ومن بديع الإيجاز البالغ حد الإعجاز، ما ورد في القرآن العظيم من قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مِنْ

سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣١﴾ أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [النمل: 30-31]، حيث جمع في هذه الكلمة الموجزة المعجزة: العنوان والكتاب والحاجة.

- ومنها كتم أسرار الملوك عند الإسرار، وإظهار كمين خفاياهم عند إرادة الإظهار، والصدق

معهم في الأقوال والعهود، وبذل المجهود في نصيحتهم حالتي العيبة والشهود.

كما يحكى عن بعض الملوك، أنه أرسل رجلاً من بطانته إلى بعض الأعمال ليعرفه خبر عامله وأخبار الرعية، فلما وصل الرجل إلى البلدة فطن به العامل، فأرسل إليه مآلاً وتحفًا، ثم قال له: قد عرفْتُ ما جئتَ له وإني راغب إليك في كتاب تكتبه إلى الملك تذكر فيه أي حسنُ السيرة سالكُ طريق المعدلة، فإن أنت فعلت ذلك فلك مني فوق ما تنتهي إليه رغبتك من الخير والعتاء الجزيل، وإن أنت أبيت أمرت الشرط / [38ظ] أن ينهوا إليَّ أمرك في المأل ما يوجب قتلك إمّا حدًّا أو

¹¹³ الاقتضاب في غريب الموطأ وإعراجه على الأبواب لمحمد بن عبد الحق البغدادي، 386/2.

سياسة، فأقتلك بمحضر من قاضي البلد ووجوه أهلها فلم يجد بدءًا من موافقته، ولم يمكنه أن يخون مرسله، فكتب بحضرته : أما بعد

أعز الله الملك وأكرمه، فإني قدمْتُ بلد كذا فوجدت فلانًا العامل آخذًا بالحزم، عاملاً بالعزم، قد ساوى بين رعيته، وعدل بينهم في أفضيته، وأرضى عن بعضهم بعضًا، وجعل طاعته عليهم فرضًا، وأنزلهم منه منزلة الأولاد، وأذهب من بينهم التحاسد والاحتقاد، فأراحهم من السعي في الدنيا، وعرفهم العمل الأخروي، أغنى القاصد، وأرضى الوارد، فجميع أهل حضرته ومحلته داعون للملك، يودون النظر إلى كريم وجهه والسلام.

فلما ورد الكتاب على الملك، فكّر فيه وقال لوزيره إنّ فلانًا لم يكن عندي بمتهمٍ وأن كتابه ليدلني على ظلم العامل فلانٍ فالتمس رجلًا يصلح لعمله فقد عزلته.

قال الوزير: فما ظهر للملك أعزه الله وأكرمه؟

قال: فهمت من قوله آخذ بالحزم: أي أنه خائف مني لما اعتمده في الولاية. وأما قوله ساوى بين رعيته: فإنه لم يخص أحدًا منهم بالظلم بل ظلم الجميع. وقوله أرضى بعضهم عن بعض: أي أصابهم بشدة عمتهم فرضي بعضهم عن بعض، وأذهب أحقادهم لأنّ عند الشدائد تذهب الأحقاد.

وقوله أنزلهم منه بمنزلة الأولاد: أخذ أموالهم ورأى أن أموالهم له من قوله صلى الله عليه وسلم: (أنت ومالك لأبيك).¹¹⁴

¹¹⁴ الحديث أخرجه ابن ماجه وغيره ولفظه عند ابن ماجه : جاء رجلٌ إلى النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: إِنَّ أَبِي اجْتَنَحَ مَالِي، فَقَالَ: «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ»، سنن ابن ماجه، 769/2.

وقوله أراحهم من السعي للدنيا: أي أخذ أموالهم ولم يترك عندهم ما يسعون فيه ويتجرون به وألزمهم المساجد والعبادة لفقريهم.

وقوله أرضى القاصد وأغنى الوارد: فإنه عنى عن نفسه لأنه أعطاه مالا ليكتب إلينا / [39و] بذلك.

وأما كونهم داعين لنا: أي يدعون بأن يبصّرنا الله بأمره ويطلعنا عليه وعلى ما هم فيه. وأما اشتياقهم إلى النظر إلينا: ليشكوا إلينا ويستغيثوا بنا.

ثم أمر بذلك العامل وأحضره إلى بابه وأنصف الناس منه.

ويحكى عن بعض الملوك أنه بعث جاسوسًا إلى ناحية غلب عليها بعض البغاة ليرسل إليه أخبارها صحبة موثوق به فلما وصل إلى تلك الناحية أحسنّ به ذلك الباغي فأمسكه فلما حضر في مجلسه، وكان قد اطلع على كثرة جيوش ذلك الباغي وأن الملك لو حضر وقصد نزاهم لم تكن له قدرة على أخذهم، قال له الباغي: اكتب بخطك للملك الذي أرسلك بالحضور من غير بُطءٍ ولا مُهلة، وأبّد له النصيحة في ذلك، وإن أبيت ذلك فعلت معك من المكروه ما يسؤك، فلما سمع منه ذلك وخاف أن يحدث عليه من قبله الضرر، ورأى أن نصح مرسله من الحتم اللازم الذي لا محيص عنه أخذ القرطاس وكتب له بالحضور، وأردفه بكلام ظاهره الحث على الحضور وإذا عكست مفردات حروفه عكسًا مستويًا كانت فيه النصيحة الحقيقية للملك، فقال:

نصحتُ فدع ريثك ودع مهلك. فهذا الكلام إذا عكس حصل منه:

كلّهم عدو كثير عُد فتحصن، وهو عين نصيحة ذلك الملك.

ومن لطائف الكُتّاب في غير باب المكاتبات ما يحكى عن العماد الكاتب كاتب السلطان العادل نور الدين الشهيد رحمه الله تعالى أنه لقي القاضي الفاضل يوماً وهو راكب على فرس فقال له: سِرْ فلا كُبا بك الفرس. فقال له الفاضل: دام عُلا العِماد. وكلا الكلامين منهما من قبيل ما لا يستحيل بالانعكاس لأن كلا منهما¹¹⁵ يُقرأ طرْدًا وعكسًا، والمعنى واحد واللفظ واحد وله نظائر كثيرة.

والفاضل هو أبو علي عبد الرحيم وزير الناصر بن أيوب / [39ظ] المعروف بالفاضل وبالقاضي الفاضل ذكره ابن خلكان في تاريخه¹¹⁶ وترجمه بأوحد كُتّاب الإنشاء.

ومنها: أن يشي نسج المحبة بين النائي والقريب، وبقي نهج¹¹⁷ المودة عن مرور الواشي والقريب، ويقضي بالسرور والفرح، وإذا جرح الفؤاد بماضي البعاد كان مداويًا لما انجرح.

وترى سمهري¹¹⁸ قلمه إذا كاتب الأعداء طاعنًا، ونبل ألفاظه وكلمه إذا وصل إلى آذانهم طاعنًا، وبتعاطي الحماسة يستنجد عليهم الجيوش، وبلطيف السياسة يستلُّ دعائمهم من تحت العروش ويدي للملوك القوة، ويُلَبس ذا الشيوخوخة لباس الفتوة.

¹¹⁵ أ - منهما من قبيل ما لا يستحيل بالانعكاس لأن كلا منهما.

¹¹⁶ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان، 158/3.

¹¹⁷ ج: ببح.

¹¹⁸ السّمهريُّ: الرُّمُح الصَّليبُ العُود. يُقالُ: وتَرَّ سَمَهريُّ شديداً كالسّمهريِّ مِنَ الرِّمَاحِ، انظر لسان العرب لابن منظور، 381/4.

كما يُحكى أن رجلاً من العلماء كتب إلى يزيد بن حاتم¹¹⁹ يسترفده¹²⁰، فبعث إليه ثلاثين ألفاً وكتب إليه: بعثت إليك بثلاثين ألفاً، لا أكثرها امتناناً ولا أقلها تجبراً، ولا استثيبك عليها ثناءً، ولا أقطع لك بها رجاءً، والسلام.

وكتب الوزير ابن العلقمي¹²¹ لما نُهب الكرخ إلى ابن¹²² طاووس نقيب العلويين: يخدم بدعاًءٍ لئلي وثناءً عطرٍ مندلي، ويُنهى أنه قد دُنس البساط المعظم ونُهب الكرخ المكرم، وقد عزموا -لا أتم الله لهم عزماً- أنهم يأتون الحلة والنيل، فلاعلمنّ قلبي كما قال المتنبي:¹²³

قومٌ إذا أخذوا الأقاليم من عَضَبٍ ... ثمَّ استمدّوا بها ماءَ الميَّاتِ

نالوا بها من أعاديهم وإن بَعُدوا ... ما لا يُنالُ بِحَدِّ المِشْرِقيَّاتِ

¹¹⁹ يزيد بن حاتم بن قبيصة بن المهلب بن أبي صفرة الأزدي المهلب الأميري (ت: 170هـ/ 786م)، ولي نيابة إفريقية من قبل المنصور في سنة خمس وخمسين ومائة، وكان أخوه روح متولياً على السند، فلما مات يزيد، بعث الرشيد روحاً والياً على إفريقية. انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، 4/545.

¹²⁰ يطلب العون، لسان العرب لابن منظور، 3/181.

¹²¹ محمد بن أحمد (أو محمد بن محمد بن أحمد) بن علي، أبو طالب، مؤيد الدين الأسدي البغدادي المعروف بابن العلقمي: وزير المستعصم العباسي. وصاحب الجريمة النكراء، في ممالأة "هولاكو" على غزو بغداد. الأعلام للزركلي، 5/321.

¹²² أ - ابن.

¹²³ هذان البيتان نسبا للبحثري الوليد بن عبيد كما نسبا للمستظهر الخليفة العباسي. انظر: مرآة الزمان في تواريخ الأعيان لسبط ابن الجوزي، 1/23.

فَلَا تَيْنَهُمْ بَجُنُودٍ لَا قَبْلَ لَهُمْ بِهَا وَلَا أَخْرَجْنَهُمْ مِنْهَا أَذْلَةً وَهُمْ صَاغِرُونَ¹²⁴، فكان لهذا الأمر
بمرصاد¹²⁵، وتوقع أول النحل وآخر صاد-يريد قوله تعالى: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ
﴿ [النحل: 1/16]، وقوله تعالى: ﴿وَلَتَعْلَمَنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ﴾ [ص: 38/88].

ويقرب من هذا الأسلوب قول بعضهم: / [40و]

هَوَيْتُكَ طِفْلاً وَاتَّخَذْتُكَ صَاحِبًا ... فَجَرَعْتَنِي بِالصَّدِّ فَاتْحَةَ الرَّعْدِ

لَعَلَّكَ تُشْفِي لَوْعَتِي وَصَبَاتِي ... بِفَاتِحَةِ الْأَعْرَافِ مِنْ رَيْقِكَ الشَّهَدِ

يريد بفاتحة الرعد (المر) وبفاتحة الأعراف (المص).

وكتب إبراهيم الصولي¹²⁶ عن أمير المؤمنين إلى بعض البغاة الخارجين يتهددهم ويتوعدهم.

أما بعد:

¹²⁴ يشير إلى قوله تعالى: ﴿فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بَجُنُودٍ لَا يَبْلُغُونَ أَهْلَهُمْ وَلَا يَخْرُجُهُمْ مِنْهَا أَذْلَةً وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [النمل: 37]

¹²⁵ يشير إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لِيَاصِدًا﴾ [الفجر: 14]

¹²⁶ إبراهيم بن العباس بن محمد بن صول (ت: 243هـ/ 857م) مولى يزيد بن المهلب يكنى أبا إسحاق وكان كاتباً من أشعر الكتاب، وأرفهم لساناً، وأسيرهم قولاً، وله ديوان شعر مشهور، وكان صول جد أبيه وفيروز أخوين تركيين ملكين بجرجان يدينان بالمجوسية، فلما دخل يزيد بن المهلب جرجان أمنهما، فأسلم صول على يده ولم يزل معه حتى قتل يوم العقر. انظر: تاريخ بغداد للخليفة البغدادي، 30/7.

فإن لأمير المؤمنين أناة، فإن لم تغن عفتب بعدها وعيذاً، فإن لم يغن أغنت¹²⁷ عزائمهم،
والسلام.

قال ابن خلكان في كتابه وفيات الأعيان: وهذا الكلام مع وجازته في غاية الابداع فإنه ينشأ
منه بيت شعر أوله أناة إلى آخر الكلام.¹²⁸

وكان الفاضل قد حج وركب البحر، فكتب إليه العماد: طوبى للحجر والحجون، من ذي
الحجر والحجي، مُنيل الجدّي، ومنير الدجى، ولندى الكعبة من كعبة الندى، وللهدايا المشعرات،
من مشعر الهدى، وللمقام الكريم من مقام الكرم، ومتى رُوي هَرْمٌ في الحرم، وحاتم ماتح¹²⁹ زمزم،
ومتى ركب البحر البحر، وسلك البرّ البرّ، لقد عاد قُسسٌ إلى عُكاظه، وعاد قيس لحفاظه، ويا عجباً
لكعبة يقصدها كعبة الفضل والإفضال، ولقبلة يستقبلها قبلة القبول والآمال، والسلام.¹³⁰

وكتب بعضهم:¹³¹ أتحادي بولاء سيدنا واختصاصي، واصفائي وداده وإخلاصي، بيعث
علي إهداء الثناء عليه، واحضار المسار¹³² إليه، وقد ظفرت من يد الدهر بصديق كان غصبيته
البعاد، أمتّع ما كتب به، فاهدي إليّ جديد عهده سرورا طارفاً، وأدركت برويته شاباً وارفاً، وذكرت
به الزمان الأشترّ، واجتنيبت بمجاورته¹³³ حلو الثمر، / [40ظ] وأعطيته نصيباً من ذكر محاسن

¹²⁷ ج: أعيت.

¹²⁸ وفيات الأعيان لابن خلكان، 44/1.

¹²⁹ المتح: جذبك رشاء الدلو تمد بيد وتأخذ بيد على رأس البرّ؛ متح الدلو يمتحها متحا ومتح بما، لسان العرب لابن منظور، 588/2.

¹³⁰ البرق الشامي لعماد الدين الكاتب الأصبهاني، 147/3.

¹³¹ لم نقف على صاحب الكلام.

¹³² ج: المشار.

¹³³ أ: واجتنيبت بمحاورته.

سيدنا ومناقبه، وجلوت عليه الروض الأزهر من وصف فضائله ومكارمه، ونشرت له الوشي المحجّر من شكره ومحامده، فظلّ نَمَلًا بذكره ظمآن إلى روياه، وهو خليق بالامتزاج بجلساته.

والكون في جملة¹³⁴ ندائه، فإنه ممن كُمّل عقله وأدبه، ولدّ من موارد الفضل مشربه، وحسن على الاشفاف¹³⁵ جوهره، وراق منظره ومخبره، فهو أنيق المحاضرة، لدنّ المفاكهة، حلو العبارة، مفتون الإشارة، غزير البلاغة، عذب الإساغة، قصير النوم قليل السوم، واري زناد المنادمة والمفاوضة¹³⁶، تام السهم عند المحاوراة والمعارضة، قد درّس من أنواع الكتب، وذلك بفهمه ما صَعُب، وبزّ العلماء خطأ ورواية، والحكماء فطنة وروية.

وجمع من علوم الشرائع وأحكامها، وعلوم الأوائل وحكّمها، وتصرف في أنواع الأدب، وأخذ نفسه بشريف الخُلق والمذهب، فهو أرسطاطاليس الفلسفة، وإقليدس الهندسة، وبطليموس الهيئة¹³⁷، وجالينوس الحكمة، وهو مع ذلك، الحَسَنُ زهدًا وورعًا، وأبو يوسف فقهاً وتديناً، والكسائي قراءةً وأدبًا، والكلبي رواية ونسبًا، والعتابي قريضًا وحُطْبًا، وهو عراقي الخُلق، ومدنيّ النطاق والنطق، حجازي الدمائه والظُرف، يمنيّ الفراسة والظُرف، أنيس بمجالسة الرؤساء، بصير بمذاهب الندماء، كثير النوادر والملح، ناهض بجميع ما يُلتمس منه ويُقترح، قيم بسائر النكت والمعاني، عالم بطرائق النغم والأغاني، عارف بغرائب الأطعمة وشواذها، وطبائع الأشربة وملاذّها،/[41و] وأجناس الملابس و أنواعها، وأعيان الجواهر وأقسامها، وأفوايه الطيب وخوامها.

134 ج - جملة.

135 ج: الإسفاف.

136 ج: المعاوضة.

137 أ - وبطليموس الهيئة.

لا يعترض عمله شك، ولا يشوب مقاله إفك، ولا تُنشد ضالاه، الأوقر لحية وآله، ولا تعزب عنه مادة، إلا وفكرته رادة، وإنما تفتنى الدرّة اليتيمة، بالهمة الجسيمة، والشيمة الكريمة، فإن أذن في مسيره حضر، وإن أحرّ إذنه أنتظر، والله يحرس ظل آلائه، على أبناء رجائه إن شاء الله تعالى.

قصيدة في مدح المؤلف له

ولنختم بمدح شريف في مولي التالد والطريف، من ألفنا الكتاب لأجله، وطمعنا في وسمي نداءه ووَيْلُه، مع التصريح بوصفه الجميل، والإشارة إلى اسمه الجليل، ومن رغب في بيانه، بعد خفائه وكنمائه، فليجمع الحروف السابقة من الأبيات اللاحقة يجد اسمه الشريف ضمن بيت منيف، وأسأل الله أن يختم لنا وله بخير، وأن يجري الخيرات على يديه لنا وللغير.

وهذه الأبيات [للمؤلف]:

فاح أريج دَوْحَةِ الإنشاءِ ... لما حللت ساحةَ الشَّهْبَاءِ¹³⁸

يا مَنْ زكا أصلاً وطابَ منشا ... وفي الدَّواوينِ استقرَّ مُنشأ

أيامَ ذي السُّلْطَنَةِ السَّعيدِ ... والعزِّ والمعدِّلةِ المديدةِ

¹³⁸ ج - الشطر الثاني من البيت.

باني رواقِ العدلِ للرعيّةِ ... سرُّ سليمٍ مانحِ العطيّةِ

نلتَ الغلا فيها على رَغَمِ العدى ... ولا أصابتكِ مُلِمّاتِ الردى

إذ لا يُجاريكِ العمادُ الكاتبُ ... ولا ابنُ فهدٍ الشهابُ الثاقبُ

لقمانُ في الحكمة فُسّاً في اللسنِ ... ياقوتاً الكاتبِ في الخطِّ الحسنِ

جامعُ أشتاتِ علومِ فاخرةٍ ... وغائصاً مُج البحارِ الزاخرةِ/[41ظ]

لا تخشى من لُكنةٍ وعيٍّ ... يخلُ بالتكلمِ المرعيّ

أو غلطٍ من جهةِ الإعرابِ ... أو بُعدِ تأليفٍ عنِ الصوابِ

لِما حويته منِ البلاغةِ ... والمنطقِ العذبِ لذي الاساغةِ

مَنْ خَطُّهُ يَحْكِي سِلَاسِلَ الذَّهَبِ ... وَحِظُهُ فِيهِ مَرَامٌ مَنْ كَتَبَ
 صَحِيحٌ مَعْنَى حَاوِيًّا لَطَائِفًا ... كَمْ طَالِبٍ عَدَا عَلَيْهَا طَائِفًا
 طَاحَ بِهِ إِنْشَاءُ كُلِّ فَاضِلٍ ... لَا سِيَمَا عَبْدَ الرَّحِيمِ الْفَاضِلِ
 فِي ضَمِينِهِ جَوَاهِرُ الْعُقُودِ ... وَجَمَلَةٌ مِنْ جَيِّدِ النُّقُودِ
 يُبْدِي سُورًا وَيُسِرُّ السِّرَّ ... وَرَبَّمَا أَبَدَى إِلَيْكَ الْعُدْرَا
 كَاتِبُ الْأَسْرَارِ لِسَانُ الدَّوْلَةِ ... وَالْفَارِسُ الْمَقْدَامُ حَالُ الْجَوْلَةِ
 لِسَانُهُ جُهَيْنَةٌ الْأَخْبَارِ ... وَقَلْبُهُ حَقِيقَةٌ الْأَسْرَارِ
 مَنْظُومُهُ كَالدَّرِّ فِي الْأَسْلَاقِ ... وَنَشْرُهُ النُّجُومُ فِي الْأَفْلَاقِ

لَه يِرَاعُ جَيِّدَ السِّفَارِهِ ... يُسْفِرُ عَنْ بَشْرٍ وَعَنْ نِذَارِهِ

كَافٍ بِهِ تُسْتَخْلَصُ الصِّيَاصِي ... مَنِعَةٌ وَتَمَلُّكَ التَّوَاصِي

سَاعٍ بِخَيْرٍ دُونَ قَطْعِ رِزْقٍ ... ذُو مَنْطِقٍ مَقْتَرِنٍ بِالصَّدَقِ

لَيْلٍ بِهَيْمٍ مَعَ صُبْحِ نَيْرٍ ... مِدَادُهُ مَعَ طَرْسِهِ الْمَسْطَرِ

كَذَاكَ وَشَيْ خَطِّهِ الْمُحَبَّرِ ... وَشِعْرِهِ بَاهِي بِهِ مَحْبِرٌ

تَسْوِيْدُهُ فِيهِ بِيَاضُ الْعَرَضِ ... وَنَقْلُهُ مُشْتَبِهٌ بِالْفَرَضِ

فَاقَ بِهِ صَاحِبُهُ الْكِتَابَا ... لِأَنَّهُ أَبَدِي بِهِ الْأَدَابَا

يَا لَكَ مِنْ ذِي أَدَبٍ إِنْشَاؤُهُ ... يُرْجَى لِإِفْشَاءِ الثَّنَاءِ إِفْشَاؤُهُ/[42و]

افشاؤه لِمَنْ تَسَامُوا بِالْحِجَى ... وافتتحوها في العلمِ بابًا مُرْتَجًا

لأَهمِّ يميِّزونَ الزَّيْفَا ... مِنْ غَيْرِهِ وَلَا يَرُونَ الْحَيْفَا

مَنْ أَجَلِ أَنْ فِيهِمُ الصَّرَافَا ... وَمَنْ لِأَجَلِ نَحْوِهِ يُؤَانِي

دَامَتْ لَكَ النَّعْمَاءُ طَوَلَ الدَّهْرِ ... مِنْ غَيْرِ بَأْسٍ يَعْتَرِي أَوْ قَهْرِ

يُنَالُ مِنْ جَدْوَاكَ خَيْرٌ وَافِرٌ ... وَمَنْ يُرَاعِكَ السَّرِيعَ أَجْرُ

حَتَّى تَفُوزَ بِالدَّعَاءِ الصَّالِحِ ... وَتَكْتَسِي ثَوْبَ الثَّنَاءِ الْفَالِحِ

خَالِي ذَهْنٍ عَنِ كُدُورَاتِ الزَّمَنِ ... وَهَنْ يَعْتَرِي مِنْكَ الْبَدَنِ

يَسِيرُ فِي ظِلِّكَ كُلُّ مَاشِي ... يَرُومُ طَيْبَ الْعَيْشِ فِي الْمَعَاشِ

رافعُ قصةٍ بضيقِ الحالِ ... مع ادِّعاءِ الصّدقِ في المقالِ

ما تُوجتُ رسائلُ الملوكِ ... باسمِ الإلهِ القادرِ المليكِ

أو حُتِمتُ في حالةِ التّمَامِ ... والانتهاهِ بِكَلِمَةِ السّلامِ

ساريةً في فَلَكَ الكواكبِ ... كواكبُ السّعدِ تُرى كواكبِ

لها من التّشريفِ حظٌّ وافرٌ ... كما لها وجهٌ بهيِّ سافرٌ

كُملَ ما ألفتهُ يقينا ... في عامِ ألفٍ ما عدا ستينا

والبيت المستخرج من هذه الأرجوزة هو:

في ابنِ الجلالِ مُصطَفى كُلِّ مَلِكٍ ... سَلَكْتُ في المَدِيحِ خَيْرَ ما سَلِكُ

[الخاتمة]

والحمد لله وحده، وصلى الله وسلم على من لا نبي بعده، وعلى آله وأصحابه الكرام. صلاةً
وسلامًا جاريتين على الدوام.

وفرغ¹³⁹ منها كتابةً بأدرنه والد المؤلف أبقاه الله تعالى، إبراهيم الحنفي المعروف بابن الحنبلي

عفى الله عنه سنة 948 [1541]

¹³⁹ ج: وقع الفراغ من كتابة هذه الرسالة منقولة من الأصل الكتيب بخط المؤلف رحمه الله تعالى. وأنا العبد الفقير السيد أحمد الحسيب
البروسي ابن محمد العريف بمؤمن زاده. قد صادف الاتمام بعون الله الملك العلام في اليوم الثاني والعشرين من صفر الخير لسنة خمس
وخمسين ومئة وألف.

المصادر والمراجع

- إخبار المستفيد بأخبار خالد بن الوليد؛ رضي الدين ابن الحنبلي، ق: رائد أمير عبد الله، مجلة التربية والعلم، المجلد 19 العدد 4 لسنة 2012، جامعة الموصل، العراق.
- إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)؛ شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: 626هـ)، ق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1993.
- الإصابة في تمييز الصحابة؛ ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت 1415.
- الأصمعيات؛ عبد الملك بن قريب بن عبد الملك الأصمعي، ق: أحمد أبو الأشبال - عبد السلام هارون. دار المعارف، القاهرة.
- الأعلام؛ خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي دمشقي (المتوفى: 1396هـ).
- دار العلم للملايين، بيروت 2002.
- الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه على الأبواب؛ محمد بن عبد الحق اليفرنبي، ق: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان الرياض 2001.
- الإقليد في شرح المفصل؛ تاج الدين أحمد بن محمود بن عمر الجندي ت700هـ/1301م، ق: محمود أبو كتنة الدراويش، مطبعة جامعة الأزهر، القاهرة.

-إنباه الرواة على أنباه النحاة؛ أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، ق: محمد أبو الفضل

إبراهيم.

دار الكتاب العربي - القاهرة 1982.

-الانتخاب لكشف الأبيات المشككة الإعراب، علي بن عدلان بن حماد بن علي

الربعي الموصلی (المتوفى: 666هـ)، ق: د حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت

1985.

- البرق الشامي؛ أبو عبد الله محمد بن محمد صفی الدين بن نفیس الدين حامد بن أله،

المشهور بعماد الدين الكاتب الأصبهاني (المتوفى: 597هـ)، ق: فالح حسين، مؤسسة عبد الحميد

شومان - عمان 1987.

بستان العارفين؛ أبو الليث السمرقندي نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الفقيه الحنفي

(373 هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، القاهرة 1993.

-بغية الطلب في تاريخ حلب؛ ابن العديم عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة العقيلي،

ق: د. سهيل زكار، دار الفكر، دمشق.

-تاريخ بغداد؛ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي

(المتوفى: 463هـ)، ق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1422هـ - 2002

م.

تاريخ الرسل والملوك؛ محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري

(المتوفى: 310هـ)، دار التراث، بيروت 1387هـ.

-الثقافة الإسلامية لكاتب الإنشاء كما تبدو في صبح الأعشى؛ محمود سعد، منشأة المعارف، الاسكندرية.

-الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة؛ أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، ق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر اباد 1972.
ديوان الحماسة؛ أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، ق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية بيروت 1998.

-ديوان ذي الرمة شرح الباهلي؛ أبو نصر أحمد بن حاتم الباهلي (ت 231 هـ)، ق: عبد القدوس أبو صالح.
مؤسسة الإيمان جدة 1982.

-ربيع الأبرار ونصوص الأخيار؛ أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد جار الله الزمخشري (ت: 583 هـ).
مؤسسة الأعلمي، بيروت 1412 هـ.

ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا؛ شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي (المتوفى: 1069 هـ) ق: عبد الفتاح الحلو، مطبعة البابي الحلبي 1967.

- سنن ابن ماجه؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

-سنن الترمذي؛ أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت. 279هـ/892م) ق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1998.

سير أعلام النبلاء؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (ت: 748هـ)، ت شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت 1405 هـ / 1985.

السيرة النبوية؛ ابن هشام عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، ق: مصطفى السقا، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر.

-شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛ شهاب الدين عبد الحي بن أحمد العكريّ الحنبلي الدمشقي، ابن العماد (1089هـ-) ق: عبد القادر ومحمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق 1414هـ 1993م.

-شرح ديوان الحماسة؛ المنسوب لأبي العلاء المعري، ق: حسين نقشة.

-شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات؛ أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري، ق: بد السلام هارون، دار المعارف القاهرة.

شرح قصيدة بانت سعاد؛ جمال الدين عبد الله ابن هشام الأنصاري 761هـ، ق: عبد الله الطويل

المكتبة الإسلامية، القاهرة 2010.

شرح المعلقات السبع؛ الحسين بن أحمد الزوزني، ق: لجنة التحقيق في الدار العالمية، الدار العالمية، بيروت.

-الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية؛ أحمد بن مصطفى بن خليل أبو الخير،
عصام الدين طاشكبري زاده المشهور بحاج خليفة (ت. ٩٦٨هـ/١٥٦١م)، دار الكتاب العربي،
بيروت 1975.

-صحيح مسلم المسمى المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله
صلى الله عليه وسلم؛ أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. 261هـ/874م)،
ق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1955.

-صناعة الكتاب؛ لأبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، ق: بدر ضيف، دار
العلوم العربية بيروت 1990.

- طبقات الحفاظ؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية،
بيروت 1403.

-عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح؛ أبو حامد أحمد بن علي بن عبد الكافي بهاء
الدين السبكي (ت: 773 هـ)، ق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت 2003.

-عمدة الكتاب؛ أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي
(المتوفى: 338هـ) ق: بسام الجابي دار ابن حزم بيروت 2004.

- الفصيح؛ أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب (ت292هـ)، ق: عاطف مذكور، دار المعارف،
القاهرة.

-قفو الأثر في صفوة علوم الأثر؛ رضي الدين ابن الحنبلي، ق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة
المطبوعات الإسلامية، حلب 1987.

- القوافي؛ القاضي أبو يعلي عبد الباقي بن أبي الحصين عبد الله بن المحسن التنوخي، ق: عوني عبد الرؤوف، مكتبة الخانجي بمصر، 1978.
- الكافي شرح البرزودي؛ الحسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين السِّغْنَاقي، ق: فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد، الرياض 2001.
- كفاية المتحفظ ونهاية المتلفظ في اللغة العربية؛ أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد بن عبد الله اللواتي الأجدابي الطرابلسي (ت: 470هـ)، ق: السائح علي حسين، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية -طرابلس ليبيا د. ت.
- الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة؛ محمد بن محمد الغزي، ق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت 1997، 38/3-39.
- لسان العرب؛ محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، (ت. 711هـ/1311م)، دار صادر، بيروت 1414هـ.
- المجالسة وجواهر العلم؛ أبو بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي (المتوفى : 333هـ) ق: مشهور آل سلمان، دار ابن حزم بيروت 1419هـ.
- المجموع المغيث في غربي القرآن والحديث؛ محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصبهاني المدني، أبو موسى (المتوفى: 581هـ)، ق: عبد الكريم العزباوي، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، جدة ج 1 (1986) - ج 2، 3 (1988).
- مرآة الزمان في تواريخ الأعيان؛ شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قِزْأوغلي بن عبد الله المعروف بـ «سبط ابن الجوزي»، ق: محمد بركات، دار الرسالة العالمية، دمشق 2013.

- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء؛ أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت 1420.
- مطالع الأنوار على صحيح الآثار في فتح ما استغلق من كتاب الموطأ والبخاري ومسلم وإيضاح مبهم لغاتها وبيان المختلف من أسماء رواتها وتمييز مشكلها وتقييد مهملها؛ أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن إبراهيم الوهراني ابن فرقول ق: دار الفلاح للبحث العلمي، مطبوعات وزارة الأوقاف دولة قطر 2012.
- المعجم الكبير؛ أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي الطبراني، ق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- معجم اللغة العربية المعاصرة؛ أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: 1424هـ) عالم الكتب الرياض 2008.
- معجم المؤلفين؛ عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (ت: 1408هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- معجم مقاييس اللغة؛ أحمد بن فارس، ق: عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق 1979.
- المعلقات السبع مع الحواشي المفيدة؛ أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني، ق: محمد خير أبو الوفا، مكتبة الهدى كراتشي 2011.
- معيد النعم ومبيد النقم؛ تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: 771هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت 1407هـ/1986م.

- مغني اللبيب عن كتب الأعراب؛ عبد الله بن يوسف بن أحمد ابن هشام (المتوفى: 761هـ) ق: مازن المبارك / محمد علي حمد الله، دار الفكر دمشق 1985.
- المفصل في صنعة الإعراب؛ أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، ق: علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت 1993.
- المفضليات؛ المفضل بن محمد بن يعلى بن سالم الضبي، ق: أحمد أبو الأشبال - عبد السلام هارون. دار المعارف القاهرة.
- نظم كفاية المتحفظ ونهاية التلغظ لابن الأجدابي؛ شهاب الدين محمد بن أحمد الخويي الدمشقي (693هـ) ق: عبد الحميد الدرويش، دار النوادر اللبنانية بيروت 2008.
- النهاية في غريب الحديث والأثر؛ مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: 606هـ)، ق: طاهر أحمد الزاوي، المكتبة العلمية، بيروت 1979.
- الوافي بالوفيات؛ صلاح الدين خليل بن أيك بن عبد الله الصفدي (المتوفى: 764هـ) ق: أحمد الأرناؤوط، دار إحياء التراث بيروت 2000.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛ أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفى: 681هـ)، ق: إحسان عباس، دار صادر بيروت 1994.

Kaynakça

- Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim İbnü'l-Kifti. *İnbahü'r-ruvât ala enbahi'n-nühat*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Kahire 1982.
- Ebü Abdullah Radiyyüddin Muhammed b. İbrâhim b. Yusuf Halebi İbnü'l-Hanbeli. *İhbârü'l-müstefîd bi-ahbâri Hâlid b. el-Velid (r.a.)*. dirase ve tahkik Raid Emir Abdullah er-Raşid. Musul Üniversitesi Mecelletütterbiye cilt XIX, sayı 4, 2012.
- Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalani. *el-İsabe fî temyizi's-sahabe*. thk Adil Ahmed Abdülmevcud. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yakut Hamevi. *İrşadü'l-erib ila ma'rifeti'l-edib*. thk. İhsan Abbas. Darul-Garb el-İslami, Beyrut 1993.
- Ebü Saîd Abdülmelik b. Kureyb b. Ali el-Asmaî, 216/831. *el-Asma'ıyyat*. thk. Abdüsselam Harun. Dârü'l-Ma'ârif, Kahire t.y.
- Hayreddin Zirikli, 1396/1976. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*. Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 2002.
- Ebü Abdullah Muhammed b. Abdülhak b. Süleyman Tilimsani, 625/1228. *el-İktidab fî garibi'l-Muvatta ve i'rabihi ale'l-ebvab*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 2001.
- Taceddin Ahmed b. Mahmûd b. Ömer Cendi, 700/1301. *el-İklid şerhu'l-mufassal*. tahkik ve dirase Mahmûd Ahmed Ali Ebû Kete Deraviş. Matba Camiatül-Ezher, Kahire.
- Ebü'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b. Ahmed İbnü'l-Adim, 660/1262. *Bugyetü't-taleb fî tarihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkar. Dârü'l-Fikr, Dımaşk t.y.
- Ebu Hafs Ömer b. Hasan Semerkandi. *Bostanü'l-arifin ve tuhfetü'l-müridin*. Müessesetü'l-kütüb, Kahire 1993.

- Ebü'l-Hasan Afifüddin Ali b. Adlan b. Hammad b. Ali İbn Adlan, 666/1268. *el-İntibah li-keşfi'l-ebiyati'l-müşkileti'l-i'rab*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- Ebu Abdullah İmadüddin Katib Muhammed b. Muhammed b. Hamid İmadüddin İsfahani, 597/1201. *el-Bark el-Şamî*; thk. Falih Hüseyin. Müessesetü Abdülhamid, Amman 1987.
- El-Hüseyin b. Ahmed ez-Zozni. *el-Muallakatü's-seb' malhavaşi el-müfide*. thk. Muhammed Hayr ebül-Vefâ. Mektebetül-Hüda Karatşi 2011.
- Ebü Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübki. 771/1370, *Muidü'n-niam ve mübidü'n-nikam*. Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1986.
- Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan. *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebnai'z-zaman*. thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sadır, 1994.
- Ebü's-Seadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esir. *en-Nihaye fi gari-bi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmed Zavi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1979.
- Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedi 764/1363, *el-Vafi bi'l-vefeyat*, thk. Ahmed Arnauut, Dar İhya et-Turas, Beyrut 2000.
- El-Müfazzal b. Muhammed ed-Dabbî. *el-mufaddalıyyat*. thk. Ahmed Ebü'l-Eşbâl-Abdüssalam Harun, Dârulmaarif Kahire.
- Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, 583/1144, *el-Mufassal fi san'ati'l-i'rab*, Dar ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrut 1993.
- Ebü Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişam en-Nahvi 761/1360, *Mugni'l-lebib an kütübi'l-e'arib*, thk. Muhammed Hamdüllah, Dârül-Fikr Dimaşk 1985.
- Muhammed b. Ömer b. Ahmed Esbhani el-Medinî 581/, *el-mecmu' el-muğis fi garîbey el-Kur'an ve'l-Hadis*, thk. Abdülkerim Azbâvî, Dârül-Medeni Cidde 1986.

- Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzi, 654/1256, *Mir'atü'z-zaman fî tarihi'l-a'yan*, thk. Muhammed Berekat, er-Risaletü'l-Alemiyye, Dımaşk 2013.
- Ebul-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed Ragıb Esfehânî, *Muhadarat el-udeba ve muhavarat eş-şuara velbulega*, Darul-Erkam Beyrut 1420/1999.
- Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekerıyyâ İbn Faris 395/1004, *Mu'cemu mekayisi'l-luga*, thk. Abdüsselam Harun, Darül-Fıkr Dımaşk 1979.
- Şıhabüddin Muhammed el-Hüü 693, *Nazm kifayetü'l-mütehaffız ve niyahetü'l-mütelaffız libni'l-Ecdabi* 470/1077, Darün-Nevâdir, Beyrut 2008.
- Ömer Rızâ Kehhâle 1408/1987, *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Dâr ihya et-Turas Beyrut t.y.
- Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cem el-lüga arabıyye el-muasıra*, Alem el-Kütüb, Riyad 2008.
- Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberani 360/971, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. Mektebetü İbn Teymiye, Kahire.
- Ebu İshak İbrahim b. Yusuf İnb Karkul, *Matali'l-envâr ala sahihi'l-esâr*, thk. Darül-Felah İlibahs elimî, vezaretül-Evkaf Katar 2012.
- Ebü İshak İbrâhim b. İsmail b. Ahmed b. Abdullah İbnü'l-Ecdabi, 470/1077, *Kifayetü'l-mütehaffız ve niyahetü'l-mütelaffız fi'l-lugatü'l-Arabiyye*, Cemiyetü'd-Dava el-İslamiyye Tarablus Libya t.y.
- Ebü'l-Mekârim Necmeddîn Muhammed b. Muhammed Âmirî Dımaşki Necmeddin Gazzî, 1061/1651, *el-Kevakibü's-saire bi-a'yani'l-mieti'l-aşire*, thk. Halil Mansur Darül-kütüb el-İlmiyye Beyrut 1997.
- Muhammed b. Ömer b. Ahmed Esbhani el-Medinî 581/, *el-Mecmu' el-muğis fi garîbey el-Kur'an ve'l-Hadis*, thk. Abdülkerim Azbâvî, Dârül-Medeni Cidde 1986.
- Ebu Bekr Ahmed b. Mervân ed-Dineverî el-Mâlikî 333/944, *el-Mücalese ve cevâhirü'l-ilm*, thrc. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, Dar İbn Hazm Beyrut 1419.

- Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur 711/1311, *Lisanü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut t.y.
- Ebu cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhas 338/950, *Sınaatü'l-küttâb*, thk. Bedr Dayf, Dârülulum el-arabiyye, Beyrut 1990.
- Ebü İshak İbrâhim b. İsmail b.Ahmed b.Abdullah İbnü'l-Ecdabi, 470/1077, *Kifayetü'l-mütehaffız ve niyahetü'l-mütelaaffız fi'l-lugatü'l-Arabiyye*, Cemiyetü'd-Dava el-İslamiyye Tarablus Libya t.y.
- Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti 911/1505, *Tabakatü'l-huffaz*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Ebü Hamid Bahaeddin Ahmed b. Ali b. Abdilkafi Sübki 773/1372, *Arusü'l-efrah fi şerhi Telhisi'l-miftah*, thk. Abdülhamid Hindavi, el-Mektebe'l-asriyye, Beyrut 2003.
- Ebü'l-Kâsım Yusuf b. Abdullah Zeccac, 415/1024, *Umdetü'l-küttâb*, thk. Bessam el-Cabi, Dârü İbn Hazm, Beyrut 2004.
- Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccac es-Siğnaki, 711/1311, *el-Kafi şerhu'l-Pezdevi*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kanet, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2001.
- Ebü Ya'la Abdülbaki Abdullah b. Muhassin Tenuhi, *Kavafi*, thk. Avni Abdürrauf, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1978.
- Ebü Abdullah Radiyyüddin Muhammed b. İbrâhim b. Yusuf Halebi İbnü'l-Hanbeli 971/1563, *Kafü'l-eser fi safı ulumi'l-eser*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, Halep 1987.
- Ebü'l-Ala Ahmed b. Abdullah b. Süleyman Ebü'l-Ala el-Maarri 449/1057, *Şerhu Divani Hamaseti Ebî Temmam*; thk. Muhammed Hüseyin Nakşe, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1991.
- Ebü Bekr b. Beşşar Muhammed b. Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbari 328/940, *Şerhu'l-kasaidi's-seb'a: et-tvâli'l-cahiliyyat*, thk. Abdüsselam Harun, Dârü'l-Maârif, Kahire 1993.
- Ebu cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhas 338/950, *Sınaatü'l-küttâb*, thk. Bedr Dayf, Dârülulum el-arabiyye, Beyrut 1990.

- Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzade Ahmed Efendi 968/1561, *eş-Şekaiku'n-nu'maniyye fî ulemai'd-devleti'l-Osmaniyye*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1975.
- Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. Haccac, Sahih-i Müslim. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâ'it-Türâs, 1955.
- El-Hüseyin b. Ahmed ez-Zozni 1331/1912, *şerh el-Muallakatü's-seb'*, thk. Iecne, ed-Drar el-Alemiyye, Beyrut 2011.
- Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, 583/1144, *Rebiü'l-ibrâr ve nusûs'l-Ahyar*, Müessesetül-Alamî, Beyrut 1412.
- Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer Hafaci, 1069/1659 *Reyhane-tü'l-elibba ve zehretü'l-hayati'd-dünya*, thk. Abdülfettah el-Hulv, Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, Kahire 1967.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b İsa b Sevre es-Sülemi. *el-Câmiü'l-kebir = Camiü's-sahih = Sünenü't-Tirmizi: el-vela' ve el-hibe - el-emsal*. Thk. Beşşar Avvad. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace 273/887, *Sünnenu İbn Mace*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Daru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabi, Kahire 1975.
- Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmad 1089/1679, *Şezera-tü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*, thk. Mahmûd Arnaut, Abdülkadir Arnaut, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1993.
- Ebü Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam 213/828, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekka, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire 1955.
- Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebi 748/1348, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin el-Esed, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- Ebü Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişam en-Nahvi 761/1360, *Şerhu Kasideti Banet süad*, el-Mektebe el-İslamiyye, Kahire 2010.

Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadi, 463/1071, *Tarih Bağdad-tarihu medineti's-selam*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Darü'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 2002.

İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, 310/923, *Tarihü't-taberi: Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, Dârüt'turas, Beyrut 1987.

Ebu Nasr Ahmed b. Hatim el-Bahili. *Divanü Zirrimme şerh el-Bahili*. thk. Abdülkuddus Ebu Salih. Müessesetü'l-İman Cidde 1982.

Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî. *ed-Dü-rerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*. Dârü'l-Maarif el-Osmaniyye, Haydar Abad 1972.

Mahmud Sad. *es-sakafe el-İslamiyye likatibilinşa*. münşetü'l-Maarif İskenderiyye.

Gırnata Benî Ahmer Devleti ile Merînîler Devleti Arasındaki İlişkiler

The Relationship between State of Bani Ahmar and State of Marinides

Kadir Türkmen

Dr. Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal
Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları

Anabilim Dalı

Doctoral Student, İstanbul University,

Institute of Social Science,

Department of Islamic History

Eskişehir / TURKEY

k_turkmen@outlook.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1316-1984

Adnan Adıgüzel

Prof. Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları

Anabilim Dalı

Prof. Dr. Eskişehir Osmangazi University

Faculty of Theology, Department of Islamic

History

Eskişehir / TURKEY

adiguzela63@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4818-4051

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 01 Kasım / November 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Türkmen, Kadir – Adıgüzel, Adnan. “Gırnata Benî Ahmer Devleti ile Merînîler Arasındaki İlişkiler”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 803-836.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Müslümanlar 8. yüzyılın başlarından 897/1492'e kadar Endülüs'te siyasî varlıklarını devam ettirmişlerdir. İber Yarımadası'ndaki Müslümanların ilk devleti olan Endülüs Emevî Devleti'nin 422/1031'de yıkılmasından sonra, çok sayıda şehir devleti kurulmuştur. Mülûku't-tavâif denilen bu küçük şehir devletleri, 5/11. yüzyıl sonlarında Hıristiyan güçler karşısında zaman zaman yok olma tehlikesi yaşamışlardır. Bu durum karşısında Mağrib'teki Berberî asıllı Murâbitlerden yardım istemişlerdir. Mağrib'ten gelen yardımlar sonucunda Endülüs'te 483/1090 yılından itibaren Murâbitler, ardından 541/1147'den sonra da Muvahhidler hâkimiyeti başlamıştır. Muvahhidlerin 7/13. yüzyıl başlarında yıkılmasıyla Endülüs'te yeniden Mülûku't-tavâif dönemi ortaya çıkmış ve kısa zaman içerisinde Benî Ahmer (Nasrîler veya Gırnâta Sultanlığı) dışındaki devletler yok olmuştur. Bu devlet, yaklaşık iki buçuk asırlık dönem boyunca ayakta kalmayı başarmıştır. Bu dönem boyunca da diğer devletlerle farklı yönlerden temaslarda bulunmuştur. Gırnâta Sultanlığı'nın en yoğun ilişki içerisinde bulunduğu devletlerden biri de, Mağrib'te, Cebelitârik Boğazı'nın güneyinde yer alan Merînîler Devleti olmuştur. Muvahhidlerin haleflerinden olan bu devlet, kendisini Endülüs cihadı açısından da onların varisi olarak görmüştür. Endülüs'te Hıristiyan güçlere karşı devam eden mücadelede de Merînîler ve Benî Ahmer genellikle işbirliği içinde olmuşlardır. Muvahhidlerin ardılı olan bu iki devlet, din, dil, kültür, soy olarak da ortak özelliklere sahiptirler. Öncelikle savunma amaçlı askerî zeminde başlayan ilişkiler, bununla sınırlı kalmamış, farklı alanlarda etkileşimlerle devam etmiştir. Bu çalışmada Benî Ahmer ve Merînîler devleti arasındaki çeşitli ilişkiler ve etkileşimler ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, Benî Ahmer, Gırnâta, Mağrib, Merînîler.

Abstract

The Muslims maintained their political existence in Andalusia from the early 8th century until 897/1492. After the fall of the Andalusian Umayyad State in 422/1031, the first state of the Muslims in the Iberian Peninsula, many

* Bu makale Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL danışmanlığında tamamlanan "Gırnata Benî Ahmer Devleti ile Merînîler Devleti Arasındaki İlişkiler" başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir. "Bu makalenin ürettiği tez, '2018A114' kodlu ESOĞÜ BAP ile desteklenmiştir."

city states were established. In the late 5th/11th century these small city-states called Muluk al-Tawaif (Party-Kings) were faced with the danger of fall in the face of Christian forces. They turned for assistance to the Murabites in Maghreb who were of Berber origin. Thanks to the assistance supplied by the Maghreb, the rule of the Murabites began in Andalusia in 483/1090, followed by the Almohads' rule after 541/1147. Following the fall of the state of Almohads in the early 7th/13th, another period of Muluk al-Tawaif (Party-Kings) arose and within a short time, the states collapsed except for Bani Ahmar (Nasrids or Granada Sultanate). This state managed to survive for nearly two and half centuries. During this period, it had contacts with other states in different ways. One of the states which the Granada Sultanate was most often in contact with was the Marinides State in the Maghreb, south of the Strait of Gibraltar. This state, which was one of the successors of the Almohads, saw itself as heir to them in terms of the Andalusian jihad. In the ongoing struggle against the Christian forces in Andalusia, the Marinids and Bani Ahmar were generally in cooperation. These two states, which were the successors of the Almohads, also had common features in terms of religion, language, culture and lineage. The relations that started primarily on military grounds for defense purposes were not limited to this, but continued to be maintained with interactions in different fields. In the present study, various relations and interactions between Bani Ahmar and Marinides state will be dealt with.

Keywords: Andalusia, Bani Ahmar, Granada, Maghreb, Marinides.

Giriş

Müslümanların Kuzey Afrika hâkimiyeti, Hz. Ömer döneminde Mısır'ın alınmasıyla başlamıştır (19/640). Hz. Osman döneminde fetihler batıya doğru devam ettirilmiş ve 7. yüzyıl sonlarında Emevîler tarafından tamamlanmıştır.¹

Emevîler döneminde Müslüman fatihler Endülüs'e geçmişler ve Vizigotlarla yaptıkları savaşlar sonunda kısa zamanda burayı da hâkimiyetleri altına

¹ Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Abdülhakem, *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib*, thk. Abdülmümin Âmir, (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmmetü li Kusûri's-Sekâfe, ts.). 1: 246-252; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. İzâri el-Merrâküşi, *el-Beyânu'l-muğrib fi ihtisâri ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, 2013), 1: 66-75.

almışlardı (92-95/711-714). Çok hızlı bir şekilde güneyden kuzeye doğru ilerleyen Müslümanlar, Kurtuba, Mâleka, Gırnâta, Mürsiye, Karmûne, İşbiliye, Mârîde ve Tuleytula gibi önemli yerleri fethetmişlerdi.² Müslümanlar, daha sonra Endülüs'ün kuzeyinde bulunan Sarakusta'yı da ele geçirip, Pireneleri aşarak Fransa içlerine kadar ilerlemişlerdi. Müslümanlar burda Galya, Toulouse, Lyon ve Bordeaux (Bordo) şehirlerini fethetmişlerdi. Ancak, Müslümanların 114/732'deki Balâtü's-Şühedâ (Tours/Poitiers) Savaşı'nda yaşadıkları mağlubiyetle ilerlemesi durdurulmuştu. Devam eden günlerde, devlet merkezi çevresinde Emevîler yönetimine karşı çeşitli ayaklanmalar ve iç karışıklıklar yanında Endülüs bölgesindeki Müslümanlar arasında ortaya çıkan kabileler arası mücadele geriye gidişe önemli bir faktör olmuştu. Böylece 92/711'de Cebelitârik'tan başlayıp Avrupa içlerine doğru devam eden ilerleme durmuş ve yavaş yavaş kuzeydeki bazı şehirlerin Hıristiyanların eline geçmesiyle ilerleme başlamıştı.³

Şam merkezli Emevîler Devleti yıkıldıktan sonra (132/750), Endülüs'e kaçan bu hanedanın genç üyesi Abdurrahman b. Muaviye burada Endülüs Emevî Devleti'ni kurmuştur (138/756). Endülüs'te birliği sağlayan Abdurrahman ve çocukları Şam merkezli devletlerinin birikim ve geleneklerini Endülüs'e taşımaya çalışmışlardır. Buradaki Emevî yöneticileri, Abbasileri resmen ve fiilen tanımasalar da başlangıçta onların halifelik unvanını kullanmamışlar, kendileri için "emîr" unvanını uygun görmüşlerdir. 316/929 yılına kadar devam eden bu döneme "Emîrler/Emirlik Dönemi" denmiştir.⁴ Bu dönem, Endülüs Emevîlerinin kuruluşunun tam olarak tamamlandığı, Endülüs'te siyasî birliğin sağlandığı ve kuzeyden Hıristiyan güçlerinin ilerlemesinin de önemli ölçüde kontrol altına alındığı bir dönem olmuştur.

Kuzey Afrika'da 4/10. yüzyıl başlarından itibaren önemli gelişmeler yaşanmaya başlamıştır. Bu çerçevede 297/909'da Tunus bölgesinde hâkim olan Ağlebîler Devleti'ni yıkan Fatimîler yeni bir halife (İmam) devleti olarak orta-

² Hüseyin Munis, *Fecrü'l-Endelüs*, (Kahire: Dâru'r- Reşâd, 2005), 74-93.

³ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 71-83; İsmail Hakkı Atçeken, "Puvatyâ (Balâtü's-Şühedâ) Savaşı ve Etkileri Üzerine Bir Araştırma", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1999): 245, 250.

⁴ Abdurrahman Ali el-Haccî, *İslamî Fetihden Gırnâta'nın Düşüşüne Kadar Endülüs Tarihi*, trc. Kadir Kınar, (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2017), 281; Özdemir, *Siyasî Tarih*, 90.

ya çıkmıştır. Bu devlet hızla ilerlemiş ve Ensülüs Emeviler Devletine komşu olmuştur. Bu yeni durum karşısında III. Abdurrahman (300-350/912-961), ülkesin doğru gelen dalgaya karşı koymak için “halife” unvanı kullanmaya (317/929) başlamıştır. Böylece Müslümanların hâkim olduğu dünyada üçüncü bir halife devleti “Endülüs Emevî Hilafeti” teşekkül etmiştir.

Endülüs Emeviler Devleti, Endülüs’te siyasi, askerî ve sosyal yönden çok önemli bir konuma gelmiştir. Müslümanlar bu dönemde ortaya koydukları uygulamalarla Endülüs’te *altın çağ*⁵ diye ifade edilen bir dönem ortaya çıkmıştır. Ancak 5/11. yüzyıl başlarından itibaren Endülüs’te idareye çocuk yaştaki tecrübesiz kişilerin gelmesi ve yönetimde daha çok hâciblerin etkili olmasıyla iç karışıklar başlamıştır. Bu dönemde bitmeyen taht kavgaları başlamış, bunun sonucunda darbelerle iktidara sahip olma mücadeleleri gibi nedenlerle Endülüs’te istikrar tamamen bozulmuştur. Bu durum karşısında hızla zayıflayan Endülüs Emevî Devleti, 422/1031 yılında yıkılmıştır. Böylece devletin yıkılmasından yirmi yıl kadar önce başlayan merkezi hükümetten kopmalar, başkent Kurtuba’nın da Emevi Hanedanını reddetmesiyle devletin yıkılması gerçekleşmiştir. Bu yeni dönemde Endülüs’teki hemen her şehir bağımsız, müstakil devlet hâline gelmiş, *Mülûku’t-Tavâif* dönemi başlamıştır.⁶

Mülûku’t-Tavâif döneminde sayıları kırka kadar varan her emîrlik, kendi hâkim olduğu alanı güçlendirmek ve komşusu Müslüman emîrliği de kendisine bağlamak için mücadele etmiştir. Bu şekildeki iç mücadele döneminde başlangıçta Müslümanlara göre çok zayıf olan Hıristiyanlar hızla güçlenmeye başlamışlardır. Müslümanların bölünmüş ve kendi aralarındaki mücadeleye yoğunlaşmış olmaları da onlara önemli bir fırsat sağlamıştır. Bu dönemdeki iç mücadele esnasında *Endülüs’ün genelini muhafaza etme* anlayışı bir yana bırakılmıştır.⁷ Bunun yerine, kendini koruma ya da komşusunu istila etme adına Hıristiyanlarla işbirliği yapma olağan bir durum olmuştur. Bu da Hıristiyan krallıkların hızla güçlenmesi ve Müslümanlara ait şehirleri de yavaş yavaş işgal etmelerine zemin hazırlamıştır.

⁵ Özdemir, *Siyasi Tarih*, 123.

⁶ Ebu'l-Hasen İzzeddin Ali b. Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 7: 369; İbn İzârî, *el-Beyânu'l-muğrib*, 2: 250.

⁷ Özdemir, *Siyasi Tarih*, 170.

İşte bu dönemde Müslümanların elindeki en önemli merkezlerden olan ve Endülüs'ün kalbindeki Tuleytula'nın Hıristiyanların eline geçmesiyle (478/1085) büyük bir telaşa kapılmışlardır. Endülüs Müslümanları bu telaşa, Hıristiyanlar işgaline karşı Mağrib'teki Murâbıtlardan yardım istemişlerdir. Murâbıtların lideri Yusuf b. Taşfîn bu yardım talebini kabul edip Endülüs'e geçmiş ve Müslümanlar uzun bir aradan sonra Zellâka Savaşı'nda Hıristiyanlara karşı büyük bir zafer kazanmışlardır (479/1086).⁸

Yusuf b. Taşfîn'in Endülüs Müslümanlarına birlik beraberlik içinde ülkelerini savunma öğütleri burada karşılıklı bulmamış, onun Mağrib'e dönmesinden sonra yeniden iç mücadele devam ettirilmiştir. Diğer yandan Hıristiyanların Müslüman topraklarına saldırıları da devam etmiştir. Endülüs'teki Müslümanlar arasındaki ihtilafların devam etmesi ve Hıristiyan saldırılarına karşı konulamaması üzerine Yusuf b. Taşfîn, ulema ve halkın da desteğini alarak Endülüs'e geçmiş ve Mülûku't-tavâif'e son vermiştir (483/1090).⁹

Murâbıtlar, Endülüs'te birliği önemli ölçüde sağlamışlar, Müslümanların gücünü birleştirme konusunda önemli adımlar atmışlardır. Bu mücadele sonucunda Hıristiyanlar tarafından işgal edilen bazı yerleri geri almışlardır.¹⁰ Ancak kısa zaman sonra onlar da zayıflamaya başlamışlar ülkeyi savunamaz hale gelmişlerdir. Bunda Mağrib'te ortaya çıkıp hızla güçlenen Muvahhidler hareketinin de çok önemli etkisi olmuştur. Nitekim Muvahhidlerin 1130'larda başlayan askerî ve siyasi saldırıları karşısında bütün güçlerini onlarla mücadeleye ayırmak zorunda kalmışlardır. Ancak bütün çabalarına rağmen Muvahhidlerin ilerlemesini durduramamışlar ve 541/1147'de başkent Merrâkeş'in de düşmesiyle Murâbıtlar Devleti yıkılmıştır. Onların yıkılmasıyla Muvahhidler, önemli bir mücadele döneminden sonra Endülüs'te de önemli ölçüde hâkimiyet sağlamıştır.¹¹

⁸ Ebû Abdullah Lisânüddin Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatib, *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta*, (Cezayir: Dâru'l-Emel, 2009), 5: 444.

⁹ İbnü'l-Hatib, *İhâta*, 5: 451-452; Yusuf Eşbâh, *Târîhu'l-Endelüs fî ahdi'l-Murâbûtîn ve'l-Muvahhidîn*, trc. Muhammed Abdullah İnan, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2002), 1: 94-107; Adnan Adıgüzel, "Mağrib ve Endülüs'ü Birleştiren Lider Yusuf b. Taşfîn", *İstem* 32 (2018): 244, 251.

¹⁰ İbn İzârî, *el-Beyânu'l-muğrib*, 3: 39-43; Haccî, *Endülüs Tarihi*, 559-560; Özdemir, *Siyasi Tarih*, 198.

¹¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9: 202-205; İbn İzârî, *el-Beyânu'l-muğrib*, 3: 100-106; Eşbâh, *Târîhu'l-Endelüs*, 1: 231-232; Özdemir, *Siyasi Tarih*, 216-219. Adnan Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler: Kuruluş Dönemi*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 195-201.

Muvahhidlerin Haçlı ordusu karşısında 591/1195'deki Erek Savaşı zaferi Endülüs'te Müslümanların en önemli güç olduğunu göstermiştir. Ancak Muvahhidler, kısa zaman sonra 609/1212'de Haçlılar karşısında yaşadıkları büyük İkab Savaşı bozgununu yaşamışlardır. Bu bozgun onların hem Endülüs'te hem de Mağrib'te hızla iktidar kaybına neden olmuştur. Sonuçta bu büyük devlet parçalanmaya başlamış, onların yerinde yeni devletler ortaya çıkmıştır. 1240'lara gelindiğinde, Muvahhidlerin hâkim olduğu alanda; Endülüs'te Benî Ahmer, Mağrib'te de; Mağribü'l-Ednâ'da (Tunus ve çevresi) Hafsîler, Mağribü'l-Evsat'ta (Cezayir ve çevresi) Zeyyânîler, Mağribü'l-Aksâ'da (Fas ve Moritanya çevresi) Merînîler Devleti kurulmuştur.¹²

İşte bizim konumuz olan, yakın komşu iki devlet Merînîler ve Benî Ahmer; Muvahhidlerin ardılı olarak ortaya çıkmış, aynı devletin, kültürün, dinî anlayışın ve bir anlamda da aynı soyun (genel anlamda Berberîlerin) kurdukları devletlerdir. Aslında bu devletler bir anlamda Mağrib ve Endülüs'ü temsil etmektedir. Bu iki coğrafi bölge arasındaki ilişki Endülüs'ün fethiyle başlamış, ancak Murâbitlar döneminde yeni bir boyut kazanmıştı. Bu yeni dönemde, iki coğrafya aynı siyasi otorite tarafından yönetilmeye başlanmıştı. Bu da doğal olarak iki farklı coğrafyayı olabildiğince birbirine yakınlaştırmış ve geçişken hale getirmişti. Bu ileri düzeydeki karşılıklı ilişkiler, Muvahhidler döneminde de sürdürülmüştür. Burada ele alacağımız Endülüs-Merînîler ilişkileri ise iki farklı siyasi yapı arasındaki ilişkileri konu edinmektedir. Bu bakımdan iki coğrafya arasındaki ilişkiler, önceki dönemden farklı bir özellik taşımaktadır.

Bu çalışmada, 13-14. yüzyıllarda bölgede hâkim olan iki devlet arasındaki ilişkiler, özellikle askerî yönden olmak üzere çeşitli boyutlarda ele alınmaya çalışılmıştır. Aslında bu iki farklı coğrafyadaki toplumlar arasındaki ilişkiler sosyal, kültürel ve dinî ilişkiler anlamında eskiden beri bir şekilde yürümektedir. Dolayısıyla bu alanlardaki ilişkilerin somut sınırlarını ortaya koymak çok daha ileri boyutlarda titiz ve uzun çalışmalar gerektirmektedir. Ancak askerî konulardaki ilişkilerin daha somut ve belirgin olduğu bir gerçektir. Bu durum çalışmamızın genel anlamda içeriğine de yansımış ve askerî ilişkilerin

¹² Haccî, *Endülüs Tarihi*, 611; Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 410-412.

daha açık ifade edilebildiği bir metin ortaya çıkmıştır. Şimdi bu iki devlet ve aralarındaki ilişkileri ele almaya çalışalım.

1. Merînîler

Merînîler, en önemli Berberî kabilelerinden olan Zenâte'nin bir koluna mensuptur.¹³ Onlar uzun yıllar Tunus ile Sahrâ arasındaki geniş bir coğrafyada konar-göçer bir hayat sürmüşlerdir. Bundan dolayı da hiçbir devlete bağlı kalmamış ve kimseye vergi vermemişlerdir.¹⁴ Liderleri MaHyû döneminden itibaren Sahrâ'dan Kuzey Afrika'ya yönelmişler ve Mağribü'l-Aksâ'ya yerleşmişlerdir. Murâbitlarla Muvahhidlerin mücadelesinde Murâbitlar tarafında yer almışlar, Murâbitların mağlup olmasından sonra da bölgeyi terk ederek tekrar Sahrâ'ya geçmişlerdir. Ancak 12. yüzyıl sonlarında Muvahhidlerle anlaşarak yeniden Mağribü'l-Aksâ'ya yerleşmişlerdir.¹⁵

Merînîler, Mağribü'l-Aksâ'ya gelmelerinden itibaren Muvahhidler askerî gücüne katılmışlardır. Ancak onların Endülüs'te 1212'de yaşadıkları İkâb mağlubiyeti sonrasında zayıflama sürecinde çevrelerindeki bozguncu Arap kabileleriyle savaşmışlar ve bölgelerindeki hâkimiyetlerini genişletmişler ve güçlendirmişlerdir.¹⁶ Onlar zamanla, özellikle 1220'lerden itibaren Muvahhidlere karşı da mücadele ederek bağımsız bir devlet haline gelmişlerdir.¹⁷ Bu dönemden sonra askerî faaliyetlerini daha çok Muvahhidler üzerine yoğunlaştıran Merînîler, 653/1255 yılına kadar Fes, Miknâse, Kasru-Ketâme¹⁸,

¹³ Ali İbn Ebî Zer' el-Fâsî, *ez-Zehîretü's-seniyye fi't-târîhi'd-Devleti'l-Merîniyye*, (Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972), 13; Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun, *Kitâbu'l-iber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmü'l-Arab ve'l-acem ve'l-Berber ve men âsarahum min zevî's-sultâni'l-ekber*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 7: 79.

¹⁴ İbn Ebî Zer', *ez-Zehîre*, 25; İsmail Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika Devletleri*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 155.

¹⁵ Ebu'l-Velid İsmail b. Yusuf el-Gırnâtî (İbnü'l-Ahmer), *Ravdatü'n-nisrîn fi Devleti Benî Merîn*, (Rabat: el-Matbaa'tü'l-Mülkiyye, 1962), 14; Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika Devletleri*, 158.

¹⁶ İbn Haldun, *el-İber*, 7: 224-225; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî (Selâvî), *el-İstiksâ li ahbâri düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, (Dâru'l-Beydâ: Dâru'l-Kitâb, 1955), 3: 5-6.

¹⁷ İbn Ebî Zer', *ez-Zehîre*, 35-36; Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika Devletleri*, 160.

¹⁸ Kasru Ketâme: el-Kasru'l-Kebîr olarak da bilinen, Mağribü'l-Aksâ'da yer alan ve Atlas Okyanusu'na 36, Akdeniz'e 90 km uzaklıkta bulunan bir şehirdir. Ebû Abdullah Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatîb, *el-Lemhatü'l-bedriyye fi'd-Devleti'n-Nasriyye*, thk. Muhammed Mesud Cibrân, (Trablusgarp: Dâru'l-medâri'l-islâmî, 2009), 82'deki 112. dipnot.

Fâzâz¹⁹, Selâ²⁰, Rabât ve Der'a'yı:²¹ iki yıl sonra da Mağribü'l-Aksâ'nın ortasında bulunan Sicilmâse'yi²² ele geçirmişlerdir.²³ 668/1269 yılında da başkent Merrâkeş'i de alarak Muvahhidler Devleti'ne son vermişlerdir.²⁴ Yine bu dönemde Cebelitârik Boğazı'nın Mağrib yakasında yer alan Tanca ve Sebte'yi alarak kendilerine Endülüs yolunu açmışlardır.²⁵

Merînîlerin öne çıkan emîrlerinden Ebu'l-Hasan ve oğlu Ebû İnân, Mağrib'teki komşuları Abdülvâdiler ve Hafsiler'i Merînî sancağı altında toplayarak Mağrib'te tek hâkim güç olmaya çalışmışlar ve kısa süreliğine de olsa buna muvaffak olmuşlardır (748-758/1347-1358).²⁶

Ebû İnân'ın 759/1359'daki ölümünden sonra Merînîler gerileme dönemine girmişlerdir. Yönetimde emîrlerden çok vezirler ve Nasrî emîrleri etkili olmuş, devlet önemli ölçüde toprak kayıpları yaşamıştır. Bu yıllarda devlette birlik zedelenmiş, sık sık emîr değişiklikleri yaşanmış ve ülkenin pek çok yerinde isyanlar çıkmıştır. Merînîlerdeki bu siyasî istikrarsızlık ve askerî başarısızlıklar birçok yerde isyanlara neden olmuştur. Bu isyanlar neticesinde halıkın, Merînî hanedanının içinden çıkan Sa'dilerin etrafında toplanmasıyla Merînîler Devleti tamamen yıkılmıştır (869/1465).²⁷

2. Benî Ahmer

¹⁹ Fâzâz: Fes'in güneyinde yer alan ve pek çok göçebe Berberî kabilesinin yaşadığı dağlık bir bölgedir. Muhammed b. Abdülmün'im el-Himyerî, *er-Ravdu'l-mi'târ fi haberî'l-aktâr*, thk. İhsan Abbas, 2. Baskı, (Lübnan: Mektebetü'l-Lübnân 1984), 435.

²⁰ Selâ: Mağrib-i Aksâ'da, Sudan'ın kuzeyinde yer alan bir şehirdir. Hamevî, *Mu'cem*, 3: 262.

²¹ Der'a: Mağrib'in güneybatı kısmında bulunan ve Sicilmâse'nin batısında, buraya yaklaşık 22 km uzaklıkta bir şehirdir. Yâkut b. Abdullah el-Hamevî *Mu'cemu'l-buldân*, (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1977), 2: 513.

²² Sicilmâse: Mağrib'in Fes, Tlemsân ve Merrâkeş gibi büyük şehirlerine yaklaşık 400 km uzaklıkta bulunan bir şehridir. Hamevî, *Mu'cem*, 3: 217; Harîrî, *Târîhu'l-Mağrib*, 25.

²³ İbn İzârî, *el-Beyânu'l-muğrib*, 3: 547; İbn Haldun, *el-İber*, 7: 232; Harîrî, *Târîhu'l-Mağrib*, 25-26.

²⁴ İbn İzârî *el-Beyânu'l-muğrib*, 3: 605-608; Nâsîrî, *İstiksâ*, 3: 24; Muhammed Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs-el-asru's-sâlis - asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (1. Kısım), (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), 569-570.

²⁵ İbn Haldun, *el-İber*, 7: 247-248; Nâsîrî, *İstiksâ*, 3: 35-36; Harîrî, *Târîhu'l-Mağrib*, 40.

²⁶ İbn Haldun, *el-İber*, 7: 341, 381, 392-394; İbnü'l-Ahmer, *Ravdatü'n-nisrîn*, 26; Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Kalkâşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sunâti'l-inşâ*, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1922), 5: 198; İbrahim Harekât, *Mağrib abre't-târîh*, (Dâru'l-Beydâ: Dâru'r-Reşâdî'l-Hadîse, 2000), 2: 45-46; Nâsîrî, *İstiksâ*, 3: 126, 184-202.

²⁷ Merînîler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Harîrî, *Târîhu'l-Mağrib*, 3-203; İsmail Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika Devletleri*, 155-214.

Muvahhidler, 609/1212'de Haçlılar karşısında aldıkları İkâb hezimetiyile Endülüs'teki otoritelerini kaybetmeye başlamışlardır. 1228'de Muvahhidlerin Endülüs emîri İdris'in (Me'mun) Endülüs'ten Mağrib'e geçmesiyle bölgede yeniden Mülûku't-Tavâif dönemi başlamıştır. Bu dönemde Dâniye ve Belensiye'de Benî Merdenîş ile Mürsiye, Kurtuba, İşbiliye, Mâride ve Gırnâta'da Hûdîler bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir.²⁸ Bu siyasî boşlukta Muhammed b. Yusuf en-Nasr (İbnü'l-Ahmer) de, Arcüne'den başlayarak Ceyyân ve Vâdiâş'ı, daha sonra da Gırnâta'yı ele geçirerek Benî Ahmer Devleti'ni (Nasrîler/Gırnâta Sultanlığı) kurmuştur (635/1238).²⁹ Nasrîler, kuruluşlarından kısa zaman sonra Mâleka ve el-Meriyye'yi ele geçirerek Güneydoğu Endülüs'ün tek hâkimi olmuşlardır.³⁰

Benî Ahmer Devleti emîleri, Endülüs'teki varlıklarını devam ettirebilmek için sürekli denge politikası izlemişlerdir. Bu politika çerçevesinde bazen Müslümanlara karşı bölgedeki Hıristiyanlarla işbirliği yapmışlar ve Müslümanlara karşı Hıristiyanlarla birlikte savaşmışlardır.³¹ Diğer taraftan da zaman zaman Mağrib'teki Merînîlerle işbirliği yaparak Hıristiyanlara karşı mücadele etmişlerdir.³²

Benî Ahmer'in yükselme dönemi, askerî faaliyetlerinin arttığı bir dönem olmuştur. Onlar, Cezîretülhadrà'yı geri almak isteyen Kastilya Krallığı'nı hezimete uğratmışlardır (718/1318).³³ Diğer taraftan, denge politikası gereği, bölgedeki bir başka güç olan Aragon Krallığı ile de antlaşma imzalamışlardır (721/1321). Bu arada, Cebelitârik başta olmak üzere Endülüs'ün güneyinde pek çok şehri ele geçirmişlerdi (733/1333).³⁴ Benî Ahmer, 743/1342'de Kastil-

²⁸ Muhammed İmamüddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, trc. Yusuf Yazar, (Ankara: Rehber Yayınları, 1990), 325; Yusuf Şükrü Ferhat, *Gırnâta fî zillî Benî Ahmer*, (Beirut: Dâru'l-Cil, 1413/1993), 16-17.

²⁹ Ferhat, *Gırnâta*, 17; Nizamettin Parlak, *Endülüs'ün Çöküşü -Benî Ahmer'de Darbeler ve İşyanlar-*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 135-136.

³⁰ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 5: 261; Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Makkârî et-Tilemsânî, *Nefhu't-tîb min şusni'l-Endelüsü'r-ratîb*, (Beirut: Dâru Sâdır, 1968), 1: 448; Ferhat, *Gırnâta*, 20.

³¹ İbn İzzârî, *el-Beyânu'l-muğrib*, 3: 500-501, İbnü'l-Hatîb, *İlhâta*, 2: 374; Muhammed Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs -el-asru'r-râbi'- nihâyetü'l-Endelüs*, 4. Baskı, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1317/1997), 43.

³² İbnü'l-Hatîb, *İlhâta*, 2: 215; İnân, *Nihâye*, 99; Özdemir, *Siyasî Tarih*, 247.

³³ Ebû Abdullah Lisânüddin Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm fî men bûyia kable'l-ihtilâm min mülûki'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2003), 2: 257; İmamüddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, 332; Özdemir, *Siyasî Tarih*, 248-249.

³⁴ İbnü'l-Hatîb, *Lemha*, 110; Özdemir, *Siyasî Tarih*, 249; Qiyas Şükürov, *Benî Ahmer Devleti (1232-1492)*, (Doktora Tezi, Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2008), 77-78, 81-82.

ya tarafından işgal edilen Cezîretülhadrá'yı tekrar alarak (770/1369)³⁵ Mağrib'le olan bağlantı yollarını açık tutmuştur.

V. Muhammed'in ölmesiyle (793/1391) Benî Ahmer Devleti gerileme ve yıkılma dönemine girmiştir. Bundan sonraki yıllarda sık sık hanedan içi darbeler yaşanmış ve istikrar bozulmuştur. Hıristiyanların Cebelitârik'ı işgal etmeleriyle, Endülüs Müslümanlarının Mağrib'le bağlantıları önemli ölçüde zorlaşmıştır (867/1462).³⁶ Yine bu dönemde, Aragon Kralı Ferdinand ile Kastilya Kraliçesi İzabella, iki ülke arasındaki savaşları bitirerek evlenmiş ve Kastilya Krallığı çatısı altında birleşmişlerdir (874/1469).³⁷ Bu tarihten itibaren Müslümanları Endülüs'ten atmak için saldırılarını yoğunlaştıran Hıristiyanlar, Ründe, Levşe ve Mâleka gibi stratejik öneme sahip şehirler başta olmak üzere pek çok yeri işgal etmişlerdir.³⁸ Nihayet 897/1491'de Benî Ahmer başkenti Gırnâta'yı kuşatmışlardır. Kuşatma dolayısıyla şehrin dışarıyla bağlantısı kesilmiş, kıtlık, açlık, hastalık ve bunlara bağlı olarak ölümler yaşanmaya başlamıştır. Bu sıkışık dönemde Benî Ahmer idarecileri Gırnâta'nın teslimini müzakere etmişler, sonunda Hıristiyanlarla antlaşma yaparak³⁹ 1492 Ocak ayı başında Gırnâta'yı Hıristiyanlara teslim etmişlerdir (897 Safer). Böylece Müslümanların Endülüs'teki yaklaşık sekiz asırlık siyasi hâkimiyetleri sona ermiştir.⁴⁰

3. Merînîler-Benî Ahmer İlişkileri

3.1. Askerî İlişkiler ve Meşihatü'l-Ğuzât

Merînîler kendilerini, selefleri Muvahhidlerin devamı ve onların Endülüs cihadının varisi olarak görmüşlerdir.⁴¹ Diğer yandan Endülüs'te Muvahhidlerin yerini alan Benî Ahmer de Akdeniz ve Hıristiyan devletler arasında sıkışmış, kendisine müttefik bulma durumundaydı. Böyle bir ortamda yönünü

³⁵ İbnü'l-Hatib, *İhâta*, 5: 381; Şükürov, *Benî Ahmer Devleti (1232-1492)*, 105.

³⁶ İnân, *Nihâye*, 164-165; Ferhat, *Gırnâta*, 46.

³⁷ Râğib es-Sercânî, *Kıssatü'l-Endelüs*, (Kahire: Müessesetü İkra, 2011), 2: 667-669; Washington Irving, *Ahbâru süküti Gırnâta*, trc. Hânî Yahya Nasrî, (Beyrut: Müessesetü'l-İntişârî'l-Ârabî, 2000), 82.

³⁸ Meçhul Müellif, *Nübzetü'l-asr fi Ahbâri mülûki Benî Nasr*, thk. Ferid el-Bustânî, (Titvân: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1940), 14-15, 17, 24; Makkârî, *Nefh*; 4: 516-520; Özdemir, *Siyasi Tarih*, 266.

³⁹ 67 maddeden oluşan antlaşma için bk. Makkârî, *Nefh*, 4: 526-527; İnân, *Nihâye*, 245-250, 264.

⁴⁰ Benî Ahmer Devleti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şükürov, *Benî Ahmer Devleti (1232-1492)*, 37-163.

⁴¹ İbn Haldun, *el-İber*, 7: 252.

hem dindaşları hem soydaşları hem de coğrafi bakımdan kendilerine yardım edebilecek durumda bulunan Mağrib'teki Müslüman devletlere dönmüştür. Ancak bu devletler içinde kendisine en yakın noktada olan Merînîlerle daha uzun soluklu ve daha sağlıklı askerî ilişkiler kurmuşlardır. Merînîler Cebe-litârik Boğazı'nın Afrika yakasında kendileri de Endülüs tarafında oldukları için iki devlet arasındaki fiili geçişler de daha kolay bir şekilde sağlanmıştır.

Merînîlerin Endülüs'le olan askerî ilişkileri Ebû Yusuf Yakub döneminde başlamıştır (657-685/1258-1286). Mağribü'l-Aksâ tamamen Merînî hâkimiye-tine girince Endülüs'e sefere çıkmak isteyen sultan, Benî Ahmer (Nasrî) Emîri II. Muhammed el-Fakîh'in yardım talebine olumlu cevap vermiştir. Bu çerçe-vede Merînî kuvvetleri Endülüs'e geçmiş, Hıristiyanları bozguna uğratmış ve bölgenin güneybatısında yer alan Şerîş'e kadar olan yerleri zapt etmiştir (673/1274). Bu galibiyetin ardından Ebû Yusuf, bir yıl sonra tekrar Endülüs'e geçmiştir. II. Muhammed ise karargâh olarak kullanmaları için Rûnde, Tarîf ve Cezîretülhadrâ'yı Merînîlere vermiştir.⁴² Böylece Merînîler devletlerinin sınırlarını Endülüs'ün güneybatısını da içine alacak şekilde genişletmişler ve Benî Ahmer'le karadan da komşu olmuşlardır. Bu dönemde İstecce, İşbiliye, Kurtuba, Ceyyân gibi şehirler üzerine yoğun saldırılar düzenlemişler⁴³ ve Kastilya'yı sulh talep etmek zorunda bırakmışlardır.

Ebû Yusuf, Endülüs'teki son ve en büyük askerî harekâtını 684/1285 yılında gerçekleştirmiştir. Benî Ahmer kuvvetleri ile beraber ortaklaşa gerçekleştirdikleri saldırılarda Kastilya'ya ağır zayıatlar verdirmişlerdir. Bunun üzerine Kastilya Kralı IV. Sancho, Ebû Yusuf'tan sulh talep etmiştir. IV. Sancho, emîrin, bir daha Gırnata'ya saldırmayacakları, Benî Ahmer şehzadeleri aracılığıyla Müslümanlar aleyhine hiçbir işe kalkışmayacakları ve bölgedeki tüccarlara ticaret serbestisi tanıma gibi şartlarını kabul etmiş ve antlaşma sağlanmıştır.⁴⁴

Benî Ahmer ile Merînîlerin askerî ilişkileri, Ebû Yusuf'un Endülüs'e gerçekleştirdiği dördüncü seferinde yeni bir boyut kazanmıştır. Bu anlamda

⁴² Ali İbn Ebî Zer' el-Fâsî, *el-Enîsü'l-mutrib bi ravdi'l-kirtâs fi ahbâri müllûki'l-Mağrib ve tarihü medîneti Fâs*, (Rabât: Dâru'l-Mensûr, 1972), 315; Harîrî, *Târîhu'l-Mağrib*, 44.

⁴³ İbn Haldun, *el-İber*, 7: 260; İbn Ebî Zer, *el-Enîsü'l-mutrib*, 313 vd.

⁴⁴ İbn Ebî Zer, *el-Enîsü'l-mutrib*, 359-360; İbn Haldun, *el-İber*, 7: 271; Harîrî, *Târîhu'l-Mağrib*, 49-50.

Merînîler, Endülüs'teki cihad hareketlerini düzenli ve kontrollü bir şekilde sürdürebilmek için Benî Ahmer ile anlaşarak askerî bir ittifak sağlamışlardır. Bu ittifak neticesinde de *meşihatü'l-ğuzât* teşkilatı kurulmuştur (670/1272).⁴⁵ Bu teşkilat sayesinde Endülüs'te Hıristiyanlara karşı cihad faaliyetlerinin güvenli bir şekilde sürekliliği sağlanmaya çalışılmıştır.

Meşihatü'l-ğuzât teşkilatının oluşturulabilmesi için Benî Ahmer'in kabul etmesi gereken ilk ve en önemli şart, oluşumun başında bulunan, şeyhü'l-ğuzât⁴⁶ denilen komutanların, Merînî hanedanından Benî Ebi'l-Alâ ailesine mensup olması ve atamalarının Merînî sultanı tarafından yapılması olmuştur. Benî Ahmer'in bu şartı kabul etmesi üzerine iki devlet arasında ortak bir mutabakat sağlanmıştır.⁴⁷ Ancak bu işbirliği özellikle Benî Ahmer tarafında zaman zaman iç problemlere sebebiyet vermiştir. İç politikada Merînîlerle yakınlaşma hanedan içi eleştirilere sebep olmuştur. Ancak onların Kastilya, Portekiz ve Aragon krallıkları karşısındaki fiilî durumu da Merînîlerle işbirliğini zorunlu ve kazançlı kılmıştır.⁴⁸ Bu çerçevede birçok savaşta ortak birliklerle Hıristiyanlara karşı durulmuştur.⁴⁹

İki devlet arasındaki antlaşmaya göre Meşihatü'l-ğuzât teşkilatının ana karargâhu Benî Ahmer başkenti Gırnâta'da yer alacaktı. Bu teşkilatın Vâdiâş, Rûnde, Mâleka ve Kastilya sınırında bulunan Kumâriş gibi şehirlerde birer şubesi olacaktı. Her şubenin başında bir şeyhü'l-ğuzât bulunacak ve bu şeyhü'l-ğuzât, bulunduğu vilayetin valisine tâbi olacaktı.⁵⁰

Meşihatü'l-ğuzât'ın oluşumuyla ilgili rivayetlere göre, Merînî Sultanı Ebû Yusuf'a isyan eden hanedan üyelerinin bu teşkilatın yapısında önemli bir payı

⁴⁵ Makkârî, *Nefî*, 1: 452-453; Harîrî; *Târîhu'l-Mağrib*, 228.

⁴⁶ Makkârî, *Nefî*, 4: 385.

⁴⁷ Ebû Abdullah Lisânüddin Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatîb, *Künâsetü'd-dükkân ba'de intikâli's-sükkân*, thk. Muhammed Kemal Şebâne, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 22; Harîrî; *Târîhu'l-Mağrib*, 228; Hilâl Fuâd, *Huttatu meşihatü'l-ğuzât*, (Yüksek Lisans Tezi, Kosantîne Mentouri Üniversitesi, 2009), 56, 57, 63.

⁴⁸ İbnü'l-Hatîb, *İhâta*, 2: 150; İbn Haldun, *el-Iber*, 7: 337; Nâsırî; *İstiksâ*, 3: 136; Özdemir, *Siyasi Tarih*, 248; Yiğit, *Endülüs ve Kuzey Afrika Devletleri*, 189.

⁴⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah et-Tancî (İbn Battûta), *Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr*, thk. Muhammed Abdül Mün'im el-Aryân (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1987), 2: 678; İnân, *Nihâye*, 149.

⁵⁰ Ahmed Muhammed et-Tühî, *Mezâhiru'l-hadâra fi'l-Endelüs fi asri Beni'l-Ahmer*, (İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmi'a, 1997), 225; Fuâd, *Huttatu meşihatü'l-ğuzât*, 64.

olmuştur. İsyancılar, sultanı devirmek için çıkardıkları ayaklanmada başarılı olamayınca ondan eman istemişlerdir. Sultan da isyancılara Tilemsân veya Endülüs'e gitmek arasında tercih yapmaları şartıyla affedeceğini bildirmiştir. İsyancıların pek çoğu da Endülüs'e gidip cihad faaliyetlerinde bulunmayı tercih etmiştir. Ebû Yusuf, Endülüs'e gitmeyi tercih edenlerin sayısı artınca onların başına komutan atamaya başlamıştır.⁵¹

Meşihatü'l-ğuzât teşkilatı, her iki devlet için de çok fazla yararlılık göstermiştir. Benî Ahmer, herhangi bir Hıristiyan saldırısına maruz kalınca bu teşkilatın acil müdahalesi ve yardımıyla Endülüs'teki düşmanlarına karşı koyabilmiştir. Bu teşkilat sayesinde Cezîretülhadrâ, Rûnde ve Cebelitarık gibi askerî ve ekonomik bakımdan stratejik öneme sahip şehirleri Hıristiyanların elinden almıştır.⁵² Ayrıca Benî Ahmer, meşihatü'l-ğuzât teşkilatına Cezîretülhadrâ, Tarîf ve Rûnde'yi askerî üs olarak kullanmaları için tahsis etmiştir.⁵³

Şeyhü'l-ğuzâtlar, sadece askerî birer figür olmak dışında, siyaset ve bürokraside de etkin bir şekilde yer almışlardır. Her iki devlette şeyhü'l-ğuzâtlar, arz meclisinde bulunma, dışarıdan gelen elçileri karşılama, Endülüs-Mağrib arasındaki yazışmaları ve hediyeleri götüren birer diplomat; özellikle sınır karakollarında istihbarat işlerini yürütme konusunda da görev yapmışlardır.⁵⁴ Diğer yandan, devlet içerisinde yüksek mevkilere gelen ve böylesine geniş bir yelpazeye yayılan teşkilat, devlet bünyesindeki gücünü giderek arttırmaya başlamıştır. Bu gücü kontrol etmek isteyen Benî Ahmer ve Merînîler, teşkilata müdahale etmeye çalışmışlardır. Özellikle de Benî Ahmer başkentindeki ana karargâha şeyhü'l-ğuzât ataması yapılacağı zaman her iki devlet de bu süreci kendisi yönetmek istemiştir.⁵⁵ Antlaşmaya göre şeyh'ül-ğuzatın Merînî sultanı tarafından belirlenmesi gerekirken Benî Ahmer, Gırnata'da merkezi bulunan ve giderek güçlenen teşkilata müdahale etmek istemiştir. Çünkü haklı olarak, Merînîlerin, bu gücü kendi aleyhine kullanabileceği endişesini taşımıştır.

⁵¹ İbn Ebî Zer', *Enîs*, 308-309; İbn Haldun, *el-İber*, 7: 487; Fuâd, *Huttatu meşihati'l-ğuzât*, 61.

⁵² İbnü'l-Hatîb, *Lemha*, 119; İbn Haldun, *el-İber*, 7: 337-338; Nâsırî, *İstiksâ*, 3: 122.

⁵³ İbn Ebî Zer', *Enîs*, 312; İbn Haldun, *el-İber*, 7: 253-254.

⁵⁴ Fuâd, *Huttatu meşihati'l-ğuzât*, 60.

⁵⁵ Fuâd, *Huttatu meşihati'l-ğuzât*, 76.

Diğer taraftan şeyhü'l-ğuzâtlar, teşkilatın elde ettiği askerî başarılar sayesinde, her iki devlette de yüksek makamlara gelmiş ve siyaseten büyük imtiyazlar elde etmişlerdir. Şeyhü'l-ğuzâtlar, teşkilatın elde ettiği bu gücü, zamanla, adı geçen devletlerin –özellikle de Benî Ahmer emîrlere baskı yapmak suretiyle yönetime müdahil olmak için kullanmışlardır. Teşkilatın giderek kontrolden çıktığını, Merînîlerin teşkilat üzerinden Benî Ahmer Devleti'nin işlerine müdahale etmeye çalıştığını gören V. Muhammed, Kastilya'nın o dönemlerde taht kavgalarıyla meşgul olduğu için kendileriyle uğraşamayacağını düşünerek Meşihatü'l-ğuzât'ı kendisine bağlamıştır (774/1374).⁵⁶ Aka-binde de V. Muhammed aynı yıl, Merînîlerin Endülüs'teki varlıklarına tamamen son vermek için, daha önce onlara verdiği Cebelitarık'ı ele geçirmiştir.⁵⁷ Bu tarihten itibaren Benî Ahmer-Merînî askerî ilişkileri sona ermiş ve teşkilatta bulunan askerler Benî Ahmer tarafından atanan komutanlarca idare edilmişlerdir.⁵⁸

3.2. Siyasî İlişkiler

Endülüs-Mağrib arasındaki siyasî ilişkiler ilk başlarda, Merînîler kanadında Endülüs'teki cihad faaliyetlerinin devamını sağlamak, Benî Ahmer kanadında ise müttefiklerinin yardımıyla Endülüs'teki varlıklarını devam ettirmek amacıyla kurulmuştur. İki devletin güçlü olduğu zamanlarda birbirlerine toprak hediye etmeye kadar varan siyasî işbirliği, bir tarafın zayıfladığı durumlarda ise, daha çok güçlü olanın, diğerinin işlerine karışması şeklinde gerçekleşmiştir. Bu yüzden daha zayıf konumda olan Benî Ahmer Devleti, Merînîlerle siyasî ilişkilerine mesafe koymaya dikkat etmiştir.⁵⁹

Endülüs ile Mağrib arasındaki ilk siyasî temas, Benî Ahmer'in kurucusu olan I. Muhammed (İbnü'l-Ahmer) zamanında kurulmuştur. Benî Ahmer-Merînî kuvvetlerinin Kastilya başkenti İşbiliye'ye kadar uzanması bu yakın-

⁵⁶ Şekip Arslan, *Hülâsatü târihi'l-Endelüs*, (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1403/1983), 169-170; Fuâd, *Huttatu meşihati'l-ğuzât*, 75-78.

⁵⁷ Câsim el-Ubûdî, "Gani-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 349.

⁵⁸ Hugh Kennedy, *Endülüs, Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasî Tarihi*, trc. Ayşenur Demir, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 299.

⁵⁹ Kennedy, *Endülüs*, 296.

laşmanın bir sonucudur (673-674/1274-1275).⁶⁰ İki devlet arasındaki siyasi ilişkiler karşılıklı heyetler ve devlet başkanları düzeyinde görüşmeler hep devam etmiştir. Bu görüşmelerle anlaşmazlıklar, Hıristiyanlara karşı birlikte hareket etme, yapılan yanlışlardan dolayı özür dileme ve tekrar sağlıklı, olumlu ilişkiler kurma gibi fiili amaçlar sağlanmaya çalışılmıştır.⁶¹

Merînî Sultanı Ebû İnân zamanında Endülüs-Mağrib arasındaki ilişkiler daha çok elçilik düzeyinde ve mektuplaşmalar üzerinden devam etmiştir. Bahsi geçen mektuplar, Merînîlerin Mağrib'teki askerî başarılarını tebrik etme,⁶² Endülüs'e yardım talebinde bulunma,⁶³ iki devletin sultanlarının hediyeleşmesi ve bu hediyelere teşekkür etme,⁶⁴ Endülüs'teki Hıristiyanların durumunu ve Müslümanlara yönelik çalışmalarını haber verme⁶⁵ gibi konuları ihtiva etmiştir.

Benî Ahmer Emîri II. Muhammed, Merînîlerle yakınlaşma konusunda hep bir endişe içerisinde olmuştur. Onun bu endişesi, bir takım dış desteklerle de beslenince zaman zaman aleyhine sonuçlanan işlere girişmesine sebep olmuştur. Bu anlamda Kastilya Kralı IV. Sancho, Merînîlerin asıl amacının kendilerine yardım etmek değil, Endülüs'ü ele geçirerek hâkimiyetlerine son vermek olduğu yönünde telkinlerde bulunarak II. Muhammed'i yanına çekmiştir. Muhammed, Merînîlere karşı Kastilya'ya yardım edeceğini bildirmiş ve savaştan sonra geri almak şartıyla Tarîf ile altı kaleyi, "ödünç" olarak onlara vermiştir. Sonuçta Benî Ahmer-Kastilya ittifakı sayesinde Merînîler ağır bir yenilgi almıştır (691/1291). Ancak Kastilyalılar, Benî Ahmer'in geçici olarak verdiği Tarîf ve altı kaleyi onlara iade etmemiştir. Hatasını anlayan II. Muhammed, 691/1292 yılında Merînîlerden özür beyanı için Fes'e bir heyet göndermiş, bir yıl sonra da bizzat kendisi gitmiştir. Ayrıca Merinilerle arasını düzeltmek için Cezîretülhadrâ, Rûnde ve Doğu Endülüs'te bulunan yirmi

⁶⁰ İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-mutrib*, 312; İbn Haldun, *el-İber*, 7: 253-254.

⁶¹ İbnü'l-Hatîb, *Lenha*, 82; İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-mutrib*, 326, 327; İbnü'l-Hatîb, *İhâta*, 2: 216; İbn Haldun, *el-İber*, 7: 255-25; Nâsırî, *İstiksâ*, 3: 50; İnân, *Nihâye*, 99; Kennedy, *Endülü*s, 300.

⁶² Ebû Abdullah Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatîb, *Reyhânetü'l-küttâb ve nüc'atü'l-müntâb*, thk. Muhammed Abdullah İnan (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1981), 1: 216; İbnü'l-Hatîb, *Künâsetü'd-dükkân*, 64-73, 75-77.

⁶³ İbnü'l-Hatîb, *Reyhâne*, 1: 372-375, 375-382.

⁶⁴ İbnü'l-Hatîb, *Reyhâne*, 1: 388-392, 392-396, 397-400, 400-403, 403-407.

⁶⁵ İbnü'l-Hatîb, *Künâsetü'd-dükkân*, 94-96.

kadar kalenin yanında, içerisinde Endülüs Emevîlerinin Kurtuba'da iken nesilden nesile aktardığı Mushaf-ı Osman'ın da içinde bulunduğu değerli hediyeler vermiştir.⁶⁶ İki devlet arasındaki ilişkilerin iyi gitmesi için çabalar sürdürülmüş karşılıklı evliliklerle olumlu gidişatın devamlılığı sağlanmaya çalışılmıştır.⁶⁷

İki devlet arasında zamanla siyasi rakipler ve "suçluların" iadesi konusunda sıkıntılar yaşanmıştır. Ancak bu tür problemler, bazen karşı ataklarla sürdürülmüş, bazen de siyasî krizin atlatılması adına söz konusu kişilerin teslimiyle aşılmaya çalışılmıştır.⁶⁸ Yaklaşık yüz elli yıllık dönemde iki devletin işbirlikleri yanında karşılıklı olarak birbirlerinin iç işlerine yönelik siyasî müdahale girişimlerinin çok çeşitli örnekleri görülmektedir. Bunlara bazı örnekler vererek bu konuyu tamamlayalım.

Ebu'l-Haccâc I. Yusuf'un 755/1354'teki ölümünden sonra tahta çıkan V. Muhammed, iktidarının beşinci yılında bir saray darbesiyle karşı karşıya kalmış ve tahtı kardeşi II. İsmail'e kaptırmıştır. V. Muhammed ise, 760/1359 yılında kendisine gelen davet üzerine Mağrib'e sığınmış, bir yıl sonra da veziri İbnü'l-Hatîb'i yanına aldırılmıştır.⁶⁹

Merînî Sultanı Ebû Salim 762/1361 yılında veziri Ömer b. Abdullah el-Fudûdî'nin gerçekleştirdiği bir darbe ile tahttan uzaklaştırılmış ve yerine aklî bozuklukları bulunan Taşfîn (el-Müvesves) Merînîlerin yeni sultanı olmuştur. V. Muhammed, Ömer b. Abdullah'ın Merînî idaresindeki gücünü ve nüfuzunu görünce onunla yakınlaşmaya başlamış ve bu yakınlaşma sonucunda, Gırnâta'daki tahtını yeniden ele geçirmek için ondan yardım istemiştir. Merînî vezirinin yardımlarıyla Endülüs'e geçen V. Muhammed, II. İsmail'in de öldürülmesiyle herhangi bir karşı koymayla karşılaşmadan Benî Ahmer'in emîri

⁶⁶ İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-mutrib*, 383; İbn Haldun, *el-İber*, 7: 286.

⁶⁷ İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-mutrib*, 383, 393; İbn Haldun, *el-İber*, 7: 313; İnân, *Nihâye*, 113, 114.

⁶⁸ İbnü'l-Hatîb, *Lenha*, 119, 130; İbnü'l-Hatîb, *Künâsetü'd-dükkân*, 94-96, 133-148; İbn Haldun, *el-İber*, 7: 338, 388, 749-750; Tevabil Alkaç, *Gırnâta Benî Ahmer Devleti, I. Yusuf Dönemi (1333-1354)*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 26.; Nâsırî, *İstiksâ*, 3: 187.

⁶⁹ İbnü'l-Hatîb, *İhâta*, 2: 251; İnân, *Nihâye*, 140; İmamüddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, 335-336.

olmuştur (763/1362).⁷⁰ V. Muhammed tahtına kavuşunca veziri İbnü'l-Hatîb'i de yanına çağırmıştır.⁷¹

Ömer b. Abdullah, V. Muhammed Benî Ahmer emîri olunca ondan Rûnde'de bulunan hanedan üyesi Ebû Zeyyân'ı kendisine göndermesini talep etmiştir. Zira Ömer b. Abdullah'ın aklen malul olan Taşfîn'i tahta çıkarması Merînî hanedanı tarafından eleştirilmiştir. Vezir, Taşfîn'in yerine kendisini rahatlıkla kontrol edebileceği birinin tahta çıkmasını istemiştir.⁷² V. Muhammed'in, daha önce Merînîlere verilen Rûnde'nin Benî Ahmer Devleti'ne bırakması şartını kabul etmesi üzerine Ebû Zeyyân'ı Merînîlerin yeni sultanı yapmıştır (763/1362).⁷³

Ebû Zeyyân, Merînî tahtına çıkınca Benî Ahmer ile iyi geçinmek istemiş ve bu meyanda veziri İbn Haldun'u Gırnata'ya göndermiştir (764/1363). İbn Haldun, V. Muhammed tarafından Gırnata'da büyük bir coşku ve kutlama ile karşılanmış, sultanın emriyle de Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb refakatinde başkentteki saltanat sarayında ağırlandı. Burada Merînîler adına oldukça sıcak temaslarda bulunmuştur. Ardından V. Muhammed tarafından Benî Ahmer adına elçilik yapması için Kastilya'nın merkezi İşbiliye'ye gönderilmiştir. İbn Haldun, o dönem taht kavgası içinde bulunan Kral I. Pedro'ya V. Muhammed'in destek mesajını iletmiştir.⁷⁴ İbn Haldun'dan çok etkilenen I. Pedro, kendisine yanında kalmasını teklif etmiş, şayet teklifini kabul ederse ona İşbiliye'deki atalarından miras kalan yerleri iade edeceğini söylemiştir. İbn Haldun, I. Pedro'nun teklifini kabul etmediği gibi kralın kendisine verdiği değerli hediyeleri de V. Muhammed'e vermiştir. Bunun üzerine V. Muhammed, İbn Haldun'un Merînî sultanına vermesi için, elçilik görevini lâıykıyla yerine getirdiğini ifade eden ve resmî yazışmalarda sadece Benî Ahmer emîrlerinin

⁷⁰ İbnü'l-Hatîb, *Lemha*, 139; Makkârî, *Nefh*, 5: 89.

⁷¹ Nizamettin Parlak, *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyasî Kişiliği ve Tarihçiliği*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2012), 16.

⁷² Nâsirî, *İstiksâ*, 4: 44; Zehra Gözütok Tamdoğan, *Merînîler Dönemi (592-869/1196-1465) Sosyo-Kültürel ve İktisadî Hayat*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 63.

⁷³ İbn Haldun, *el-İber*, 7: 420-421.

⁷⁴ I. Pedro, Kastilya tahtında hak iddia eden gayrimeşru kardeşi II. Enrique'ye karşı bir mücadeleye girmiş ve bu mücadelede Nasrî Emîri V. Muhammed, I. Pedro'yu desteklemiştir. İbnü'l-Hatîb, *İhâta*, 2: 281-282; İnân, *Nihâye*, 143; Ubûdî, "Ganî-Billâh", 13: 349; Özdemir, *Siyasi Tarih*, 251.

kullandığı “هذا صح” ibaresiyle son bulan bir mektup yazmış ve onu Mağrib’e yolcu etmiştir.⁷⁵

Benî Ahmer-Merînî ilişkileri 8/14. yüzyılın ikinci yarısında oldukça gergin bir hâl almıştır. Bu gerginliğin nedeni ise Gırnâta veziri İbnü’l-Hatîb’tir. V. Muhammed tahta ikinci kez çıktığında (763/1362) İbnü’l-Hatîb’i Gırnâta’ya çağırmış, onu tekrar vezirlik makamına getirerek olağanüstü yetkilerle donatmıştır. Bu durum Benî Ahmer’in idarî kadrosunda birtakım huzursuzluklara yol açmıştır. Muhalifler, emîrin yanlış gördükleri bir icraat yaptığında artık onu İbnü’l-Hatîb üzerinden eleştirmişler ve hatta emîrin, idarede vezirinin kontrolüne girdiğini iddia etmişlerdir. Bu durumda tedirginliğe kapılan İbnü’l-Hatîb 773/1371 yılında Mağrib’e kaçmıştır.⁷⁶ Onun Gırnâta’daki yokluğunda kâdî’l-kudât Ebu’l-Hasan en-Nübâhî öncülüğünde bir karalama kampanyası başlamış ve İbnü’l-Hatîb zındıklıkla itham edilmiştir. V. Muhammed’e İbnü’l-Hatîb’in, Merînîleri Gırnâta’yı ele geçirmesi için kışkırttığı haberleri gelince vezirinin iadesini talep etmiştir. Bu talep Merînî Sultanı Abdülaziz tarafından reddedilince V. Muhammed, Merînî tahtını ele geçirmesi için her türlü desteği vadettiği Ebu’l-Abbas Ahmed el-Merînî’yi Mağrib’e göndermiştir. Ebu’l-Abbas ise, V. Muhammed’den aldığı destekle bir ihtilal yaparak Merînîlerin emîri olmuştur (776/1374).⁷⁷ V. Muhammed, yaptığı yardımların karşılığında Ebu’l-Abbas’tan Cezîretülhadra’yı Benî Ahmer’e vermesini, Mağrib’teki Merînî şehzadelerini Endülüs’e göndermesini ve İbnü’l-Hatîb’i Gırnâta’ya teslim etmesini istemiştir. Merînî sultanı bu taleplerin hepsini de kabul etmiştir.⁷⁸

Benî Ahmer ile Merînîler arasındaki bu karşılıklı müdahaleler Merînîlerin yıkılmasına kadar devam etmiştir (869/1465). Merînîler yıkıldıktan sonra da Benî Ahmer, bölgede Hıristiyanlarla tek başına mücadele etmek zorunda kalmıştır. Nitekim bu da uzun süreli olmamış, yaklaşık yirmi altı yıl sonra, 897/1492’de Benî Ahmer Devleti yıkılmıştır.

3.3. Sosyo-Kültürel İlişkiler

⁷⁵ Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun, *et-Ta’rîf bi İbn Haldûn ve rihletuhû ğarben ve ŧarken*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Lübnânî, 1979), 84-99.

⁷⁶ Makkârî, *Nefh*, 5: 122-131; Parlak, *Lisânüddîn İbnü’l-Hatîb’in Siyasî Kişiliği ve Tarihçiliği*, 16-17.

⁷⁷ İbn Haldun, *el-İber*, 7: 445, 448.

⁷⁸ İbn Haldun, *el-İber*, 7: 449; Makkârî, *Nefh*, 5: 105-106; Harîrî, *Târîhu’l-Mağrib*, 173.

Müslümanlar yaklaşık sekiz asırlık Endülüs tecrübelerinin her safhasında askerî faaliyetlerin dışında kültür ve medeniyet sahalarında birbirinden değerli eserler meydana getirmişlerdir. Bölgedeki son Müslüman siyaseti yapı olan Benî Ahmer de, seleflerinin yolundan gitmiş ve Mağrib’le olan bağlantılarını canlı tutarak Endülüs’ün kültür ve medeniyet alanlarındaki konumunu muhafaza etmiştir. Endülüs Mağrib için sadece cihad alanı değil, aynı zamanda ilmî ve kültürel etkileşim sahası olmuştur. Benî Ahmer ve Merînîler arasında coğrafî açıdan yakınlığı ve sınırdaş olmasının yanı sıra, her ikisinin de Berberî kökenli, Müslüman, Sünnî ve Mâlikî oluşları aralarındaki ilişkileri ve bu ilişkilere bağlı olarak gelişen etkileşimleri kolaylaştırmıştır.

Kültürler arası etkileşimde Endülüs halkının ilme olan iştiaklarının katkısı büyüktür. Endülüslüler, hafızlıktan sonra Arapçaya⁷⁹ ve dinî ilimlere önem vermişlerdir. Burada yetişen ilim adamları, sanatçılar ve tabipler gibi nitelikli kişiler, özellikle 8/14. yüzyılda Mağrib’e davet edilmişler, medreseler ve hastanelerde (mâristan) istihdam edilmişlerdir.⁸⁰

Mağrib’te Fes, İslâm ilim dünyasında önemli bir yere sahiptir. Endülüslü öğrencilerden bazıları buraya gelerek şiir, edebiyat, fıkıh, hadis ve nahiv gibi ilimler tahsil etmişlerdir. Aynı zamanda yetişmiş eleman olarak Mağrib’e gelen Endülüslülerden bir kısmı Merînî sultanlarının üst düzey memurları olarak çalışmışlardır.⁸¹ Bu dönemde yetişmiş, çeşitli ilim dallarında öne çıkan birçok şahsiyet bulunmaktadır. İbnü’l-Kemmâd (ö. 663/1266),⁸² Ahmed b. Muhammed el-Hazrecî (ö. 741/1340),⁸³ İbnü’l-Hâc (ö. 768/1366),⁸⁴ İbn Abbâd el-Rundî (ö. 792/1390)⁸⁵ gibi kişiler bu konuda örnek olarak verilebilir.

Benî Ahmer ile Merînîlerin edebiyat alanındaki ürünler, ilk başlarda ağırlıklı olarak Hıristiyanlar karşısında Endülüs’e yardım konusunu işleyen şiirler üzerine oluşmuştur. 8/14. yüzyılın ikinci yarısında müveşşah denilen yeni bir

⁷⁹ Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun, *Mukaddime*, thk. Ahmed Câr, (Kahire: Dâru’l-Ğadi’l-Cedid, 2016), 402-403.

⁸⁰ Tâhî, *Mezâhir*, 331.

⁸¹ İbnü’l-Kâdî, *Cezve*, 1: 91.

⁸² Ebu’l-Abbas Ahmed b Muhammed el-Miknâsî (İbnü’l-Kâdî), *Cezvetü’l-iktibâs fî zikri men halle mine’l-a’lâm medînete Fâs*, (Rabat: Dâru’l-Mansûr, 1973), 1: 84-85.

⁸³ İbnü’l-Kâdî, *Cezve*, 1: 119.

⁸⁴ İbnü’l-Kâdî, *Cezve*, 1: 91.

⁸⁵ Makkârî, *Nefh*, 5: 344.

tür ortaya çıkmıştır. Bu şiir türü Endülüs'ten Mağrib'e taşınmıştır. Endülüs'ün Mağrib edebiyatını etkilediği, geleneksel şiir formunun dışında olan ve Türk edebiyatındaki mani, maval, teraneye karşılık gelen müveşşahlar, siyaset alanında da kullanılmıştır.⁸⁶ Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, Merînî Sultanı Ebu'l-Abbas Ahmed'e, Abdülvâdilerden Tilemsân'ı geri aldığı anda el-Kasîdetü'n-Nebeviyye adıyla bir müveşşah kaleme almış ve burada gerçekleştirilen fetih-ten dolayı methiyelere yer vermiştir.⁸⁷

Tarih alanında, sayıca az da olsa oldukça kıymetli eserler telif edilmiştir. Endülüslü tarihçiler eserlerinde bölge tarihi, şehir tarihleri ve biyografileri şiirsel olarak yazmaya çalışmışlardır. İbnü'l-Hatîb'in İslam devletlerinin tarihlerini manzum bir şekilde kaleme aldığı *Rakmu'l-Hulel fî Nazmi'd-Düvel* adlı eseri buna örnektir. Yine İbnü'l-Hatîb'in tarihî şahsiyetlerin biyografilerini yazdığı *el-İhâtâ'sı* önemli bir tarih kaynağı durumundadır. Mağribli tarihçiler ise eserlerinde daha çok, genel tarih ve ülke tarihlerini ele almışlardır. Merînî veziri İbn Haldun'un *el-İber'i*, İbn Ebî Zer'in *el-Enîsü'l-Mutrib'i* ve *ez-Zehîretü's-Seniyye'si* bunlara örnek olarak verilebilir.⁸⁸ Bu eserlerin hepsi Mağrib ve Endülüs tarihini birlikte ele alan eserlerdendir.

Bu dönemde coğrafya alanında da pek çok eser kaleme alınmıştır. İbn Battûta'nın *Tuhfetü'n-Nüzzâr'ı*, İbnü'l-Hatîb'in Fes'teki sürgün hayatını anlattığı ve *Kitâbü'r-Rihle* diye de bilinen *Nüfâzatü'l-Cerâb'ı*, İbn Haldun'un tarih ve coğrafyacılar hakkında malumatlar aktardığı *Mukaddime'si* bu dönemde coğrafyaya dair yazılan önemli eserlerdir.⁸⁹

Tıp alanında da Endülüs-Mağrib etkileşiminden bahsedilebilir. Özellikle 8/14. yüzyılda bu ilimle ilgilenen bazı Endülüslü ailelerin Mağrib'e geçerek burada başarılı cerrahi operasyonlar yapmaları, bölgede tıp dersleri vermeleri

⁸⁶ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 288; Osman Düzgün, "Endülüs'te Ortaya Çıkan Bir Şiir Türü: Muvaşşaha", 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongre Bildirileri (10-15 Eylül 2007, Ankara), *Doğubilim Çalışmaları*, ed. Zeki Dilek vd., (Ankara: Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2009), 102-103.

⁸⁷ İbnü'l-Hatîb, *Lemha*, 147-151.

⁸⁸ Ahmed b. Yasin, *'İlmü't-târîh fî'l-Endelüs hattâ nihâyeti'l-karni'râbi' el-hicri (el-'âşiri'l-milâdi)*, (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Mütenebbî, ed-Dimâm, 2002.), 223-224; Parlak, *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyasî Kişiliği ve Tarihçiliği*, 90-92, 93-95.

⁸⁹ Mustafa eş-Şek'a, *el-Mağrib ve'l-Endelüs*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri; Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1987), 204-205.

ve bu alanda eserler kaleme almaları sebebiyle Endülüs tıbbî Mağrib'e girmiştir.⁹⁰ eş-Şekûrî,⁹¹ el-Kuraşî⁹² ve el-Karbalyânî⁹³ gibi Endülüs asıllı kişiler hem başkentteki hastanelerde başhekimlik görevi üstlenmişler hem de Merînî sultanlarının özel tabipleri olmuşlardır. Bu yüzyılda eser veren başka âlimler de bulunmaktadır.⁹⁴

Endülüs hat sanatı Muvahhidlerin gerileyip parçalanması sonrasında Endülüs'te ikamet eden hattatların Mağrib'e geçmesiyle burada revaç bulmuştur. İlmî kitapların artması ve insanların bu eserleri istinsah etme konusunda birbirileriyle yarışır hâle gelmesiyle hat sanatı aynı zamanda bir kazanç kapısı hâline gelmiştir. Ayrıca hat sanatı, bu dönemde farklı alanlara da girerek, sadece Mushaf ve ilmî eserlerin istinsah edilmesiyle sınırlı kalmamış, devletlerarası yazışmalarda ve sikkelerde de kullanılmaya başlanmıştır.⁹⁵ Zamanla Endülüs hattı, Mağrib'teki yerel yazım formunu geride bırakmıştır.⁹⁶

Endülüs'teki İslâm mimarisinin tarihi, Müslümanların bu coğrafyaya girdiği dönemlere kadar gitmektedir. Endülüslü Müslümanlar, buradaki belgelerden garnet, beyaz yakut, hematit, Endülüs'te bolca bulunan talk ve mık-natis gibi taşları kullanarak İslâm mimarisinde yeni ve farklı bir yapı formunu ortaya koymuşlardır.⁹⁷ Endülüslü mimarların Mağrib'e geçmesiyle Endülüs mimarisi, Mağrib mimarisine ve bu mimarinin gelişimine büyük katkılar sağlamıştır. Ayrıca Endülüslü mimarlar, Benî Ahmer ile Merînîler arasındaki dinî, askerî, siyasî, vb. ilişkilerin bir sonucu olarak Mağrib'teki yönetim merkezlerinde ve sultanın emrinde çalışmaya başlamışlardır. Bu anlamda Endülüslü mimarlar, Merînî Sultanı Ebû Yakub Yusuf'un emriyle Rabat'ta bir su kemeri inşa etmiş ve yaklaşık 12 km. uzunluğunda olan bu kemer sayesinde su, Ayn-Ğubûle'den Ribâtu'l-Feth'e kadar ulaşmıştır.⁹⁸ Yine bu dönemde

⁹⁰ Tûhî, *Mezâhir*, 377; Ferhât, *Gırnâta*, 262.

⁹¹ İbnü'l-Kâdi, *Cezve*, 2: 506.

⁹² Tamdoğan, *Merînîler Dönemi (592-869/1196-1465) Sosyo-Kültürel ve İktisadî Hayat*, 152.

⁹³ İbnü'l-Hatîb, *İhâta*, 3: 860-861.

⁹⁴ Bekrî el-İd, *el-Alâkâtü's-sekâfiyye beyne'l-Endelüs ve'l-Mağrib beyne'l-karn 7-9/13-15*, (Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atü'l-Akîd el-Hâc, 2015), 182.

⁹⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 390; Bekrî el-İd, *el-Alâkâtü's-sekâfiyye*, 154.

⁹⁶ Muhammed Razûk, *Dirâsât fî târîhi'l-Mağrib*, (Dâru'l-Beydâ: İfrikiyye eş-Şark, 1991), 36.

⁹⁷ Ebû Abdullah b. Abdülaziz b. Muhammed el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, thk. Cemal Talbe (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2: 385.

⁹⁸ İbn Ebî Zer', *el-Enisü'l-mutrib*, 406.

Fes'te hükümet konağı, Selâ'da ise sanat okulu inşa etmişlerdir. Ayrıca, Merînîlerin ilk başkenti Fâsû'l-Kadîme'de inşa edilen Ebû İnân el-Merînî Medresesi, Attârîn Medresesi, Misbâhiyye Medresesi, Endülüs Mescidi, II. İdris Zâviyesi gibi eserleriyle Mağrib'te Endülüs mimarisini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.⁹⁹

Endülüs-Mağrib ilişkileri, musiki konusundaki etkileşim daha çok 8/14. yüzyılın sonlarında Mağrib'e geçen musikişinaslar eliyle gerçekleşmiştir. Bu musikişinaslar, Endülüs musikisini Mağrib'te tanıtmaya başlamışlardır. Endülüs musikisi Mağrib'te, *neve* adıyla icra edilmeye başlanmıştır.¹⁰⁰ 9/15. yüzyılda İbn Haldun'un, "*çağımızın en iyisi*" dediği bûk (trompet) ile müveşşahlar Endülüs musikisi ile birleşmiştir. Bu müveşşahlar, şiir nazmına uygun olarak beşli kafiye şeklinde terennüm edilmiştir. Endülüs musikisi bu hâli ile hem bölgedeki hem de Mağrib'teki musiki okullarında tedris edilmeye başlanmıştır.¹⁰¹ Ayrıca musiki, sinir hastalarının tedavisinde kullanılmıştır.¹⁰²

Benî Ahmer-Merînî devletleri arasındaki kültürel ilişkiler her iki coğrafyadaki insanların giyim kuşamında da kendisini göstermiştir. Endülüs'e giden Mağribîlerin bölgeye götürdükleri yünlü kumaşlar, oldukça meşhur olmuş, hatta bu yünler Merînîlere nispetle "*merinos*" diye anılmıştır.¹⁰³ Diğer yandan Merînî kadınlarının özellikle Fes ve Titvân gibi şehirlerde başlarını örtmede kullandıkları "*mâlûta*" (marlota), Endülüs'ten Mağrib'e geçen bir çeşit örtüdür. Bu örtü 9/15. yüzyılda Gırnâta toplumunda oldukça yaygın bir giysi türü olmuştu.¹⁰⁴ Kadınların saçlarını örtmede kullandıkları "*kenbûş*" (cambuse) da Endülüs'ten Mağrib'e geçen bir diğer giyim aksesuarıdır. İpek ve ketenden yapılan, vikâye veya mindillerin üstüne konularak yüzü örten kenbûşlar, Endülüs'ün etkisiyle Mağrib'in kuzeyindeki bazı beldelerde yay-

⁹⁹ Da'vetî'l-Hak, "Muhammed Kemal Şebâne, el-Müdüni's-sekâfiyyetü'l-İslâmiyye: Fâs", Sayı: 253, erişim: 18 Mart 2019, <http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/6549>.

¹⁰⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 398; Razûk, *Dirâsât*, 44.

¹⁰¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 394; Ahmed Sani ed-Devserî, *el-Hayatü'l-ictimaiyye fi Gırnâta fi asri Devleti Benî'l-Ahmer*, (Abu Dabi: el-Mücmec' u's-Sekafi, 2004), 155.

¹⁰² Razûk, *Dirâsât*, 44.

¹⁰³ Tamdoğan, *Merînîler Dönemi (592-869/1196-1465) Sosyo-Kültürel ve İktisadî Hayat*, 119.

¹⁰⁴ Muhammed Makar, *el-Libâsü'l-Mağribî min bidâyeti'd-Devleti'l-Merînîyye ile'l-asri's-Sa'dî*, (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1427/2006), 108.

gınlamış ve gelinlerin çeyizlerine konan başörtülerden birisi olmuştur.¹⁰⁵ Mağrib'te en yaygın erkek kıyafeti "burnus" (bornoz) tur. İlk olarak Endülüs-lülerin giydiği ve selhâm (zulame) olarak bilinen burnus, Yahudi tüccarlar vasıtasıyla Mağrib'e geçmiştir. Başlıklı ve tek parça siyah elbise olan burnuslar, Mağrib'te farklı kumaş ve yöntemler kullanılarak yeni bir form kazanmıştır. Mağribî yöntemlerle üretilen burnus çeşitleri, İspanya ve İtalya'ya geçmiş, buralarda oldukça yaygınlaşmış, "Mağrib bornozu" olarak ün salmıştır.¹⁰⁶ Burnus bugün de Mağrib'te oldukça yaygın olarak kullanılmaktadır. Mağrib'te belli bir grubun giydiği "şâşiyye" denilen bir elbise daha vardı. Üretim yeri olan Fes'e nispetle "fes" diye de bilinen bu giyim aksesuarı, kırmızı bir kalensüvadan ibaretti. Günümüzde de giyilmeye devam eden şâşiyyeler daha çok, âlimler, talebeler, mahzen (ambar) muhafızları ve tüccarlar tarafından tercih edilmekteydi.¹⁰⁷

3.4. İktisadî İlişkiler

Merînîler deniz aşırı ticaretlerini Vehrân'la,¹⁰⁸ Cebelitârik Boğazı'nın Afrika yakasında bulunan Tanca ve Sebte gibi liman şehirleri üzerinden gerçekleştirmişti. Bu şehirlerden Sebte, Merînî deniz ticaretinde diğer şehirlere nazaran daha çok öne çıkmıştı. Çünkü bu şehir, Merînîlerin Güney Avrupa ve Endülüs'le bağlantısını sağlamış, Mağrib-Avrupa arasındaki ithalat ve ihracatın aktif olarak gerçekleşmesinde büyük bir öneme sahip olmuştur.

Benî Ahmer Devleti'nde ise, ziraat ve sanayinin ilerleme kaydetmesi, ticarî faaliyetlerin gelişmesini teşvik edici bir unsur olmuştur. Bunun yanında Benî Ahmer'in coğrafî konum olarak, Avrupa Kıtası'nda yer alması ve güneyindeki Müslüman devletlere komşu olması hasebiyle Endülüs-Mağrib ticaretinde kilit bir noktada yer almıştır.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya et-Tilemsâni el-Venşerîsi, *Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-Mağrib an fetâvâ ehli İfrikiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, (Beyrut: Dâru'l-Mağribi'l-İslâmî, 1981), 3: 100.

¹⁰⁶ Hasan b. Muhammed el-Vezzân el-Fâsî, *Vaşfu İfrikiyyâ*, trc. Abdurrahman Hamîde, (Mısır: Mektebetü'l-Üsra, 2005), 1: 177; Muhammed Razûk, *el-Endelüsiyyûn ve hicrâtühüm ile'l-Mağrib zilâle'l-karneyn 16-17*, 3. Baskı, (Rabat: Efrikiyye eş-Şark, 1998), 293-294.

¹⁰⁷ Roger Le Tourneau, *Fâs fî asri Benî Merîn*, trc. Nikola Zeyyâde (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1967), 135; Razûk, *Endelüsiyyûn*, 296.

¹⁰⁸ Vehrân (Oran): Şu anda Mağrib (Fes) Cezayir sınırına yakın bir noktada buluna bir kıyı şehridir.

¹⁰⁹ Le Tourneau, *Fâs*, 165.

Mağrib'ten Endülüs'e giden ticaret gemileri genellikle o dönem Avrupa ve Mağrib arasındaki ticarî ulaşım merkezi olan el-Meriyye Limanı'nı kullanmışlardır. Her iki devlet de dış ticaret güvenliği için önemli olan el-Meriyye Limanı'na büyük bir titizlik göstermişlerdir. Bu anlamda, her iki devlet, Endülüs'teki komşu Hıristiyan devletlerle yaptıkları ticarî ve siyasî anlaşmalarda, Müslüman tüccarlara can ve mal güvenliğiyle onlara serbest ticaret yapmalarının garanti edilmesi gibi maddelerin yer almasını sağlamışlardır.¹¹⁰

Merînîler ve Benî Ahmer birbirlerine çeşitli mallar satmışlardır. Merînîlerin Benî Ahmer'den ithal ettikleri ürünler arasında pirinç alaşımı, askerî araçlar, demir bıçaklar, altın makaslar, çeyiz eşyaları, altın işlemeli ipek elbise ve kumaşlar yer almıştır. Zağferan, altın çömlek, Mâleka inciri, Basta bademi ve "kanliye" olarak bilinen yaban eşiği de Endülüs'ten ithal edilen ürünlerdendir.¹¹¹ Ayrıca, Merînîler, el-Meriyye'den döşeme malzemesi olarak beyaz mermer de ithal etmişlerdir. Merînî Sultanı Ebu'l-Hasan, Misbâhiyye Medresesi'nin inşasında kullanılmak üzere el-Meriyye'den 143 kantar (yaklaşık sekiz ton) ağırlığında mermer ithal ettirmiştir.¹¹² Benî Ahmer'in Merînîlerden ithal ettiği ürünlerin başında ise hububat yer almıştır. Yine, Mağrib hurması, muz ve şeker kamışı Mağrib'ten ithal edilen ürünlerdendi. Bunların dışında, Merînîler Gırnâta Sultanlığı'na pamuk, pirinç, zeytin, dut, portakal ve üzüm de satmaktaydılar.¹¹³

Mağrib'e geçen Endülüslüleri, Mağrib'te ağaç dikmişler, bu ağaçların yetiştirilmesi için sulama kanalları yapmışlardır. Yine Mağrib'ten ithal ettikleri zeytin ve şeker kamışını, buraya diktikleri ağaçlardan temin etmişlerdir.¹¹⁴ Bunun yanında, Mağrib'teki sebze ve meyvelerin daha verimli olması için çalışmalar yapmışlar, ayrıca Mağriblilere ipek böceği yetiştiriciliğini öğretmişlerdir.¹¹⁵

3.5. Dinî İlişkiler

¹¹⁰ Abdülaziz Salim, *Târîhu medîneti Elmeriyye el-İslâmiyye*, (İskenderiye: Müessesetü Şebâbî'l-Câmîa, 1984), 172-173; Harîrî, *Târîhu'l-Mağrib*, 295.

¹¹¹ İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nüzzâr*, 2: 682; Salim, *Târîhu medîneti Elmeriyye*, 171.

¹¹² Salim, *Târîhu medîneti Elmeriyye*, 165-166.

¹¹³ Ferhat, *Gırnâta*, 119-120.

¹¹⁴ Vezzân, *Vasfu İfrîkiyyâ*, 1: 117.

¹¹⁵ Razûk, *Endelüsiyyûn*, 266.

Temel ibadetler ve dinî bayramlar yanında Benî Ahmer ve Merînîlerin kutladıkları Hz. Peygamber'in doğum günü olan Mevlid-i Nebî önemli bir ortak uygulama olarak anılabilir. Mısır'da Şîh Fâtımî Devleti kurulunca, soyundan geldiklerini söyledikleri Hz. Peygamber'in doğum yıl dönümü Muiz-Lidînillâh döneminden (972-975) itibaren resmen kutlanmaya başlanmıştır.¹¹⁶ Fatimîlerin o merkezi olan Mısır yanında onların o dönemde hâkim olduğu Kuzey Afrika'da Tunus ve Cezayir çevrelerinde de bu kutlamalar yayılmaya başlamış olmalıdır. Zamanla Müslümanların yaşadığı bütün coğrafyalarda Mevlidi Nebî kutlamaları yaygınlık kazanmıştır. Melid konusunda önemli araştırmalar yapan Hasan Aksoy, İslam âleminde Mevlid türündeki ilk eserlerin, bu konudaki kutlamaların da başladığı 10. yüzyılda yazılmaya başladığını ifade etmiştir.¹¹⁷

Merînîlerin hâkim olduğu Mağribü'l-Aksâ'da resmî Mevlid kutlamaları, 7/13. yüzyılın başlarında kâdı ve muhaddis Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Azefî tarafından başlatılmıştır. O, Müslümanların, birlikte yaşadıkları Hristiyanların dinî kutlamalarından etkilendiklerine şahit olmuştur. O dönem Müslümanları, Hristiyanların dinî günlerini kutlamışlar, bu günlere ait özel yiyecekleri ve çeşitli renklerdeki hurmalı, üzümlü, kestaneli kekler ve maketler yapmışlar, Noel ağacı süslemişler, Hz. İsa ve Hz. Yahya'nın doğum gününü kutlamışlardır. Bu durum karşısında el-Azefî "ed-Dürü'l-Munazzam fî Mevlidi'n-Nebiyî'l-Muazzam" adlı bir eser yazmıştır.¹¹⁸ Zamanla uygulama Kuzey Afrika'nın tamamına yayılmış ve Endülüs'e intikal etmiştir.¹¹⁹

Mağrib'te Mevlid uygulamasını başlatan ilk siyasi, Merînî Sultanı Ebû Yusuf Yakub b. Abdülhak'tır (657-685/1258-1286). Ondan sonra oğlu Ebû Yakub, bu uygulamayı Mağrib'in geneline yaymıştır.¹²⁰ Ebu'l-Hasan döneminde ise Mevlid'e verilen önem artmış ve bu gün tören hâline gelmiştir. Merînîlerde

¹¹⁶ Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 475.

¹¹⁷ Hasan Aksoy, Eski Türk Edebiyatı'nda Mevlidler, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 5, Sayı 9, 2007, 323-324.

¹¹⁸ Da'vetü'l-Hak, "Abdülhâdi et-Tâzî, Limâzâ 'idu'l-mevlidi'n-nebevî fi'l-ğarbi'l-İslâmî ve'l-esbâbü'l-lefi kânet verâe inşâihî" Sayı: 277, erişim: 26 Mart 2019, <http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/6549>.

¹¹⁹ Özel, "Mevlid", 29: 476.

¹²⁰ Muhammed b. Merzûk et-Tilemsânî, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-Hasen fî maâsiri ve mehâsini mevlânâ Ebi'l-Hasen*, thk. Maria Jesus, (Cezayir: eş-Şeriketü'l-Vataniyye, 1981), 152; Muhammed el-Menûni, *Varakât an hadârati'l-Merîniyyîn*, (Dâru'l-Beydâ: Matba'atü'n-Necâhî'l-Cedîde, 2000), 521-522.

Mevlid kutlamaları Kur'an kıraatiyle başlamış, bu günün önemini ve faziletini anlatan methiyeler ve kasidelerin okunmasıyla devam etmiştir. Kasideler bitince Hz. Peygamber'in mucizeleri anlatılmış ve *Mağrib'in daha önce hiç görmediği*¹²¹ bir şekilde çokça salavât getirilmiştir.

Fatimîler tarafından Mevlid-i Nebî kutlamaları ve bu konuda eserlerin yazılması, zamanla bütün Müslümanların bu konuda eserler yazmaları ve kutlamalar yapmalarına yol açmıştır. Mağrib'te Merinî halkı da zamanla Mevlid-i Nebî'yi dinî bir bayram gibi kutlamışlardır. Mevlid'in kutlandığı bu günlerde çocuklarını Kur'an kurslarına başlatmışlar, küçük çocukları davul, kös ve trompet gibi aletler eşliğinde sünnet ettirmişlerdir.¹²²

Mağrib'te kutlanan bu özel gün buradan Endülüs'e de geçmiş ve burada da Mevlid-i Nebî kutlamaları yapılmaya başlamıştır. Endülüs'te Benî Ahmer Devleti'nde Mevlid, resmî olarak Ebu'l-Haccâc I. Yusuf döneminde (733/1333-755/1354) kutlanmaya başlanmıştır. Benî Ahmer'in tüm devlet ricalinin katıldığı ve birkaç gün süren Mevlid törenleri mescidler, camiler, zaviyeler ve el-Hamrâ Sarayı'nda gerçekleşmiştir. Benî Ahmer'deki Mevlid kutlamaları da Merinîlerle benzer şekilde, çeşitli dinî mekânlarda bir araya gelip Kur'an okunarak ve Hz. Peygamber'e çokça salavât getirilerek yapılmıştır. Mevlid münasebetiyle Gırnâta halkı en güzel elbiselerini giymişler, yönetici ve halk, yoksul, yolcu, fakih ve ilim adamlarına ihسانlarda bulunmuşlardır.¹²³ Sonuçta Endülüs'teki resmi Mevlid-i Nebî kutlamaları Merîlerden yaklaşık elli yıl kadar sonra başladığı görülmektedir.

Mevlid törenleri V. Muhammed zamanında edebî şöenlere dönüşmüştür. Bu dönemde, Hz. Peygamber'e methiye için "mevlidiyyeler" ("îdiyyât) yazılmıştır.¹²⁴ Mevlidiyye türündeki kasideler ayrıca, Endülüs-Mağrib arasında edebî anlamda yeni bir etkileşimin de kapısını aralamıştır. Bûsîrî'nin, "Kasîdetü'l-Bürde"si, Tüceybî'nin "Eş'âr fi'n-Nebeviyyât"ı, Abdurrahman b. Sabit el-Miknâsî'nin "Kasîdetü'l-Mevlidiyye"si bu etkileşimin örneklerindedir.¹²⁵ Önemli Endülüs tarihçisi Makkârî de Nefhu't-Tîb adlı eserinin son bölümün-

¹²¹ İbn Merzûk, *el-Müsnedü's-sahîh*, 154.

¹²² Menûni, *Varakât*, 524-525.

¹²³ Devserî, *el-Hayatü'l-ictimaiyye*, 160.

¹²⁴ Menûni, *Varakât*, 537; Devserî, *el-Hayatü'l-ictimaiyye*, 160.

¹²⁵ Menûni, *Varakât*, 532-533.

de peygamberimize övgü anlamında yazılmış çok sayıda şiire yer vermiştir. Bu şiirlerin nakarat kısımları hemen hemen tamamen “*sallû aleyhi ve sellimû teslîmâ*” şeklinde bitmektedir. Burada nakledilen eserlerin müellifleri Endülüs ve Mağribli, daha çok 13-14. yüzyılların müellifleridir.¹²⁶

Sonuç

Yakın coğrafyalarda yaşayan muasır devletlerin çeşitli yönlerden birbirleriyle ilişki içerisinde olmaları ve birbirlerinden farklı yönden etkilenmeleri olağan bir durumdur. Dolayısıyla 13-15. asırlarda Endülüs'te hüküm süren Benî Ahmer (Nasrîler/Gırnâta Sultanlığı) ile Mağrib'teki Merînîler devleti arasında da tabii bir etkileşim süreci yaşanmıştır.

Benî Ahmer ile Merînîler arasındaki ilişkiler, ilk olarak askerî zeminde başlamıştır. Endülüs'teki son ve tek Müslüman güç olan Benî Ahmer Devleti, kendisini Endülüs'ten atmak isteyen Hıristiyanların topraklarını işgal (reconquista) faaliyetlerine karşı koyabilmek için müttefik arayışlarına girmiş ve bunun için öncelikle Mağrib'teki dindaşları olan devletlere müracaat etmiştir. Bu noktada, Vattasiler ve Hafsilerden çok Merînîlerden yakın bir ilgi görmüştür. Bu ilgi de Merînîlerin coğrafi olarak kendilerine daha yakın olması ve ulaşım anlamında da daha kolay ulaşabilecek bir noktada bulunmasının önemi büyüktür. Diğer yanda Merînîlerin de diğer devletler gibi Muvahhidler ardılı olmakla birlikte, kendilerinin bu devletin başkenti Merrakeş'e sahip olmaları, onların uygulamalarını, devlet geleneklerini daha çok sahiplenmeye sevk etmiş olabilir. Zira Endülüs cihadı Muvahhidler tarihinin çok önemli bir parçasını oluşturmuştur. Aynı geleneği sürdürmeye çalışan Merînîler, aynı zamanda bu girişimleriyle kendi meşruiyetlerini de sağlama yoluna gitmişlerdir.

Benî Ahmer ve Merînîler arasındaki yoğun askerî ilişkiler, zamanla hayatın her alanında karşılıklı etkileşime dönüşerek çeşitlenmiştir. Özellikle tüccarlar, ilim adamları ve seyyahlar bu etkileşimin meydana gelmesinde büyük rol oynamışlardır. Bu gruplar ticaret, dinî eğitim ve seyahat gibi saiklerle gittikleri yerlere kendi öz kültürlerini de götürmüşlerdir. Ortaya çıkan bu etkileşim hayatın hemen her yönüyle ilgili olduğu görülmektedir.

¹²⁶ Makkârî, *Nefh*, 7, 432-517.

Sonuçta iki devlet arasındaki askeri işbirliği sebebiyle Müslümanlar, Endülüs'teki siyasî varlıklarını 15. yüzyıl sonlarına kadar devam ettirebilmişlerdir. Müslümanların Endülüs'teki siyasî mevcudiyetleri, Hıristiyanların hedeflerinde hep var olan ve aynı zamanda her fırsatta denedikleri Mağrib'i işgal planlarını da geciktirmiştir.

Kaynakça

- Adıgüzel, Adnan. Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler: Kuruluş Dönemi, Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Adıgüzel, Adnan. "Mağrib ve Endülüs'ü Birleştiren Lider Yusuf b. Taşfîn". *İstem* 32 (2018): 231-257.
- Alkaç, Tevabil. *Gırnâta Benî Ahmer Deoleti, I. Yusuf Dönemi (1333-1354)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Aksoy, Hasan. "Eski Türk Edebiyatı'nda Mevlidler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (2007): Cilt 5, Sayı 9, 323-332.
- Arslan, Şekip. *Hülâsatu târîhi'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1403/1983.
- Atçeken, İsmail Hakkı. "Puvatya (Balâtu'ş-Şühedâ) Savaşı ve Etkileri Üzerine Bir Araştırma". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1999): 243-263.
- Bekrî, Ebû Abdullah b. Abdülaziz b. Muhammed. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Thk. Cemal Talbe. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Da'vetü'l-Hak. "Abdülhâdî et-Tâzî, Limâzâ 'îdu'l-mevlidi'n-nebevî fi'l-ğarbi'l-İslâmî ve'l-esbâbü'l-letî kânet verâe inşâihi". Sayı: 277. Erişim: 26 Mart 2019, <http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/6549>.
- Da'vetü'l-Hak. "Muhammed Kemal Şebâne, el-Müdünü's-sekâfiyyetü'l-İslâmiyye: Fâs". Sayı: 253. Erişim: 18 Mart 2019, <http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/6549>.
- Devserî, Ahmed Sani. *el-Hayâtü'l-ictimaiyye fi Gırnâta fi asri Deoleti Beni'l-Ahmer*. Abu Dabi: el-Mücme'u's-Sekafî, 2004.

- Düzgün, Osman. "Endülüs'te Ortaya Çıkan Bir Şiir Türü: Muvaşşaha". 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongre Bildirileri (10-15 Eylül 2007, Ankara). *Doğubilim Çalışmaları*. Ed. Zeki Dilek vd. Ankara: Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2009.
- el-Îd, Bekrî. *el-Alâkâtü's-sekâfiyye beyne'l-Endelüs ve'l-Mağrib beyne'l-karn 7-9/13-15*. Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atü'l-Akîd el-Hâc, 2015.
- eş-Şek'a, Mustafa. *el-Mağrib ve'l-Endelüs*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî; Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1987.
- Eşbâh, Yusuf, Târîhu'l-Endelüs fî ahdi'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn. Trc. Muhammed Abdullah İnan. 2. Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2002.
- Fuâd, Hilâl. *Huttatu meşîhati'l-ğuzât*. Yüksek Lisans Tezi, Kosantîne Mentouri Üniversitesi, 2009.
- Haccî, Abdurrahman Ali. *İslâmî Fetihden Gırnâta'nın Düşüşüne Kadar Endülüs Tarihi*. Trc. Kadir Kınar. 1. Baskı. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2017.
- Hamevî, Yâkut b. Abdullah. *Mu'cemu'l-buldân*, 7 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1977.
- Harekât, İbrahim *el-Mağrib abre't-Târîh*. 3 Cilt. Dâru'l-Beydâ: Dâru'r-Reşâdî'l-Hadîse, 2000.
- Harîrî, Muhammed İsa. *Târîhu'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endelüs fi'l-asri'l-Merînî*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1987.
- Himyerî, Muahmed b. Abdülmün'im. *er-Ravdu'l-mi'târ fî haberi'l-aktâr*. Thk. İhsan Abbas. 2. Baskı. Lübnan: Mektebet'ü-Lübnân, 1984.
- Irwing, Washington. *Ahbâru sükûti Gırnâta*. Trc. Hânî Yahya Nasrî. Beyrut: Müessesetü'l-İntişârî'l-Ârabî, 2000.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed b. Abduulah et-Tancî. *Tuhfetü'n-nüzzâr fî garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr*. Thk. Muhammed Abdülmün'im el-Aryân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1987.
- İbn Ebî Zer', Ali el-Fâsî. *ez-Zehîretü's-seniyye fi't-târîhi'd-Deoleti'l-Merîniyye*. Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972.

- İbn Ebî Zer'. Ali el-Fâsî. *el-Enîsü'l-mudrib bi ravdi'l-kirtâs fî ahbâri mülûki'l-Mağrib ve tarihu medîneti Fâs*. Rabât: Dâru'l-Mensûr, 1972.
- İbn Haldun Abdurrahman b. Muhammed. *et-Ta'rîf bi İbn Haldûn ve rihletuhû ğarben ve şarken*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1979.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbu'l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmî'l-Arab ve'l-acem ve'l-Berber ve men âsarahum min zevî's-sultânî'l-ekber*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. Thk. Ahmed Câr. Kahire: Dâru'l-Gadî'l-Cedîd, 2016.
- İbn İzârî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Merrâküşi. *el-Beyânü'l-muğrib fî ihtisârî ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 4 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2013.
- İbn Merzûk, Muhammed et-Tilemsânî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-hasen fî maâsiri ve mehâsini mevlânâ Ebi'l-Hasen*. Thk. Maria Jesus. Cezayir: eş-Şeriketü'l-Vataniyye, 1981.
- İbnü'l-Ahmer, Ebu'l-Velîd İsmail b. Yusuf el-Gırnâtî. *Ravdatü'n-nisrîn fî Devleti Benî Merîn*, Rabat: el-Matbaa'tü'l-Mülkiyye, 1962.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen İzzeddin Ali. *el-Kâmil fî't-târîh*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Kâdî, Ebu'l-Abbas Ahmed b Muhammed el-Miknâsî. *Cezvetü'l-iktibâs fî zikri men halle mine'l-a'lâm medînete Fâs*, 2 Cilt. Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1973.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah. *A'mâlü'l-a'lâm fî men bûyia kable'l-ihtilâm min mülûki'l-İslâm*. Thk. Seyyid Kesrevî Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah. *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta*. 5 Cilt. Cezayir: Dâru'l-Emel, 2009.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Lemhatü'l-bedriyye fî'd-Devleti'n-Nasriyye*. Thk. Muhammed Mesud Cibrân. Trablusgarp: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2009.

- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah. *Reyhânetü'l-küttâb ve nüc'atü'l-müntâb*. Thk. Muhammed Abdullah İnan. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1981.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah. Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah *Künâsetü'd-dükkân ba'de intikâli's-sükkân*. Thk. Muhammed Kemal Şebâne. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, b.y.
- İmamüddin, Muhammed. *Endülüs Siyasi Tarihi*. Trc. Yusuf Yazar. Ankara: Rehber Yayınları, 1990.
- İnân, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs -el-asru'r-râbi'- nihâyetü'l-Endelüs*. 4. Baskı Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1317/1997.
- İnan, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs-el-asru's-sâlis - asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. 1. Kısım. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- Kalkaşendî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'sâ fî snâati'l-inşâ*. 14 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1922.
- Kennedy, Hugh. *Endülüs, Müslüman İspanya ve Portekiz'in Siyasi Tarihi*. Trc. Ayşenur Demir. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Le Tourneau, Roger. *Fâs fî asri Benî Merîn*. Trc. Nikola Zeyyâde. Lübnan: Mektebetü'l-Lübnan, 1967.
- Makar, Muhammed. *el-Libâsü'l-Mağribî min bidâyeti'd-Deoleti'l-Merînîyye ile'l-asri's-Sa'dî*. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1427/2006.
- Makkârî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed et-Tilemsânî. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Menûnî, Muhammed. *Varakât an hadârati'l-Merîniyyîn*. Dâru'l-Beydâ: Matba'atü'n-Necâhi'l-Cedîde, 2000.
- Müellifi Meçhul. *Nübzetü'l-asr fî ahhâri mülûki Benî Nasr*. Thk. Ferîd el-Bustânî. Titvân: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1940.
- Nâsrî (Selâvî), Ebu'l-Abbas Ahmed b. Hâlid. *el-İstiksâ li ahhâri düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, 8 Cilt. Dâru'l-Beydâ: Dâru'l-Kitâb, 1955.

- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Özdemir, Mehmet. "Muvahhidler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 410-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 475-479. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Parlak, Nizamettin. *Endülüs'ün Çöküşü –Benî Ahmer'de Darbeler ve İsyanlar-*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Parlak, Nizamettin. *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyasî Kişiliği ve Tarihçiliği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2012.
- Qiyas, Şükürov. *Benî Ahmer Devleti (1232-1492)*. Doktora Tezi, Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2008.
- Razûk, Muhammed. *Dirâsât fî târîhi'l-Mağrib*. Dâru'l-Beydâ: İfrîkiyye eş-Şark, 1991.
- Razûk, Muhammed. *el-Endelüsiyyûn ve hicrâtühüm ile'l-Mağrib zilâle'l-karneyn 16-17*. 3. Baskı. Rabat: Efrîkiyye eş-Şark, 1998.
- Salim, Abdülaziz. *Târîhu medîneti el-Meriyye el-İslâmiyye*. İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, 1984.
- Sercânî, Râğîb. *Kıssatü'l-Endelüs*. 2 Cilt. Kahire: Müessesetü İkra, 2011.
- Tamdoğan, Zehra Gözütok. "Merînîler Dönemi (592-869/1196-1465) Sosyo-Kültürel ve İktisadî Hayat". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Tûhî, Ahmed Muhammed. *el-Mezâhiru'l-hadâra fî'l-Endelüs fî asri Beni'l-Ahmer*. İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmi'a, 1997.
- Ubûdî, Câsim. "Ganî-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 349. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Venşerîsî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya et-Tilemsâni. *Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-Mağrib an fetâvâ ehli İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mağribi'l-İslâmî, 1981.
- Vezzân, Hasan b. Muhammed el-Fâsî. *Vasfu İfrîkiyyâ*. Trc. Muhammed Haccî, Muhammed el-Ahdar. 2 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- Yiğit, İsmail. *Endülüs ve Kuzey Afrika Devletleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2019, c. 5, s. 2: 837-870

Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Ahmed el-Behlül ve Hz.

Peygamber'e Methiyelerinde Muhteva

Ottoman Arabic Poet Ahmed el-Behlül and the Contents of His Eulogies to
Prophet Muhammad

Ahmet ŞEN

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı
Dr. Assistant Professor, Erzincan Binali Yıldırım University,
Faculty of Theology, Department of Arabic Language and al-Balagha
Erzincan/Turkey
ahsen5224@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4370-6962

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Temmuz / July 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Kasım / November 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Şen, Ahmet. "Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Ahmed el-Behlül ve Hz. Peygamber'e Methiyelerinde Muhteva". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 837-870.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

17. yy. da Osmanlıların bir eyaleti olan Trablusgarb'da doğup büyüyen Ahmed b. Huseyn el-Behlûl, Mısır'ın önemli ilim adamlarından eğitim almış sonra memleketine dönmüştür. Osmanlı dönemi şairi Ahmed el-Behlûl, şairlik yönünün yanı sıra Akâid sahasında *Durretu'l-Akâid*, Fıkıh sahasında *el-Mu'ayyene* ve *el-Izziyye* ve Arap Dili ve Edebiyatı sahasında *el-Makâmetu'l-Vitriyye* gibi eserleri telif ederek çeşitli sahalarla ilgilenmiş bir âlimdir. Behlûl, *ed-Durru'l-Asfâ ve'z-Zebercedu'l-Musaffâ fi Medhi'l-Mustafâ* ismiyle meşhur divânını tamamıyla Hz. Muhammed'i (sav) medhe tahsis etmiştir. Başta Libya olmak üzere Kuzey Afrika'da meşhur olan Divan, Kâdî 'Îyâz'ın *el-'Iyâdiyye* isimli manzumesine yazılmış bir tahmis olup Arap alfabesinin 29 harfinin her biriyle başlayıp beşlemelerin sonlarını da yine aynı harfle bitirdiği 29 kasideden oluşur. Şair, divanında Hz. Peygamber'in (sav) doğumu, nesebi, güzel ahlakı ve şemâili, mucizeleri, şirkin onunla ortadan kalktığı, şefaati, peygamberler arasındaki üstünlüğü, yaşadığı kutsal mekânlar, O'na duyulan özlem, O'na, Ehli Beytine ve Ashabına salavât getirmenin önemi, O'nun günah ve hatadan kurtarıcı olması ve ümmeti olmanın ayrıcalığı konularına değinmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Hz. Muhammed, Ahmed el-Behlûl, Osmanlı, Medih.

Abstract

Ahmed b. Huseyn el-Behlûl, who was born and raised in Tripoli, a province of the Ottomans in the 17th century, received education from the most important scholars of Egypt and then returned to his hometown. Ottoman poet Ahmed el-Behlûl is also a scholar who was interested in various fields. Behlûl has dedicated his entire divan (collected poems) known as *ed-Durru'l-Asfâ ve'z-Zebercedu'l-Musaffâ fi Medhi'l-Mustafâ* to the eulogy of Prophet Muhammad (pbuh). The Divan, which is famous in North Africa and particularly in Libya, is a cinquain written to Kâdî 'Îyâz's *el-'Iyâdiyye* poem and consists of 29 poems each of which begin with the 29 letters of the Arabic alphabet and each cinquain ends with the same letters. The poet mentions the Prophet Muhammad's (pbuh) birth, lineage, social ethics and good appearance, miracles, how polytheism ended with Him, intercession, His superiority among other

prophets, holy places where He lived, the yearning for Him, the importance of saying salawat on Him, on His Ahl al-Bayt (Family of the House) and companions, that He is the savior from sins and mistakes, and the privilege of being His ummah.

Keywords: Arabic Language and al-Balagha, Prophet Muhammad, Ahmed el-Behlûl, Ottoman, Eulogy.

Giriş

Medih teması ile yazılan şiirler Arap edebî çevresinde en çok ilgi gören manzum türlerdendir. Kabile, sevgili, şehir vb. varlıkların övülmesi Arap edebiyatında oldukça yaygındır. İslâm'ın gelişiyle medih türleri içinde Hz. Muhammed (sav) hakkında yazılan medihler ön plana çıkmıştır. Tarih boyu çeşitli değişimlerle beraber varlığını sürdüren bu medih türü, Osmanlılar döneminde de şairlerin ilgisini çekmiştir. 17. yy. da Osmanlıların bir eyaleti olan Trablusgarb'da doğup büyüyen Ahmed el-Behlûl, nazmettiği şiirlerinden oluşturduğu divanını Hz. Peygamber'i (sav) medhe tahsis etmiştir. Söz konusu medhiye yalnızca döneminde halk arasında rağbet görmekle kalmamış, aynı zamanda sonraki asırlarda Tunus ve Mısır gibi ülkelerde de şöhret kazanmıştır.¹

Ahmed b. Huseyn b. Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Ahmed, Kâid b. Ahmed b. Seyyid'n-Nâs el-Behlûl,² Trablusgarb'ta doğmuş ve büyümüştür.³ Mısır'ın önemli ilim adamlarından eğitim almış sonra memleketine dönmüştür.⁴

Ahmed el-Behlûl, Muhammed b. 'Abdülhafîz es-Sayd, Muhammed b. Câbir, Muhammed el-Meknî, Ahmed b. Nâsır el-Mağribî ed-Der'î, Ahmed Zerrûk gibi âlimlerden dersler almıştır.⁵ Mısırdaki hocaları ise, Ahmed el-

¹ Ahmed el-Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, nşr. Ahmed el-Kat'ânî (Trablusgarb: Mektebetü'n-Necâh, 2016), 6.

² İsmâ'il b. Muhammed el-Bagdâdî, *İdâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn*, nşr. Mehmed Şerefeddîn [Yaltkaya] (Beyrût: y.y., 1399), 3: 270; İsmâ'il b. Muhammed el-Bagdâdî, *Hediyetu'l-Ârifîn* (Beyrût: y.y., 1951), 1: 167.

³ Bagdâdî, *Hediyetu'l-Ârifîn*, 1: 167; Hayreddîn ez-Ziriklî, el-A'lâm (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1: 118.

⁴ Ahmed en-Nâib el-Ensârî, *el-Menhelu'l-'Azib fi Târîhi Tarablusi'l-Garb* (Trablusgarb: Mektebetü'l-Fercânî, ts.), 273.

⁵ Ahmed en-Nâib el-Ensârî, *Nefehâtu'n-Nisrîn ve'r-Reyhân* (Kâhire: Metâbî'u's-Sicillî'l-'Arab, 1994), 120.

Buşeşî (ö. 1041-1096/1631-1685)⁶ ilk Ezher şeyhi olan Ebû 'Abdillah Muhammed b. 'Abdullah el-Harşî el-Mâlikî (ö. 1010-1101/1601-1690),⁷ Şeyh 'Abdulbâkî ez-Zurkânî (ö. 1020/1099),⁸ Şeyh Şurunbulâlî (ö. 994-1069/1585-1659)⁹ dir.

Ahmed el-Behlûl İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında eserler vermiş bir âlimdir. Akâid sahasında *Durretu'l-'Akâî'd*, Fıkıh sahasında *el-Mu'ayyene* ve *el-'Izziyye* ve Arap Dili ve Edebiyatı sahasında *el-Makâmetu'l-Vitriyye*¹⁰ gibi eserleri telif etmiştir.

ed-Durru'l-Asfâ ve'z-Zebercedu'l-Musaffâ fi Medhi'l-Mustafâ, Sırru Bâbi'l-Vusûl ve Dîvân-ı Behlûl gibi farklı isimlerle de anılan divan Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) için yazılmış ve başta Libya olmak üzere Kuzey Afrika'da şöhret kazanmış bir methiyedir. *Divan*, Kâdî 'İyâz'ın *el-'İyâdiyye* isimli manzumesine yazılmış bir tahmis¹¹ olup Arap alfabesinin 29 harfinin her biriyle başlayıp beşlemelerin sonlarını da yine aynı harfle bitirdiği 29 kasideden oluşur. Kasidelerin -19 beşlikli hâ harfi dışında- hepsi yirmişer beşlikten oluşur.¹²

Yukarıda da belirttiğimiz gibi eser Hz. Peygamber'e yazılmış bir methiyedir. *Divan*'da, ileride geniş bir şekilde ele alınacağı gibi, Resulullah'ın doğumu, nesebi, şirkin onunla ortadan kalktığı, güzel ahlakı, şemâili, mucizeleri, şefaatinin dilemenin önemi, ona duyulan özlem, yaşadığı bölgedeki kutsal mekânlar, peygamberler arasındaki üstün konumu, ona, ashabına ve ehli beytine salavat getirme, günahattan ve hatadan kurtarıcı olması ve ümmeti olmanın ayrıcalığı gibi konulara değinilmiştir.

Ahmed el-Behlûl gerek doğu gerek batıdaki birçok edipten övgüler almıştır. İbn Galbûn "Eğer doğu ve batıdan onu öven öncülerin medihlerini toplar-

⁶ Muhammed Emîn b. Fadlullâh el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser fi A'yâni'l-Karni's-Sânî 'Aşer* (Beyrut: Dâru Şâdir, ts.), 1: 238; Bağdâdî, *İldâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn*, 3: 251.

⁷ Eşref Fevzî Sâlih, *Şuyûhu'l-Ezher* (Gîze: Hibetu'n-Nîli'l-'Arabiyye, 1997), 5-9.

⁸ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser fi A'yâni'l-Karni's-Sânî 'Aşer*, 2: 287.

⁹ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser fi A'yâni'l-Karni's-Sânî 'Aşer*, 2: 38-39; Şevket Topal, "Şürünbulâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 274-276.

¹⁰ Zirikli, *el-A'lâm*, 1: 118.

¹¹ Geniş bilgi için bk. Yahya Suzan, "Arap Şiirinde Bir Nazım Türü: Muhammes", *e-Şarkiyât İlmî Araştırmalar Dergisi* 4 (Kasım 2010): 17-37.

¹² Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 5-7.

sak bir divan oluştururuz” diyerek Ahmed el-Behlûl’ün övgüyü hak edişini ifade eder. Ayrıca İbn Galbûn söz konusu medihlerden ikisini zikreder:¹³ (Basît)

- 1- يَا فَاصِلًا فَضْلُهُ بَيْنَ الْوَرَى ظَهَرَا وَعَاقِلًا وَهُوَ بِالْبَهْلُولِ قَدْ شَهَرَا
- 2- وَيَا فَقِيهًا فِي الْفِئَةِ مَرْتَبَةً أَبَدَى بِهَا سِرٌّ مَا أَحْقَى مَنْ اخْتَصَرَا
- 3- وَعَالِمًا بِتَقَارِيرِ الشِّعَاءِ شَفَى أَمْرَاضَ قَلْبِ الَّذِي فِي دَرْسِهِ حَضَرَا
- 4- وَصَحَّ لِمَا رَوَى عَنْهُ مُشَافَهَةً صَاحِبِ مَثْنِ الْبُخَارِيِّ وَارْتَوَى دُرَّرَا
- 5- لَقَدْ حَبَاكَ إِلَهُ الْعَرْشِ جَلَّ بِمَا حَبَاكَ مِمَّا بِهِ قَدْ صِرْتَ مُشْتَهَرَا
- 6- يَا ابْنَ الْحُسَيْنِ جَزَاكَ اللَّهُ مَكْرَمَةً أَبَدَيْتَ فِي كُلِّ عِلْمٍ الْوَرَى عِزًّا
- 7- عَزِيَّةَ السَّادَلِيِّ كَانَتْ مُنْتَرَةً نَظَمْتَهَا فَعَلْتَ قَدْرًا عَلَى النَّظْرَا
- 8- وَفِي الْعَقَائِدِ أَبَدَيْتُمْ لِمُسْتَنْعَلٍ بِعِلْمِهَا دُرَّةٌ قَدْ فَاقَتْ الدُّرَّرَا
- 9- كَفَاكَ فِي مَذْهَبِ النُّعْمَانِ نَظْمُكُمْ مُعَيَّنَةً سِرُّهَا فِي السَّالِكِينَ سَرَى
- 10- وَكَمْ مَسَائِلٍ قَدْ كَانَتْ مُسْتَنْتَهً جَمَعْتَهَا فَعَدَّتْ كَالدَّرِّ جِئْنَ يُرَى

1-Ey mahlûkat arasından fazileti açık olan ve Behlûl ismiyle meşhur olan akıl sahibi!

2- Ey Fıkıh ilminde rütbesi olan ki o mertebeyle özetleyenin gizlediklerini ortaya çıkaran Fakih!

3- Ey sohbetine katılanların kalbinde bulunan hastalıklara şifa olacak şifa bilgilerinin âlimi!

4- Kendisinden sözlü olarak rivayet edilenleri Buharî’nin metni doğrulamıştır ve inciler kaynaklarla beslenmiştir.

5- Arşın ilâhı sana ikramda bulunmuş ve sen o ikramla şöret kazandın.

¹³ Muhammed b. Halil İbn Galbûn, *et-Tezkâr fî Men Meleke Tarâblus ve Mâ Kâne bihâ mine'l-Ahbâr* (Bingâzi: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2002), 278-279.

6- Ey İbn Huseyn! Allah seni mükâfatlandırsın. Sen mahlûkatın her bir ilminden ibretleri ortaya çıkardın.

7- 'Izzyye-i Şâzelî¹⁴ mensur idi. Sen onu nazmettin ve gözler önüne serdin.

8- Akaidde Dürre'yi ortaya koydunuz. Tüm incilerin üzerinde...

9- Numan'ın (Hanefî) mezhebinde manzumeniz el-Muayyene yeter. Onun gizemi takipçiler arasında yayılmıştır.

10- Nice meseleler çeşit çeşit idi. Sen onları topladın ve görüldüğünde onlar bir inci gibi oluverdi.

Bu beyitlerde şair Ahmed el-Behlûl'ün ilmî kişiliğine, telif ettiği eserlere vurgu yaparak onu övmüştür. İbn Galbûn'un aktardığı bir diğer şiir ise şöyledir: (Basît)

بِهِ طَرَابُلُسُ لِمَا أَنْ بِهَا اِسْتَهْرَا	يَا أَيُّهَا الْعَلْمُ الْفَرْدُ الَّذِي افْتَحَرْتُ	1
وَلَا بَرِحْتُ بِسِرِّ اللَّهِ مُسْتَهْرَا	دَامَتْ عَلَيْكَ مِنَ الْمَوْلَى نَعَائِمُهُ	2
زَالَتْ فَضَائِلُكُمْ فِي الْعَالَمِينَ تُرَى	وَدُمْتُمْ قِبْلَةً لِلْقَاصِدِينَ وَلَا	3
عَلَى الْبُرَاقِ إِلَى السَّعْيِ الطَّبَاقِ سَرَى	بِحَاهِ أَحْمَدَ خَيْرِ الْعَالَمِينَ وَمَنْ	4
تَحِيَّةَ عَرْفُهَا قَدْ أُخْجَلَ الزَّهْرَا	عَلَيْهِ وَالْآلِ وَالْأَصْحَابِ قَاطِبَةً	5

1- Tarablus'un sayesinde meşhur olduğu (Ahmed el-Behlûl) kimseyle övüldüğü müstesna şahsiyet.

2- Mevlâ sana nimetlerini sürdürdü. Allah'ın sırrı ile örtünmeye de devam etmekteisin.

3-4-Âlemlerin en hayırlısının, Burak üzerinde yedi kat göğe yükselmiş kimsenin şerefiyle sizi arzulayanların kiblesi olmayı sürdürüyorsunuz ve dünyada faziletleriniz hâlâ görülüyor.

5- Ona, onun âline, ashabına kokusu çiçeği utandıran selâmla selâm olsun.

¹⁴ Maliki fıkıh kitabıdır. Bk. Et-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, *A'lâmu Libyâ* (Bingâzî: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2003), s. 99.

Yukarıdaki beyitlerde şair, Ahmed el-Behlûl'ün memleketi olan Trablus'un kendisiyle övündüğünü belirtmiş ve insanlar tarafından el-Behlûl'ün aranan bir kimse olduğunu ifade ederek onu methetmiştir.

Ahmed el-Behlûl, milâdî 2 Aralık 1701, hicrî 2 Receb 1113 Cumartesi gecesi vefat etmiştir. Naaşı Trablus'a defnedilmiştir.¹⁵

1. Behlûl'ün Medhiyelerinde Muhteva

Sözlükte "övmek, birinin mezziyetlerini dile getirmek" anlamındaki medh¹⁶ kökünden türetilen medhiye, Arap edebiyatında övgü şiiridir. Hz. Peygamber için yazılanlar, el-Medâihu'n-Nebeviyye olarak adlandırılmıştır. Türk edebiyatında "Naat" terimiyle karşılanan peygamber medhiyeleri, O'na duyulan sevgi, saygı, O'nun peygamberliği, mucizeleri, hicreti, şefaati, miracı gibi hadisleri konu edinmişlerdir. Şairlerin genellikle kabilelerini bazen de kendilerini tehdit ve tehlikelerden korumak amacıyla devlet başkanlarına hitaben nazmettikleri özür beyanı ifade eden, af ve merhamet dileyen şiirler en eski methiyeler olarak bilinir. Gelişimini Câhiliye devrinde tamamlamış olan planlı klasik kasidenin ana bölümünü medih kısmı oluşturur. Diğer bölümler onun mukaddimesi ve hatimesi konumundadır. Çünkü planlı kasidede şair memduhun övgüsüne geçmeden önce hayal ve hatıralar arasında bir yolculuğa çıkarak bütün insanlığın ortak ilgi alanı olan gençlik ve aşk maceralarının ardından hedefine ulaşmak için yaptıklarını ayrıntılarıyla tasvir eder. Bundan sonra methiye kısmına geçilir ve genellikle kaside kısa bir fahriye bölümüyle son bulur.¹⁷ el-Medâihu'n-Nebeviyye, ilk defa Câhiliye dönemi şairi el-A'sâ'da (ö. 7/629) görülür. Sadru'l-İslâm döneminde şairler Hz. Peygamber için nazmettikleri medih şiirlerinde, O'nun peygamberliğini, İslâm dinini insanlara müjdeleyişi, peygamberliğinin ve getirdiği düzenin hak oluşu gibi konuları işlemişlerdir. 'Abdullah b. Revâha (ö. 8/629), "Bânet Su'âd" kasidesiyle meşhur Kâ'b b. Zuheyr (ö. 26/646), Hassân b. Sâbit (ö. 54/674) gibi şair-

¹⁵ İbn Galbûn, *et-Tezkâr fî Men Meleke Tarâblus ve Mâ Kâne bihâ mine'l-Ahbâr*, 278-279.

¹⁶ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, "Mdh", *Tehzîbu'l-Luga*, nşr. Muhammed 'İvâd Mur'ib (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 2001), 4: 251; İsmâ'il b. Hammâd el-Cevherî, "Mdh", *Sihâh*, Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyi'n, 1987), 1: 403; Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, "Mdh", *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1993), 2: 589.

¹⁷ İsmail Durmuş, "Methiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 406.

ler bu dönemin önemli şahsiyetleridir.¹⁸ Medih, Emevîler döneminde şairlerine verilen bol ve değerli hediyeler vesilesiyle daha da gelişerek Arap şiirinin en itibarlı türü hâline gelmiştir. Bu dönemde şairler arasında Ahtal (ö. 92/710), Zu'r-Rumme (ö. 117/735), 'Accâc (ö. 90/708) gibi medhiyenin bütün bölümlerine yer verip Câhiliye dönemi medhiye geleneğini sürdürenler olduğu gibi, Cerîr (ö.110/728) ve Ferezdak (ö. 110/728) gibi yaptıkları değişikliklerle birlikte övgüye İslâmî öğeler katan şairler de vardır. Abbasîler döneminde devlet adamlarının saraylarının kapılarını şairlere açmaları sonucunda aşırılık ve mübalağalarla dolu medih şiirleri söylenir olmuştur. Ebû Dulâme (ö. 161/777), Ebû Temmâm (ö. 232/846), Mütenebbî (ö. 354/965) gibi şairler bu dönemin ünlü şairleridir.¹⁹ Bu dönemde ayrıca Dî'bil b. 'Ali el-Huzâ'i (ö. 220/835) peygamber medhiyeleri ile ön plana çıkmıştır. Memlûkler döneminde övgü şiiri eski canlılığını kaybetmekle beraber İbnu'l-Hayyât et-Tağlibî (ö. 517/1123) ve Bahauddîn İbnu's-Sâ'âtî (ö. 604/1208) gibi şairler medhiye geleneğini sürdürmüşlerdir. Bu dönemde Hz. Peygamber'e yazılan medhiyelerde, Şa'bân el-Âsârî (ö. 88/1424), eş-Şihâb el-Hallûf (ö. 899/1493) ve 'Âişe el-Bâ'ûniyye (ö. 922/1516) gibi şairler ön plandadır.²⁰

Osmanlı dönemi el-Medâihu'n-Nebeviyye türü açısından oldukça zengindir. Bu dönemde sayısız medhiye yazılmıştır. Bazı şairler divanlarını tamamen Hz. Peygamber'i övmeye tahsis ederken bazıları diğer kaside türleri ile beraber medh-i Nebî'ye de yer vermişlerdir. Şemsuddîn Muhammed es-Sâlihî (ö. 1012/1603), Muhammed b. 'Ali el-Huseynî (ö. 1009/1600) ve 'Abdullah b. Yûsuf el-Yûsufî (ö. 1194/1780) şiir divanlarını yalnızca Hz. Peygamber'i medhe tahsis eden şairlerden yalnız bir kaçıdır.²¹ el-Emîr Mencek b. Muhammed el-Yûsufî²² (ö. 1080/1669), İbnu'n-Nakîb Abdurrahman b. Muhammed²³

¹⁸ Kenan Demirayak, "Arap Edebiyatı Tarihi: Osmanlı Dönemi Mısır ve Bilâdü's-Şam Bölgesi" (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2015), 231.

¹⁹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi: Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdü's-Şam Bölgesi)*, 101.

²⁰ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi: Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdü's-Şam Bölgesi)*, 232.

²¹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi: Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdü's-Şam Bölgesi)*, 233.

²² Yusuf Sami Samancı, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Mencek Paşa ve Şiirleri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 187.

²³ İbrahim Fidan, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbnu'n-Nakîb el-Huseynî ve Şiirleri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 89.

(ö. 1081/1670) ve İbrâhîm b. Muhammed es-Sefercelânî²⁴ (ö. 1112/1700) gibi şahsiyetler, divanlarını tamamen Hz. Peygamber'i medhe ayırmayıp O'nu medhettikleri şiirlere divanlarında yer veren şairlerdir.

Osmanlı dönemi şairi Ahmed el-Behlûl, divânını tamamıyla Hz. Peygamber'i medhe tahsis etmiştir. Şair, divânında Hz. Peygamber'in doğumu, nesebi, güzel ahlakı ve şemâili, mucizeleri, şirkin onunla ortadan kalktığı, şefaati, peygamberler arasındaki üstünlüğü, yaşadığı kutsal mekânlar, O'na duyulan özlem, O'na, Ehli Beytine ve Ashabına salavat getirmenin önemi, O'nun günah ve hatadan kurtarıcı olması ve Ümmeti olmanın ayrıcalığı konularına değinmiştir. Burada Behlûl'un Hz. Peygamber'i methederken işlediği konuları detaylı olarak ele alacağız.

1.1. Hz. Muhammed'in Doğumu ve Nesebi

Ahmed el-Behlûl, şiirlerinde Hz. Peygamber'i överken değindiği konulardan biri, doğumunun güzelliğidir. Şair, şiirlerinde O'nun doğumunu soyu ile beraber zikretmiştir. Söz konusu beyitleri incelendiğinde, O'nun Hâşimî oluşu, Hz. İbrahim'in soyundan gelmesi ve kabilesinin diğer kabilelerden farklı oluşuna vurgu yapıldığı görülür.

Aşağıdaki ilk beyitte Hz. Peygamber (sav)'in doğumunun ve nesebinin güzelliğini zikreden şair, kendisinin yarın mahşerde yapacağı şefaate vurgu yapar. Diğer beyitte de aynı konuya değinen Behlûl, burada ayrıca Hz. Peygamber (sav)'e inanan ve isyan edenleri yerer:

لَقَدْ فَازَ مَنْ يَرْجُو النَّجَاةَ بِهِ غَدَاً نَبِيٌّ كَرِيمٌ طَابَ أَصْلًا وَمَوْلَا

*O'nunla yarın kurtuluş uman kimse kazanmıştır. O, soyuyla ve doğumuyla güzel olan kıymetli (cömert) bir nebidir.*²⁵ (Tavîl)

لَقَدْ طَابَ أَصْلًا مِثْلَ مَا طَابَ مَوْلَا وَكَمْ رَدَّ حَيْرَانًا عَنَّا وَتَمَرَدًا

*Doğumuyla güzel olduğu gibi soy itibarıyla da güzeldir. Nice şaşkın onu reddetti, haddi aştı ve isyan etti.*²⁶ (Tavîl)

²⁴ Mücahid Küçükşarı, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbrâhîm es-Sefercelânî ve Şiirleri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 112.

²⁵ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 84.

²⁶ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 114.

Behlûl, aşağıdaki ilk beyitte onunla yapılan tevessülü belirtirken kabilesinin adını anar ve tevessül neticesinde günahları Yaradanın bağışlayacağını belirtir. Diğer beyitlerde ise bir nevi O'nun ümmeti olmanın fazilet ve ayrıcalığına vurgu yapıp İbn Halîl ifadesiyle nesebine atıfta bulunarak onu yüceltir:

تَوَسَّلْنَا بِالْهَاشِمِيِّ حَبِيبِنَا
بِهِ يَغْفِرُ الْمَوْلَى جَمِيعَ ذُنُوبِنَا

*Tevessülümüz habibimiz el-Hâşimî ilemdir. O'nunla Mevlâ tüm günahlarımızı bağışlar.*²⁷ (Tavîl)

تَبَارَكَ رَبُّ حَصَّنَا بِوُصُولِهِ
خَلِيلٌ جَلِيلٌ الْقَدْرِ وَابْنُ خَلِيلِهِ

*O'nu bize ulaştırmakla bizi ayrıcalıklı kılan Rab(bimiz) yücedir. O, dosttur, çok değerlidir ve Allah'ın Halîl (a.s.)'inin oğludur.*²⁸ (Tavîl)

حَبِيبٌ عَلَى مَوْلَاهُ وَابْنُ خَلِيلِهِ
لَهُ أُمَّةٌ نَأَلُوا الْهُدَى بِذَلِيلِهِ

*Mevlâsının Habîbi ve Halîl'inin oğludur. O'nun rehberliğiyle ümmeti hidayeti elde etmiştir.*²⁹ (Tavîl)

Ahmed el-Behlûl divanının birçok yerinde el-Hâşimî sıfatıyla Hz. Peygamber'i anar. Hz. Peygamber ve ashabıyla buluşarak yakınlık elde ettiğini ifade eden Şair, onların yaşadıkları toprağa duyduğu özlemi dile getirmeyi unutmaz. Ayrıca yine aynı beyitlerde kabilesinin şan ve şerefine değinir:

مَتَى نَلْتَقِي بِالْهَاشِمِيِّ وَصَحْبِهِ
وَنَلْتَلِعُ مَا نَرْجُوهُ مِنْ رَفْدِ قُرْبِهِ

*el-Hâşimî ve Ashabıyla ne zaman buluşsak, ummakta olduğumuz kurbiyet hediyesine ulaşıyoruz.*³⁰ (Tavîl)

أَجْنُ إِلَى ذَاكَ الْجَنَابِ وَتُرْبِهِ
وَأُبْدَا بِذِكْرِ الْهَاشِمِيِّ وَصَحْبِهِ

*O Habîb'e ve toprağına özlem duyuyorum. el-Hâşimî'yi ve onun Ashabını zikirle başlarım.*³¹ (Tavîl)

²⁷ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 21.

²⁸ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 31.

²⁹ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 49.

³⁰ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 39.

³¹ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 46.

وَلَا وَقَفَ الْحَجَّاجُ يَوْمًا وَأَحْرَمُوا كَرِيمٌ أَمِينٌ هَاشِمِيٌّ مُعَظَّمٌ

(O olmasaydı) Ne hacılar bir gün vakfe yapabilirlerdi ne ihrama girebilirlerdi. O, cömerttir, emîndir, Hâşimîdir, yücedir.³² (Tavîl)

قَبِيلُهُ فِي النَّاسِ خَيْرٌ قَبِيلًا

Kabileleri halk içindeki en hayırlı kabiledir.³³ (Tavîl)

عَلَيْكَ بِذِكْرِ الْهَاشِمِيِّ وَصَحْبِهِ تَجِدُهُ عَدَاً فِي الْحَشْرِ خَيْرَ النَّصَائِعِ

el-Hâşimî'yi ve Arkadaşlarını zikretmelisin ki, yarın haşirde onu (zikri) en iyi sermaye olarak bulasın.³⁴ (Tavîl)

قَطَعْنَا إِلَى وَادِي الْعَقِيقِ مَنَازِلًا وَقَدْ لَاحَ نُورُ الْهَاشِمِيِّ وَأَشْرَقَا

Vâdi'l-'Akîke doğru evleri geçtik. el-Hâşimî'nin nuru parladı ve açtı.³⁵ (Tavîl)

عَشِيرَتُهُ أَكْرَمُ بِهَا مِنْ عَشِيرَةٍ أَنْتَ عَنْهُمْ الْأَخْبَارُ فِي كُلِّ سِيرَةٍ

Aşireti ne değerlidir! Haklarında haberler her sirette geçer.³⁶ (Tavîl)

1.2. Şirkin Onunla Ortadan Kalkıp Karanlığın Yok Olması

Hz. Peygamber'in şirk ile mücadelesini göz önünde bulunduran Behlûl, onun şirk ateşini söndürdüğünü, zulmeti ortadan kaldırdığını, dalâletin duvarlarını yıktığını birçok yerde dile getirir.

Şair, Hz. Peygamber (sav)'in şirk ateşini söndürdüğü bahsini işlerken zulmet, şirk, nur, ateş ve dalâlet kelimelerinin çok sık kullanır. Bu durum aşağıdaki beyitlerde açıkça görülmektedir:

وَوَظَلَمَةٌ أَهْلُ الشِّرْكِ زَالَتْ بِعَدْلِهِ

O'nun adaletiyle ehl-i şirkin zulmeti yok oldu.³⁷ (Tavîl)

³² Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 63.

³³ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 77.

³⁴ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 83.

³⁵ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 93.

³⁶ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 108.

³⁷ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 17.

وَأَنْوَارُهُ نَارَ الضَّوِّ لَأَلَّةِ أَحْمَدَ دَتْ

*O'nun nuruyla dalâlet ışığı söndü.*³⁸ (Tavîl)

ضِرَامٌ لِنَارِ الشَّرِّ زَكَّ مِنْ نُورِهِ خَبَا

*O, bir ateştir ki, onun nuruyla şirk ateşi sönmüştür.*³⁹ (Tavîl)

هَدَمْنَا بِهِ سُدُورَ الضَّوِّ لَالَ وَرُكْبَانَهُ

*O'nunla dalâletin duvarlarını ve temellerini yıktık.*⁴⁰ (Tavîl)

1.3. Güzel Ahlakı ve Şemâili

Şair, Hz. Peygamber'i överken, onun ahlakından bahsetmeyi unutmaz ve O'nun cömertliği, hamiyetperverliği ve iffetinden bahseder. Ayrıca Behlûl, ahlakının yüceliğine, mahlûkat içerisinde onun gibi bir ahlaka sahip olan başka birinin olmadığına, Cibril'in O'nun göğsünü yarmasının ahlakî güzelliğinin kanıtı olduğuna ve ahlakî vasıflarının sayılamayacak kadar çok olduğuna değinir. Behlûl, yine Hz. Peygamber'in yüz güzelliğini, insanlar ve cinler arasında yaratılış itibarıyla benzerinin olmamasını belirterek şemâiline dair özelliklerini belirtir.

Ahmed el-Behlûl'ün Hz. Peygamber (sav) ile ilgili zikrettiği ahlaki vasıflar arasında cömertlik en çok üzerinde durulan nitelik olması hasebiyle diğerleri arasında öne çıkmaktadır. Aşağıdaki üç mısradaki cömertliğinden bahsederken onun cömertliğini bünyesindeki yağmuru yeryüzüne sağanak sağanak akıtan gökyüzü cömertliğine benzettir. Ardından zikrettiğimiz iki beyitte ise Şair, hamiyetperverliğiyle beraber cömertliğini ve Resûlullah'ın faziletinin insan ve cin türünde benzerinin olmadığını belirtir.

لَهُ الْمُنْصِبُ الْأَعْلَى كَرِيمٌ بِجُودِهِ

*O'nun yüksek bir konumu vardır. Cömertliğiyle değerlidir.*⁴¹ (Tavîl)

³⁸ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 24.

³⁹ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 35.

⁴⁰ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 17.

⁴¹ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 24.

جَوَادٌ إِذَا صَبَّ السَّمَاءُ مَا بِمِثَالِهِ

Yağmurlar yağdıran gökyüzü gibi cömerttir.⁴² (Tavîl)

جَوَادٌ بِكَفِّهِ الْمَكَارِمُ وَالنَّدى

Cömerttir. Avuçlarındadır cömertlik, eli açıklık.⁴³ (Tavîl)

جَمَاهُ مَنِيْعٌ كَأَنَّا تَحْتِ ظِلِّهِ جَوَادٌ إِذَا مَنَّ السَّحَابُ بِوَيْلِهِ
وَلَمْ يَكُ فِي الْكُوْنِئِيْنَ خُلُقًا كَمِثْلِهِ خَصَائِلُهُ عِبْرَةٌ عَن كُنْهِ فَضْلِهِ

O'nun hamiyetperverliği, hepimizi gölgeliği altına alacak şekilde sağlamdır. O, bulutun yağmuru ihsan etmesi gibi cömerttir.

İnsanlar ve cinler arasında O'nun gibisi yoktur. O'nun özellikleri faziletinin künhünü ifade eder.⁴⁴ (Tavîl)

Behlûl, divanının birçok mısraında Hz. Muhammed (sav)'in genel anlamda ahlakından bahsederken bu hususta benzerinin olmadığını, ahlakî vasıflarının sayılamayacak kadar çok olduğunu, bu niteliklerle çevresindekilerin de müşerref olduğunu zikreder. Öte yandan Şair, ahlakî güzelliği ile göğsünün yarılması⁴⁵ hadisesi arasında bağlantı kurar ve ahlakî güzelliğini göğsünün yarılmasının bir nevi göstergesi olarak görür. Behlûl, Hz. Peygamber (sav)'in ahlakî vasıfları içerisinde en çok cömertliğine vurgu yapmakla beraber O'nun, saygınlığını, iffetini, asaletini ve dürüstlüğünü de zikretmeyi unutmaz. Ayrıca mâdih şemaline dair yüz güzelliğine değinirken O'nun yüzünü dolunaya benzeterek övgüsünü teşbihle zenginleştirir.

لَهُ خُلُقٌ لَمْ يَخْلُقِ اللهُ مِثْلَهُ

O'nun Allah'ın benzerini yaratmadığı bir ahlakı vardır.⁴⁶ (Tavîl)

⁴² Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 31.

⁴³ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 34.

⁴⁴ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 37.

⁴⁵ Erdinç Ahatlı, "Şakk-ı Sadr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 309-310.

⁴⁶ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 55.

مَكَارِمُهُ جَلَّتْ فَلَمْ تُحْصَ كَثْرَةً وَلَمْ يَخُورْهَا قَلْبٌ وَلَمْ يُخْصِهَا فَمٌ
مَكَارِمُهُ مَشْهُورَةٌ وَهَيَاتُهُ بِهَا شَرَفَتْ إِخْوَانُهُ وَحَمَاتُهُ
رَسُولٌ سَمَتْ أَوْصَافُهُ وَالْمَرَاتِبُ

Asîl nitelikleri çoktur. O yüzden (onlar) sayılamaz. Başka bir gönül onlara sahip değildir ve hiçbir ağız da onları sayamaz.

*Asîl davranışları ve ihsanları meşhurdur. Onlarla kardeşleri ve hâmleri şeref-
lenmiştir.*

O, vasıfları ve mertebeleri yüce olan bir elçidir.⁴⁷ (Tavîl)

لَهُ رُتْبَةٌ تَسْمُو لِرَفْعَةِ قَدْرِهِ وَأَخْلَاقُهُ تُنْبِيكَ عَنْ شَرَحِ صَدْرِهِ

*O'nun yüksek değerinden dolayı âlidir mertebesi ve ahlakı da göğsünün yarılmış
olduğunu sana bildirir.⁴⁸ (Tavîl)*

وَأَخْلَاقُهُ مِنْ عِفَّةٍ وَصِدْقَانِيَّةٍ

O'nun ahlakı iffet ve saygınlıktan oluşur.⁴⁹ (Tavîl)

مُحَيِّاهُ مِنْ أَلْبَانِ النَّوْزِ تَنْظُرُ حُسْنَهُ

O'nun yüzü, güzelliğine bakacağın dolunay gibidir.⁵⁰ (Tavîl)

وَأَلَمْ يَكُ فِي الْكَوْنِ خُلُقًا كَمِثْلِهِ

İnsanlar ve cinler arasında onun gibisi yoktur.⁵¹ (Tavîl)

كَرِيمِ السَّجَايَا مُنْجَزَاتِ عِدَائِهِ

Güzel karakterli... O'nun vaatleri gerçektir.⁵² (Tavîl)

⁴⁷ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 69-70.

⁴⁸ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 80.

⁴⁹ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 97.

⁵⁰ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 17.

⁵¹ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 37.

⁵² Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 35.

1.4. Mucizeleri

Ahmed el-Behlûl, medhiyelerinde en çok Hz. Peygamber'in mucizelerinden ve mucizeleri içerisinde de en çok isrâ ve miraç olayından bahseder. Onun divanında yer verdiği mucizeler; isrâ, miraç, Kur'ân, bulutun O'nu gölgelemesi, namaz, farz ve sünnetleri öğretmesi, Cibril tarafından göğsünün yarılması ve Ümmü Ma'bed hadisesidir. Behlûl, ayrıca mucizelerinin sayıca çok olduğunu ve bunların *Sahîhahayn'* da geçtiğini ifade eder.

Ahmed el-Behlûl'ün ele aldığı Hz. Peygamber (sav)'in mucizeleri Kur'an, sünnet ve şeriât'ı muhataplarına öğretmesi, İsrâ ve Miraç hadisesi ve diğer mucizeler olmak üzere üç bölüme ayrılabilir.

Şair divanda yer verdiği Hz. Muhammed (sav)'in mucizeleri içerisinde ilahi mesaj Kur'an'ı insanlığa getirmesi, onlara sünnet ve şeriati öğretmesi önemli bir yer tutar. Kur'an mesajlarıyla insanların doğru yolu bulduğu ve dalâlet ışığının söndüğünü beyitlerinde işleyen Behlûl, sünnet ve şeriati da insanlığa öğreten kimse olarak Hz. Peygamber (sav)'i takdim eder. Burada 'kibleye secde' etmeyi öğretme tabiriyle namazı insanlara O'nun öğrettiğini vurgular.

بِآيَاتِهِ كُلُّ الْقُلُوبِ قَدْ اهْتَدَتْ وَأَنْوَارُهُ نَارُ الضَّلَالَةِ أَحْمَدَتْ

*O'nun (getirdiği) ayetleriyle tüm kalpler hidayete erdi. O'nun nuruyla dalâlet ışığı sönüverdi.*⁵³ (Tavîl)

تَوَاتَرَتْ الْأَخْبَارُ فِي مُعْجَزَاتِهِ وَمَا زَالَ فِيْنَا شَرْعُهُ غَيْرَ مَيِّتٍ

*Mucizeleri ile ilgili haberler nesilden nesle geldi. O'nun ölümsüz şeriati aramızda devam edecektir.*⁵⁴ (Tavîl)

لَقَدْ حَصَّنَا الْمَوْلَى بِأَكْرَمِ مُرْسَلٍ نَبِيِّ أَنَا بِالْكِتَابِ الْمُنَزَّلِ

*Mevlâ bizi en değerli Peygamberle özel kıldı. O, bize indirilen Kitab'ı getiren nebidir.*⁵⁵ (Tavîl)

⁵³ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 24.

⁵⁴ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 25.

⁵⁵ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 56.

تَحُجُّ لَهُ الرُّكْبَانُ مِنْ كُلِّ وَجْهَةٍ وَلَوْلَا لَمْ نَعْرِفْ سُجُودًا لِقَبْلَةٍ

Her taraftan kafileler O'na gelir. O olmasaydı kibleye secdeyi öğrenemezdik.⁵⁶
(Tavîl)

نَبِيٌّ أَتَانَا بِالنَّقَاصِ يَلِ وَالْجَمِّ لُ

O bize tafsilâtı ve cümleleri (Kur'ân) getiren nebidir.⁵⁷ (Tavîl)

رَسُولٌ أَتَانَا بِالفَرَائِضِ وَالسُّنَنِ

O bize farz ve sünnetleri getiren elçidir.⁵⁸ (Tavîl)

Divanda ele alınan mucizeler içerisinde en çok vurgu yapılan İsrâ-Miraç hadisesidir. Behlûl bu iki hadiseyi işlerken, meselenin en önemli parçaları 'yedi kat gök', 'burak', 'Mescid-i aksa', 'terakkî' ifadelerini sık sık kullanır ve O'nun Cenâb-ı Hakka çok yaklaştığını da belirtir.

تَرَقَى إِلَى السَّعَةِ الطَّبَاقِ وَقَدْ دَنَا فَنَلْنَا بِهِ أَجْرًا وَحُزْنَا بِهِ دُنَا

Yedi göğe çıktı ve yaklaştı. Bizler onunla ecir kazandık ve yakınlık elde ettik.⁵⁹
(Tavîl)

أَتَى بِبُرَاقٍ فِي الدَّجَى وَهُوَ رَكِبٌ تَسِيرُ بِهِ مِنْ مَكَّةَ وَهُوَ طَالِبٌ

Karanlıkta Burak getirildi. O, bindi. O'nu isteğiyle Mekke'den götürdü.⁶⁰ (Tavîl)

بِهِ الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى زَمًا وَبِقَاعُهُ وَكَانَ إِلَى السَّعَةِ الطَّبَاقِ ارْتِفَاعُهُ

O'nunla Mescid-i Aksa ve etrafı parıldadı. O'nun yükselişi yedi göğe idi.⁶¹
(Tavîl)

تَبَاهَى بِهِ بَيْنَ الْأَتَامِ عَشِيرُهُ وَكَانَ عَلَى مَثَنِ الْبُرَاقِ مَسِيرُهُ

Mahlûkat arasında sülâlesi onunla övündü. (Mele-i A'lâyâ) yürüyüşü Burağın üzerindeydi.⁶² (Tavîl)

⁵⁶ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 56.

⁵⁷ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 73.

⁵⁸ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 74.

⁵⁹ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 21.

⁶⁰ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 24.

⁶¹ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 34.

لَقَدْ شَرَّفَ اللَّهُ الْبَقَاعَ وَطَيْبَةَ بِمَنْ حَازَ فِي الْإِسْرَا فُنُونًا غَرِيبَةً

*Allah isrâda ilginç tecrübeler kazanan Kimseyle etrafı ve Medine'yi şerefli kıldı.*⁶³
(Tavîl)

كَرَامَتُهُ عُلوْبَةً وَقَدْ اِرْتَقَى لِمِعْرَاجِهِ حَتَّى رَأَى مَالِكَ الْمُلْكِ

*O'nun kerameti yücedir. Miraçta mülkün Mâlikini görecek kadar yükselmiştir.*⁶⁴
(Tavîl)

لَقَدْ حَصَّنَهُ الْمَوْلَى وَأَعْلَى مَنَارَهُ وَفِي لَيْلَةِ الْمِعْرَاجِ أَدْنَى مَزَارَهُ

*Mevlâ onu özel kıldı ve nurunu yüceltti. O, Leyle-i miraçta Mevlâ'yı yakından ziyaret etti.*⁶⁵ (Tavîl)

إِلَى قَابِ قَوْسَيْنِ اِرْتَقَى عِنْدَمَا سَرَى وَعَادَ سَرِيعًا مِنْ سَمَاءِ إِي نَرَى

*Kâbe kavseyne yükseldi isrâda ve hızlıca döndü semadan seraya (yeryüzüne).*⁶⁶
(Tavîl)

سَرَى لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ وَاللَّيْلُ عَاكِفٌ مِنْ الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى إِلَى الْعَرْشِ وَالْكَرْسِيِّ

*Gecenin adanmışlığında Miraç gecesini Mescid-i Aksâ'dan Arş ve Kürsîye yürüdü.*⁶⁷ (Tavîl)

تَرَقَى عَلَى مَتْنِ الْبُرَاقِ إِلَى السَّمَاءِ مِنْ الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى عَزِيزًا مُكْرَمًا

*Burağın üzerinde Mescid-i Aksâ'dan şerefli ve soylu bir halde gökyüzüne yükseldi.*⁶⁸ (Tavîl)

Ahmed el-Behlûl, medhiyesinde genel olarak Hz. Peygamber (sav)'in mucizelerinden bahsederken özel olarak Ümmü Ma'bed'in koyunu⁶⁹, karnının

⁶² Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 38.

⁶³ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 44.

⁶⁴ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 63.

⁶⁵ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 87.

⁶⁶ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 95.

⁶⁷ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 97.

⁶⁸ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 97.

⁶⁹ Geniş bilgi için bk. Mithat Eser, "Hz. Peygamber'in Bir Bulut Tarafından Gölgelemesine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Journal of Islamic Research* 1 (2011): 44-54.

yarılması ve bulutun gölgelemesi⁷⁰ hadiselerine de değinir. Mucizelerinin sahih hadislerde zikredildiğini, sayılamayacak kadar çok olduğunu ve çevresinin bu mucizelerle iftihar ettiğini belirten Behlûl, güneşin sıcağından kendisini bulutun koruduğunu, Cibril'in gelip karnını yarıdığını ifade eder.

لَهُ مُعْجَزَاتٌ فِي الصَّاحِبِينَ أَسْتَدْبَتْ

*O'nun Sahîhayn'da kendisine isnad edilen mucizeleri vardır.*⁷¹ (Tavîl)

عَلَى رَأْسِهِ جَاءَ الْعَمَامُ مُظَلَّلٌ دَنَا مِنْ مَقَامِ الْقُرْبِ وَهُوَ مُبْجَلٌ

*Başının üzerine bulut geldi gölgeleyen. Yaklaştı saygın bir şekilde kurbiyet makamına.*⁷² (Tavîl)

وَمِنْ حَـرِّ شَمْسٍ ظَلَّلَتْهُ عَمَامَةٌ

*Güneşin sıcağından onu bulut gölgelemiştir.*⁷³ (Tavîl)

وَمِنْ جُمْلَةِ الْآيَاتِ شَاهَاةٌ أَمْ مَعْبُودٌ

*O'nun mucizelerinden biri de Ümmü Ma'bed'in koyunudur.*⁷⁴ (Tavîl)

أَتَى نَحْوَهُ جِبْرِيْلُ إِذْ شَقَّ بَطْنَهُ

*Karnını yarmak için Cibril ona geldi.*⁷⁵ (Tavîl)

مَعَ اجْزُهُ مِنْ كُنُوزِ لَمَّ تُعَدُّ

*Mucizeleri çoktur, sayılamaz.*⁷⁶ (Tavîl)

بِهِ افْتَحَرَتْ أَنْصَارُهُ وَحُمَاتُهُ تَبَاهُوا بِهِ لَمَّا بَدَتْ مُعْجَزَاتُهُ

*O'nunla Ensar'ı ve çevresi iftihar etti. Mucizeleri ortaya çıktığında onunla övündüler.*⁷⁷ (Tavîl)

⁷⁰ Mehmet Eren, "Ümmü ma'bed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 325-326.

⁷¹ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 108.

⁷² Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 42.

⁷³ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 66.

⁷⁴ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 81.

⁷⁵ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 97.

⁷⁶ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 28.

1.5. Şefaati

Behlûl, Hz. Muhammed'i medhederken üzerinde durduğu konulardan biri de O'nun şefaatchiliğidir. Hz. Peygamber'in hayattayken ve vefatından sonra da şefaate edeceği, kıyamet günü ve hesap gününde şefaatiyle insanları azaptan kurtaracağına değinen şair, O'nun şefaatiyle endişe ve korkunun her mümin için ortadan kalkacağından ve şefaatinin ümmeti için bir sermaye olduğundan bahseder.

شَفَاعَتُهُ تُرْجَى لِكُلِّ مَوْجِدٍ

*Her muvahhid tarafından O'nun şefaati umulur.*⁷⁸ (Tavîl)

شَفَاعَتُهُ تُرْجَى إِذَا الْأَرْضُ زُلْزِلَتْ لِنَفْسٍ بِهَ يَوْمَ الْحِسَابِ تَوَسَّلَتْ

*Yeryüzü sallandığında (kıyamette) O'nu hesap günü aracı kılan her nefis, şefaati umar.*⁷⁹ (Tavîl)

شَفَاعَتُهُ فِي الْحَشْرِ تَنْظِيرُ فَضْلِهِ عَلَى كُلِّ مَبْعُوثٍ إِلَى النَّاسِ قَبْلَهُ

*Kendisinden önce insanlara gönderilen her elçiye olan üstünlüğü Haşir'de şefaatiyle ortaya çıkar.*⁸⁰ (Tavîl)

وَلَا خَوْفٌ يُخَشَى وَالشُّكُّ فَيَغْمَحُ

*Muhammed şefaatchi iken endişelenecek bir şey yoktur.*⁸¹ (Tavîl)

شَفَاعَتُهُ فِي الْحَشْرِ تَنْظِيرُ فَضْلِهِ عَلَى كُلِّ مَبْعُوثٍ إِلَى النَّاسِ قَبْلَهُ

*O, hem hayatta ve hem de vefatında insanlığın şefaatchisidir.*⁸² (Tavîl)

شَفَاعَتُهُ فِي الْحَشْرِ تَنْظِيرُ فَضْلِهِ عَلَى كُلِّ مَبْعُوثٍ إِلَى النَّاسِ قَبْلَهُ

*O, şefaatchidir ve eğer O şefaatchim ise (bana) korku yoktur.*⁸³ (Tavîl)

⁷⁷ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 35.

⁷⁸ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 52.

⁷⁹ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 63.

⁸⁰ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 73.

⁸¹ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 80.

⁸² Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 84.

⁸³ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 84.

شَفَاعَتُهُ مَالٌ غَنِيًّا ابْكُ زَه

*O'nun şefaati, hazinesiyle zengin olduğumuz bir sermayedir.*⁸⁴ (Tavîl)

Behlûl, herkese O'nun şefaatinin kurtuluş vesilesi olduğunu söylediğini ve aynı zamanda Hz. Peygamber (sav)'in bir hidayet peygamberi olduğunu ifade eder. Günaha dalmış bir kimsenin bile şefaatinin ummasının önemine vurgu yapar.

أَقُولُ لِمَنْ قَدْ بَانَ عَيِّي وَمَنْ دَنَا نَجُونًا جَمِيعًا بِالشَّفَاعَةِ كُلَّنَا

*Benden uzaklaşana da bana yaklaşıp da derim ki: "O'nun şefaatiyle hepimiz kurtuluşa erdik".*⁸⁵ (Tavîl)

نَبِيَّيَ الْهُدَى وَهُوَ الشَّافِعُ لِمَنْ هُدِيَ

*Hidayet Nebî'si'dir. O, hidayete ulaştırılan kimsenin şefaattir.*⁸⁶ (Tavîl)

عَرِيقُ ذُنُوبٍ حَيْثُ أَرْجُو شَفَاعَةَ لِيُذِرْكَنِي عَيْشٍ مِنَ الْخُلْدِ سَابِغٌ

*Günaha dalmış biriyim; şefaati isterim ki sonsuz ve rahat bir hayata ulaşayım.*⁸⁷ (Tavîl)

1.6. Ona Duyulan Özlem

Ahmed el-Behlûl, Hz. Peygamber'e duyduğu özlemi divanında birkaç yerde belirtir. Hz. Peygamber'e hasret ve özlemini dile getirirken şair, mağara arkadaşı Hz. Ebû Bekir ve Hz. Muhammed'in medfun olduğu Yesrib'den de bahseder. Şair, bu arada özleminin mekâna değil mekânın taşıdığı Kimseye olduğunu açıkça zikreder.

اجنُّ إِلَى خَيْرِ الْوَرَى وَصَدِيقِهِ وَمُؤْنِسِهِ فِي غَارِهِ وَرَفِيقِهِ

*Yaratılmışların en hayırlısı ve onun arkadaşı, mağaradaki dostu ve yoldaşına özlem duyuyorum.*⁸⁸ (Tavîl)

⁸⁴ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 91.

⁸⁵ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 91.

⁸⁶ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 109.

⁸⁷ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 88.

⁸⁸ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 31.

أَجْمُنُ إِلَهِي ذَاكَ الْجَنَابَ وَتُرْبِيهِ

*Zatîlîlerini ve onların diyarını özliyorum.*⁸⁹(Tavîl)

أُمُوتُ اشْتِيَاءًا وَالْفُؤَادُ بِحَسْرَةٍ وَقَدْ ضَاعَ عُمْرِي مَا ظَفِرْتُ بِسَفَرَةٍ
إِلَى يَثْرِبٍ وَالْقَلْبُ يُكْوَى بِجَمْرَةٍ

*Gönlümde keder, hasretimden ölüyorum, ömrümü yitirdim ancak Yesrib'e gide-
medim. Yürek bir kor ile dağlanıyor.*⁹⁰ (Tavîl)

حَنِينِي إِلَهِي لِأَنَّ إِلَهِي الرَّبُّوعِ وَالْجَمْعِي

*Özlemim vatana ve diyara değil, O'nadır.*⁹¹ (Tavîl)

حَنِينِي إِلَهِي لِأَنَّ إِلَهِي زَالٌ وَمَا سَلَا

*O'na olan özlemim bitmez ve teselli de bulmaz.*⁹² (Tavîl)

1.7. Kutsal Mekânlar

Ahmed el-Behlûl, Resûlullah'ı methederken, O'nun yaşadığı mekânlardan bahseder. Şair, Hz. Peygamber'in hicret yurdu Medîne'den bahsederken, Taybe ve Yesrib isimlerini kullanır. Behlûl ayrıca, O'nun kabrini, doğduğu yer olan Mekke'deki zemzem kuyusunu, Safâ ve Merve'yi ve Beyt-i Haram'ı da zikretmeyi unutmaz.

Şairin Hz. Peygamber (sav)'i methederken zikrettiği mekanların Medîne'nin bizzat kendisi ve Mekke ve Medine'de bulunan bazı kutsal me-
kanlar olduğunu görüyoruz. Behlûl, Medine'nin onun gelişle müşerref ol-
duğunu ve orada bulunan kabrinin ziyaret edildiğini şiirlerinde ifade eder.

بِهِ طَيْبَةٌ قَدْ شُرِّفَتْ إِذْ أَتَى لَهَا

*O'nun oraya gelişle Taybe şereflendi.*⁹³ (Tavîl)

⁸⁹ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 46.

⁹⁰ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 74.

⁹¹ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 76.

⁹² Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 105.

⁹³ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 42.

لَقَدْ شَرَّفَ اللَّهُ الْبَقَاعَ وَطَيْبَةَ بِمَنْ حَازَ فِي الْإِسْرَا فُقُونًا غَرِيبَةً

Allah isrâda ilginç tecrübeler kazanan kimseyle bölgeleri ve Medine'yi şerefli kıldı.⁹⁴ (Tavîl)

إِلَى يَثْرِبٍ رَبِّ سِرْنَا وَسَارَ الْمَحَامِلُ

Yesrib'e yürüdük ve hevedçler de yürüdü.⁹⁵ (Tavîl)

بِثَّرِبٍ سَلَّمْنَا عَلَى خَيْرِ مُرْسَلٍ وَكُلِّ أَنْبِيَا نَحْوَهُ بِنَدَلٍ

Yesrib'de peygamberlerin en hayırlısını selâmladık ve hepimiz ona boynunu bükük olarak geldik.⁹⁶ (Tavîl)

هُوَ الْمُصْطَفَى وَالْمُجْتَبَى وَالْمُكْرَمُ فَزُرْ قَبْرَهُ إِنْ شِئْتَ تَحْطَى وَتَنْعَمُ

O, Mustafâ'dır, Müctebâ'dır, Mükerrerdir. Dilersen yürü kabrini ziyaret et, tad al.⁹⁷ (Tavîl)

Ahmed el-Behlûl, Hz. Muhammed (sav)'in doğduğu şehir Mekke'deki Kabe, rükn, zezem kuyusu, Minâ, Safa gibi mekanları zikreder ve bu mekanları O'na izafe ederek metheder. Yine bu mekânların O'nun sayesinde anlam ve değer kazandığını ve Hacıların ziyaretlerini gerçekleştirdiklerini belirtir.

نَبِيٍّ مُطَاعٍ فِي الْبَرِيَّةِ مُحْتَرَمٍ لَهُ زَمْرَمٌ وَالرُّكْنُ وَالْبَيْتُ وَالْحَرَمُ

İtaat edilen ve insanlar arasında saygın bir Nebî'dir. Zemzem, Rükni, Beyt ve Harâm onundur.⁹⁸ (Tavîl)

مِنِّي شَرَّفْتُ لَمَّا أَتَاهَا مَعَ الصَّافَا

كَمَا شَرَّفْتُ الْبَيْتَ الْعَتِيقُ وَزَمْرَمُ

Geldiğinde Beyt-i 'Atîk ve zemzemin şereflendiği gibi Safâ ile beraber Minâ da şereflendi.⁹⁹ (Tavîl)

⁹⁴ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 44.

⁹⁵ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 66.

⁹⁶ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 66.

⁹⁷ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 76.

⁹⁸ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 67.

لَقَدْ شَرَّفَ الْبَيْتَ الْعَتِيقَ وَرَمَزَمَا وَلَوْلَاهُ مَا حَجَّ الْحَجِيجُ وَأَحْرَمَا

*Beyt-i 'Atîk'a ve zemzeme şeref kattı. O, olmasaydı ne hacılar haccederdi ne de ihrama girerlerdi.*¹⁰⁰ (Tavîl)

1.8. Peygamberler Arasındaki Üstün Konumu

Hiz. Peygamber'in peygamberler arasındaki üstün konumunu sık sık dile getiren Ahmed el-Behlûl, O'nun peygamberlere imamlık yapmasına, diğer nebîlerin ondan fazilet ummasına vurgu yapar. Şair, tüm peygamberlerin en üstününün Hiz. Muhammed olduğunu bu durumun O'nun haşirde şefaatiyle ortaya çıktığını belirtir.

Behlûl, Hiz. Peygamber (sav)'in diğer peygamberlerden üstünlüğü meselesini işlerken, "fazl" kelimesini sık sık kullanır. Şair, haşirde şefaatiyle faziletini ortaya çıkardığını, O'nun en faziletli elçi olduğunu, bütün elçilerin onun fazlını kabul ettiklerini ve Resulullah'ın faziletinin hepsinden üstün olmasına işaret eder.

شَفَاعَتُهُ فِي الْحَشْرِ تُظْهِرُ فَضْلَهُ عَلَى كُلِّ مَبْعُوثٍ إِلَى النَّاسِ قَبْلَهُ

*Kendisinden önce insanlara gönderilen her elçiye olan üstünlüğü haşirde şefaatiyle ortaya çıkar.*¹⁰¹ (Tavîl)

أَمِينٌ لِمَنْ وَحِيَ اللَّهُ أَفْضَلَ لِمَنْ مَرَسَ لَـ

*Allah'ın vahyinin emanetçisidir, en faziletli elçidir.*¹⁰² (Tavîl)

أَقْرَبَتْ جَمِيعَ الْمُرْسَلِينَ بِفَضْلِهِ

*Bütün elçiler onun faziletini kabul etti.*¹⁰³ (Tavîl)

لِكُلِّ نَبِيٍّ مُعْجَزَاتٍ تَقَدَّرَتْ وَفَضْلُ رَسُولِ اللَّهِ عَلَى الْكُلِّ

*Her nebînin takdir edilen mucizeleri vardır. Resulullah'ın fazileti hepsinin üzerindedir.*¹⁰⁴ (Tavîl)

⁹⁹ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 70.

¹⁰⁰ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 41.

¹⁰¹ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 73.

¹⁰² Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 24.

¹⁰³ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 17.

Şair divanın çeşitli yerlerinde diğer peygamberlerle Hz. Muhammed (sav)'i kıyaslar. Söz konusu bölümlerde Behlûl, Hz. Peygamber'in mevki olarak üstünlüğünü ifade ederken O'nun Cenab-ı Hak'la görüşmesinin diğer peygamberlere karşı bir üstünlük vesilesi olduğunu belirtir. Ayrıca Şair, Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerin önderi olduğunu, emirlerinin onların buyruklarından üstün olduğunu zikreder. Ahmed el-Behlûl, kıyas yaparken Hz. Peygamber'i karanlık gecenin dolunayına, diğerlerini ise dolunayın aydınlattığı yıldızlara benzeterek teşbih sanatını kullanır.

إِمَامٌ لِرُسُلِ اللَّهِ يَدْعُو إِلَى الْهُدَى

O, Allah'ın elçilerinin hidayete çağıran imamıdır.¹⁰⁵ (Tavîl)

أَوْامِرُ كُلِّ الْأَنْبِيَاءِ تَحْتَ أَمْرِهِ وَهُمْ أَنْجَمٌ لَمَّا بَدَأَ نُورُ بَدْرِهِ

Tüm peygamberlerin emirleri onun emrinin altındadır. Onlar, tıpkı dolunayın ışığı ortaya çıktığındaki yıldızlardır.¹⁰⁶ (Tavîl)

سُبُوقٌ وَإِنْ كَانَ النَّبِيُّونَ قَبْلَهُ تَرَاهُمْ غَدَاً فِي الْحَشْرِ يَرْجُونَ فَضْلَهُ

Peygamberler ondan önce gelse de O, öncüdür. Yarın haşirde ondan fazilet umarken onları görürsün.¹⁰⁷ (Tavîl)

لَهُ السَّبْقُ فِي الْعَالِيَا عَلَى مَا تَقَدَّمَ شَفِيعٌ لِمَنْ خَافَ الْمَقَامَ الْمُعْظَمَا

Yücelikte geçmiş peygamberlerin önündedir. Yüce makamdan korkanların şefaatsidir.¹⁰⁸ (Tavîl)

لَهُ رُتْبَةٌ تَسْتَوْلِيهِ مَوْلِيَةٌ قَدْرُهُ

O'nun değerinin yüksekliğinden dolayı yüce bir rütbesi vardır.¹⁰⁹ (Tavîl)

عَلَا قَدْرُهُ بَيْنَ النَّبِيِّينَ فَارْتَقَى عَلَى الشَّمْسِ نُوراً وَالْبُدُورِ الطَّوَالِعِ

¹⁰⁴ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 66.

¹⁰⁵ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 20.

¹⁰⁶ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 45.

¹⁰⁷ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 55.

¹⁰⁸ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 59.

¹⁰⁹ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 80.

لَهُ رُتْبَةٌ تَسْمُوا عَلَى كُلِّ مُرْسَلٍ

Kıymeti nebîler arasında yüksek oldu ve nuru güneşe ve parıldayan dolunaylara yükseldi.

*O'nun tüm mürsellerin üzerinde bulunan bir konumu vardır.*¹¹⁰ (Tavîl)

لَقَدْ فَازَ بِالْعُلْيَاءِ مِنْ رَبِّهِ الْعَلِيِّ وَقَدْ خَصَّهُ بِالْقُرْبِ عَنْ كُلِّ مُرْسَلٍ

*Ulu Rabbinden yücelik kazandı ve Rabbi O'nu kendisine yakın olmakla özel kıldı.*¹¹¹ (Tavîl)

يُفُوقُ عَلَى كُلِّ النَّبِيِّينَ مَنْصِبًا وَلَا مِثْلَهُ فِي النَّاسِ شَيْهًا وَلَا زِيًّا

*Mevki bakımından tüm nebîlerden üstündür. İnsanlar arasında denklik ve üslûp olarak eşi yoktur.*¹¹² (Tavîl)

1.9. Ona, Ehl-i Beytine ve Ashabına Salât ve Selâm Getirme

Hız. Peygamber'e salât getirdiğini medihlerinde dile getiren Şair, her gün bunu tekrarladığını ve zikre Râşid halifeler Ebû Bekr, 'Omer, 'Osman ve 'Ali ile başladığını ifade eder.

أَصَلِّيَ عَلَيْهِ كُلَّ يَوْمٍ وَأَتَّبَدِي بِذِكْرِ عَتِيقٍ وَالْفَتَى مِنْ بَنِي عَدِي

وَعُتْمَانَ ثُمَّ الْمُرْتَضَى نِعْمَ مَنْ هُدِي

*O'na her gün salât getirir ve zikre Ebû Bekir, 'Ömer, 'Osman ve ne kadar güzel hidayete eren 'Ali ile başlarım.*¹¹³ (Tavîl)

أَصَلِّيَ عَلَيْهِ بِالدَّوَامِ لِأَنَّهُ إِذَا جَاءَهُ الرَّاجِي يُحَقِّقُ ظَنَّهُ

*O'na devamlı salât getiririm. Çünkü umut eden ona umduğunu gerçekleştirmek için gelir.*¹¹⁴ (Tavîl)

عَلَيْهِ سَلَامٌ لَامِي كُـ لَ يَ زُومُ مَجْـ دَدِ

¹¹⁰ Behlül, *Dîvânu'l-Behlül*, 83.

¹¹¹ Behlül, *Dîvânu'l-Behlül*, 98.

¹¹² Behlül, *Dîvânu'l-Behlül*, 115.

¹¹³ Behlül, *Dîvânu'l-Behlül*, 41.

¹¹⁴ Behlül, *Dîvânu'l-Behlül*, 52.

*O'na her yeni gün selâmım olsun.*¹¹⁵ (Tavîl)

1.10. Gûnahtan ve Hatadan Kurtarıcı Olması

Medhiyesinin birçok yerinde Hz. Peygamber'in günahkârlara karşı merhametli şefaathçi ve şefkatli olduğunu dile getiren Behlûl, O'nun insanlar için bir sığınak olduğunu ifade eder. Şair ayrıca O'nun vesilesiyle insanların günahlarını Mevlâ'nın bağışladığından bahseder.

Behlûl, Hz. Peygamber (sav)'in hata yapmaktan kurtarması konusunu ele alırken iki hususa odaklanır. Birincisi, genel olarak ümmetini karanlıktan aydınlığa çıkarmasıdır. İkincisi ise, isyankâr ve günahkâr kimseye dahi uyarılar da bulunup onları gittikleri yoldan çevirmesidir.

Şair, ümmetine karşı merhametini ele alıp O'nun sayesinde Cenâb-ı Hak-
kın günahları bağışladığını ve sildiğini ifade eder. O, ümmetini karanlıktan çıkardığını belirtirken özellikle 'zulmet', 'hidayet', 'dalâlet' kelimelerini burada kullanır.

بِهِ يَغْفِرُ الْمَوْلَى جَمِيعَ ذُنُوبِنَا وَيَصْفَحُ عَنْ زَلَاتِنَا وَعُيُوبِنَا

*O'nunla Mevlâ tüm günahlarımızı bağışlar ve hata ve ayıplarımızı hoş görür.*¹¹⁶
(Tavîl)

نَبِيِّ بِهِ مِنْ ظُلْمَةِ الشِّرْكِ نَهْتُنَا

*O'nunla bizler şirk karanlığından hidayete ulaştık.*¹¹⁷ (Tavîl)

وَقَدْ مَحِيَتْ عَنْنَا بِبِهِ سَائِرَاتِنَا

*O'nunla günahlarımız bizden silindi.*¹¹⁸ (Tavîl)

بِهِ قَدْ نُؤْتَى مِنْ ضَلَالٍ إِلَى هُدَى

*O'nunla, bizler dalâletten hidayete sevk olunduk.*¹¹⁹ (Tavîl)

¹¹⁵ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 62.

¹¹⁶ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 21.

¹¹⁷ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 21.

¹¹⁸ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 28.

¹¹⁹ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 56.

وَكَمْ قَدَّ هُدَيْنَا مِنْ ضَلَالٍ بِصَاحِبِهِ
وَأَنْقَذَنَا مِنْ كُلِّ غِيٍّ يَبْصُرُ بِهِ

Nicelerimiz O'nun yoldaşlığıyla dalâletten doğru yola erişti.

*O, bizleri her türlü haddi aşmadan nasihatleriyle kurtardı.*¹²⁰ (Tavîl)

Şair âsi ve günahkâr kimselere karşı Hz. Peygamber(sav)'in tutumunu da divanında işler. O'nun merhametiyle bu tür kimselerin kurtuluşa ereceğini ve endişe duymayacaklarını belirten Behlûl, Hz. Muhammed (sav)'in onlar için bir sığınak olduğunu da ifade eder.

بَشِيرٌ نَذِيرٌ كُلُّ عَاصٍ وَطَائِعٍ وَمُنْقِذُهُمْ مِنْ زَلَّةٍ وَذُنُوبٍ
كَفَيْلٌ بِإِنْقَازِ الْعَصَاةِ مِنَ الرَّدَى

*Hem âsinin hem de itaatkârın müjdecisi ve uyarıcısıdır. O, onları hataya düşmekten ve gûnahtan kurtarır. Âsileri yok olmaktan kurtarmaya kefilidir.*¹²¹ (Tavîl)

بِهِ يُنْقَذُ الْعَاصِي غَدًا فِي مَعَادِهِ

*O'nunla günahkâr kimse yarın varılacak yerde kurtarılır.*¹²² (Tavîl)

بِهِ يُدْرِكُ الْعَاصِي طَرِيقَ نَجَاتِهِ

*O'nunla, günahkâr kurtuluş yolunu bulur.*¹²³ (Tavîl)

لَهُ أُمَّةٌ يَوْمَ الْحِسَابِ رُجُوعُهُمْ إِلَيْهِ لِيَحْطَى بِالْجَنَانِ جَمِيعُهُمْ
لَهُمْ أَمَلٌ فِي حُبِّهِ لَا يُضِيعُهُمْ رَوْفٌ رَجِيمٌ بِالْعَصَاةِ شَفِيعُهُمْ

وَقَدْ غَرَقُوا فِي أْبْحُرِ الذَّنْبِ وَالْوَزْرِ

O'nun hesap günü hepsi birden cenneti kazanmak için kendisine müracaat edecek bir ümmeti vardır. Onların O'na karşı sevgisi vardır. O, onları mahcup etmez. O,

¹²⁰ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 81.

¹²¹ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 20.

¹²² Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 32.

¹²³ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 39.

günah ve kusur denizine batmış oldukları halde isyankârlara karşı merhametli, müşfik ve şefaattçidir.¹²⁴ (Tavîl)

مَلَاذًا وَإِنِّقًا إِذَا لِعِصَاصٍ وَقَفَا جِرٍ

O, isyankâr ve günahkâr için sığınak ve kurtarıcıdır.¹²⁵ (Tavîl)

بِهَاسَاكُمْ نَجَا عَاصٍ وَكَانَ عَلَى شَفَا

O'nun muhabbetiyle kaç isyankâr uçurumun kenarında olduğu halde kurtulmuştur.¹²⁶ (Tavîl)

بِهِ يُنْفَذُ الْعَاصِي مِنَ الرَّيْغِ وَالزَّلَلِ إِذَا جَاءَ فِي يَوْمِ الْحِسَابِ عَلَى وَجَلٍ

Hesap günü, korkmuş bir halde geldiğinde isyankâr, O'nunla hata ve sapkınlıktan kurtulur.¹²⁷ (Tavîl)

بِهِ كُمْ نَجَا عَاصٍ وَأَمَّنَ خَائِفٍ

O'nunla nice isyankâr kurtulmuş ve endişelenen emin olmuştur.¹²⁸ (Tavîl)

1.11. Ümmeti Olmanın Ayrıcalığı

Medhiyelerinde Hz. Peygamber'in ümmeti olmanın şân ve şerefinden sık sık bahseden Şairimiz, Mevlâ'nın ümmetten günahları hafiflettiği, sevapları kat kat artırdığını ifade eder. Bu arada Behlûl, Hz. Peygamber'in ümmete yönelik rehberliğine vurgu yapmayı göz ardı etmez.

وَأَمَّتُهُ قَدْ ضَاعَفَ اللَّهُ أَجْرَهَا وَخَفَّفَ عَنْهَا فِي الْقِيَامَةِ وَزَرَّهَا

O'nun ümmetinin ecrini Allah katlamış ve kıyamet gününde günahlarını azaltmıştır.¹²⁹ (Tavîl)

لَهُ أُمَّةٌ يَوْمَ الْحِسَابِ رُجُوعُهُمْ إِلَيْهِ لِيُحْطَى بِالْجَنَانِ جَمِيعُهُمْ

¹²⁴ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 48.

¹²⁵ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 62.

¹²⁶ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 70.

¹²⁷ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 73.

¹²⁸ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 97.

¹²⁹ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 38.

O'nun hesap günü hep birlikte cenneti kazanmak için kendisine sığınan bir ümmeti vardır.¹³⁰ (Tavîl)

لَهُ أُمَّةٌ نَأْوُوا إِلَيْهِ دِي بَدِيلِهِ

O'nun rehberliğiyle hidayete ulaşan bir ümmeti vardır.¹³¹ (Tavîl)

Ahmed el-Behlûl, Hz. Muhammed (sav)'i överken O'nun sayesinde ümmetin nâil olduğu şeyleri sayar. Bunlardan en önemlileri, O'nun sayesinde Allah tarafından ümmetin ayrıcalıklı kılınması; şan, şeref ve efendilik elde etmesi; günahlarının affı ve hafifletilmesi; övünç kaynağı elde etmesi; en yüksek makama erişmesi gibi hususlardır.

لَقَدْ خَصَّنَا الْمَوْلَى بِأَكْرَمِ مُرْسَلِ نَبِيِّ أَنَا بِالْكِتَابِ الْمُنَزَّلِ

Mevlâ bizi en değerli peygamberle özel kıldı. O, bize indirilen Kitâb'ı getiren nebîdir.¹³² (Tavîl)

بِهِ مِلَّةَ الْإِسْلَامِ تَمَّتْ وَأَكْمَلَتْ وَأُمَّتُهُ سَادَتْ بِهِ وَتَجَمَّلَتْ

وَقَدْ خَفَّ مِنْ أَوْزَارِهَا مَا تَحَمَّلَتْ

O'nunla İslâm dini tamamlandı ve kemale erdi ve ümmeti efendi oldu, güzelleşti. Ümmetin taşıdığı günah azaldı.¹³³ (Tavîl)

عَلَوْنَا بِهِ فَخْرًا عَلَى كُلِّ مِلَّةٍ وَلَمْ نَحْشَ مِنْ بُؤْسِ وَرُوعِ وَدَلَّةٍ

O'nunla her milletin üzerine çıktık övünçte ve endişelenmedik bir sıkıntı, korku ve zilletten.¹³⁴ (Tavîl)

لَهُ أُمَّةٌ مِنْ خَوْفِهَا قَدْ تَوَسَّلْتُ بِهِ وَإِلَى أَعْلَى مَقَامٍ تَوَصَّلْتُ

ذُنُوبُهُمْ وَالسَّيِّئَاتُ تَبَدَّلْتُ

O'nunla endişesinden tevessül eden ümmeti vardır. O ümmet en yüce makama ulaşmıştır. Onların günahları ve kötülükleri (sevaba) dönüşmüştür.¹³⁵ (Tavîl)

¹³⁰ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 48.

¹³¹ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 49.

¹³² Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 56.

¹³³ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 59.

¹³⁴ Behlûl, *Dîvânu'l-Behlûl*, 70.

وَأَفْضَلُ مَرْسُولٍ إِلَى خَيْرِ أُمَّةٍ

O, en hayırlı ümmete gönderilmiş en değerli elçidir.¹³⁶ (Tavîl)

عَلَّوْنَا بِهِ قَدْرًا عَلَى كُلِّ أُمَّةٍ وَنَلْنَا بِهِ جَاهًا وَفُرْنَا بِبِنْعَمَةٍ

O'nunla, her bir ümmetten değerce üstün olduk ve bizler şeref kazandık ve nimet elde ettik.¹³⁷ (Tavîl)

وَنَلْنَا بِبِهِ جَاهًا وَفُرْنَا بِسُودِدِ

O'nunla bizler şeref ve efendilik elde ettik.¹³⁸ (Tavîl)

Sonuç

Tarih boyunca çeşitli değişimlerle beraber varlığını sürdüren medih türü, Osmanlılar döneminde de şairlerin ilgisini çekmiştir. 17. yy. da Osmanlıların bir eyaleti olan Trablusgarb'da doğup büyüyen Ahmed el-Behlûl, divanını Hz. Peygamber (sav)'i medhe tahsis etmiştir. *ed-Durru'l-Asfâ ve'z-Zebercedi'l-Musaffâ fi Medhi'l-Mustafa, Sırru Bâbu'l-Vusûl* ve *Dîvân-ı Behlûl* gibi farklı isimlerle anılan divan Peygamberimiz Hz. Muhammed için yazılmış ve başta Libya olmak üzere Kuzey Afrika'da meşhur bir medhiyedir. Divan, Kâdî İyâz'ın *el-'İyâdiyye* isimli manzumesine yazılmış bir tahmis olup Arap alfabesinin 29 harfinin her biriyle başlayıp beşlemelerin sonlarını da yine aynı harfle bitirdiği 29 kasideden oluşur. Ahmed el-Behlûl divanında Hz. Peygamber'i medhederken çeşitli konulara yer vermiştir.

Ahmed el-Behlûl'un şiirlerinde Hz. Peygamber'i överken değindiği konulardan biri, doğumunun güzelliğidir. Şair, şiirlerinde O'nun doğumunu soyu ile beraber zikretmiştir. Bu beyitler incelendiğinde, O'nun Hâşimî oluşu, Hz. İbrahim'in soyundan gelmesi ve kabilesinin diğer kabilelerden farklı oluşuna vurgu yapıldığı görülür.

¹³⁵ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 73.

¹³⁶ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 80.

¹³⁷ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 87.

¹³⁸ Behlûl, *Dîvânü'l-Behlûl*, 28.

Hız. Peygamber'in şirk ile mücadelesini göz önünde bulunduran Behlül, onun şirk ateşini söndürdüğünü, zulmeti ortadan kaldırdığını, dalâletin duvarlarını yıktığını birçok yerde dile getirir.

Şair, Hız. Peygamber'i överken, onun ahlakından bahsetmeyi unutmaz ve O'nun cömertliği, hamiyetperverliği ve iffetinden bahseder. Ayrıca Behlül, ahlakının yüceliğine, mahlûkat içerisinde onun gibi bir ahlaka sahip olan başka birinin olmadığına, Cibril'in onun göğsünü yarmasının ahlakî güzelliğinin kanıtı olduğuna ve ahlakî vasıflarının sayılamayacak kadar çok olduğuna değinir.

Şair, yine Hız. Peygamber'in yüz güzelliğine, insanlar ve cinler arasında yaratılış itibarıyla benzerinin olmamasını belirterek şemaline dair özelliklerinden bahseder.

Ahmed el-Behlül, medhiyelerinde en çok Hız. Peygamber'in mucizelerinden ve mucizeleri içerisinde de en çok isrâ ve miraç olayından bahseder. Onun genel olarak bahsettiği mucizeler; isrâ, miraç, Kur'ân, bulutun O'nu gölgelemesi, namaz, farz ve sünnetleri öğretmesi, Cibril tarafından göğsünün yarılması ve Ümmü Ma'bed hadisesidir. Behlül, ayrıca mucizelerinin sayıca çok olduğunu ve bunların *Sahîhahayn'* da geçtiğini ifade eder.

Behlül'ün, Hız. Muhammed'i medh ederken üzerinde durduğu konulardan bir diğeri de O'nun şefaatchiliğidir. Hız. Peygamber'in hayattayken ve vefatından sonra da şefaateceği, kıyamet günü ve hesap gününde şefaatiyle insanları azaptan kurtaracağına değinen şair, O'nun şefaatiyle endişe ve korkunun her nefis için ortadan kalkacağından ve şefaatinin ümmeti için bir sermaye olduğundan bahseder.

Ahmed el-Behlül, Hız. Peygamber'e duyduğu özlemi divanında birkaç yerde belirtir. Hız. Peygamber'e hasret ve özlemini dile getirirken şair, arkadaşları Hz. Ebû Bekir ve medfun olduğu Yesrib'den de bahseder.

Ahmed el-Behlül, Resûlullah'ı meth ederken, O'nun yaşadığı mekânları zikreder. Şair, Hız. Peygamber'in hicret yurdu Medîne'den bahsederken, Taybe ve Yesrib isimlerini kullanır. Behlül ayrıca, O'nun kabrini, doğduğu yer olan Mekke'deki zezem kuyusunu, Safâ ve Merve'yi ve Beyt-i Haram'ı da zikretmeyi unutmaz.

Hz. Peygamber'in peygamberler arasındaki üstün konumunu sık sık dile getiren Ahmed el-Behlûl, O'nun peygamberlere imamlık yapmasına, diğer nebîlerin ondan fazilet ummasına vurgu yapar. Şair, tüm peygamberlerin en üstününün Hz. Muhammed olduğunu, bu durumun O'nun haşirde şefaathetmesiyle ortaya çıktığını belirtir.

Hz. Peygamber'e salat getirdiğini medhiyelerinde dile getiren şair, her gün bunu tekrarladığını ve zikre Râşid halifeler Ebû Bekr, 'Ömer, 'Osman ve 'Ali ile başladığını ifade eder.

Medhiyesinin birçok yerinde Hz. Peygamber'in günahkârlara karşı merhametli, şefaathetçi ve şefkatli olduğunu dile getiren Behlûl, O'nun insanlar için bir sığınak olduğunu ifade eder. Şair ayrıca O'nun vesilesiyle insanların günahlarını Mevlâ'nın bağışladığını söyler.

Medhiyelerinde Hz. Peygamber'in ümmeti olmanın şân ve şerefinden sık sık bahseden şairimiz, Mevlâ'nın, ümmetten günahları hafiflettiği, sevapları kat kat artırdığını, ümmetin peygamberler içerisinde en kıymetlisiyle müşerref olduğunu ve diğer ümmetlerden O'nun sayesinde üstünlük kazandığını ifade eder. Bu arada Behlûl, Hz. Peygamber'in ümmete yönelik rehberliğine vurgu yapmayı göz ardı etmez.

Ahmed el-Behlûl, Hz. Peygamber (sav) için yazdığı medhiyelerinin her birinin başında sevgiliden ayrılmanın acısı, onun için dökülen gözyaşları, ayrılık acısının şairi hasta etmesi, sevgiliye duyulan özlem gibi hususlara yer vererek Câhiliye devri kaside yapısına bağlı kalmıştır. Bu yönüyle Câhiliye dönemi özelliklerini taşıyan medhiyeler, medih kısmında çoğunlukla Hz. Peygamber (sav)'in şefaathet ve mucizelerini ele almasıyla Osmanlı döneminde yazılan bu tür medhiyelerle benzerlik gösterir. Ayrıca Osmanlı döneminde birçok temanın işlendiği şiir divanlarından farklı olarak Behlûl'ün divanı tamamen Hz. Peygamber (sav)'i medih temasıyla oluşmuştur. Şair, divanda sade bir dil kullanmış ve şiirlerini tavih bahriyle nazmetmiştir.

Kaynakça

Ahatlı, Erdinç. "Şakk-ı Sadr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 309-310. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

- Ahmed en-Nâib el-Ensârî. *el-Menhelu'l-'Azib fî Târîhi Tarablusi'l-Garb*. Trablusgarb: Mektebetu'l-Fercânî, ts.
- Ahmed en-Nâib el-Ensârî. *Nefehâtu'n-Nisrîn ve'r-Reyhân*. Kâhire: Metâbî'u's-Sicillî'l-'Arab, 1994.
- Bagdâdî, İsmâ'îl b. Muhammed. *Hediyetu'l-'Ârifîn*. 2 Cilt. Beyrût: y.y., 1951.
- Bagdâdî, İsmâ'îl b. Muhammed. *Îdâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn*. Nşr. Meḥmed Şerefeddîn [Yaltkaya]. 2 Cilt. Beyrût: y.y., 1399.
- Behlûl, Ahmed. *Dîvânu'l-Behlûl*. Nşr. Ahmed el-Kat'ânî. Trablusgarb: Mektebetu'n-Necâh, 2016.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd. "Mdh". *Sihâh*. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr. 1: 403. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi: Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdü'ş-Sam Bölgesi)*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2015.
- Durmuş, İsmail. "Methiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 406. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Eren, Mehmet. "Ümmü ma'bed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 325-326. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Eser, Mithat. "Hz. Peygamber'in Bir Bulut Tarafından Gölgelemesine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Journal of Islamic Research* 1 (2011): 44-54.
- Eşref Fevzî Sâlih. *Şuyûhu'l-Ezher*. Gize: Hibetu'n-Nîlî'l-'Arabiyye, 1997.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. "Mdh". *Tehzîbu'l-Luga*. Nşr. Muhammed 'İvad Mur'ib. 4: 251. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 2001.
- Fidan, İbrahim. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbnû'n-Nakîb el-Ḥuseynî ve Şiirleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- İbn Galbûn, Muhammed b. Halîl. *et-Tezkâr fî Men Meleke Tarâblus ve Mâ Kâne bihâ mine'l-Ahbâr*. Bingâzi: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2002.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. "Mdh". *Lisânu'l-'Arab*. 2: 589. 15Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1993.

- Küçükşarı, Mücahid. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbrâhîm es-Sefercelânî ve Şiirleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fadlullâh. *Hulâsatu'l-Eser fî A'yânî'l-Karnî's-Sânî 'Aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Samancı, Yusuf Sami. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Mencek Paşa ve Şiirleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Suzan, Yahya. "Arap Şiirinde Bir Nazım Türü: Muhammes". *e-Şarkiyât İlmî Araştırmalar Dergisi* 4 (Kasım 2010): 17-37.
- Tâhir Ahmed ez-Zâvî. *A'lâmu Lîbyâ*. Bingâzî: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2003.
- Topal, Şevket. "Şürünbülâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 274-276. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2019, c. 5, s. 2: 871-910

Murâbitlar Devleti'nde Fukahanın Konumu

The Condition of the Jurists in the Almoravid Dynasty

Emine Nurefşan DİNÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assistant Professor, Namık Kemal University

Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

Tekirdağ, Turkey

endinc@nku.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5381-7386

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Kasım / November 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Dinç, Emine Nurefşan. "Murâbitlar Devleti'nde Fukahanın Konumu". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 871-910.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Kuzey Afrika'da kurulan bilâhare Endülüs bölgesini topraklarına dâhil eden Murâbitlar Devleti 448-543 (1056-1147) yılları arasında hüküm sürmüştür. Murâbitlar Devleti'nin temeli Kuzey Afrika'daki kabileler arasında irşad ve tebliğ faaliyetinde bulunan ve bu maksatla bir ribat kuran Mâlikî fakihî Abdullah b. Yâsîn tarafından atılmıştır. Mâlikî mezhebine mensup olan ve bu mezhebin esas alınması hususunda büyük hassasiyet gösteren Murâbitlar Devleti emîrleri devletin kuruluş gayesine sadık kalmışlar, karar alırken fakihlere danışmışlar, onların fetvâları ve tavsiyeleri doğrultusunda devleti yönetmişlerdir. Bu durum fakihlerin tesir sahasının oldukça geniş olmasına sebebiyet vermiştir. Murâbitlar Devleti, fakihlerin bu devlette büyük bir otoriteye sahip olmaları ve bilhassa onların fetvâları ile vuku bulan hadiseler sebebiyle yıkılışından itibaren çeşitli değerlendirmelere konu olmuştur. Bu devlete son vererek bu devletin topraklarında hüküm süren Muvahhidler, müsteşrikler ve bir kısım araştırmacılar Murâbitlar Devleti'ne tamamen olumsuz bir bakış açısıyla yaklaşmış, çeşitli ithamlarda bulunmuşlardır. Diğer taraftan bilhassa son dönemlerde bu suçlamalara cevap niteliği taşıyan çalışmalar da yapılmış, eserler ortaya konulmuştur.

Bu çalışmada öncelikle Murâbitlar Devleti'nde en önemli makam olarak kabul edilen kâdılık makamını ihraz eden fakihlerin yetki ve sorumlulukları hakkında bilgi verilmiştir. Sonrasında devletin zirve döneminde hüküm sahibi olmuş Yûsuf b. Taşfîn ve Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'in fakihlerle ilişkileri ile fakihlerin bu emîrlerin döneminde cereyan eden önemli hadise ve kararlardaki rolü ele alınmıştır. Çalışmanın son kısmında ise Murâbitlar Devleti'nde fakihlerin konumu ve etkisi ile alakalı olarak yapılan değerlendirmelere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Murâbitlar, Fukaha, Mâlikî Mezhebi, Kuzey Afrika

Abstract

The Almoravid dynasty, which conquered the region of Andalusia in North Africa, reigned between the years 448-543 (1056-1147). The foundation of the Almoravid dynasty was laid by Mâlikî scholar Abdullah b. Yasin, who established a small fortification for the act of showing the true path and communication among the tribes in North Africa. The emirs of the Almoravid

dynasty, who belonged to the Mâliki sect and showed great sensitivity to the prioritization of this sect, remained faithful to the establishment purpose of the state, consulted the scholars in their decisions and applied their fatwas and recommendations. This situation caused the influence area of the scholars to be quite wide. The Almoravid dynasty has been subject to various evaluations since its collapse, especially due to the fact that the scholars had great authority and the events that occurred with their fatwas. The Almohads -who put an end to this state and reigned on its territory-, the orientalist and also some researchers have approached the Almoravid dynasty from a completely negative point of view and made various accusations. On the other hand, the studies which respond to these accusations have been made and the works have been created in this respect especially in later periods.

In this study, the authorities and responsibilities of the scholars, who had the authority to judge which was accepted as the most important authority in the Almoravid dynasty, were explained in the first place. Then, the relations of Yusuf b. Tashfin and Ali b. Yusuf b. Tashfin, who reigned during the peak periods of the state, with the scholars and the role of the scholars in important events and decisions were discussed. In the last part of the study, the position and influence of the scholars in the Almoravid dynasty were evaluated.

Keywords: Almoravid, al-fukaha, Maliki school, North Africa

Giriş

Ulema tarih boyunca müslüman toplumlar nezdinde önemli bir mevki ihraz etmiştir. Tedris ve telif çalışmaları, vaaz ve irşad faaliyetleri yanında üstlendikleri adli ya da bürokratik görevlerle gerek idareciler gerek toplumlar üzerinde önemli tesirler bırakmışlardır. Kaynaklarda verilen bilgilerden anlaşıldığına göre bu vakıa Mağrip ve Endülüs bölgesinde kurulmuş olan Murâbitlar Devleti'nde üst bir seviyede gerçekleşmiştir. Murâbitlar Devleti emîrleri âlimlere ve bilhassa fakihlere¹ büyük bir teveccüh göstermiş, kararla-

¹ Mağrip bölgesine mensup olan Makkarî (v. 1041/1632) kendi devrinde bu bölgede "fakih" in, Şark' taki "kâdi" ya tekabül ettiğine dikkat çekmiştir. Makkarî'nin bildirdiği bu durumun Murâbitlar Devleti dönemi için de söz konusu olması muhtemeldir. Zira bu çalışmada da ortaya konulduğu üzere bu devlette kadılık makamına büyük önem verilmiştir. Makkarî'nin verdiği bilgiye göre bununla birlikte bu bölgelerde kimi zaman tebcil maksadıyla fıkıh ilmi haricindeki ilimlerde ihtisas kesbetmiş diğer âlimler için de fakih kelimesi kullanılmıştır. Zira sözkonusu devirde bu bölgelerde bu kelime en yüksek

rında onlara danışmayı, onların fetvâlarını esas almayı itiyat haline getirmişlerdir. Bu duruma bağlı olarak, fakihler gerek siyasî gerek toplumsal alanda büyük bir nüfuz elde etmişler, devrin tarihî sonuçları olan hadiselerinde mühim rollere sahip olmuşlardır. Adını Mâlikî fakihî Abdullah b. Yâsin'in (v. 451/1059) kurduğu ribattan alan Murâbitlar Devleti bu sebepten kimi araştırmacılar tarafından "fukaha devleti" olarak isimlendirilmiştir.²

Murâbitlar Devleti'nde idareciler ve fukaha sıkı bir şekilde Mâlikî³ mezhebine bağlanmış, bu mezhebi ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebi olarak gör-

bir nitelemeyi ifade etmektedir. Makkarî fıkıh ilmine öncelik ve özel bir ehemmiyet veren Murâbitlar'ın da bu kabule sahip olduklarını, bu sebepten büyük emirlerini de fakih olarak vasıflandırdıklarını belirtmiştir. Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Makkarî et-Tilimsânî, *Nefhu't-tîb fi ğusni'l-Endelesü'r-ratîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut-Lübnan: Dâru Sâdır, 1997), 1/221; Sallâbî ise Mağrib ehlinin Maşrık ehlinen farklı olarak "fakih" kelimesini şer'î hükümleri bilen kimseler için kullandıklarını ifade etmektedir. Ali Muhammed es-Sallâbî, *Fikhu't-temkîn 'inde devleti'l-Murâbitîn* (Kahire: Müessesetü İkra', 1427/2006), 159.

² Ömer b. Hamâdî, *el-Fukaha fi asri'l-Murâbitîn* (Tûnis: Câmiatu Tûnis, Master Tezi, 1987), 3.

³ Murâbitlar Devletinin hüküm sürdüğü Kuzey Afrika ve Endülüs büyük ölçüde Mâlikî mezhebinin intişar ettiği, yaygın olarak benimsendiği bölgelerdir. Kaynaklarda Mâlikî mezhebinin bu bölgelerde yayılmasına sebebiyet veren çeşitli âmillerden bahsedilmiştir. Bu âmillerden biri Hicaz'a yapılan yolculuklardır. İbn Haldûn (v. 808/1406) bu bölgelerden yapılan yolculukların istikametinin çoğunlukla Hicaz olduğunu ve bu bölgede son bulduğunu ifade etmiş, Hicaz'a gidenlerin, ilim merkezi olan Medine'de hayatta olduğunda İmam Mâlik'ten, bu imamın vefatından sonra da talebelerinden ilim tahsil ettiklerini, memleketlerine döndüklerinde de onun mezhebinin taklid ettiklerini anlatmıştır. İbn Haldûn ayrıca Mağrib ve Endülüs'lüler'in bedevî olup bedavette Hââicaz ehline benzemelerinin de bu mezhebi benimsemelerinde etkili olduğu görüşündedir. (Ebû Zeyd Velîyyuddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldûn el-el-Hadramî el-İşbili, *Dîvânu'l-mübtede' ve'l-haber fi târihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahum min zevî'se'ni'l-ekber*, thk. Halil Şehhâde (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 568. Bu hususla alakalı olarak Abbâs el-Cerrârî de paralel bir açıklama yapmış, Mağrib ehlinin tabiatları muktezasınca basitlik ve açıklığa meyyl olup felsefî nazariyelerden, tekellüflü uzak tevillerden kaçtıklarını, İmam Mâlik'in nassa ve nakle dayanan mezhebinin de bu açıdan onlara uygun geldiğini ifade etmiştir. (Abbâs el-Cerrârî, "et-Teyyârü'l-fikhiyyi'l-Murâbitî ve medâ te'sirihî 'ale'l-fikri ve'l-edeb", *Alantologia*, (Erişim 12.12.2017)); Bununla birlikte Mağrip ve Endülüs'lüler'in bedavette Hicazlılar'a benzediği görüşünü reddeden araştırmacılar da bulunmaktadır. Mesela Necmeddîn Hentâti bu dönemlerde Medine için bedavetin söz konusu edilemeyeceğini aynı istikamette kanaate sahip başka araştırmacıların görüşlerini de naklederek ifade etmiş, söz konusu devirde Mağrip ve Endülüs bölgelerinin de bedavetten uzak olduğunu belirtmiş, bilakis bu bölgelerde söz konusu devirlerde medenî bir hayatın yaşandığını savunmuştur. Necmeddîn Hentâti, *el-Mezhebü'l-Mâlikî bi'l-garbi'l-İslâmî ila muntasîf'l-karî'l-hâmisi'l-hicrî el-hâdî 'aşera el-mîlâdî* (Tûnis: Tebrûz-Zaman, 2004), 65-69.

Endülüs'te ilk dönemlerden itibaren devlet otoritesi ile desteklenmiş olması da Mâlikî mezhebinin yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu hususla alakalı olarak İbn Hazm (v. 456/1064) Hanefî mezhebi ile Mâlikî mezhebinin intişarlarında devlet otoritesinin etkili olduğu görüşünü dile getirmiş, İmam Mâlik'in talebesi olan Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin (v. 234/849) Emevî sultanının yanında mühim bir konumda bulunduğunu, Endülüs'te onunla istişare edilmeksizin hiçbir kâdının görevlendirilmediğini

müş, ona aykırı telakki ettikleri fikir ve uygulamalara karşı durmuşlardır. Mâlikî mezhebine olan bu sıkı bağlılık Murâbitlar Devleti'nin hükümlerine sâuresince devam etmiştir. Murâbitlar Devleti'nin son hükümdarlarından Taşfîn b. Ali b. Yûsuf'un (537-539/1143-1145), Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ali, el-Fakîh el-Kâdî Ebû Muhammed b. Cehhâf (v. 547/1152) ile birlikte diğer fakihlere, vezirlere ve tüm Belenseliler'e gönderdiği resmî yazı, Murâbitlar'ın Mâlikî mezhebine bağlılıklarını ve diğer mezheplere bakışlarını açık bir şekilde aksettirmektedir. Bu resmî yazıda fetvâ ve ahkâmda selef-i salihinin ittifak ettikleri hususların esas alınması, şûrânın da bu esaslar üzere yürütülmesi, bu konularda sadece İmam Mâlik'in (v. 179/795) mezhebine tâbi olunması, hiçbir kâdının, hiçbir müftünün onun mezhebinden farklı bir hüküm vermemesi, haramlarla ve helallerle alakalı hususlarda sadece onun mezhebine uyulması kesin bir şekilde emredilmiştir. Aynı yazıda fetvâda İmam Mâlik'in mezhebinden ayrılan ve onun dışındaki imamlara meyleden kimselerin kendi kafalarına göre hareket edip hevalarına uymuş olabilecekleri da vurgulanmıştır.⁴

Murâbitlar akîdevî olarak Selef mezhebini esas almışlardır. Nitekim bu bölgelerde İbn Tûmert'e kadar itikatta Selef mezhebine tabi olunmuştur.⁵ Muvahhidî tarihçi Merrâkûşî (v. 647/1249-1250) eserinde Murâbitlar'ın kelimine bakışı ile alakalı olarak genel bir yargıya yer vermiş, bu devlette kelimine ilmi ile uğraşanların tekfirine hükümlendiğini, fakihlerin emîrî-

ifade etmiştir. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zâhirî, *Resâlu İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrût-Lübân: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsat ve'n-Neşr, 1987), 2/229; Selâvî de eserinde İbn Hazm'ın görüşünü nakletmiş, ayrıca bu hususla alakalı bir başka rivayete daha yer vermiştir. Bu rivayete göre Mâlik b. Enes Hicaz'a giden hacılara Emevî sultanı Abdurrahman b. Muâviye'nin (138-172/756-788) siretini sormuş, onlar da cevaben hükümdarlarının arpa yiyip yün giydiğini, Allah yolunda cihad ettiğini anlatmışlardır. Bunun üzerine İmam Mâlik "Allah keşke bizim haremimizi de onun gibi biri ile süslese." şeklinde bir temennide bulunmuştur. Bu durumu haber alan sultan tebaasını Mâlikî mezhebine yönlendirmiş, mezhebin Endülüs'te yayılmasını sağlamıştır. Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid b. Muhammed en-Nâsirî ed-Der'î el-Caferî es-Selâvî, *el-İstiksâ li-ahbâri düveli'l-Mağribi'l-aksâ*, thk. Cafer en-Nâsirî-Muhammed en-Nâsirî (Dâru'l-Kitâb-ed-Dâru'l-Beydâ), 1/195; ayrıca bk. Makkarî, *Nefhu't-tîb*, thk. İhsân Abbas, 1/221; 2/10.

⁴ Huseyn Mu'nis, *Nusûs siyâsiyye 'an fetratî'l-intikal mine'l-Murâbitîn ile'l-Muvahhidîn* (Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1420/2000), 17-20.

⁵ Selâvî, *el-İstiksâ*, thk. Cafer en-Nâsirî-Muhammed en-Nâsirî, 1/196; Bununla birlikte bazı kaynaklarda Murâbitlar'ın Eş'arî mezhebine mensup oldukları da belirtilmiştir. Mesela bk. Necîb Zebîb, *el-Mevsûatu'l-âimme li târihi'l-Mağrib ve Endelüs* (Beyrût: Dâru'l-Emîr li's-Sekafe ve'l-'Ulûm, 1415/1995), 2/304. Ancak aynı kaynağın 298. sayfasında Murâbitlar'ın kelimine ilmini ve mantığı reddettikleri de ifade edilmiştir.

müsliminin yanında kelim ilminin bid'at olduğunu bildirdiklerini iddia etmiştir.⁶ Ancak Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'in (500-537/1106-1143) İbn Rüşd el-Cedd'e (v. 520/1126) sorduğu bir sorudan ve bu soruya İbn Rüşd'ün verdiği cevaptan kelim ilminin ve kelim âlimlerinin reddedilmediği, aksine onlara karşı tavrı sergileyenlere karşı bir duruşun olduğu neticesi çıkmaktadır.⁷

Mâlikî mezhebi esaslarına uygun olarak idare edilen Murâbitlar Devleti'nin bu mezhebin Mağrip ve Endülüs'te kökleşip güç kazanmasına ve yayılmasına mühim katkıda bulunduğu hususu da vurgulanmalıdır. 8

Bu çalışmada, fakihlerin Murâbitlar Devleti'ndeki konumu ve etkisi ele alınmıştır. Çalışmanın ilk kısmında fakihlerin sosyal ve siyasi konumları ile onların emîrlerle münasebetleri ele alınmıştır. Ancak Murâbitlar Devleti'nin tüm emîrlerinin fakihlerle olan münasebetlerini bahis konusu yapmak bu çalışmanın boyutlarını aşmaktadır. Bu bakımdan sonraki kısımda Murâbitlar Devleti'nin kuruluş felsefesini göstermesi açısından devletleşmeye giden yola hangi gayelerle girildiği hususuna değinilmiş, sonrasında Murâbitlar'ı zirve dönemlerine taşıyan Yûsuf b. Taşfîn (465-500/1073-1106) ve Ali b. Yûsuf b. Taşfîn dönemlerinde yaşayan fakihlerin bu hükümdarlar üzerindeki etkileri

⁶ Abdülvâhid b. Ali b. et-Temîmî el-Merrâkûşî, *el-Mu'cib fi telhîs-i ahbârî'l-Mağrib min ledün fethi'l-Endelüs ilâ âhiri asri'l-Muvahhidîn*, thk. Salâhaddin el-Huvârî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006), 131.

⁷ Ali b. Yûsuf b. Taşfîn bahsi geçen sorusunda İbn Rüşd'den Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (v. 324/935), Ebû İshak el-İsferâyîni (v. 418/1027), Ebû Bekr el-Bâkîllânî (v. 403/1013), Ebû Bekr b. Fûrek (v. 406/1015) ve Ebu'l-Meâlî'nin (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî) (v. 473/1085), Ebu'l-Velîd el-Bâcî'nin (v. 474/1081) isimlerini vermiş, bu zevatın durumlarını kendisine beyan etmesini istemiş, ayrıca bu ve Eş'arî mezhebine mensup diğer zatlardan yüz çevirip onların dalalet üzere olduklarına inanan, onları tekfir eden kimselerin durumlarını da sormuştur: "Bu kimselere ne söylenmeli, onlara ne yapılmalıdır? Onlar kendi hallerine mi bırakılmalı yahut onların bu ifratlarına son mu verilmelidir? Onların bu durumları itikadlarına zarar verir mi? Arkalarında namaz kulmak caiz olur mu?"

İbn Rüşd bu soruya şu şekilde cevap vermiştir: "Bu âlimler hidayet ve hayır yolunun imamlarıdır ve uyulması vacip olan kimselerdir. Zira onlar şeriat'a yardım ediyorlar. Ehl-i dalâletin şüphelerini ortadan kaldırıyorlar. Müşkül meseleleri açığa kavuşturuyorlar. Tedeyyün edilmesi gereken inanç esaslarını açıklıyorlar. Dinin asılları bilinmeden fûrûu bilinemez. Bu zatlar dinin asıllarını bilen âlimlerdir. Onların faziletlerini ve önde gelen âlimler olduklarını ikrar etmek vaciptir. Onların dalalet ehli olduklarına ancak gabi ve cahil ya da haktan yüz çevirmiş bid'atçı inanabilir. Bu kimselerden cahil olanlarının idrak etmelerini sağlamaya çalışmak, fâsık olanları ise tedip etmek gerekir. Bid'atçıya ise tevbe etmesi teklif edilir. Tevbe etmezse cezalandırılır." *Fetâvâ İbn Rüşd li-Ebi'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî el-Mâlikî*, thk. el-Muhtâr b. et-Tâhir et-Telîfî (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1987), 802-805.

⁸ İbn Hazm, *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, thk. İhsan Abbas, 3/23; Muhammed b. Ahmed İbn Şakrûn, *Mezâhiru's-sikafeti'l-Mağribiyye*, (Mağrib: Dâru's-Sikafe, 1406/1985), 192-193.

ve tarihî açıdan mühim sonuçları bulunan fetvâları konu edilmiştir. Ali b. Yûsuf b. Taşfîn döneminin son zamanlarında devletin zayıflamaya başlaması ile birlikte fakihlerin otoriteleri de giderek zaafiyete uğramıştır. Nitekim devlet Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'in vefatından çok kısa bir süre sonra yıkılmıştır.⁹ Çalışmanın son bölümünde ise Murâbitlar Devleti yönetiminde fukahanın etkili bir konuma sahip olması hususu ile alakalı çeşitli yorum ve değerlendirmelere yer verilmiştir.

1. Murâbitlar Zamanında Fukahanın Sosyal ve Siyasî Konumu

Murâbitlar zamanında fakihler; bilhassa kâdılar mühim bir mevkiye sahip olmuş, siyâsî ve toplumsal hayatı büyük ölçüde etkilemişlerdir. Murâbitlar Devleti'nde özellikle kâdılık makamına büyük önem verilmiştir. Murâbitlar'da en yüksek kazâî makam ise kâdılcemâalık müessesesidir.¹⁰ Bir sonraki bahiste yer verilen örneklerde de görüldüğü üzere emîrler devletin siyasetinde ve umumu ilgilendiren meselelerde büyük yetki ve otoriteye sahip olan kâdılcemâalara danışmış, diğer devlet görevlilerini de kâdıların hükmüne uygun davranmakla yükümlü tutmuşlardır. Yûsuf b. Taşfîn, Kurtuba kâdısı İbn Hamdîn'e (v. 508/1104) gönderdiği yazıda Murâbitlar cemaatinin kâdının hükmettiği her hakka teslim olacaklarını ve itiraz etmeyeceklerini ifade etmiştir. Yûsuf b. Taşfîn bu yazıda İbn Hamdîn'e devlet görevlilerinden birinin zulmünün kesinleşmesi durumunda onu azil yetkisi ile birlikte suçluları çeşitli şekillerde cezalandırma salahiyeti de vermiş, ondan hakkı hak sahibine iade etmesini istemiştir.¹¹ Ali b. Yûsuf b. Taşfîn ve oğlu Taşfîn b. Ali b. Yûsuf zamanında da devlet görevlilerinin kâdının hükümlerine itiraz etmelerine müsamaha gösterilmeyeceği kesin bir dille ifade edilmiştir.¹² Murâbitlar Devleti emîrleri ayrıca yanlarında "el-fukahâu'l-müşâvirûn" olarak isimlendirilen

⁹ İsmail Yiğit, "Murâbitlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/153.

¹⁰ "Kâdı'l-cemâa" kavramı Endülüs'te ihdas edilmiş bir kavramdır. "Cemâa" kelimesi ile "cemâatu'l-kudat" yani kâdılar cemaati kasdolunmaktadır. Bu kavram ilk olarak Kurtuba kâdısı Yahyâ b. Yezid et-Tecîbî (v. 242) zamanında kullanılmıştır. Selâme Muhammed Selmân el-Hirefî, *el-Ahvâlu's-siyâsiyye ve ehmmu mezâhiri't-tatavvuru'l-hadâriyyi li-deoleti'l-Murâbitîn fi 'ahdi 'Aliyy-ibn-i Yûsuf b. Taşfîn (500-537)*, (Mekketü'l-Mükerrreme: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Master Tezi, 1402/1982), 294.

¹¹ Hirefî, *el-Ahvâlu's-siyâsiyye ve ehmmu mezâhiri't-tatavvuru'l-hadâri*, 296.

¹² Hirefî, *el-Ahvâlu's-siyâsiyye ve ehmmu mezâhiri't-tatavvuru'l-hadâri*, 297; Muhammed b. İbrâhîm b. Sâlih el-Huseyn Ebâ'l-hayl, *Cuhûdu 'ulemâi'l-Endelüs fi's-Sirâ' mea'n-nasârâ hilâle 'asri'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn* (Dâru Estdâi'l-Müctema' li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1419/1998), 125-126.

ilmî kudrete sahip âlimler bulundurmuşlar, onları “ehlü’ş-şûrâ” olarak kabul etmişlerdir.¹³

Kādılcemâalık makamı Endülüs ve Mağrib için ayrı olarak nizamlanmıştır. Mağrip’teki kādılcemâalık makamının merkezi Merâkeş,¹⁴ Endülüs’teki kādılcemâalık makamının merkezi ise Kurtuba’dır. Ayrıca Endülüs bölgesi üç büyük kazâî bölgeye ayrılmıştır. Mağrib’in de bu şekilde kazâî bölgelere ayrılmış olması muhtemeldir.¹⁵ Şehir, köy gibi yerleşim birimlerine kādılcemâaya vekaleten görevini icra edecek, daha az yetkilere sahip kādılar tayin edilmiştir. Kaynaklarda Ali b. Yûsuf b. Taşfîn zamanında devlette önde gelen kimse ya da zümrelerin arasında vuku bulan nizalara bakan “sâhibu’l-eşraf”lık makamının olduğu,¹⁶ ordu ile alakalı davaların görülmesi için ayrıca kādıların atandığı bilgisine de yer verilmiştir.¹⁷ Ali b. Yûsuf b. Taşfîn’in bir yazısından anlaşıldığına göre de kādılcemâa ahkâm kādılarının atanmasında, azlinde ve gerekli durumlarda cezalandırılmasında mutlak otoriteye sahip kılınmıştır.¹⁸ Hisbe, iftâ, mezâlim, şûrâ teşkilatları da kādılcemâyaya bağlı olarak tanzim edilmiştir.¹⁹

Merrâküşî’nin verdiği bilgiye göre Ali b. Yûsuf b. Taşfîn zamanında kādıların yanında dört müşavir fakih bulunmuştur. Hatta bu sebepten bu dönemde Endülüs’te fakihlerin sayısı diğer devirlerle kıyaslanamayacak kadar artmıştır.²⁰ Kādılara yardım için kâtipler de görevlendirilmiştir. Bu görevlilerin kazâyı, hükümleri ve şurûtu bilen kimseler olmasına dikkat edilmiştir. Kâdı gerekli olduğunda “a’vân” olarak isimlendirilen şurtadan da yardım almıştır.²¹

Bu dönemin meşhur fakihlerinden Muhammed b. Ahmed b. Abdûn et-Tecîbî’nin (v. 529/1134-1135) hisbe risalesinde kâdının sorumluluk alanı ile

¹³ Hirefî, *el-Ahoâlu’s-siyâsiyye ve ehmmu mezâhiri’t-tatavvuru’l-hadârî*, 305-306.

¹⁴ Hamdî Abdülmünim Muhammed Huseyn, *et-Târîhu’s-siyâsî ve’l-hadârî li’l-Mağrib ve’l-Endelüs fi asri’l-Murâbitîn* (Dâru’l-Ma’rifeti’l-Câmia, 1997), 287.

¹⁵ Hirefî, *el-Ahoâlu’s-siyâsiyye ve ehmmu mezâhiri’t-tatavvuru’l-hadârî*, 293-294.

¹⁶ Hamdî, *et-Târîhu’s-siyâsî ve’l-hadârî*, 289.

¹⁷ Hamdî, *et-Târîhu’s-siyâsî ve’l-hadârî*, 291; Sallâbî, *Fıku’t-temkîn*, 162-163.

¹⁸ Hirefî, *el-Ahoâlu’s-siyâsiyye ve ehmmu mezâhiri’t-tatavvuru’l-hadârî*, 304.

¹⁹ Hirefî, *el-Ahoâlu’s-siyâsiyye ve ehmmu mezâhiri’t-tatavvuru’l-hadârî*, 304.

²⁰ Merrâküşî, *el-Mu’cib fi telhisi ahbâri’l-Mağrib*, 130.

²¹ Hirefî, *el-Ahoâlu’s-siyâsiyye ve ehmmu mezâhiri’t-tatavvuru’l-hadârî*, 298-299.

alakalı olarak dile getirdiği hususlar kâdının mevkiini net bir şekilde aksettirmektedir. Bu dönemde dinî, kazâî, ticârî, cinâî meseleler yanında idârî meselelerin de kâdının görev alanı içerisinde görüldüğü anlaşılmaktadır. Beytûlmâlin muhafazasından²² muhtesibin atanması, azli ve kontrolüne kadar²³ birçok vazifeye sahip olduğu ifade edilen kâdı, müslümanların aleyhine karar çıkmaması için veziri murakabeyle yükümlü tutulduğu gibi şehrin sahibinin yani valinin hükmüne ve siretine muttali olmakla, onun halini araştırmakla da mükellef görülmüştür. Hatta bu risalede şehrin yöneticisinin büyük meseleleri kâdıya ve sultana bildirmeden uygulamaması gerektiği de ifade edilmiştir.²⁴ Söz konusu risalede liman arazisinin korunup oraya bir bina yapılmasının ya da satılmasının men edilmesi,²⁵ inşaat malzemelerinin yapımı esnasında uyulacak kurallara uygunluğun takibi,²⁶ kadınların emniyetini temin için gidebilecekleri yolların kontrolünün sağlanması,²⁷ alım satımlarda dikkat edilecek kaidelere uyulup uyulmadığının kontrolü,²⁸ çeşitli aldatma usullerine karşı tedbirler alınması,²⁹ halka zarar veren kişilerin takibi,³⁰ saçlarını uzatan kimselerin ikaz edilmeleri ya da saçları traş edilerek tedip edilmeleri,³¹ kadın ve erkeklerin bayramlarda nehri geçerken aynı yoldan yürümelerinin engellenmesi, alım satımda kadınlarla muhatap olacak kimselerin güvenilir kimseler olmalarının temini,³² müslüman müelliflerin eserlerini kendilerine nisbet etmeleri sebebiyle gayrimüslimlere ilim kitaplarının satılmasının men'i³³ gibi gündelik hayatın farklı sahalarına dair birçok meseleye yer verilmiştir. Müellif risalesinin son kısmında ele aldığı hususlara riayet olunmamasının kargaşa ve bozulmalara sebebiyet vereceğini belirtmiş, "Tüm bu şeyleri ıslah edecek olan Nebidir, ancak Nebînin zamanı değilse bu durumda bütün bunlardan kâdı

²² Muhammed b. Ahmed b. Abdûn et-Tecibî, *er-Risale fi'l-kazâ ve'l-hisbe*, (*Selâsü resâil Endelusiyye fi âdâbi'l-hisbe ve'l-muhtesib* içinde) thk. Évariste Lévi-Provençal (Kahire, 1955), 10-11.

²³ İbn Abdûn, *er-Risale fi'l-kazâ ve'l-hisbe*, thk. Évariste Lévi-Provençal, 20.

²⁴ İbn Abdûn, *er-Risale fi'l-kazâ ve'l-hisbe*, thk. Évariste Lévi-Provençal, 14-16.

²⁵ İbn Abdûn, *er-Risale fi'l-kazâ ve'l-hisbe*, thk. Évariste Lévi-Provençal, 30.

²⁶ İbn Abdûn, *er-Risale fi'l-kazâ ve'l-hisbe*, thk. Évariste Lévi-Provençal, 36.

²⁷ İbn Abdûn, *er-Risale fi'l-kazâ ve'l-hisbe*, thk. Évariste Lévi-Provençal, 27.

²⁸ İbn Abdûn, *er-Risale fi'l-kazâ ve'l-hisbe*, thk. Évariste Lévi-Provençal, 38.

²⁹ İbn Abdûn, *er-Risale fi'l-kazâ ve'l-hisbe*, thk. Évariste Lévi-Provençal, 42, 55, 56, 58.

³⁰ İbn Abdûn, *er-Risale fi'l-kazâ ve'l-hisbe*, thk. Évariste Lévi-Provençal, 54.

³¹ İbn Abdûn, *er-Risale fi'l-kazâ ve'l-hisbe*, thk. Évariste Lévi-Provençal, 55.

³² İbn Abdûn, *er-Risale fi'l-kazâ ve'l-hisbe*, thk. Évariste Lévi-Provençal, 47.

³³ İbn Abdûn, *er-Risale fi'l-kazâ ve'l-hisbe*, thk. Évariste Lévi-Provençal, 57.

mesuldür." ifadelerini kullanarak kâdının sorumluluğunun önemine ve kapsamının genişliğine vurgu yapmıştır.³⁴ İbn Abdûn'un bu risalesini, Murâbitlar Devleti'nde kâdının sorumluluk sahasında görülen meselelerin bir ifadesi olarak okumak da mümkündür.

Murâbitlar Devleti emîrleri kâdılarını hükümlerinde adil davranmaya teşvik etmişlerdir. Mesela Yûsuf b. Taşfîn Ebu'l-Kasım Ahmed b. Muhammed b. Ali et-Tağlibî'ye gönderdiği yazıda ondan kuvvetli olan kimsenin onun adil davranmayacağını ümit etmemesini, zayıfın da adaletinden umudunu kesmemesini sağlayacak şekilde davranmasını istemiştir. Bu yazıda ayrıca herhangi bir zorlama ya da kınamaya aldırış etmeksizin hükümlerde hakka uymasını ve insanlara eşit muamelede bulunmasını tavsiye etmiştir.³⁵

Geniş yetkilerle donatılan kâdılarının ehil isimler arasından seçilmesine özen gösterilmiştir.³⁶ Bununla birlikte, kaynaklarda kusurlu olmaları durumunda kâdılarının azledildiklerine dair örnek vakıalar da zikredilmiştir. Bu konuyla alakalı dikkat çekici bir misal Yûsuf b. Taşfîn'in hanımı Zeyneb'in (v. 464/1071[?]) İbn Halûf isimli kâdıyı, makamının gerektirdiği şekilde davranmadığı gerekçesi ile azletmesi hadisesidir. Nüfuz sahibi bir hanım olan Zeynep mahremi olmayan evli bir kadını güzellikte ve kemalde tüm kadınlardan üstün bir konumda bulunduğunu söyleyerek metheden bu kâdının azlini emretmiştir. Zeynep kâdının böyle bir davranış sergileyerek haddi aşmış olduğunu ifade etmiş, kazâ vazifesini yapan birinin kendisini bu menzileye düşürmesinin uygun bulunmadığını belirterek azil sebebini açıklamıştır.³⁷

Murâbitlar Devleti'nde fakihlerin geniş yetkilere sahip olup güçlü bir konumda bulunmaları onların toplum nezdinde de büyük bir nüfuz elde etmelerine sebebiyet vermiştir. Bu devirde yaşamış olan bazı fakihlerin mahpusları serbest bıraktırmaları, bir takım askeri yükümlülüklerin ve vergilerin kaldırılmasını sağlamaları gibi çeşitli örnekler bu vakıaya misal olarak zikredilmiş-

³⁴ İbn Abdûn, *er-Risale fi'l-kazâ ve'l-hisbe*, thk. Évariste Lévi-Provençal, 60.

³⁵ Hamdî, *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-hadârî*, 286-287.

³⁶ Hirefî, *el-Ahvâlu's-siyâsiyye ve ehmmu mezâhiri't-tataavvuru'l-hadârî*, 305-306.

³⁷ Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed b. Abdüddâim el-Kureşî et-Teymî Şihâbuddin en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb* (Kâhire, 1423), 24/265; Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'in İbn Melcûm isimli kadıyı azletmesi vak'asıyla alakalı olarak bk. Hirefî, *el-Ahvâlu's-siyâsiyye ve ehmmu mezâhiri't-tataavvuru'l-hadârî*, 299.

tir.³⁸ Bu hususla alakalı olarak Muvvahidî tarihçi Abdülvâhid el-Merrâküşî bilhassa Ali b. Yûsuf b. Taşfîn döneminde küçük büyük tüm işlerin fakihlerle müşâvere neticesinde halledildiğini, tüm işlerin onlara bağlı olduğunu, bu durumun da onların konumunun güçlenmesine, toplumda nazarların kendilerine çevrilmesine sebebiyet verdiğini ifade etmiş, fakihlerin maddî açıdan da geniş imkanlara sahip olduklarını anlatmıştır.³⁹

Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'nin son zamanlarında Murâbitlar Devleti'nin zayıflama sürecine girmesiyle birlikte fakihlerin otoritesi de sarsılmış, onlar için sıkıntılı günler başlamıştır. 529 (1134) senesinde İşbîliye'de haramları işleyenleri sert bir şekilde men edip cezalandıran Kâdı Ebû Bekr b. el-Mürebî'ye karşı bir ayaklanma çıkmış, bu kâdı isyancılar tarafından görevinden uzaklaştırılmış, katledilme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır.⁴⁰ Bu dönemde beldesini ve ailesini terketmek mecburiyetinde kalıp maddî varlığını kaybeden başka fakihler de olmuştur.⁴¹

2. Murâbitlar Devleti Emîrlerinin Fukaha ile İlişkileri

Çalışmanın ilk kısmında da ifade edildiği üzere Murâbitlar Devleti'nin temeli tamamen dinî gayelerle yola çıkan Mâlikî fakihi Abdullah b. Yâsîn'in Kuzey Afrika'daki kabileler arasında yürüttüğü irşad faaliyeti ile atılmıştır. İlerleyen süreçte Murâbitlar Devleti emîrleri de devletin kuruluşuna esas teşkil eden fikir ve hedeflere bağlı kalmışlar, izledikleri siyasette dinî gayeleri ön planda tutmuşlar, bunu devrin fakihlerinin rehberliğinde ve desteğinde gerçekleştirmişlerdir. Bu durum fakihlerin birçok mühim siyâsî ve târihî kararda etkili olmalarını netice vermiştir. Çalışmanın bu kısmında öncelikle devletin kuruluş gayesi göstermesi açısından Abdullah b. Yâsîn'in başlattığı hareket ve bu hareketin devletleşme süreci hakkında bilgi verilecektir. Sonrasında fakihlerin Murâbitlar Devleti'ni gücünün zirvesine taşıyan iki hükümdarın; Yûsuf

³⁸ Ali Raûf Cebr Vâli el-Mâlikî & Mustafa Kâmil Muhammed eş-Şebbânî, "Fukahâu'l-Endelüs ve devrum fi'l-hayâti'l-ictimâiyye hilâle 'asri'l-Murâbitîn (484-520/1092-1134)", *Mecelletü'l-Külliyeti'l-İslâmiyyeti'l-Câmia*, 13/49 (2018), 455; Kaynaklarda bu vakiya verilen örneklerden biri de insanların mühim işlerinin çözülmesi için İbn Rüşd'e müracaat etmiş olmalarıdır. (Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 11/321; *Siyeru A'lâmî'n-nübelâ*, 19/502.)

³⁹ Merrâküşî, *el-Mu'cib fi telhisi ahbâril Mağrib*, thk. Salâhaddin el-Huvârî, 130.

⁴⁰ Hîrefî, *el-Ahvâlü's-siyâsiyye ve ehmmu mezâhiri't-tatavvuru'l-hadârî*, 87-90.

⁴¹ Enver Mahmûd Zenâti, "Devru'l-fukahai fi'l-hayati'l-ictimaiyyeti hilâle asri'l-Murâbitîn", *Devriyye kâne't-târihiyye*, 7/25 (Haziran 2014), 24.

b. Taşfîn ile Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'in karar ve uygulamalarındaki rolleri ele alınacaktır.

2.1. Murâbitlar Devletinin Kuruluşunda Fukahanın Rolü

Murâbitlar'dan önceki zaman diliminde, Kuzey Afrika'da Zenâte kabilesinden müstakil emîrlıklar hüküm sürmekteydi.⁴² Çoğunlukla İslâm'ı kabul eden kabilelerin dinî bilgileri çok zayıftı. Kelime-i şehadet ve sınırlı olarak namaz ibadeti dışında başka bir şey bilmiyorlardı.⁴³ Bu emîrliklerden Cudâle'nin reisi Yahyâ b. İbrahim el-Cudâlî (v. 440/1048-1049) 427'de (1036) hac dönüşü Mâlikî fakih Ebû İmrân el-Fâsî (v. 430/1038-1039) ile görüşüp memleketindeki cehaletten, kötü gidişattan bahsetmiş, ondan talebelerinden birini İslâm'ı öğretmesi ve ahkâmını ikame etmesi için kendisi ile birlikte göndermesini talep etmiştir. Ancak Ebû İmrân el-Fâsî'nin talebeleri zorluğu sebebiyle bu görevi kabul etmekten kaçınmış, bunun üzerine Ebû İmrân el-Fâsî onu Veccâc b. Zellû el-Lumtî'ye (v. 445/1054) göndermiştir. Veccâc b. Zellû ise bu görev için seçkin talebelerinden biri olan Abdullah b. Yâsin'i görevlendirmiştir.⁴⁴ Kaynaklar Abdullah b. Yâsin'i Mâlikî mezhebine mensup, salih, cesur bir zat olarak tavsif etmiş, onun için "fakih" nitelemesinde bulunmuşlardır.⁴⁵

Yahyâ b. İbrahim kendisi ile birlikte Cudâle kabilesine gelen Abdullah b. Yâsin'e emîrlik teklif etmiş, Abdullah b. Yâsin ise "Ben ancak şeriatın hamiliyim, size şeriatın naslarını okur, şeriat'ı açıklar, yolunu gösteririm." cevabını vermiş ve riyaseti önce Yahyâ b. İbrahim'e, onun vefatından sonra 445'te (1053) Yahyâ b. Ömer'e tevdi etmiştir.⁴⁶ Kabileler arasında davet ve irşad faa-

⁴² İsmail Yiğit, "Murâbitlar", 31/152.

⁴³ Abdülvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî, İzzuddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997), 8/134.

⁴⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 8/134; *el-Hulelü'l-mevşiyye fi zikri'l-ahbârî'l-Merrâküşiyye* li-müellifin Endelüsiyyin min ehli'l-karnî's-sâmin el-hicrî, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme (Rabat: Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, 1399/1979), 19-20.

⁴⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 8/134; Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikan el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdir 1994), 7/129; Salâhuddin Halîl b. Aybek b. Abdillâh es-Soğdî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût ve Türki Mustafâ (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420-2000), 29/78.

⁴⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 8: 135; *el-Hulelü'l-mevşiyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 21-23. *el-Kâmil fi't-târîh*'e göre Abdullah b. Yâsin'in gelmesini sağlayan

liyetine başlayan Abdullah b. Yasin ilk önce saygı ve hürmet görmüştür. Ancak bu kabilelerin İslâm'a aykırı adet ve görenekleriyle ısrarlı bir mücadeleye girmesi kendisine karşı tavır alınmasına sebep olmuştur.⁴⁷ Bu kabileler namaz kılmayı ve zekât vermeyi kabul etmekle birlikte hırsızlık, katl, zina gibi suçların cezalarını uygulamayı,⁴⁸ İslâm'a aykırı adetlerini terketmeyi⁴⁹ reddetmişlerdir. Cudâle kabilesi başta olmak üzere kabileler arasında irşad faaliyetlerine devam eden Abdullah b. Yâsin nehir kenarında kışın küçük bir adacığa dönüşen bir tepeye çekilerek orada ribat kurmuş, kendisine tabi olanlardan bir cemaat tesis etmiş, Murâbitlar olarak isimlendirdiği⁵⁰ bu cemaatini çok sıkı bir disiplinle yetiştirmiştir.⁵¹ *Nihâyetü'l-ereb'* de "Abdullah b. Yasin'in Kur'an'ı ve Sünneti okuyup şeriat'ı öğrettiği ve bunun neticesinde çevresindekilerin fakih oldukları" ifadesi⁵² ile *el-Kâmil fi't-târih'*te Abdullah b. Yasin'in tesis ettiği cemaat için "Fıkıh tahsil ediyorlardı."⁵³ ifadesinden Abdullah b. Yasin'in fıkıh ilmi tedrisine özel bir önem verdiği anlaşılmaktadır. Kısa süre zarfında söz konusu ribata gelenlerin sayısı giderek artmıştır. Talebelerinin belli bir sayıya ulaşmasından sonra harp başlatan Abdullah b. Yâsin⁵⁴ ilerleyen süreçte civar kabilelerden başlayarak, Mağrip'teki kabileleri itaat altına almış ve giderek hakimiyet sahasını genişletmiştir.⁵⁵ *Târîhu'l-İslâm'*da verilen bilgiye göre hocası, Abdullah b. Yâsin'in kabilelere karşı çok sert ve amansız bir savaş yü-

kişi Cevher isimli kişidir. Bu kaynakta Yahya b. İbrahim ve Yahya b. Ömer isimleri geçmemekte, emirliğin Abdullah b. Yasin tarafından önce el-Cevher'e teklif edildiği, onun kabul etmemesi üzerine Ebubekir b. Ömer'i getirdiği bilgisi yer almaktadır. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 8/135; Yiğit, "Murâbitlar", 31/152.

⁴⁷ Selâvi, *el-İstiksâ*, thk. Cafer en-Nâsîrî-Muhammed en-Nâsîrî, 2/8.

⁴⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 8/135.

⁴⁹ Selâvi, *el-İstiksâ*, thk. Cafer en-Nâsîrî-Muhammed en-Nâsîrî, 2/7-8.

⁵⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 8/135; *el-Hulelü'l-mevşiyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 21; İbn-i Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, thk. Halil Şehhâde, 6/243.

⁵¹ Ribatta bilhassa namazın vakitlerinde, cemaatla edasına çok önem verilmiştir. Öyle ki İbn İzâri'nin ifadelerine göre bir kimse cemaatla namazdan geri kalsa ona 20 kırbaç cezası verilmiştir. Cemaatla namazdan bir rekâtı kaçırana ise 5 kırbaç cezası verilmiştir. Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed İbn İzâri el-Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. E. Levi-Provençal (Beirut-Lübnân: Dâru's-Sikâfe, 1983), 4/16; Selâvi, *el-İstiksâ*, thk. Cafer en-Nâsîrî-Muhammed en-Nâsîrî, 2/19.

⁵² Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fînüni'l-edeb*, 24: 257.

⁵³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 8/136; Ayrıca bk. Selâvi, *el-İstiksâ*, thk. Cafer en-Nâsîrî-Muhammed en-Nâsîrî, 2/9.

⁵⁴ Selâvi, *el-İstiksâ*, thk. Cafer en-Nâsîrî-Muhammed en-Nâsîrî, 2/8-9.

⁵⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 8/136; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fînüni'l-edeb*, 24/254-259.

rüttüğünü öğrenince Abdullah b. Yâsîn'i göndermesinden dolayı pişmanlık duymuş, onu eleştirdiği bir mektup göndermiştir. Abdullah b. Yâsîn bu mektuba karşı yazdığı cevapta söz konusu kabilelerdeki ileri derecedeki ahlakî çöküntüyü anlatmış, Allah'ın hükmünü çiğnemediğini ifade etmiştir.⁵⁶

Murâbitlar zamanla idarecilerinden memnun olmayan ya da civarlarındaki kabilelerin saldırıları sebebiyle zor durumda bulunan topluluklardan gelen yardım çağrılarına da muhatap olmuşlardır. Sicilmâse fakihleri Abdullah b. Yasin'e bir mektup göndererek yöneticilerin zulmünden, toplumda yaygınlaşan fenalıklardan şikâyet etmişler, ehl-i ilmin ve müslümanların zillet altında yaşadığını ifade ederek yardım çağrısında bulunmuşlardır. Bu mektubun ulaşması üzerine Murâbitlar bu şehri hakimiyetleri altına almış, lehviyat aletlerini kırıp, haramların işlendiği mekanları yakmışlar, zekât dışındaki vergileri kaldırmışlardır. (445 veya 447/1053-1054/1055-1056) Abdullah b. Yasin ele geçirilen ganimetin beşte dördünü savaşan askerlerine dağıtırken beşte birlik kısmını ise şehrin fakihlerine vermiştir.⁵⁷

Abdullah b. Yasin, Yahyâ b. Ömer el-Lemtûnî'nin (v. 447/1055-1056) vefatından sonra yerine kardeşi Ebûbekir b. Ömer'i (v. 462/1069) getirmiştir.⁵⁸ (447/1055) Sûsulaksâ'yı hakimiyet altına alarak buradaki rafizî hakimiyetine son veren Murâbitlar, Ağmat'ı 448 (1056) senesinde ele geçirmişler, burayı (geçici) başşehir ilan etmişlerdir.⁵⁹ Abdullah b. Yasin'in 451 (1059) senesinde vefatından sonra⁶⁰ Ebû Bekr b. Ömer bir süre daha devleti yönetmiş, daha sonra idareyi 465'te (1073) Yûsuf b. Taşfîn'e bırakmıştır. 61

2.2. Yûsuf b. Taşfîn'in Fukaha ile İlişkileri

⁵⁶ Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabi, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 10/170.

⁵⁷ Selâvî, *el-İstiksâ*, thk. Cafer en-Nâsîrî-Muhammed en-Nâsîrî, 2/12-13.

⁵⁸ *el-Huleü'l-mevşiyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 23; Selâvî, *el-İstiksâ*, thk. Cafer en-Nâsîrî-Muhammed en-Nâsîrî, 2/13; Yiğit, "Murâbitlar", 31/152.

⁵⁹ Yiğit, "Murâbitlar", 31/152.

⁶⁰ Abdullah b. Yâsîn hakkında geniş bilgi için bk. Adnan Adıgüzel "Abdullah B. Yasin Ve Murâbitlar Hareketi," *İslâmî İlimler Dergisi*, 7/13 (2012), 49-67.

⁶¹ *el-Huleü'l-mevşiyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 26; Selâvî, *el-İstiksâ*, thk. Cafer en-Nâsîrî-Muhammed en-Nâsîrî, 2/19-21; Yiğit, "Murâbitlar, 152.

Kaynaklarda son derece dindar, hayırhâh, basiretli, kararlı, üstün zekaya sahip,⁶² adil, ilim ve din adamlarına meyyal, onların reyleri ile hareket edip onları hüküm sahibi kılan,⁶³ fukahayı üstün tutup onların fetvâlarını esas alan, zühd sahibi, maişetini kendisi temin eden⁶⁴ bir hükümdar olarak tavsif edilen Yûsuf b. Taşfîn civardaki şehirleri alarak devletin sınırlarını daha da genişletmiştir.⁶⁵ İbnü'l-Esîr Mağrib ehlinin kendisinin ve çevresindekilerin sünnet yolu üzere olmaları ve şeriat'a ittiba etmeleri sebebiyle Yûsuf b. Taşfîn'e yardım ettiklerini, bu şekilde onun da kale kale fethederek Mağrib'e hükmettiğini ifade etmiştir⁶⁶ ki tarihte ilk defa Mağrib-i Aksa, Mağrib-i Evsat ve Büyük Sahra Yûsuf b. Taşfîn döneminde Murâbitların hakimiyetinde birleşmiştir.⁶⁷ Yûsuf b. Taşfîn, tavâif-i mülûkun birbirleri ile savaşmaları neticesinde ortaya çıkan zaafiyetten istifade eden hristiyanların saldırıları sebebiyle Endülüs müslümanlarına yardım için Endülüs'e geçmiş, bilâhare bu bölgeyi de hâkimiyeti altına almıştır.

Yûsuf b. Taşfîn'in Endülüs'e geçmesinde hristiyanlara karşı büyük bir azim ve kararlılıkla mücadele veren fukahanın verdiği fetvâların oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde Endülüs fukahası hristiyan saldırıları karşısında cihadın vacip olduğuna dair fetvâlar yayınlamışlardır. Bu hususla alakalı olarak bilhassa kendi döneminde Mağrib ve Endülüs fukahasının en önde gelen ismi olup⁶⁸ Mâlikîyyenin şeyhi olarak anılan⁶⁹ İbn Rüşd'ün yaşadıkları zaman diliminde Endülüs ehli için cihadın hacdan efdal olduğuna dair fetvâsı calib-i dikkattir. Burada önemli olan bir diğer husus İbn Rüşd'ün bu fetvâsı üzerine bizzat Yûsuf b. Taşfîn tarafından bir fetvânın daha sorulmuş olmasıdır. Yûsuf b. Taşfîn'in İbn Rüşd'e sorduğu soru "Senin cevabın "Endülüs ahalisinden haccetmemiş kimse için zamanımızda hac mı efdaldir, cihad

⁶² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî, 8/137.

⁶³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî, 8/531.

⁶⁴ *el-Huleü'l-mevşîyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 81-82.

⁶⁵ *el-Huleü'l-mevşîyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 28-29, 32.

⁶⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî, 8/137; ayrıca bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fînüni'l-edeb*, 24/262.

⁶⁷ Mehmet Özdemir, "Yûsuf b. Taşfîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/31.

⁶⁸ İyaz b. Mûsâ b. İyaz b. Amrûn el-Yahsubî es-Sebtî, *el-Çunye fihrist-i Şuyûh-i Kadî İyâz*, thk. Mâhir Züheyr Cerrâr (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982), 54.

⁶⁹ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût vd. (Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 19/501, 21/307.

mı?" sorusuna [ilişkindir], şayet [bir kimse yol emniyetli iken] haccetmiş ise bu durumda haccın edası nasıl olur?" şeklindedir. İbn Rüşd bu soruya şu şekilde cevap vermiştir: "Bu sorunu araştırdım, üzerinde durdum. Hac farızası bizim bu zamanımızda Allah'ın vücub şartı olarak kıldığı istitaatın bulunmaması sebebiyle Endülüs ahalisi hakkında kalkmıştır. Zira istitaat, nefis ve mal konusunda emniyet içinde ulaşım için güç ve kudret sahibi olmaktır, ancak o bu zamanda bulunmamaktadır. Bu illetten dolayı hac farızası düşer, tehlike ile karşı karşıya kalınması ihtimali sebebiyle de mekruh bir nafile olur. Kur'an'da ve Sünnet'te sayılmayacak kadar çok yerde fazileti zikredilen cihad ise hac farızasından efdaldır ve bu sorulmaya ihtiyaç hissedilmeyecek derecede açıktır. "Yol emniyetli iken farz olan haccı eda eden hakkında hac mı daha faziletlidir, yoksa cihad mı?" şeklindeki soru gelince, benim bu konudaki görüşüm, bu kimse için de cihadın faziletli ve öncelikli olduğudur. Yol emniyetli olduğu halde, hac farızasını yerine getirmemiş kimse [hakkında da] haccın hükmü, haccın fevren mi müterâhiyen mi olduğu hususu ile alakalı ihtilafa göre çıkarılır. Bu (yani haccın edası) ileri gelen [emir ve asker]ler için ancak cihad yapanların bulunup da cihad farızasının [kendilerinden] düşmesi durumunda [gerekli] olur. Ancak cihadın bu kimseler tarafından yapılması lüzumunun iyice ortaya çıkmış olduğu durumlarda cihad haccın fevren mi müterâhiyen mi olduğuna dair ihtilaf sebebiyle farz olan hacdan daha faziletlidir."

Ayrıca İbn Rüşd Sebte emîrinin Endülüs'e yakın bölgelerde bulunanların Endülüs ahalisi ile aynı hükme tabi olup olmadıklarına dair sorularına da cevap vermiş, kendi görüşüne göre Endülüs ahalisi gibi onlar için de cihadın daha faziletli olduğunu ifade etmiştir. İbn Rüşd bunu da Mâlikî mezhebinde sahih kabul edilen görüşe göre haccın müterâhî olduğu kavli ile gerekçelendirmiştir. İbn Rüşd fetvâsında bilhassa müslümanların hâmilileri olan idarecilerle askerleri söz konusu ederek cihadın onlara vacip olduğunu defaatle vurgulamıştır.⁷⁰ Benzer bir fetvâ da İbn Hamdîn'e aittir. İbn Hamdîn Endülüs'ten veya civarından olup da malî ve bedenî bakımdan Hacca gitmeye kadir olan

⁷⁰ İbn Rüşd, *el-Fetâvâ*, thk. el-Muhtâr b. et-Tâhir et-Telîfî, 1021-1025.

kimse için cihadın farzietinin haccın farzietinden daha kuvvetli olduğuna dair fetvâ vermiştir.⁷¹

Bilhassa Kastilya kralı VI. Alfonso'nun (v. 1109) 478'de (1085) Tuleytula'yı işgal etmesi akabinde⁷² fukahanın fetvâları yanında meliklerden de gelen yardım talepleri⁷³ üzerine Yûsuf b. Taşfîn yakın çevresi ile de istişare etmiş, onlar Allah'a ve Rasulüne iman eden bir kimsenin müslüman kardeşine yardım etmesinin vacip olduğunu, onu düşmana bırakmasının helal olmadığını ifade ederek görüş bildirmişlerdir.⁷⁴ Bunun üzerine Endülüs'e geçen Yûsuf b. Taşfîn Tuleytula'yı işgal eden VI. Alfonso'ya karşı Zellâka'da 479'da (1086)'da kesin bir zafer kazanmış,⁷⁵ elde ettiği ganimetleri Endülüslülere bırakarak geri dönmüştür.⁷⁶ *el-Hulel* müellifi bu zaferin Endülüs tarihindeki en büyük zafer olduğunu bildirmiştir.⁷⁷

Yûsuf b. Taşfîn'in Mağrib'e geri dönmesinden sonra Endülüs'teki müslüman emîrlar yeniden birbirleriyle mücadeleyle girmiş, Kastilya kralı tekrar saldırılara başlamış, Endülüs'ten gelen heyetlerin yardım talepleri üzerine Yûsuf b. Taşfîn Rebûlevvel 481'de (Haziran 1088) ikinci defa Endülüs'e geçmiş ve burada Leyyît (Aledo) Kalesi'ni dört ay süreyle kuşatmış, ancak meliklerden yeterli destek alamamış, bu sebepten kuşatmayı kaldırıp Mağrib'e dönmüştür.⁷⁸ Yûsuf b. Taşfîn bundan sonraki süreçte Endülüs'teki tavâif-i mülûka son vermeye karar vermiştir. Endülüs'e geçen Murâbit kuvvetleri 483 (1090) tarihinden itibaren bu müstakil emîrliklere son vermeye başlayacaktır.⁷⁹ Ancak Yûsuf b. Taşfîn bu kararını münferiden almamıştır. Devlet adamları ve fakihlerle istişare etmiş, İbnü'l-Melcûm ismiyle bilinen Merâkeş kâdıl-

⁷¹ Muhammed b. İbrâhîm, *Cuhûdu 'ulemâi'l-Endelüs*, 155.

⁷² Özdemir, "Yûsuf b. Taşfîn", 44/31.

⁷³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 8/307; *el-Hulelü'l-mevşiyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 33-35, 45-49.

⁷⁴ *el-Hulelü'l-mevşiyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 48-50.

⁷⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 8/308-310; *el-Hulelü'l-mevşiyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 59-62.

⁷⁶ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, thk. İhsan Abbas, 4/369.

⁷⁷ *el-Hulelü'l-mevşiyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 62.

⁷⁸ *el-Hulelü'l-mevşiyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 66-70.

⁷⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 8/339-345; *el-Hulelü'l-mevşiyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 71-77.

cemâası fakih Yûsuf b. İsâ'nın⁸⁰ (v. 492/1099) da aralarında bulunduğu fakihlerin Alfonso ile anlaşmalar yapan tavâif-i mülûkun hal'inin vacip olduğuna dair fetvâlarından sonra nihai kararını vermiştir.⁸¹ Bu kararında Gırnata kâdısı İbnü'l-Kulaî[?] gibi Endülüs'lü fakihlerin ısrarlı yardım talepleri de etkili olmuştur.⁸² Yûsuf b. Taşfîn 484(1091-1092) senesi itibariyle Benû Hüd hariç, Endülüs'teki emîrlıkların tamamına son verecektir.⁸³

Bu süreçte devrin fakihleri, Yûsuf b. Taşfîn'i Abbâsî hilafetine bağlanması hususunda da teşvik etmiş, ondan Mağrib ve Endülüs üzerindeki Abbâsî hilafetinin hakimiyetini resmen ortaya koymasını istemiş, Yûsuf b. Taşfîn'le yaptıkları toplantıda Yûsuf b. Taşfîn'e "Halifeden ahd almadıkça, müslümanların sana itaat etmeleri vacip değildir."⁸⁴ ifadelerini kullanmışlardır. Diğer taraftan Endülüs bölgesindeki meliklerin de Yûsuf b. Taşfîn'e itaat etmemelerine gerekçe olarak onun Abbâsî halifesi ile resmî bir bağının bulunmamasını öne sürdükleri anlaşılmaktadır.⁸⁵

Bunun üzerine Yûsuf b. Taşfîn'in talebi ile onun Endülüs'teki galibiyetlerinden bilhassa Zellâka savaşındaki zaferinden büyük memnuniyet duymuş olan Abbâsî halifesi el-Müstazhir-Billâh'tan⁸⁶ (v. 512/1118) onu Endülüs bölgenin sultanı olarak gördüğüne dair resmî bir belge gelmiştir. Bu belgenin alınmasında Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-İşbilî el-Arabî'nin (v. 493/1099) mühim bir rolü olmuştur. İbnü'l-Arabî beraberinde oğlu Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî (v. 543/1148) bulunduğu halde 485(1088) senesinde doğuya gitmiş ve Abbâsî halifesinden Yûsuf b. Taşfîn'in cihadını methedip hilafete olan bağlılığını övdüğü yazıyı almıştır.

⁸⁰ Sallâbî, *Fıkhu't-temkîn*, 110. Bu eserde bu fakihin ismi Ebu'l-Melcûm olarak kaydedilmiştir. Bu ismin İbnü'l-Melcûm olması kuvvetle muhtemeldir. Hayreddin Zirikî, *el-A'lâm, Kâmusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrût-Lübân: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002) 8/244.

⁸¹ İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, thk. Halil Şehhâde, 6/249.

⁸² Sallâbî, *Fıkhu't-temkîn*, 111.

⁸³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 8/344.

⁸⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 8/531; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fînüni'l-edeb*, 24/272.

⁸⁵ *Resâilu Ebî Bekr Muhammed b. Abdillâh b. el-Arabî* den naklen Muhammed b. İbrâhîm, *Cuhûdu 'ulemâi'l-Endelüs*, 194-195.

⁸⁶ İbnü'l-esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 8/531.

İbnü'l-Arabî ayrıca İmam Gazzâlî (v. 505/1111) ile Bağdat'ta buluşmuş, onu Yûsuf b. Taşfîn'den önceki durum ile onun Endülüs'e geçmesinden sonraki durum hakkında bilgilendirmiş ve Doğu Endülüs bölgesinde hristiyanlarla ittifak kuran, anlaşmalar yapan, cihadın ancak Kureyş'ten bir imam ya da onun naibiyle olacağını, Yûsuf b. Taşfîn'in ise Abbâsî halifesi ile resmî irtibatının bulunduğunu gösteren bir belgenin olmadığını gerekçe olarak ileri sürüp Yûsuf b. Taşfîn'e biat etmeyen melikler hakkındaki şer'î hükmü sormuştur. İmam Gazzâlî bu mesele ile alakalı olarak şu fetvâyı vermiştir: "Melik Abbâsî halifesinden bir şiar aldığı zaman tüm reaya ve reisler ona itaat edip bağlanmaları vâcip olur. Kim direnir de isyan ederse ve elini itaattan çekerse o bâğî hükmündedir." Gazzâlî, bu emîrler hakkındaki görüşünü ise şu şekilde açıklamıştır: "Emîre yani Yûsuf b. Taşfîn'e ve taraftarlarına itaat konusunda direnen ve özellikle de hristiyanlardan yardım talep eden reislerle savaşmak vacipdir. Abbâsî halifesine itaatte sadık olan âdil melike itaate dönünceye kadar onlarla savaşmak Allah'a en ziyade yaklaştıran amellerdendir." Ebû Muhammed b. el-Arabî Gazzâlî'den Yûsuf b. Taşfîn'e kendisinin cihadını ve adaletini övdüğü bir mektup da almıştır. Bu mektubunda İmam Gazzâlî, Yûsuf b. Taşfîn'in ismini "Câmi'ü kelimetî'l- İslâm", ve "Câmi'ü kelimetî'l-müslimin" ifadeleriyle birlikte anmıştır.⁸⁷ Yûsuf b. Taşfîn'e büyük bir teveccüh gösteren İmam Gazzâlî'nin sonraki yıllarda üstün meziyetleri ve ilim ehline olan meyli sebebiyle Mağrib'e Yûsuf b. Taşfîn'in yanına gitmek için yola çıktığı ancak onun vefat haberini alınca gitmekten vaz geçerek geri döndüğü de rivayet edilmiştir.⁸⁸

İbnü'l-Arabî hem Abbâsî halifesinden aldığı menşuru hem de Gazzâlî'nin mektubunu alarak dönüş yoluna çıkmış, ancak yolda vefat etmiştir.⁸⁹ Oğlu Kâdı Ebû Bekr İbnü'l-Arabî yola devam etmiş, ayrıca İskenderiye'de Ebû Bekr et-Turtûşî'den (v. 520/1126) de Yûsuf b. Taşfîn'e hitaben yazılmış bir mektup almıştır. Bu mektup Turtûşî'nin Yûsuf b. Taşfîn'e uzun bir nasihatı ile cihadı

⁸⁷ *Resâilu Ebî Bekr Muhammed b. Abdillâh b. el-Arabî* den naklen Muhammed b. İbrâhîm, *Cuhûdu 'ulemâi'l-Endelûs*, 194-195; ayca bk. Sallâbî, *Fıkhu't-temkîn*, 110-115.

⁸⁸ İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsân Abbâs, 7/125.

⁸⁹ Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Faymaz ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût (Müessesetü'r-Risâle, 1405-1985), 19/130-131.

sürdürme konusundaki teşvikini ihtiva etmektedir.⁹⁰ İmam Gazzâlî ve Ebû Bekr et-Turtûşî'den gelen mektuplar Yûsuf b. Taşfîn için önemli bir destek mahiyetinde olmuştur.⁹¹ Kaymaklarda halifeden gelen menşurun insanların arasında yayıldığı ve Endülüs'te müslümanlar arasında birliğin sağlanmasında önemli bir rol oynadığı bilgisi verilmiştir.⁹² Bu iki mektubun da benzer bir işleve sahip olduğu muhtemeldir.⁹³

Endülüs bölgesine hâkim olmakla Yûsuf b. Taşfîn tavâif-i mülûk zamanında çökmeye yüz tutan Endülüs'ün dört asır daha müslümanların elinde kalmasına vesile olmuştur. Bu devirde ilk kez Kuzey Afrika ile Endülüs tek bir devletin egemenliği altında birleşmiştir.⁹⁴ Abbâsî hilafeti ilk kez bu zaman diliminde Endülüs'e gelmiştir.⁹⁵ Bu aynı zamanda Mağrib bölgesinin de Abbâsî hilafetinin bayrağı altında birleşmesi anlamına gelmektedir.⁹⁶ Bu tarihî sonuca giden süreçte fukahanın rolü gözardı edilemeyecek kadar mühimdir. Şu husus da vurgulanmalıdır ki fukahâ Endülüs'ün kurtuluşunda sadece Murâbitlar'a destek verip onları ve halkı teşvikle iktifa etmemiş, hristiyanlara karşı fiilen de savaşmışlardır. Hatta bu dönemde onlardan savaş meydanlarında hayatlarını kaybedenler de olmuştur.⁹⁷ Endülüs fukahası Yûsuf b. Taşfîn'in Endülüs'e hâkimiyetinden sonra da devam eden hristiyan tehditlerine karşı Murâbitlar'ın etrafında toplanmış, onlara büyük destek vermişlerdir.⁹⁸ İbn Rüşd el-Cedd, Murâbitların kullandıkları lisam (peçe) hakkında sorulan bir soru üzerine verdiği fetvâda Murâbitlar için "Onlar hakka davet edip dine yardım ediyorlar. Onlar müslümanların hâmîleri ve mücahidleridir."⁹⁹ ifadelerini kullanmıştır. Ebu Bekr İbnü'l-Arabî *Ârizatü'l-ahvezî fi şerhi Süneni't-*

⁹⁰ Resâilu Ebî Bekr Muhammed b. Abdillâh b. el-Arabî'den naklen Muhammed b. İbrâhîm, *Cuhûdu 'ulemâi'l-Endelüs*, 196.

⁹¹ İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, thk. Halil Şehhâde, 6/249-250.

⁹² İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, thk. Halil Şehhâde, 6/249; Sallâbî, *Fıkhü't-temkîn*, 129.

⁹³ Muhammed b. İbrâhîm, *Cuhûdu 'ulemâi'l-Endelüs*, 197.

⁹⁴ Özdemir, "Yûsuf b Taşfîn", 44/31.

⁹⁵ Merrâküşî, *el-Mu'cib fi telhisi ahbâri'l-Mağrib*, thk. Salâhaddin el-Huvârî, 71.

⁹⁶ Adnan Adıgüzel, "Mağrib ve Endülüs'ü Birleştiren Lider Yusuf b. Taşfîn", *İSTEM*, 16/32 (2018), 231-257; Sallâbî, *Fıkhü't-temkîn*, 129.

⁹⁷ Enver Mahmûd Zenâti, "Fukahâu'l-Endelüs ve'l-cihâd fi 'asri devleti'l-Murâbitîn", *Al Bayan*, albayan.co.uk (Erişim 27.05.2014); Muhammed b. İbrâhîm, *Cuhûdu 'ulemâi'l-Endelüs*, 187, 268-270, 278-286, 308-309, 311-312, 313.

⁹⁸ Muhammed b. İbrâhîm, *Cuhûdu 'ulemâi'l-Endelüs*, 176, 178, 188.

⁹⁹ İbn Rüşd, *el-Fetâvâ*, thk. el-Muhtâr b. et-Tâhir et-Telîfî, 965.

Tirmizî isimli eserinde Murâbitları şu şekilde methetmiştir: “Murâbitlar hakka çağırıp ve dine yardım ediyorlar. Onlar müslümanların hâmilere, dinin yardımcılarıdır. Murâbitların herhangi bir faziletleri yahut meziyetleri olmasa bile Zellâka savaşı onlara yeter. Bu onların en büyük övünç kaynakları ve en karlı ticaretleridir.”¹⁰⁰

Yûsuf b. Taşfîn hükümdarlığı süresince fakihlerin fetvâlarına dayanmaya özen göstermiştir. İşbiliye meliki el-Mu'temid-Alellah İbn Abbâd'ı (v. 487/1094[?]) cezalandırıp tutuklatmasında, Yûsuf b. Taşfîn'in Endülüs fukahasına fetvâ sorması akabinde¹⁰¹ onların, hristiyanlardan yardım isteyip onlarla işbirliği yapması sebebiyle İbn Abbâd'ın küfrüne verdikleri fetvâ etkili olmuştur.¹⁰² Bu hususa dair bir diğer dikkat çekici örnek Yûsuf b. Taşfîn'in zekat haricinde koyduğu vergilerle alakalıdır. Yûsuf b. Taşfîn'in yönetimi devraldığı ilk zamanlarda raiyyetten sadece zekât alınırken¹⁰³ daha sonra devletin gelirlerinin kâfi gelmemesi üzerine fukahanın fetvâsına istinaden meûnet adı altında yeni vergiler ihdas edilmiştir.¹⁰⁴ Ancak bu tasarrufa itiraz eden fakihler de bulunmuştur. Yûsuf b. Taşfîn, meûnet talebine ilişkin olarak Meriyye ehline gönderdiği yazıda fakihlerden bir cemaatin kendisinin Hz. Ömer'e iktidaen yaptığı meûnet alma uygulamasına cevaz verdiklerini ifade etmiş, buna karşılık Meriyye kâdısı Ebû Abdullah b. el-Ferrâ bu yazıya şu şekilde cevap vermiştir: “Emîrül-müslîminin meûnetin gerekliliğine dair zikrettikleri ve benim bu konuda ağırdan alışıma [a gelince], Ebu'l-Velîd el-Bâcî ile [diğer] fakihler ve kâdılar Ömer b. Hattâb'ın da bu vergiyi almasına dayanarak fetvâ verdiler, [ancak] O Rasûlullah'ın (S.A.V) sahabîsidir, kabir arkadaşıdır ve adlinde şüphe olmayan bir kişidir. Emîrül-müslîmîn ise Rasûlullah'ın

¹⁰⁰ Muhammed b. İbrâhîm, *Cuhûdu 'ulemâi'l-Endeliûs*, 189-190.

¹⁰¹ *el-Hulelî'l-mevşîyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 69-70.

¹⁰² Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr et-Tunûsî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr, Tahrîru'l-ma'ne's-sedîd ve tenvîru'l-akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye, 1984), 3/219. Bu kaynaktaki Mu'temid'i cezalandıran hükümdarın ismi Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'in olarak geçmektedir. Ancak Mu'temid'i bütün mal varlığına el koyduktan sonra ailesi ile birlikte önce Tanca'ya, ardından Miknas'a ve daha sonra Ağmat'a gönderen Yûsuf b. Taşfîn'dir. Mu'temid 487/1094 [?] veya 488/1095'de [?] vefat etmiştir. Lütfî Şeyban, “Mu'temid -Alellah, İbn Abbâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/389

¹⁰³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî, 8/137; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fînûni'l-edeb*, 24/261.

¹⁰⁴ Muhammed b. İbrâhîm, *Cuhûdu 'ulemâi'l-Endeliûs*, 264-265.

sahabîsi değildir, kabir arkadaşı değildir, adlinde şüphe olmayan bir kimse de değildir. Şayet fakihler ve kâdılar seni adalette (onun) menzilesine koyuyorlarsa Allah senin hakkında üstlendikleri [sorumluluk] sebebiyle onları hesaba çeker. ... Ömer, alınmasını gerekli kıldığı [vergi ile ilgili olarak] mescide girmiş ve beytül-mâlde müslümanlar için harcayacak tek bir dirhem dahi kalmadığına yemin etmiştir. Sen de ilim ehlinin huzurunda oradaki büyük mescide gir ve senin yanında da beytül-mâlde de tek bir dirhem dahi kalmadığına yemin et. [İşte ancak] bu durumda [meûnet bize] gerekli olur, vessalam." Kâdı bu cevabı sebebiyle herhangi bir şekilde cezalandırılmamıştır.¹⁰⁵

Fukahanın Yûsuf b. Taşfîn üzerindeki tesirini gösteren, müsteşriklerin de eserlerinde yer verdikleri bir diğer ilgi çekici örnek, şu vakıadır: Yûsuf b. Taşfîn 496 (1102/1103) senesinde Endülüs'e geçtiğinde Kurtuba fakihlerinden biri, İbn Hasret[?] el-Cebelî el-Kurtubî'ye ait bir kitapta yahudîlerle alakalı bir rivayet görmüş ve bunu Yûsuf b. Taşfîn'e bildirmiştir. Bu rivayet şu şekildedir: "Yahudîler, şayet Rasulullah'ın gönderilmesinden sonraki 500 senesinde kendilerine nebî gelmezse müslüman olmaya kendilerini ilzâm etmişlerdir. (Dolayısıyla artık) müslüman olmaları onlara gereklidir. Zira onlar Tevrat'ta Allah'ın (c.c.) Musa'ya olan şu kavlini bulmuşlardır. "Nebi manası Muhammed olan rasuldür."" Yûsuf b. Taşfîn, yahudîlerin durumunu görmek ve onların müslüman olmalarını sağlamak maksadıyla yanında Kâdılcemâa Muhammed b. Ali b. Ahmed et-Tağlebî olduğu halde şehirlerine gitmiştir. Ancak kâdılcemâa onların buldukları durum üzere bırakılmaları doğrultusunda görüş bildirmiş, bunun üzerine Yûsuf b. Taşfîn onlardan on bin dinar alarak geri dönmüştür.¹⁰⁶ Yûsuf Eşbah (Joseph Aschbach) ve Dozy bu vakıayı Yûsuf b. Taşfîn'in yahudîlere yaptığı şiddetli baskıya ve onlardan nefretine delil olarak zikretmişlerdir.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Sallâbî, *Fıkhü't-temkîn*, 135-136.

¹⁰⁶ *el-Huleü'l-meşîyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 80-81.

¹⁰⁷ Yûsuf Eşbah, *Târîhu'l-Endelüs fi asri'l-Murâbitîn ve'l-Muvaahhidîn*, çev. Muhammed Abdullah İnân (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1417-1996), 2/239; ayrıca bkz. Reinhart Pieter Anne Dozy, *Spanish İslâm: a history of the Moslems in Spain*, çev. Francis Griffin Stokes (London: Chatto-Windus, 1913), 721.

2.3. Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'in Fukaha ile İlişkileri

Yûsuf b. Taşfîn'in 500 (1106) senesinde vefat etmesinden sonra yerine veliahd tayin ettiği oğlu Ali b. Yûsuf b. Taşfîn geçmiştir.¹⁰⁸ Babasından zengin bir hazine ve huzurlu ve güçlü bir ülke devralan Ali b. Yûsuf b. Taşfîn Endülüs'te saldırya geçen hristiyan kuvvetleri ile mücadele etmiş, onları hezimete uğratmış, kendisi de hristiyanlar üzerine seferler düzenleyerek sınırlarını genişletmiştir.¹⁰⁹ Bilhassa Zellâka savaşında yenilmesi sebebiyle yeni ordu hazırlayarak yeniden harekete geçen VI. Alfonso'nun tekrar yenilgiye uğratılması Endülüs'te Murâbitlar'ı güçlerinin zirvesine çıkarmıştır. Ali b. Yûsuf b. Taşfîn fukahanın, hristiyanlarla olan yakın ilişkilerini ve ittifaklarını gerekçe göstererek, "Şeriat seni onların beldelerini ellerinden almaya davet ediyor." diyerek son vermesini istedikleri tavâif-i mülûktan Benî Hûd'a da gâlip gelmiş, böylece suğr bölgelerini de topraklarına dahil etmiştir.¹¹⁰ Bu galibiyetler akabinde Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'e Abbâsî halifesi tarafından Muizzu'd-devletî'l-Abbâsîye ünvanı verilmiştir.¹¹¹

Fukaha Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'in emîrliğe geçmesini memnuniyetle karşılamış,¹¹² onun hükümdarlığını desteklemiş,¹¹³ hükümdarlığı süresince de bu desteği sürdürmüştür. Mâlikî mezhebine kendisi de vakıf olan¹¹⁴ Ali b. Yûsuf b. Taşfîn bu mezhebin uygulanması hususunda ziyadesiyle hassasiyet göstermiş, Mâlikî fürû'una vakıf olan kimseleri yakınında tutmuş,¹¹⁵ işlerin yürütülmesinde onlarla istişare etmiş, hatta onların onayı olmadan herhangi bir

¹⁰⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 8/531; *el-Hulelü'l-meşîyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 84.

¹⁰⁹ *el-Hulelü'l-meşîyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 85.

¹¹⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 7/628; *el-Hulelü'l-meşîyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 98-99; Ebû'l-Hasen Ali b. Mûsâ b. Saîd el-Mağribî el-Endelüsî, *el-Mağrib fi hul'l-Mağrib* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1955), 2/438.

¹¹¹ *el-Hulelü'l-meşîyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 87.

¹¹² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 10/695.

¹¹³ Mesela Kurtuba'da kadî'l-cemaa olan Ebu Abdillâh b. Hamdîn, Yûsuf b. Taşfîn'in hastalığını öğrendiğinde, Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'e biat etmeyen Kurtuba valisi Ebu Abdillâh bin el-Hac'a karşı kesin bir duruş sergilemiş, baskılara rağmen valiye karşı çıkmıştır. Muhammed b. İbrâhîm, *Cuhûdu 'ulemâ'l-Endelüs*, 198.

¹¹⁴ Sübkî, Tacuddîn Abdülvehhâb b. Takıyyüddîn es-Sübkî, *Tabakatü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Hecr lî't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413), 6/219; ayrıca bk. *el-Hulelü'l-meşîyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 85.

¹¹⁵ Merrâküşî, *el-Mu'cib fi tellîs-i ahbârî'l-Mağrib*, thk. Salâhaddîn el-Huvârî, 131.

karar çıkarmamış,¹¹⁶ kazada ve hükümlerde memleketinin fukahasına uymuştur.¹¹⁷ *el-Mu'cib'* de onun da babası gibi cihad yolunda yürüdüğü vurgulanmış, ibadet ehli olmasından, ahlaki meziyetlerinden bahsedilmiş, onun meliklerden çok zahidlere benzediği, fakihleri ve din adamlarını tercih ve tafdilde çok ileri gittiği, fakihlerle istişare etmeden hiçbir işi sonuçlandırmadığı bilgisi verilmiştir.¹¹⁸ *el-Kâmil fi't-târih'* te de onun bu özelliklerinden bahsedilmiş, âlimlerden biri kendisine nasihatte bulunduğu anda huşû içerisinde onu dinlediği, kalbinin yumuşadığı ve bu halin üzerinde görüldüğü anlatılmıştır.¹¹⁹ Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'in döneminde fakihlerin sayısı daha önce Endülüs'te görülmemiş ölçüde artmış,¹²⁰ fukaha devlet yönetiminde çok daha fazla etkin olmuştur.

Fakihlerden bilhassa yukarıda da ismi geçen Kâdılcemâa Ebu Abdullah b. Hamdîn'in Ali b. Yûsuf b. Taşfîn üzerinde büyük bir tesire sahip olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Kattân'ın (v. XIII. yüzyılın ortaları) *Nazmu'l-Cümân* isimli eserinde geçtiğine göre Ali b. Yûsuf b. Taşfîn ona hiçbir konuda muhalefet etmemiştir.¹²¹ Ancak bu devirde özellikle İbn Hamdîn'in riyasetinde Kurtuba âlimlerinin¹²² bid'at kitabı olduğu gerekçesiyle verdikleri fetvâ sebebiyle *İhyâu 'ulûmi'd-dîn'* in nüshalarının toplatılarak Kurtuba camiinin batı kapısı önünde yakılması¹²³ Murâbitlar'la alakalı olumsuz bir algının yaygınlaşıp yerleşmesine sebebiyet veren başlıca hadiselerdendir. Fetvâ metni günümüze ulaşmamıştır. Ancak Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'in oğlu Taşfîn b. Ali b. Yûsuf'un kendi döneminde Belenseliler'e gönderdiği resmî yazıdan fetvânın mahiyeti anlaşılabilir. Bu yazıda bid'at sahiplerinin özellikle de Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin kitaplarından birinin farkına varılması durumunda, izinin takip edilmesi, bulunduğu takdirde yakılması, onu gizlemekle itham olunan şahsa da ağır ye-

¹¹⁶ Merrâküşi, *el-Mu'cib fi telhisi ahbâri'l-Mağrib*, thk. Salâhaddin el-Huvârî, 130.

¹¹⁷ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fînüni'l-edeb*, 24/273.

¹¹⁸ Merrâküşi, *el-Mu'cib fi telhîs-i ahbâri'l-Mağrib*, thk. Salâhaddin el-Huvârî, 130.

¹¹⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî, 8/531.

¹²⁰ Merrâküşi, *el-Mu'cib fi telhîs-i ahbâri'l-Mağrib*, thk. Salâhaddin el-Huvârî, 130.

¹²¹ Ebî Muhammed Hasen b. Ali b. Muhammed b. Abdilmelik el-Ketâmî İbnü'l-Kattân, *Nazmu'l-Cumân li-tertîbi mâ selef min ahbâri'z-zemân li-bni'l-Kattân el-Merâkişî*, thk. Mahmud Ali Mekkî, (Tatvân: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî), 74.

¹²² *el-Hulel'* de fakihlerin *İhyâ'* in yakılması hususunda icma ettikleri bilgisi vardır. *el-Hulelül'-mevşiyiye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 104.

¹²³ Anân, *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, 79.

minler verdirilmesi emrolunmuştur.¹²⁴ Bu yazı Ali b. Yûsuf b. Taşfîn dönemindeki *İhyâ'*a yönelik karşıt tutumun Murâbitlar'ın son zamanlarına kadar sürdürüldüğünü de göstermektedir. Ancak bu sert tavır gerek Endülüs'te gerek Mağrip'te Murâbitlar'ın otoritesinin sarsılmasında ve bu devleti yıkacak olan Muvahhidler'in giderek güçlenmesinde de mühim rol oynamıştır.¹²⁵ İbn Hamdîn riyasetindeki fakihlerin bu fetvâyı vermesindeki temel saik *İhyâ'*ı Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebine aykırı telakki etmiş olmalarıdır. Diğer taraftan bu hadise aynı zamanda Endülüs bölgesinde daha önceki devirlerde de görülmüş olan tasavvuf karşıtlığının tezahürlerinden biri olarak da değerlendirilebilir. Ancak şu husus da vurgulanmalıdır ki Endülüs ve Mağrip bölgesinde bu uygulamaya ve fetvâya karşı tavır alan, *İhyâ'*ı yakanların tazminle yükümlü tutulup tedip edilmelerinin gerekliliğine dair fetvâlar veren fakihler de bulunmuştur.¹²⁶ Necib Zebîb'in verdiği bilgiye göre Murâbitlar döneminde sadece *İhyâ'*ın değil Mağrip'te Mu'tezile'ye ait kitapların yakılması için de emir verilmiştir.¹²⁷

Kurtuba kâdılcemâası İbn Rüşd de Ali b. Yûsuf b. Taşfîn üzerinde en müessir olmuş fakihlerden biridir. Gerek yöneticiler gerek halk nezdinde büyük bir nüfuza sahip olan İbn Rüşd'ün bu konumunu en iyi şekilde gösteren vakıa tarihe Kurtuba fitnessi olarak geçen hadisedeki rolüdür. 514'te (1121) Kurtuba'da valinin kölelerinden birinin sebebiyet verdiği bir olay sebebiyle Murâbitlar Devleti kuvvetleri ile şehir halkı karşı karşıya gelmiş, giderek daha da büyüyen hadiseleri bastırmak üzere Ali b. Yûsuf b. Taşfîn Kurtuba önlerine kadar gelmiştir.¹²⁸ İbn Rüşd sulhu temin için teşebbüse geçerek halkı zabtemiş, olayların kontrolden çıkmasına engel olmuştur. Diğer taraftan şehri kuşatmak için gelen Ali b. Taşfîn'e Kurtubalıların isyan etmediğini, biatlarını

¹²⁴ Huseyn Mu'nis, *Nusûs siyâsiyye*, 20.

¹²⁵ Ercan Alkan, *İbn Arabî'nin Hal'u'n-na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 18-19.

¹²⁶ Geniş bilgi için bk. Emine Nurefşan Dinç, Murâbitlar Devleti Hükümdarı Ali B. Yûsuf b. Taşfîn Zamanında Devrin Nüfuzlu Fakihlerinin Fetvâsı ile İhyâu 'Ulûmî'd-Dîn'in Yakılması, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 13/2, (2018), 355-380.

¹²⁷ Necib Zebîb, *el-Mevsûâtü'l-âmme li târihi'l-Mağrib ve Endelüs*, 2/303-304.

¹²⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 8/645. (Bu hadise *el-Hulel'e* göre 512 tarihinden önce vuku bulmuştur. *el-Hulelül'l-mevsûiyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 86-87.)

bozmadığını söylemiş, olaylara sebep olan suçluların cezalandırılmasını tavsiye ederek yapıcı bir rol oynamıştır.¹²⁹

İbn Rüşd'ün Ali b. Yûsuf b. Taşfîn üzerindeki etkisini gösteren bir diğer mühim vakia, sultanın bu fakihin ehl-i zimmet ile ahdin bozulabileceğine ve onların sürülebileceklerine dair fetvâsını uygulamaya esas almış olmasıdır. Gırnata şehrindeki hristiyanlar ısrarlı bir şekilde mektuplar ve elçiler göndererek Aragon kralını Gırnata şehrini işgal etmeye çağırmuşlar, kendilerinin de takviye kuvvetlerle destek olacaklarını vadetmişlerdir. Gırnata hristiyanlarının bu ısrarlı talepleri karşısında Aragon kralı harekete geçmiş, Gırnata'ya ulaştığında Murâbitlar Devleti kuvvetlerinin şehrin etrafında konumlanarak Gırnata'yı emniyet altına aldığını görmüştür. Aragon kralı her ne kadar bazı yerleri tahrip edip korku ve endişeye sebep olmuş ise de herhangi bir Endülüs şehrini işgal edemeden geri dönmek durumunda kalmıştır.¹³⁰ Ancak bu hadise İbn Rüşd'ün zihnini onu tedris faaliyetinden alıkoyacak kadar meşgul etmiştir.¹³¹ Yetmiş yaşını aşmış olmasına rağmen 520'de (1126) Merakeş'te bulunan Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'in yanına kadar gitmiş,¹³² hükümdara Endülüs'teki durumu anlatarak hristiyanların ahdi bozduklarını ve zimmetten çıktıklarını bildirmiştir.¹³³ İbn Rüşd bu tür hadiselerin tekrarlanmaması ve dahildeki emniyetin garanti altına alınabilmesi için Aragon kralı ile yardımlaşan hristiyanların sürülebileceklerine fetvâ vermiş, onlara yapılacak muamelenin en hafifinin de bu olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'den kardeşi Ebû Tâhir Temîm b. Yûsuf b. Taşfîn'i Endülüs valiliğinden azletmesini de istemiştir. Ali b. Yûsuf b. Taşfîn İbn Rüşd'ün bu tavsiyelerini dikkate alarak Gırnata'daki hristiyanları Mağrib'e sürmüş, kardeşini de valilikten azletmiştir. Bu görüşmede Ali b. Yûsuf b. Taşfîn İbn Rüşd'e şehir surlarının takviyesi için yetmiş bin altın dinar tahsis ettiğini de ifade etmiştir ki daha önce Mehdî tehlikesinin zuhuru zamanında şehir surlarının güçlendirilmesini

¹²⁹ Muhammed b. İbrâhîm, *Cuhûdu 'ulemâi'l-Endelüs*, 200-202.

¹³⁰ *el-Hulelü'l-mevşiyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 91-97; İbn İzâri, *el-Beyânu'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. E. Levi-Provençal, 4/69.

¹³¹ İbn Rüşd, *el-Fetâvâ*, thk. el-Muhtâr b. et-Tâhir et-Telîlî, 1521.

¹³² İbn Rüşd, *el-Fetâvâ*, thk. el-Muhtâr b. et-Tâhir et-Telîlî, 1523.

¹³³ *el-Hulelü'l-mevşiyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 90-91, 97.

isteyen fakihler içerisinde İbn Rüşd de bulunmaktadır.¹³⁴ Bu vakıa başta müsteşriklerin kitaplarında olmak üzere¹³⁵ çeşitli eserlerde Murâbıtlar'da gayrimüslimlere olumsuz bir bakış açısının hâkim olduğu iddiasına verilen misallerden biridir.¹³⁶

Bununla birlikte iddia edilenin aksine Murâbıtlar döneminde gayrimüslimlerin oldukça iyi bir konumda olduğu tezini işleyen kaynaklar da oldukça fazladır. Bu kaynaklarda yer alan bilgilere göre Murâbıtlar'da ehl-i zimmete Kitap ve Sünnet'e göre muamele edilmiş, onlardan kendi arazilerinin korun-

¹³⁴ *el-Hulelü'l-mevşiyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 90, 97-98; ayrıca bk. İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. E. Levi-Provençal, 4/73; ayrıca bk. Adnan Adıgüzel, "Müslümanlarla Gayri Müslimlerin Birlikte Yaşama Tecrübesi ve 1126'da Endülüs'ten Mağrib'e Tehcîr Meselesi", *ASOS The Journal of Academic Social Science, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/30 (Eylül 2016), 119-123.

¹³⁵ Dozy, *Spanish İslâm*, 722; Dozy, Reinhart Pieter Anne, *İslâm tarihi*, çev. Abdullah Cevdet [Karlıdağ], sad. Vedat Atilla (İstanbul: Gri Yayınevi, 2006), 300.

¹³⁶ Billhasa Endülüs Tarihi ile alakalı mühim çalışmaları bulunan Mehmet Özdemir de bu olayı müsta'ribler yani Endülüs hristiyanları için olumsuz bir gelişme olarak görmüş, bu olayı Murâbıtlar'ın radikal bir dinî anlayışa sahip olmalarına bağlamıştır. Ayrıca bu hususla ilgili olarak Murâbıtlar'ın çan çalınmasını yasakladıklarını da belirtmiş, bu devirde Gırnata kâdısı Ebu'l-Asbağ İsa b. Sehl'in (v. 486/1093-1094) de kiliselerin yıkılmasını tecviz eden ve müslümanların şehirlerinde yeni kilise inşa edilemeyeceği hükmünü muhtevî olan bir fetvâ verdiğini ifade etmiştir. (Mehmet Özdemir, *Endülüs* (İstanbul: TDV Yayınları, 2017), 193; Bu hususla alakalı olarak ayrıca bk. ayrıca bkz. Dozy, *Spanish İslâm*, 721-722.) Özdemir'in de ifade ettiği üzere söz konusu tehcir kararı ve uygulaması hristiyanlar açısından olumsuz bir hadisedir. Bu hadise Endülüs'te 711 yılından o ana kadar üç semâvî dinin bir arada yaşamasını mümkün kılan sistemin hâricî sebeplerle kısmen de olsa tıkanıp da göstermektedir. (Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyâsî Târih* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), 202-203) Ancak bu hadisenin değerlendirilmesinde İbn Rüşd'ün söz konusu fetvâsını gayrimüslimlerin ihaneti üzerine vermiş olması da göz ardı edilmemesi gereken bir husustur.

Diğer taraftan Özdemir'in çan yasağına dair verdiği kaynak bu dönemde yazılmış bir hisbe risalesidir. (İbn Abdûn, *er-Risale fi'l-kazâ ve'l-hisbe*, thk. É. Lévi-Provençal, 55.) ve müslümanların bulunduğu bölgelerde çanın yasak olması genel olarak fıkıh doktrininde yer alan bir hükümdür. (Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kasânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 7/113; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1414/1993), 15/134, 16/38; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-Tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li-mesâilü'l-müstahrace*, thk: Muhammed Haccî[?] ve âharûn (Beyrût-Lübân: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408-1988), 17/9.)

Kilise yapımı ile alakalı söz konusu fetvâ metninde ise sulh yolu ile alınan topraklarda yeni kilise inşa edilemeyeceği, ancak var olan kiliselere dokunulmayacağı hükmü bulunmaktadır. Savaşla elde edilen topraklardaki kiliselerle alakalı olarak ise Mâlikî fakihlerinden biri kiliselerin tahrip edileceğine, diğeri ise gayrimüslimlerin yaşadıkları yerleşim yerlerinde bu kiliselere dokunulmayıp onların yeni kiliseler de edinebileceklerine dair iki görüş nakledilmiştir. Ebu'l-Asbağ İsa b. Sehl b. Abdullah el-Esedî, *el-İ'lâm bi-nevâzili'l-ahkâm el-ma'rûf bi'l-ahkâmî'l-kübrâ*, thk. Nûra Muhammed Abdülazîz et-Tüveycîrî (y.y., 1415-1995), 773-775.

ması için görevlendirilenler, orduya iştirak edenler, hatta önemli konumlara yükselenler bulunmuştur.¹³⁷ Zimmîler kazâî hürriyete de mâlik olmuşlar, aralarındaki davalar kendi din adamları tarafından neticelendirilmiştir.¹³⁸

Şu husus özellikle vurgulanmalıdır ki *İhyâ'*ın yakılması hadisesinde olduğu gibi Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'in resmî fukahaya dayanarak yaptığı çeşitli tasarruflarına karşı çıkan, sultanı ikaz eden, sultanın yanındaki fakihlerin hükümlerini hatalı bulan fakihler de bulunmuştur. Mesela el-Kâdı Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Ferrâ el-Endelüsî (v. 514/1120-1121) Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'e, meûnet konusu ile alakalı gönderdiği mektupta, yetimlerin ve miskinlerin mallarından zorla vergi toplanmasının muhtemelen bir kısım fukahai's-sûnun işaretiyle yapıldığını ifade etmiş, Ali b. Yûsuf'a hitaben bütün bunlardan kendisinin sorumlu olduğunu, bir hurma çekirdeğinden dahi hesaba çekileceğini yazmıştır.¹³⁹

Meûnet adı altında alınan bu verginin bilhassa Endülüs bölgesinde ciddi bir sıkıntıya yol açtığı anlaşılmaktadır. Yûsuf b. Taşfîn döneminde de bu vergiye karşı çıkan fakihlerin bulunduğu dair misal bir önceki başlıkta ifade edilmiştir. Bu vergilerin toplanması halkta Murâbitlar'a karşı büyük bir tepkinin oluşmasına neden olmuştur. Mesela Kurtuba ahalisi Kurtuba'daki Kâdîlcemâa İbnü'l-Menâsîf olarak bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Esbağ'ı (v. 536/1141-1142) bu vergi sebebiyle recm etmişlerdir.¹⁴⁰

3. Geçmişten Bugüne Murâbitlar Hakkında Yapılmış Değerlendirmeler

Günümüze kadar gelen süreçte, fukahanın Murâbitlar Devleti'ndeki otoritesine dair yapılan değerlendirmelerin iki uç istikamette seyrettiği görülmektedir.

Tarihte başlıca hasımları Muvahhid'lerden itibaren Murâbitlar aleyhine bir karalama kampanyası başlatılmış ve bu dönemin fukahası ile alakalı olarak çeşitli ithamlar dile getirilmiştir. Muvahhidî tarihçi Merrâküşî (v. XIII. yüzyılın ortaları) eserinde şöyle demiştir: "Emîrü'l-müslimine ancak Mâlikî mezhebi furû'u alanında mütihaz olan âlimler yakın olabilirdi ve sadece

¹³⁷ Hirefî, *el-Ahvâlu's-siyâsiyye ve ehmmu mezâhiri't-tatavvuru'l-hadârî*, 284-285, 336.

¹³⁸ Hirefî, *el-Ahvâlu's-siyâsiyye ve ehmmu mezâhiri't-tatavvuru'l-hadârî*, 307-308; Sallâbî, *Fıkhü't-temkîn*, 1163.

¹³⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 11/ 226.

¹⁴⁰ Muhammed b. İbrâhîm, *Cuhûdu 'ulemâi'l-Endelüs*, 333-334; İbnü'l-Kattân, *Nazmu'l-Cuman*, 222.

onlara değer verilirdi. Bu dönemde mezhep kitapları çok revaçtaydı ve uygulamada onlar esas alınmaktaydı. Onların dışındaki eserler terkedilmişti. Öyle ki Allah'ın kitabına, Rasul'ün sünnetine bakmak unutulmuştu. Bu dönemin bilinen isimleri Allah'ın kitabına ve Sünnet'e gereken özeni göstermiyorlardı. Kelam ilmi ile meşgul olanların tekfirine hükmolunuyordu. Fakihler emirü'l-müslimînin yanında ilm-i kelamın kabih kabul edildiğini, selef âlimlerinin de bu ilmi kerih görüp bu ilimle uğraşanları terkettiklerini, bu ilmin dinde bid'at olduğunu bildirmişlerdi."¹⁴¹

Müsteşrikler ise adeta Murâbitlar'a ve bu devrin fukahasına savaş açmışlardır. Dozy (v. 1883) Endülüs'te fikrî hayatın çöküşünün fakihlerin otoritesi sebebiyle olduğu iddiasını ortaya atmış,¹⁴² Endülüs tarihi ile alakalı kitabının muhtelif kısımlarında Murâbitlar'ı barbar olarak nitelmiş,¹⁴³ Murâbitlar hükümdarı Yûsuf b. Taşfîn'den söz ederken bilgisiz, barbar ve vahşi nitelimesinde bulunarak Endülüs medeniyetini idrak edememekle, medeniyete herhangi bir kıymet vermemekle, sadece fakihleri öne çıkarmakla suçlamıştır.¹⁴⁴ Müsteşrik Yûsuf Eşbâh (Joseph Aschbach) (v. 1882) da benzer iddialara kitabında yer vermiş, Murâbitlar'ın basit bedevi kabileler arasından geldiklerini, Arap medeniyetinin her unsuruna düşman olduklarını, sert tabiatlı meliklerinin Arap kabilelerinden ve onların kültürlerinden öğrendiklerini, bu kültürün tüm tezahürlerini ezdiklerini, kendi inançlarına aykırı düşen âlimleri kovduklarını, kitaplarını yaktıklarını yazmıştır.¹⁴⁵ Eserinde bir başka vesile ile de Murâbitların baskı uygulayarak felsefe ve kelam ilimlerini kovduklarını, bu bilgileri ihtiva eden kitapları yasakladıklarını, alenen yaktıklarını ifade etmiştir.¹⁴⁶

Günümüzde de bir kısım yazarlar Murâbitlar'ı dar görüşlülükle, fikir hürriyetine karşı çıkmakla ve fikrî hayatın donmasına sebebiyet vermekle suçlamışlar,¹⁴⁷ bu durumun başlıca sorumlusunun fukaha olduğunu iddia etmişler,

¹⁴¹ Merrâküştî, *el-Mu'cib fi telhisi ahbârî'l-Mağrib*, 131.

¹⁴² <http://habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/4241>.

¹⁴³ Dozy, *Spanish İslâm*, 702, 736.

¹⁴⁴ Dozy, *Spanish İslâm*, 702 vd.

¹⁴⁵ Eşbâh, *Târîhu'l-Endelüs fi asri'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, 2/250.

¹⁴⁶ Eşbâh, *Târîhu'l-Endelüs fi asri'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, 2/239

¹⁴⁷ Mesela bkz. Muhammed Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1417-1997), 4/78-79.

Mâlikî mezhebine sıkı bağlılığı eleştirmişler, bilhassa Murâbitlar'ın son dönemlerinde fukahanın nüfuzunun bir çeşit dinî diktatoryaya dönüştüğünü ifade etmişlerdir. Bu yazarlar Mâlikî fukahasının reayanın memnuniyetsizliğinde ve emîrliğin etkinliğinin zayıflamasında payının olduğu görüşünü de ortaya koymuşlardır. Bu yazarlara göre onların aşırı nüfuzu, refah içerisinde yaşayışları da Murâbitlar devri toplumundan sert bir reddedişle karşılaşmalarına sebep olmuştur.¹⁴⁸ Bu devir araştırmacılarından bazılarına göre Murâbitlar Devleti'ni yıkılışa götüren başlıca âmiller bu devletin mutlak manada dine dayanmış olması ile bu devir fukahasının zihninin ilimlere ve medeniyete açık bulunmamasıdır. Bu araştırmacılara göre fukaha kendilerine intikal eden müktesebatı tecdit edememiştir.¹⁴⁹

Murâbitlar'la alakalı olarak aksi istikamette fikre sahip olan araştırmacılar ise Murâbitların sadece fıkıhla ilgilenip onun dışındaki ilim ve fikirlere karşı oldukları şeklinde özetlenebilecek suçlamalara karşı çıkmışlar, bu karalama kampanyasının hasımları Muvahhidler döneminden itibaren başlatıldığını ifade etmişlerdir. Hirefî'nin ifade ettiği üzere Muvahhidler Devleti'ni Murâbitlar'ın mirası üzerinde kuran İbn Tümert¹⁵⁰ (v. 524/1130) bütün fikrî mesaisini Murâbitlar'ın rükünlerini yıkmaya ve kendi devletini tesis etmeye hasretmiştir.¹⁵¹ O savaşını Murâbitların akidesine savaş açarak başlatmıştır. Hatta Murâbitlarla savaşmanın hristiyan ve mecusilerle savaşmaktan daha öncelikli bir vacip olduğuna tabilerini ikna etmiş, onları ashab-ı teşbih ve tec-

¹⁴⁸ Sallâbî, *Fıkhu't-temkîn*, 211.

¹⁴⁹ Necîb Zebîb, *el-Mevsûatu'l-âmmé li târihi'l-Mağrib ve Endelüs*, 2/303-304.

¹⁵⁰ Mehdiyyet iddiası ile ortaya çıkan İbn Tümert'in ilk çıkışı 514 senesindedir. (*el-Hulelü'l-mevşîyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 99) İlk olarak camide karşılaştığı Ali b. Taşfîn'e "Memleketini münker değiştirdi. Sen raiyyetinden mesulsün." demiş, daha sonra makamına geldiği Ali b. Taşfîn ona bir ihtiyacının olup olmadığını sormuş, o ise maksadının sadece münkeratı değiştirmek olduğunu ifade etmiş, bunun üzerine Ali b. Taşfîn fukahadan onunla konuşup halini araştırmalarını, münazara ile onun ilmi derecesini öğrenmelerini istemiştir. İçlerinde Ebû Abdullah Mâlik b. Vuheyb el-Endelüsî de bulunmuştur. Münazaradan sonra fukaha Ali b. Taşfîn'e İbn Tümert'in insanları fitneye düşürdüğünü, onun tutuklanarak insanlarla bağlantısının kesilmesi gerektiği yönünde görüş bildirmişlerdir. Tavsiye etmişlerdir. Ancak orada bulunanlardan biri İbn Tümert'in zaten zayıf olduğunu söyleyerek serbest bırakılması tavsiyesinde bulunmuş, Ali b. Yûsuf bu tavsiyeye uyarak İbn Tümert'i serbest bırakmıştır. Böylece o da Murâbitlar Devleti'nin yıkılışına kadar gidecek olan süreci başlatmıştır. (*el-Hulelü'l-mevşîyye*, thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme, 100-121); Adnan Adıgüzel, "Muvahhidler Hereketinin Doğuşu", *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*, 16/51 (2012), 115-132.

¹⁵¹ Hirefî, *el-Ahvâlü's-siyâsiyye ve ehmmu mezâhiri't-tataovuru'l-hadârî*, 96.

sim olarak nitelendirmiştir.¹⁵² Hirefî Murâbıtlar'la alakalı olumsuz fikirler ileri süren araştırmacıların İbn Tûmert yanında Ebu Bekir b. Ali es-Sanhacî el-Beyzak (v. 559-560/1164), Abdülvâhid el-Merrâküşî (v. XIII. yüzyılın ortaları) gibi Murâbıtlar'la alakalı çok olumsuz bir tablo çizen Muvahhidler ve Muvahhid tarihçilerden etkilenen isimler olduğunu ifade etmiştir.¹⁵³ Muhammed b. İbrâhîm bu araştırmacıların etkilendikleri isimlere görüşlerinde Murâbıtlara karşıt bir duruş sergileyen İbnü'l-Kattân ile bazı tasavvuf erbabının isimlerini de eklemiştir.¹⁵⁴ Abbas el-Cerrârî ise bilhassa Merrâküşî üzerinde durmuş, Muvahhidler'in destekçisi olan bu tarihçi eliyle Murâbıtlar'a karşı bu şekilde bir hamle başlatıldığını, sonra bu fikrin Şekandî (v. 629/1232) gibi bazı Endülülülere intikal ettiğini, ilerleyen süreçte bu iddianın bir kısım müsteşrikler tarafından da alındığını ve günümüzde bazı araştırmacılar tarafından sürdürüldüğünü bildirmiştir.¹⁵⁵

Abbas el-Cerrârî, Murâbıtlar'ın Mâlikî mezhebine sıkı bir şekilde bağlı oluşlarına farklı bir açıdan yaklaşmıştır. Cerrârî onların kısa süre zarfında çok geniş bir alanda daha önce nizam altına girmemiş kabile ve emîrlikleri nüfuz altına alarak kâmil manada bir devlet kurmayı başarmalarının sebepleri arasında, bölgeye ve ticaret yollarına hakimiyet kurmak suretiyle iktisadi güce sahip olmaları yanında, Mâlikî mezhebine dayanmak suretiyle bu kabileler arasında birlik sağlayabilmelerini de saymıştır. Bilhassa Mağrib bölgesini söz konusu ederek bu bölgelerde İdrisîler'in zamanından itibaren Mâlikî mezhebine bağlanıldığını, fıkhen ve akîdeten benimsendiğini vurgulayan Cerrârî'ye göre Murâbıtların yaptığı bu mezhebin yayılmasını umumileştirmek ve ıslah hareketi için esas almak olmuştur. Daha önce bu mezhebi bilmeleri sebebiyle Mağripliler de temelleri Mâlikî mezhebine dayanan bu devletin otoritesini kabule zaten hazır bir durumdaydılar. Cerrârî'ye göre Mağripliler'in mizaçlarına da uygun olması sebebiyle Mâlikî mezhebi, bu dönemde bu bölgede birliği sağlamaya kadir yegâne mezhebdi. Bu görüşünü İbn Haldûn'un Mağrib'te Mâlikî mezhebinin yayılışına ilişkin açıklamasına paralel bir izah ile temellendiren Cerrârî, bilhassa Mağripliler'in fikrî seviye itibariyle dinî kaide-

¹⁵² Hirefî, *el-Ahvâlu's-siyâsiyye ve ehmmu mezâhiri't-tasavvuru'l-hadârî*, 113.

¹⁵³ Hirefî, *el-Ahvâlu's-siyâsiyye ve ehmmu mezâhiri't-tasavvuru'l-hadârî*, 347.

¹⁵⁴ Muhammed b. İbrâhîm, *Cuhûdu 'ulemâi'l-Endelüs*, 209-210. (5 numaralı dipnot)

¹⁵⁵ Cerrârî, "et-Teyyâru'l-fikhiyyi'l-Murâbitî ve medâ te'sîrihi 'ale'l-fikri ve'l-edeb".

lerin ve ilkelerin olabildiğince en sade ve basit bir şekilde ortaya konulmasına ihtiyaç duyduklarını, nassa ve nakle dayanıp mantık ve kıyastan uzak olması sebebiyle Mâlikî mezhebinin diğer mezheplere nazaran onlara daha uygun geldiğini ifade etmiştir.¹⁵⁶

Cerrârî'ye göre Mâlikî mezhebi Murâbitlar'ın mücadelesini yöneten, bu mücadelenin şartlarını ve gayelerini belirleyen, tabiatını şekillendiren bir hareket hüviyetinde olmuştur. Zira onlar mütekmil bir düzen kurmayı hedeflemişlerdir. İslah için felsefeciler, mütefekkirler nasıl durumlara ve şartlara bakıp istinbat ve teemmüllerle yeni bir biçime davet ediyorlarsa din adamları da çağrılarını dinin kaynaklarına ve ilkelerine dönmekle yaparlar. Murâbitların gölgesinde gelişen durum da bu şekilde gerçekleşmiştir.¹⁵⁷

Cerrârî Murâbitlar'da fukahanın yüksek bir konuma sahip olmasını da olumlu bulmaktadır. Fakihlerin bu devirde siyasete yön veren, devletin mühim işlerini kontrol eden devlet adamları konumunda olduğunu ifade eden Cerrârî'ye göre Murâbitlar'ın yönetiminde fıkhi esas almaları onların irrasyonalizm ve baskıyı reddedip hüküm ve devlet işlerine ilmî bir tasavvurla baktıklarını göstermektedir.¹⁵⁸

Cerrârî Murâbitlar'ın hasımlarının sürekli dile getirdikleri *İhyâ'*nın yakılması hadisesini de söz konusu etmiş, bu vakianın Murâbitlar'ın son döneminde vuku bulduğunu vurgulamış, bununla birlikte özellikle Mağrip'te bu teşebbüse karşı çıkan fakihlerin de var olduğuna dikkat çekmiştir. Bu hadiseyi devletin sorumlu fukahasının bilhassa kamuoyunu yönlendirmede acziyete düşmüş olmasının bir göstergesi olarak kabul eden Cerrârî, bu acziyeti de mezkur fukahanın mezhebin gelişimini Murâbitlar'ın nüfuzu altındaki büyük devletin şartları ile insicamlı bir şekilde başaramamalarının bir neticesi olarak görmüştür. Cerrârî'ye göre bu merhalede onlar birtakım imtiyazlara ve otoriteye sahip bürokratlar konumunda olmuşlardır.¹⁵⁹

Diğer taraftan Murâbitlar'ın iddia edilenin aksine düşünceye set çekmediğini bir medeniyet inşa ettiğini savunan yazarlar çalışmalarında bu devirde

¹⁵⁶ Cerrârî, "et-Teyyâru'l-fikhiyyi'l-Murâbiti ve medâ te'sîrihi 'ale'l-fikri ve'l-edeb".

¹⁵⁷ Cerrârî, "et-Teyyâru'l-fikhiyyi'l-Murâbiti ve medâ te'sîrihi 'ale'l-fikri ve'l-edeb".

¹⁵⁸ Cerrârî, "et-Teyyâru'l-fikhiyyi'l-Murâbiti ve medâ te'sîrihi 'ale'l-fikri ve'l-edeb".

¹⁵⁹ Cerrârî, "et-Teyyâru'l-fikhiyyi'l-Murâbiti ve medâ te'sîrihi 'ale'l-fikri ve'l-edeb".

şer'î ilimlerde yanında, coğrafya, tarih ve ensab, tıp, eczacılık, kimya, tasavvuf gibi birçok ilimde, edebiyat ve şiirde mühim şahsiyetlerin yetişmiş olduğunu delil olarak zikretmişlerdir.¹⁶⁰ Bu yazarların verdikleri bilgilere göre iddiaların aksine bu devirde kelim ilminde ve felsefede de mühim âlim ve filozoflar yetişmiştir. Mesela kelim ilminde Ebû Bekr el-Muradî (489/1096[?])¹⁶¹ ve onun talebesi Yûsuf b. Musâ el-Kelbî (520/1096[?]),¹⁶² felsefede ise Mâlik b. Vüheyb el-Endülüsî¹⁶³ ile Ebû Bekr b. Bâcce¹⁶⁴ gibi isimler temayüz etme fırsatı bulmuşlardır.¹⁶⁵ Zikredilen son iki isim aynı zamanda Ali b. Yûsuf b. Taşfîn'in itimad ettiği vezirlerindedir.¹⁶⁶

Sonuç

Murâbitlar Devleti döneminde bilhassa kâdınlık vazifesini deruhte eden fukaha tarihte eşine ender rastlanır şekilde siyaset müessesesi ile irtibatlı olmuş, siyasî ve sosyal hayatı doğrudan etkilemiştir. Bunun en önemli âmili Murâbitlar Devleti'nin tamamen dinî gayelerle kurulmuş bir devlet olmasıdır. Murâbitlar Devleti emirleri devletin kuruluş gayesine uygun bir siyaset izlemişler, ülkeyi şer'î esaslar dahilinde yönetmeyi hedeflemişlerdir. Buna bağlı olarak ulema ve fukahaya bilhassa kâdınlara hürmet göstermiş, onları geniş yetkilerle donatmış, diğer devlet görevlilerini de kâdınlara kararlarını uygulamakla yükümlü tutmuşlardır. Bir diğer mühim âmil ise bu devirde bilhassa Endülüs ulema ve fukahasını aktif olarak sorumluluk almaya sevk eden hadiselerdir. Tavâif-i mülûk'un devamlı olarak birbirleriyle mücadele etmeleri, hatta kimi zaman birbirleri aleyhine hristiyanlarla ittifaklar kurmaları Endülüs müslümanlarını büyük bir zaafiyete uğratmış, hristiyanların Endülüs'e hâkim olma arzusunu kamçulamış, hristiyan saldırılarının giderek artmasına sebebiyet vermiştir. Endülüs'ün bütünüyle kaybedilmesi tehlikesiyle karşı

¹⁶⁰ Geniş bilgi için bk. Hırefî, *el-Ahvâlu's-siyâsiyye ve ehmmu mezâhiri't-tavvuru'l-hadârî*, 363-420; Hamdî, *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-hadârî*, 397-406.

¹⁶¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 10/636.

¹⁶² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 11/676; Halil İbrâhim es-Sâmerrâî & Abdülvâhid Zünnûn Tâhâ & Nâtk Sâlih Maslûb, *Târîhu'l-Arab ve Hadâratuhum fi'l-Endülüs* (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdî'l-Müttehide, 2000), 1/347.

¹⁶³ İhsân Abbâs, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî (Asru't-tavâif ve'l-Murâbitîn)* (Beyrût-Lübân: Dâru's-Sekâfe: 1978), 1/66.

¹⁶⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 11/601.

¹⁶⁵ Ayrıca bk. Sallâbî, *Fıkh'u't-temkîn*, 205-206.

¹⁶⁶ Sâmerrâî, *Târîhu'l-Arab ve Hadâratuhum fi'l-Endülüs*, 1/371.

karşıya kalan ulemâ ve fukaha omuzlarındaki tarihî sorumluluğun idrakinde olarak büyük bir cehd ve gayret göstermiş, hristiyanlara karşı fiilen mücadele verdikleri gibi fetvâlarıyla komşu devletleri yardıma çağırılmışlar, verdikleri fetvâlarla vaziyetin yüklediği dinî mesuliyeti hatırlatmışlardır. Yûsuf b. Taşfîn liderliğindeki Murâbitlar'ın Endülüs'e geçerek hristiyanlara karşı Zellâka zaferini kazanması ve sonrasında Endülüs'a büyük ölçüde hâkim olmasında bu gayretler tesirini göstermiş, böylece ulema ve fukaha İslâm'ın ve müslümanların Endülüs'teki varlığının dört asır daha devam etmesinde mühim bir işlev üstlenmişlerdir. Endülüs bölgesinin tarihte ilk defa Abbâsî hilafetinin sancağı altına girmesinde de önemli bir role sahip olan bu devir fukahası, Endülüs'e geçmeleri akabinde de Murâbitlar'a destek vermeyi sürdürmüşlerdir. Fukaha bu devirde tavâif-i mülûk dönemini tecrübe etmiş ve Endülüs'ü kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kalmış olmaları, diğer taraftan müslümanları Endülüs'ten uzaklaştırma politikası doğrultusunda hareket eden hristiyan devletlerin tehditlerine sürekli maruz bulunmaları sebebiyle Murâbitlar'ın yanında yer alarak destek vermeye devam etmişlerdir. Bu sayılan âmillere bağlı olarak Murâbitlar'la fukaha arasında çok güçlü bir ilişki gelişmiştir. Bilhassa kâdılık vazifesini yürüten fukaha siyâsî ve sosyal hayatta çok mühim bir konuma sahip olmuş, bu durum Murâbitlar Devleti'nin zayıflamasına kadar devam etmiştir. Ancak şu husus vurgulanmalıdır ki, Murâbitlar Devleti döneminde fukaha tamamen aynı istikamette görüşlere sahip yekpare bütünlük arzeden bir zümre de olmamıştır. Sultanların uygulamalarından yanlış bulduklarına ve bunlara mesned teşkil eden fetvâlara karşı çıkıp itiraz eden fakihler de bulunmuştur. Hatta bu fakihlerin bazıları kâdılık vazifesini yürüten resmî ulemaya dahildir.

Murâbitlar Devleti emîrleri ve fukahası Mâlikî mezhebine sıkı bir bağlılık göstermişlerdir. Hâkimiyet alanını genişletirken Mâlikî mezhebine dayanan, aynı zamanda hükmettiği bölgelerde bu mezhebin yerleşip kökleşmesine de katkı sağlayan bu devlette Mâlikî mezhebine aykırı herhangi bir hüküm verilmesine, bir başka mezhebin esas alınmasına müsamaha gösterilmemiştir. Mâlikî mezhebine sıkı bağlılık gösterilmesi, diğer taraftan devlet yönetiminde güçlü bir konuma sahip bulunan fakihlerin fetvâları ile *İhyâ'*ın yakılması, gayrimüslimlerin tehcîri gibi hadiselerin yaşanmış olması sebebiyle yıkılışlarından itibaren Murâbitlar'a oldukça sert tenkitler yöneltmiştir. Bununla birlik-

te Mâlikî mezhebinin bu devletin kuruluşundaki ve gelişimindeki rolü, Endülüs ve Mağrip bölgelerindeki birliğin sağlanmasında üstlendiği işlev, diğer taraftan hristiyanlarla münasebetlerde yaşanmış acı tecrübeler, tavâif-i mülûk dönemindeki ihtilaf ve ayrılıkların yol açtığı zaafiyet, hristiyan tehditlerinin sona ermeyip devam etmesi gibi vakıalar Murâbitlar döneminde alınmış bazı kararlardaki katı tutumun açıklanmasında yardımcı olabilir. Ancak bir sonraki dönemde; Muvahhidler Devleti döneminde Murâbitlar Devleti zamanındaki uygulamanın tam zıddı bir uygulamaya geçilmiş, belli bir döneme kadar İbn Tûmert'in fikhî hükümlerin doğrudan Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılmasına dair görüşü esas alınmış, hatta bazı dönemlerde Mâlikî mezhebinin kitapları yakılmıştır.¹⁶⁷ Bu vakiada Murâbitlar Devleti dönemindeki söz konusu tavrın etkisinin bulunması muhtemeldir.

Kaynakça

- Abbâs el-Cerrârî. "et-Teyyârü'l-fikhiyyi'l-Murâbitî ve medâ te'sîrihi ale'l-fikri ve'l-edeb", Alantologia, (Erişim 12.12.2017) <http://alantologia.com/page/22820/>
- Adıgüzel, Adnan. "Abdullah b. Yasin ve Murabitlar Hareketi". *İslâmî İlimler Dergisi* 7/13 (2012), 49-67.
- Adıgüzel, Adnan. "Mağrib ve Endülüs'ü Birleştiren Lider Yusuf b. Taşfîn". *İSTEM* 16/32 (2018), 231-257
- Adıgüzel, Adnan. "Muvahhidler Hareketinin Doğuşu". *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler* 16/51 (2012), 115-132.
- Adıgüzel, Adnan. "Müslümanlarla Gayri Müslimlerin Birlikte Yaşama Tecrübesi ve 1126'da Endülüs'ten Mağrib'e Tehcîr Meselesi". *ASOS The Journal of Academic Social Science, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/30 (Eylül 2016), 109-126.
- Ali Raûf Cebr Vâlî el-Mâlikî & Mustafa Kâmil Muhammed eş-Şebbânî. "Fukahau'l-Endelüs ve devruhum fi'l-hayâti'l-ictimâiyye hilâle 'asri'l-

¹⁶⁷ Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/411.

Murâbitîn (484-520/1092-1134)", *Mecelletü'l-Külliyeti'l-İslâmiyyeti'l-Câmia* 13/49 (2018), 451-474.

Alkan, Ercan. *İbn Arabî'nin Hal'u'n-na'leyn Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Diñç, Emine Nurefşan, "Murâbitlar Devleti Hükümdarı Ali B. Yûsuf b. Taşfîn Zamanında Devrin Nüfuzlu Fakihlerinin Fetvâsı ile İhyâu 'Ulûmî'd-Dîn'in Yakılması", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 13/2 (2018), 355-380.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *İslâm tarihi*. trc. Abdullah Cevdet [Karlıdağ]. sad. Vedat Atila. İstanbul: Gri Yayınevi, 2006.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Spanish İslâm: a history of the Moslems in Spain*. çev. Francis Griffin Stokes. London: Chatto-Windus, 1913.

Ebu'l-Asbağ İsâ b. Sehl b. Abdullah el-Esedî. *el-İ'lâm bi-nevâzili'l-ahkâm el-ma'rûf bi'l-ahkâmi'l-kübrâ*. thk. Nûra Muhammed Abdülazîz et-Tüveycîrî. y.y., 1415-1995.

Ebü'l-Hasen Ali b. Mûsâ b. Saïd el-Mağribî el-Endelüsî. *el-Mağrib fî hulû'l-Mağrib*. 2. Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 1955.

Enver Mahmûd Zenâtî, "Devru'l-fukahai fi'l-hayati'l-ictimaiyyeti hilâle asri'l-Murâbitîn", *Devriyye kâne't-târîhiyye*. el-Kuveyt: Dâr Nâşiriyye li'n-Neşri'l-İlektronî 7/ 25 (2014), 16.

Eşbâh, Yûsuf. *Târîhu'l-Endelüs fî asri'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*. trc. Muhammed Abdullah İnân. 2. Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1417-1996.

Fetâvâ İbn Rüşd li-ebi'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî el-Mâlikî. thk. el-Muhtâr b. et-Tâhir et-Telîlî. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1407/1987.

Halil İbrâhim es-Sâmerrâî & Abdülvâhid Zünnûn Tâhâ & Nâtık Sâlih Maslûb. *Târîhu'l-Arab ve Hadâratuhum fi'l-Endülüs*. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdî'l-Müttehîde, 2000.

- Hamdî Abdülmün'im Muhammed Huseyn. *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-hadârî li'l-Mağrib ve'l-Endelüs fi 'asri'l-Murâbitîn. Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmia, 1997.*
- Hirefi, Selame Muhammed Selmân el-. *el-Ahvâlu's-siyâsiyye ve ehemmu mezâhiri't-tatavvuru'l-hadârî li-devleti'l-Murâbitîn fi 'ahdi 'Aliyy-ibn-i Yûsuf b. Taşfîn (500-537). Mekketü'l-Mükerreme: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Master Tezi, 1402/1982.*
- el-Hulelü'l-mevşiyye fi zikri'l-ahbârî'l-Merrâküşiyye li-müellifin Endelüsiyyin min ehli'l-karni's-sâmin el-hicrî. thk. Süheyl Zekkâr & Abdülkadir Zimâme. Rabat: Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîse, 1399/1979.*
- Huseyn Mu'nis, *Nusûs siyâsiyye 'an fetrati'l-intikal mine'l-Murâbitîn ile'l-Muvahhidîn. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1420/2000.*
- Muhammed b. Ahmed b. 'Abdûn et-Tecîbî. *er-Risale fi'l-kazâ ve'l-hisbe, (Selâsi resâil Endelüsiyye fi âdâbi'l-hisbe ve'l-muhtesib içinde). thk. Évariste Lévi-Provençal. Kahire, 1955.*
- İbn Beşküvâl, Ebu'l-Kasım Halef b. Abdilmelik. *es-Sıla fi târih-i eimmeti Endelüs. nşr. es-Seyyid el-Attâr el-Huseynî. Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1374/1955.*
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyuddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed el-Hadramî el-İşbilî. *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahum min zevî'se'ni'l-ekber. thk. Halil Şehhâde. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1408/1988.*
- İbn Hallikan, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-A'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân. thk. İhsân Abbâs. 7. Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1994.*
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zâhirî. *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî. thk. İhsan Abbâs. Beyrût-Lübnân: el-Müessetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsat ve'n-Neşr, (2. Cilt, 2. Basım, 1987), (3. Cilt, 1981)*
- İbn İzârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Merrâküşî. *el-Beyânu'l-Muğrib fi Ahbârî'l-Endelüs ve'l-Mağrib. thk. Lîfi Brunsefal. 4. Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru's-Sikâfe, 3. Basım, 1983.*

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li-mesâilil-müstahrace*. thk. Muhammed Haccî[?] ve âharûn. 17. cilt, Beyrût-Lübân: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1408/1988.
- İbnü'l-Esîr, Abdülvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî, İzzuddin. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdusselam Tedmurî. 7 ve 8. Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Kattân, Ebî Muhammed Hasen b. Ali b. Muhammed b. Abdilmelik el-Ketâmî. *Nazmu'l-Cumân li-tertibî mâ selef min ahbâri'z-zemân li-bni'l-Kattân el-Merâkişî*. thk. Mahmud Ali Mekki. Tatvân: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- İhsân Abbâs. *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî (Asru't-tavâif ve'l-Murâbitîn)*. Beyrût-Lübân: Dâru's-sekâfe, 5. Basım, 1978.
- Kâdı İyaz, İyaz b. Mûsâ b. İyaz b. Amrûn el-Yahsubî es-Sebtî. *el-Ğunye fihrist-i Şuyûh-i Kadî İyâz*. thk. Mâhir Züheyr Cerrâr. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402-1982.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'i' u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. 7. Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1406/1986.
- Makkari, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî el-. *Nefhu't-tîb fi ğusni'l-Endelesü'r-ratîb*. thk: İhsan Abbas. 1. ve 2. Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru Sâdır, 1997.
- Makkari, Şihâbuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yahyâ et-Tilimsânî el-. *Ezhâru'r-Riyâd li'l-kadî İyaz*. thk. Mustafa es-Sekâ[?] & İbrâhîm el-İbârî & Abdülazim eş-Şelebî. 3. Cilt. Kahire: Matbatu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1358/1939.
- Merrâküşî, Abdülvâhid b. Ali b. et-Temîmî el-. *el-Mu'cib fi telhîs-i ahbâri'l-Mağrib min ledün fethi'l-Endelüs ilâ âhiri asri'l-Muvahhidîn*. thk. Salâhaddin el-Huvârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1426/2006.
- Muhammed b. Ahmed İbn Şakrûn. *Mezâhiru's-sikafeti'l-Mağribiyye*. Mağrib: Dâru's-Sikafe, 1406/1985.

- Muhammed b. İbrâhîm b. Sâlih el-Huseyn Ebâ'l-hayl. *Cuhûdu 'ulemâi'l-Endelüs fî's-Sirâ' mea'n-nasârâ hilâle 'asri'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*. Dâru Esdâi'l-Müctema' li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1419.
- Necîb Zebîb. *el-Mevsûâtü'l-âimme li târihi'l-Mağrib ve Endelüs*. 2. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Emîr li's-Sekafe ve'l-'Ulûm, 1415/1995.
- Necmeddin Hentatî. *el-Mezhebü'l-Mâlîki bi'l-garbi'l-İslâmî ila muntasîfi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî el-hâdî 'aşera el-mîlâdî*. Tûnis: Tebrü'z-zaman, 2004.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed b. Abdüddâim el-Kureşî et-Teymî Şihâbuddin en-. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. 24. Cilt. Kâhire: y.y., 1423.
- Ömer b. Hamâdî, *el-Fukaha fî asri'l-Murâbitîn*. Tûnis: Câmiatu Tûnis, Master Tezi, 1987.
- Özdemir, Mehmet. Endülüs. İstanbul: TDV Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Özdemir, Mehmet. "Yûsuf b. Taşfîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/30-32. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özdemir, Mehmet. "Muvahhidler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/410-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. Abdillâh es-Soğdî es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût & Türkî Mustafâ. 29. Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420-2000.
- Sallâbî, Ali Muhammed es-. *Fıkhü't-temkîn 'inde devleti'l-Murâbitîn*. Kahire: Müessetu İkra', 1427/2006.
- Selavî, Şihâbuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid b. Muhammed en-Nâsirî ed-Der'î el-Caferî es-. *el-İstiksâ li-ahbâri düveli'l-Mağribi'il-aksâ*. thk. Cafer en-Nâsirî & Muhammed en-Nâsirî, 1. Cilt. Dâru'l-Kitâb-ed-Dâru'l-Beyda.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-. *el-Mebsût*, 15. ve 16. cilt, Beyrût: Dâru'l-Ma' rife, 1414/1993.

- Sübki, Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Takıyyüddîn es-. *Tabakatü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 6. Cilt. Heçr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1413.
- Şeyban, Lütfi. "Mu'temid-Alellah, İbn Abbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/388-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yiğit, İsmail. "Murâbitlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/152-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 9, 10. Cilt. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnaût. 19. Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım. 1405 -1985.
- Zenâtî, Enver Mahmûd. "Devru'l-fukahai fi'l-hayati'l-ictimaiyyeti hilâle asri'l-Murâbitîn". *Devriyye kâne't-târihiyye*, 7/25 (Haziran 2014), 24.
- Zenâtî, Enver Mahmûd. "Fukahâu'l-Endelüs ve'l-cihâd fî 'asri devleti'l-Murâbitîn", Al Bayan, albayan.co.uk (Erişim 27.05.2014)
- Zirikli, Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dimeşkî ez-. *el-A'lâm, Kâmusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrigîn*. 8. Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2019, c. 5, s. 2: 911-941

İbn Kutluboğa'nın İbn Hacer'e İtirazları Özelinde Hadis İlminde Tenkit Kültürü Criticism in Hadîth Literature through the Objections of Ibn Qutluboğa to Ibn Hajar

Muhammed Emin GÜLLER

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Anabilim Dalı
PhD Student, Istanbul University,
Social Sciences Institute, Department of Hadith
rahilul_ilm@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-1813-136X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Kasım / November 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Güller, Muhammed Emin. "İbn Kutluboğa'nın İbn Hacer'e İtirazları Özelinde Hadis İlminde Tenkit Kültürü". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 911-941.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

İbn Hacer'in (ö. 852/1448) *Nuhbetü'l-Fiker*'i ve onun şerhi olan *Nüzhetü'n-Nazar*'ının, kendisinden sonra yazılan hadis usûlü eserlerine kaynaklık etmesi ve onları etkilemesi açısından usûl tarihinde önemli bir yeri vardır. Nitekim mezkûr eserler üzerine yapılan şerh ve hâşiye çalışmalarının çokluğu bu önemi ortaya koymaktadır. Fıkıh ve hadis başta olmak üzere çeşitli ilim dallarında 100'ün üzerinde eser kaleme alan ve aynı zamanda İbn Hacer'in de talebelerinden olan Kasım b. Kutluboğa da (ö. 879/1474) bahsedilen eser üzerine çalışma yapan âlimlerden biridir. İbn Kutluboğa, hocası İbn Hacer'i birçok yönden eleştirmiş ve çeşitli katkılarda bulunmuştur. Bu makalede İbn Kutluboğa'nın *Nüzhetü'n-Nazar* üzerine yazdığı *Hâşiyetü İbn Kutluboğa (el-Kavlu'l-Mübtaker alâ Şerhi Nuhbeti'l-Fiker)* adlı eserindeki itirazlar bağlamında kısaca red/itiraz kültüründen bahsedilerek örnekler ortaya konulacak ve mezkûr itirazlar esere hâşiye yazan ilgili bazı âlimlerin görüşleri çerçevesinde değerlendirilecektir. Ele alınan itirazlardan da anlaşılacağı üzere İbn Kutluboğa'nın polemik türü ve muhatabını ilzam edici itirazlarının neredeyse olmadığı ve yönelttiği kimi eleştirilerinde hadis usûlünde bilinen kurallardan farklı görüşler ortaya koyduğu tespit edilmiştir. Ayrıca İbn Kutluboğa'nın öne sürdüğü her itirazında isabetli yorumlar ortaya koymadığını da söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tenkit Kültürü, İtiraz, İbn Hacer, İbn Kutluboğa.

Abstract

The work of Ibn Hajar (d. 852/1448) named *Nuhbatu'l-Fiker* and its explanation *Nuzhatu'n-Nazar* have an important role in the hadîth literature and work as main sources. Explanations and further elaborations on these works shows its importance. One of those who worked on them is Kasım Ibn Qutluboğa (d. 879/1474) who is a student of Ibn Hajar and has various works in both fiqh and hadîth literature. Ibn Qutluboğa has contributed to the works of

* Bu çalışma "İbn Kutluboğa'nın Nüzhetü'n-nazar Hâşiyesinde İbn Hacer'e Yöneltilmiş Tenkidler" adlı yüksek lisans tezimizden üretilmiştir.

his teacher Ibn Hajar through his criticisms. In this article, the critics of Ibn Qutluboğa mentioned in his work named *hâshiyatu Ibn Qutluboğa (al-Qawlu'l Muhtakar alâ Sharhi Nuhbatü'l-Fiker)* will be analyzed along with the views of some other scholars. It has been determined that Ibn Qutluboğa, is far from polemics and has nearly no binding objections. However, he has brought some new rulings to the hadîth literature. Also, it can be said that not every objection of Ibn Qutluboğa is correct and accurate.

Key Words: Hadîth, Criticism, Objection, Ibn Hajar, Ibn Qutluboğa.

Giriş

Müteahhir dönemde yazılan en önemli eserlerden kabul edilen ve kendisinden sonraki müelliflerin referans kaynağı haline gelen İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ulûmu'l-hadîs* adlı eseri üzerine ihtisar, şerh, nazma çekme gibi birçok çalışma yapılmıştır. İbn Hacer (ö. 852/1448), *Nuhbetü'l-Fiker*'i ve onun şerhi olan *Nüzhetü'n-Nazar*'ı kaleme alırken büyük ölçüde bu kaynaktan faydalanmıştır. Bu sebeple İbn Hacer'in söz konusu eserinin İbnü's-Salâh'ın muhtasarı olduğu görüşü ortaya atılmış ve tartışılmıştır.¹ Mezkûr eserde hadis usûlü konularının kısa ve özlü bir şekilde ele alınması ve ayrıca kitabın müellifi olan İbn Hacer'in hadis ilmindeki şöhreti, eserin büyük bir ilgiye mazhar olmasına neden olmuştur. Bu çerçevede hanefi fakihî ve aynı zamanda bir hadis âlimi olan İbn Kutluboğa'nın (ö. 879/1474), *Nüzhe* hâşiyesinde hocasına² yöneltmiş olduğu itirazların mâhiyetinin ortaya konulması ve ilmî değerinin tespit edilebilmesi önem kazanmaktadır. Zira İbn Kutluboğa'nın, hadis ilminde yetkinliğiyle bilinen İbn Hacer ve Zeynuddîn el-Îrâkî (ö.

¹ Tunahan Erdoğan, "Hadis Usûlü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi: Bir İhtisar Örneği Olarak İbn Hacer'in Nuhbetü'l-Fiker'i", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 1 (2016): 49-59; İbn Hacer, *Hadis İstilahları Hakkında Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*, trc. Talât Koçyiğit (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 12-13; M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 523; Sezâi Engin, "Hadis Literatüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-Fiker ve Nüzhetü'n-Nazar üzerine Yapılan Hâşiyeye Çalışmaları Bibliyografyası", *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015): 79.

² Henüz 18 yaşındayken eser telif etmeye başlayan İbn Kutluboğa, birçok hocadan ders almıştır. Hocalarından birisi de İbn Hacer'dir. İbn Hacer, onu "imâm, allâme, fakih, hâfız" gibi lâkaplarla vasıflandırmıştır. Bkz. Şemseddin es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi' li Ehli Karmi't-Tâsi'* (Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, 1969), 6: 185.

806/1404) gibi âlimlerin görüşlerine karşı çeşitli eserler kaleme alması³ ve ilim ehli tarafından takdire şâyan bulunan birçok meziyete sahip olması⁴ böyle bir şahsiyetin muhtelif konulardaki yaklaşım ve görüşlerinin bilinmesini de önemli kılmaktadır. Ayrıca İbn Kutluboğa'nın İbn Hacer ile hoca-talebe münasebetinin olması da söz konusu tenkitlere ayrı bir değer katmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla İbn Kutluboğa'nın bahsedilen eseri Türkiye'de herhangi bir akademik çalışmaya konu olmamıştır. Bu çalışma ile kısmen bu eksiklik giderilmiş olacaktır.

Her ne kadar söz konusu eser ile red literatürü içerisinde zikredilen eserler arasında bazı karakteristik farklılıklar tespit edilebilecekse de yine de mezkûr hâşiyedeki itirazlar nitelik itibarıyla red edebiyatının muhtevasını yansıtmaktadır. Bu sebeple makalede öncelikle -eserdeki itirazlar göz önüne alınarak- kısaca red/itiraz edebiyatının tarihsel sürecinden bahsedilerek çeşitli örnekler verilecektir. Ardından İbn Kutluboğa tarafından dile getirilen itirazlar zaman zaman *Nüzhe* adlı esere hâşiyeye yazan diğer âlimlerin görüşlerine de yer verilmek suretiyle değerlendirilecektir. Söz konusu değerlendirmelerde iki müellif arasında hakemlik yapmaktan ziyade, itirazların mâhiyet ve niteliğinin gün yüzüne çıkarılması amaçlanmıştır. Ayrıca itiraza konu olan her bir meselenin, hadis usûlü ilmi içerisindeki yerine işaret edilmiş ve ilgili bazı âlimlerin konu etrafındaki mütalaalarına da yer verilerek mevzunun anlaşılabilirliğine katkı sunulmaya çalışılmıştır. İbn Kutluboğa'nın mezkûr hâşiyesinde İbn Hacer'e doksan küsur yerde itirazda bulunduğu tespit edilmiştir. Çalışmanın kapsam ve sınırlılıkları da düşünülerek bu tenkitlerin tamamına yer verilmeyip, muhtevaya örnek teşkil edecek bazı itirazlarla yetinilecektir.

1. Red/İtiraz Edebiyatı

Red kelimesi sözlükte kabul etmemek, geri çevirmek; bozmak, karşılık vermek manalarına gelmektedir.⁵ İslâmî ilimlerdeki red/itiraz olgusunun tarihi seyrini Hz. Peygamber aleyhisselâm ve sahâbe dönemi ile başlatmak

³ Örneğin, *Münyetü'l-Elmaî* adlı eserinde Zeylaî'ye (ö. 743/1343); *İthâfu'l-İhyâ* adlı eserinde Irâkî'ye; Hanefî mezhebinin temel kitaplarından olan *Nasbu'r-Râye*'nin muhtasarı olan *Dirâye* adlı kitabında ise, İbn Hacer'in görüşlerine birçok ilave ve düzeltmelerde bulunmuştur. İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-Tercîh alâ Muhtasari'l-Kudûrî* (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 49-50.

⁴ Söz konusu övgüler ve yapmış olduğu istidrak çalışmaları için bkz. İbn Kutluboğa, *et-Tashîh*, 49-51.

⁵ İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutübî'l-İlmiyye), 3:213.

mümkündür. Zira Hz. Peygamber döneminde, sahâbiler herhangi bir konuda görüş ayrılığına düştüğünde bizzat Rasûlullah'a giderek aralarındaki ihtilafı gidermişlerdir. Hz. Peygamber'den uzak bölgelerde yaşayan insanlar ise aralarındaki ihtilafı Medine'ye vardıklarında kendisine iletmışlerdir.⁶ Diğer yandan bazen sahâbilerin Hz. Peygamber ile görüş ayrılığına düştüğü ve zaman zaman onun tasarruflarına itiraz⁷ ettiği de olmuştur.⁸ Hz. Peygamber bu itirazlara ön yargı ile yaklaşmamış, kimi zaman kabul ederken kimi zaman da reddetmiştir.⁹ Rasûlullah'ın vefatından sonra bir konuda ihtilafa düşüldüğünde ise, önce Kur'ân'a, aranılan hüküm orada bulunamamışsa sünnete başvurulmuştur.¹⁰

Red/İtiraz edebiyatını sözlü ve yazılı olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Sözlü red geleneğinin, başta Hz. Peygamber ve sahâbe dönemi olmak üzere, günümüzde de hâlâ varlığını sürdürmekte olduğu söylenebilir. Özellikle Hz. Peygamber'den sonra Müslümanlar arasında meydana gelen görüş ayrılıklarıyla¹¹ etkisi ortaya çıkmıştır. İlk önce farklı inanç mensuplarına karşı yapılan itiraz ve reddiyeler, mezheplerin teşekkülü ile Müslümanlar arasında da kendini göstermiş, münazara meclisleri kurulmuş ve "ilmü'l-münazara" adıyla bir ilim dalı oluşmuştur.¹² Hicrî III. ve IV. asırda itikâdî ve fikhî mezhepler ile taklit dönemi başlamıştır. Bu dönemde herhangi bir ihtilaf söz konusu olduğunda mezheplerin görüşlerine başvurulmak suretiyle çözüme gidilmiştir. Âlimler hem hakkı ortaya koyma hem de oluşan yeni sorunlara çözüm üretme adına birçok kitap ve reddiye telifatında bulunmuştur. Reddiye-

⁶ Tâha Cabir Feyyaz el-Alvânî, *Edebü'l-İhtilaf fi'l-İslam* (Maryland: el-Ma'hedi'l-Âlemî fi'l- Fikri'l-İslâmî, 1987), 33-34.

⁷ Söz konusu itirazlar, hakkında bağlayıcılık bulunmayan, fer'i meseleler olarak ifade edebileceğimiz konulara ait meselelerden ibarettir. Zira bireyi icbar eden hükümlerde hiçbir müslümanın tercih hakkı yoktur. (bkz. el-Ahzab 33/36).

⁸ Sahabenin Hz. Peygamber'e itirazları için bkz: Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 126-134; Mahmut Kavaklıoğlu, "Sahâbe-i Kirâm'ın İstek, Öneri ve İtirazları Karşısında Hz. Peygamber (Hz. Peygamber'in Sahâbede Oluşturmak İstedığı Özgüven)", *EKEV Akademi Dergisi* 15 (2003).

⁹ Kavaklıoğlu, "Sahâbe-i Kirâm'ın İstek, Öneri ve İtirazları Karşısında Hz. Peygamber", 64.

¹⁰ Kavaklıoğlu, "Sahâbe-i Kirâm'ın İstek, Öneri ve İtirazları Karşısında Hz. Peygamber", 48.

¹¹ Hz. Peygamber'den sonra sahâbiler arasındaki ilk görüş ayrılıkları için bkz. Alvânî, *Edebü'l-İhtilaf*, 51-61.

¹² Yusuf Şevki Yavuz, "Münazara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 576.

ler bazen, “Kitâbü’r-red alâ ...” şeklinde müstakil kitaplar halinde yazılırken, bazen de herhangi bir kitabın alt başlığı altında ele alınmıştır.¹³ Tespit edilebildiği kadarıyla kaynaklarda ilk reddiye kitabına dâir bilgi verilmemekle beraber özellikle Cemel ve Sıffin savaşlarının ardından kader ile alakalı tartışmalar çerçevesinde, Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân’ın (ö. 86/705) sorularına cevap olarak yazdığı *Risâle fi’l-Kader* adlı eser, bu türde ortaya çıkan ilk eserlerden sayılabilir.¹⁴

Hicrî II. asırdan günümüze intikal eden, Ebû Yusuf’un (ö. 182/798) İmam Evzâî’ye (ö. 157/774) reddiye olarak kaleme aldığı *er-Red alâ Siyeri’l-Evzâî* adlı eseri de red kültürünü yansıtan önemli eserlerden birisidir. Ebû Yusuf bu eserinde, Evzâî’nin Ebû Hanîfe’yi (ö. 150/767) eleştirmek amacıyla kaleme aldığı *Siyeru Evzâî* adlı kitabına ciddi eleştiriler getirmektedir. Temelde bir fıkıh kitabı olmakla beraber, hadis tenkit yöntemleri gibi birçok konu ele alınmıştır.¹⁵

Bunun yanında eserlerinde yeri geldikçe itirazlarda bulunan âlimler müstakil olmayan reddiye muhtevâlî kitaplar da telif etmiştir. İlk tasnif edilen hadis kitaplarından olan İbn Ebî Şeybe’nin (ö. 235/849) *el-Musannef* adlı kitabının Ebû Hanîfe bölümü, bu tür reddiyelere örnek olarak verilebilir. Zira Ebû Hanîfe’nin mezhep metoduna karşı olan İbn Ebî Şeybe, bu konudaki muhalefetini eserinde “Kitâbu’r-Red alâ Ebî Hanîfe” başlığı altında ortaya koymuştur. Bu bölümde Ebû Hanîfe’nin 124 meselede Hz. Peygamber’den gelen hadislere muhalefet ettiğini ispat amacıyla 485 rivâyet nakletmiştir.¹⁶ Onun iddialarına karşın birçok âlim Ebû Hanîfe’yi savunan reddiyeler yazmışlardır. Abdülkâdir el-Kureşî’nin (ö. 775/1373), *ed-Dürerü’l-Münîfe fi’r-Red alâ İbn Ebî Şeybe fimâ Evredehû alâ Ebî Hanîfe*, Kâsım b. Kutluboğa’nın *el-Ecoibe an İ’tirâzâtı İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, Zâhid el-Kevserî’nin (ö. 1879/1952), *en-Nüketü’t-Tarîfe fi’t-Tehaddüs an Rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe* adıyla yazmış olduk-

¹³ Ayrıca, karşıt görüşlere yer verilmeyip, sadece belirli bir düşünceyi ortaya koyma ve bu düşünceyi âyet, hadis, sahâbe kavli gibi birtakım delillerle destekleme çabası belirgin hale gelen eserler de red literatürü içerisinde değerlendirilebilir. (Ahmet Özer, *Ehl-i Hadisin Red Literatürü*, İstanbul: 2008, 35).

¹⁴ Bu risalenin çeşitli eserler içerisinde neşredildiği söylenmektedir. Mustafa Sinanoğlu, “Reddiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 516.

¹⁵ Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsuf’un Hadis Anlayışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 13.

¹⁶ 2002 yılında “İbn Ebî Şeybe’nin Ebû Hanîfe’ye İtirazları” adlı bir doktora çalışması da yapılmıştır. (Bkz. Ataullah Şahyar, *İbn Ebî Şeybe’nin Ebû Hanîfe’ye İtirazları*, İstanbul: 2002.)

ları reddiyeler bunlardan sadece birkaçıdır.¹⁷ Eserinde yeri geldikçe reddiyelerde bulunan âlimlerden biri de İmam Şâfiî'dir (ö. 204/819). *el-Ümm* adlı eserinde “Kitâbu'r-Red alâ Muhammed b. el-Hasen”, “Kitâbu İbtâlî'l-İstihân”, “Kitâbu İhtilafi Mâlik ve's-Şâfiî”, “Kitâbu İhtilafi Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ” ve “Kitabu Siyeri'l-Evzâi” gibi bölümler altında kendisinden önce yaşayan ve çağdaşı olan birçok müctehide karşı eleştirilerine yer vermiştir. Ayrıca eserinin yedinci cildini tamamen İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Irak ehline cevap vermeye tahsis etmiştir.¹⁸ Karşıt görüşleri mantıksal bir örgü çerçevesinde ortaya koymuş ve buna karşı cevaplarını ilmî sınırlar içerisinde dile getirmiştir. Eser bu yönüyle, erken dönem fıkha ışık tutan zengin bir kaynak niteliğindedir.¹⁹

Red edebiyatının tarihi süreçteki konumuna bakıldığında özellikle Ehl-i hadis ile Mu'tezile arasındaki münakaşaların meşhur olduğunu söylemek mümkündür. Aralarındaki ihtilaf sonucu hadisçiler, Mu'tezile'yi bidat ehli olarak nitelendirirken; Mu'tezilî âlimler de onları teşbihe, teçsime düşmekle itham ederek benzer tepkiler göstermişlerdir.²⁰ Söz konusu ihtilaflar Allah'ın sıfatları, kader, ru'yetullah, halku'l-kur'ân gibi belli meseleler üzerinde yoğunlaşmış²¹ ve bu gibi konularda çeşitli reddiyeler kaleme alınmıştır. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *er-Red ala'l-Cehmiyye'si*, Buhârî'nin (ö. 256/869) *Kitâbu't-Tevhîd'i* ve Halku'l-Ef'âlî'l-İbâd adlı eseri, Dârimî'nin (ö. 255/869) *er-Red ala'l-Cehmiyye ve'z-Zanâdika'sı*, Herevî'nin (ö. 481/1088) *Zemmu'l-Kelâm'ı*, Mu'tezile'nin görüşlerine reddiye olarak yazılmış Ehl-i hadise ait meşhur eserlerden sadece birkaçıdır.²² Dârekutnî'nin (ö. 385/995), Buhârî ve Müslim eleştirilerini ihtiva eden *Kitabu't-Tetebbu* adlı eseri de red edebiyatında önemli bir yere sahiptir. Dârekutnî bu eserinde Buhârî ve Müslim'de bulunan 218

¹⁷ Mehmet Efendioğlu, “el-Musannef”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 238.

¹⁸ Naci Lümeyn, “İmam Şâfiî'nin Bazı Görüşlerini Değiştirmesinde Mısır'daki Çevreden Etkilenmesi Mes'alesi”, trc. Muammer Bayraktutar, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 3 (2010): 123.

¹⁹ Bilal Aybakan, “el-Üm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 300.

²⁰ Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 269.

²¹ Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: TDV Yayınları, 1989).

²² Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, 301; Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 33.

hadisin illetli olduğunu ileri sürmüştür. Onun bu iddiasına karşın İbn Hacer ve Irâkî gibi âlimler çeşitli reddiyeler kaleme almışlardır.²³

Reddiye yapan âlimlerin eserlerine ve hayatlarına bakıldığında ortaya çıkan ihtilafların, zaman zaman sosyal hayata yansısı da genelde ilmî bir boyutta kaldığı ve bunu ikili ilişkilerine yansıtmadıkları görülecektir.²⁴ Hadis ilmi bağlamında örnek verilecek olunursa, İbn Hacer-Aynî tartışmalarının meşhur olduğunu söylemek mümkündür.²⁵ Aynı devirde yaşamış olan bu iki âlimin birbirlerine karşı yapmış oldukları tenkitler olduğu kadar birbirlerini savunduğu meseleler de olmuştur.²⁶ İbn Kutluboğa'nın hocası İbn Hacer'e yönelttiği itirazlar da bu meyanda değerlendirilebilir. Zira bu tür itirazların genel itibariyle ilmî bir gayeye matuf olarak yapıldığı erbabinca müsellemdir. Nitekim İbn Kutluboğa, İbn Hacer'in *el-İsâr bi-Ma'rifeti Ruvâti'l-Âsâr* adlı eserini okurken de hocasına bir takım eleştiriler yapmış, hocası bu itirazları yerinde bulmuş ve eserinde düzeltmelere giderek mukaddimesinde buna işaret etmiştir. Bu konuda hocası İbn Hacer onu "kitabıma nur kattı" diyerek övmüştür.²⁷

Red/İtiraz kültürünün tarihi sürecine ve red literatürüne kısaca yer verilen bu bölümden sonra İbn Kutluboğa'nın *Nüzhe* haşiyesinde hocası İbn Hacer'e yönelttiği itirazlara geçmek uygun olacaktır.

2. İbn Kutluboğa'nın Nüzhe Hâşiyesinde Yönelttiği İtirazlar

Eleştirileri konu edinilen İbn Kutluboğa'nın söz konusu haşiyesinin ne zaman ve niçin yazıldığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunamamıştır.²⁸ Ayrıca eserin isimlendirilmesinde de farklı görüşler mevcuttur. Bir görü-

²³ Yaşar Kandemir, "Sahihayn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 528. Söz konusu reddiyeler hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Özer, *Ehl-i Hadisin Red Literatürü*, İstanbul: 2008.

²⁴ Örneğin, Aynî'nin İbn Hacer'i son hastalığı sırasında ziyaret etmesi, aralarındaki ihtilâfın ilmî tartışmadan ibaret olduğunu ortaya koymaktadır. Bkz: Kandemir, "Sahihayn", *DİA*, 35: 516.

²⁵ Daha ayrıntılı bilgi için 1996 yılında TDV tarafından basılan İbn Hacer'le Aynî arasındaki reddiyeleşme ile ilgili Talat Sakallı'nın 'Hadis Tartışmaları (İbn Hacer-Bedruddin Aynî)' isimli çalışmasına bakılabilir.

²⁶ Talat Sakallı, "Aynî Gözüyle Buhârî", *Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyumu* (Kayseri, 18-20 Haziran 1987), 136.

²⁷ Muhammed Hüseyin Tâci b. Kâsım, *el-İmâmu'l-Hâfız Kasım İbn Kutluboğa el-Hanefî Hayâtuhu ve Âsâruhu Mea Tahkiki Kitâbilî Tahriri Ehâdisi Usûli'l-Bezdevî* (Karaçi, t.y.), 67.

²⁸ Araştırmalarımız sonucu hâşîye hakkında sadece Sudan Ümmü Derman Üniversitesi Usûlu'd-Din Fakültesi'nde "Kitâbu Hâşiyeti İbn Kutluboğa" adıyla yapılan yüksek lisans derecesinde bir akademik çalışma tespit edebildik. Ancak eserin erişime kapalı olması sebebiyle ulaşma imkânımız olmamıştır.

şe göre doğru isimlendirme *Hâşiyetü İbn Kutluboğa* şeklindeyken, diğer bir görüşe göre doğru isim, *el-Kavlu'l-Mübtaker alâ Şerhi Nuhbeti'l-Fiker'* dir.²⁹ İbn Kutluboğa hâşiyesinde -diğer hâşiye türü eserler gibi- gerekli görülen bazı yerlerde açıklamalar yapmıştır. “Kavluhû” üslûbunun benimsendiği hâşiyede genel itibariyle musannifin muradını açıklama, mantikî istidlallerde bulunma ve aşırı ihtisar etme isteği gibi eğilimler ön planda olup, eleştirilerin bir kısmının ders esnasında yapıldığı anlaşılmaktadır.³⁰

2.1. İtiraz Lafızları

İtiraz kültüründe dikkat çekici hususlardan biri de tenkit lafızlarıdır. Zira kullanılan lafızlar kimi zaman red faaliyetlerinin uzamasına veya yaygınlaşmasına sebebiyet verebilmekte, polemik türü ve muhatabını ilzam edici tenkitlerin oluşumuna zemin hazırlayabilmektedir. Bu sebeple İbn Kutluboğa'nın hocası İbn Hacer'e yönelmiş olduğu itirazları ele almadan önce itiraz lafızlarına yer vermek uygun olacaktır. Bu bölümde çalışmanın kapsam ve sınırlılıkları da göz önüne alınarak İbn Kutluboğa'nın kullanmış olduğu itiraz lafızlarının tamamına yer verilmeyip, tenkitlerin genelini muhtevasını yansıtan bazı lafızlara değinmekle yetinilecektir. Genel itibariyle İbn Kutluboğa, sıralayacağımız şu lafızlarla itirazda bulunmuştur:

- 1- التحقیق خلاف هذا التحقیق.³¹
- 2- “إتفاقاً” یعنی عن قوله: عن غير قصد.³²
- 3- والمقام مستغن عن هذا كله.³³
- 4- وهذا ینافیہ قوله بعد هذا.³⁴
- 5- تبعاً لرأی من لا رأی له فی الفن.³⁵

Tezin tam künye bilgisi için bkz. İbrahim b. Abdülhamid b. Muhammed, *Kitabu Hâşiyeti İbn Kutluboğa alâ Nüzheti'n-Nazar* (Sudan: 1997).

²⁹ Kasım b. Kutluboğa, “Muhakkikin Önsözü”, *Hâşiyetü İbn Kutluboğa* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999), 13.

³⁰ İbn Kutluboğa, “Muhakkikin Önsözü”, *Hâşiyetü İbn Kutluboğa*, 12.

³¹ Uygulama bunun tersindedir. (İbn Kutluboğa, *Hâşiyetü İbn Kutluboğa*, 26).

³² “İttifak” lafzı ile “kasıt olmaksızın” ifadesine ihtiyaç kalmıyor. (İbn Kutluboğa, *Hâşiyetü İbn Kutluboğa*, 27).

³³ Mahal itibari ile söylenen bu sözlere gerek yoktur. (İbn Kutluboğa, *Hâşiyetü İbn Kutluboğa*, 28).

³⁴ Bu sözden sonra söylediği şey çelişiyor. (İbn Kutluboğa, *Hâşiyetü İbn Kutluboğa*, 28).

³⁵ Bu ilimde görüşü olmayan kimselere tâbi olarak... (İbn Kutluboğa, *Hâşiyetü İbn Kutluboğa*, 29).

- 6- بلا إستدلال ولا يخفى ما فيه.³⁶
- 7- دعوى مجردة فلا تفيد في محل النزاع والله أعلم.³⁷
- 8- فلا يمس هذا الجواب السؤال بوجه والله أعلم.³⁸
- 9- فلا يصح تعريفه به.³⁹
- 10- قلت: هذا يخالف ما تقدم في تفسير المردود.⁴⁰
- 11- قلت: المختار خلاف هذا المختار.⁴¹
- 12- لا حاجة إلى هذا.⁴²
- 13- فالكلام فيه.⁴³
- 14- فالصواب أن يقول.⁴⁴
- 15- هذا شيء لا ينضببط.⁴⁵
- 16- فلا يدخل في أصل المقسم.⁴⁶
- 17- فيكون من حيثية أخرى.⁴⁷
- 18- يرد هذا قول النسفي في العمدة.⁴⁸
- 19- قلت: ليس فيما ذكر حجة.⁴⁹

³⁶ Söylediği şey delile dayanmıyor, mesele gayet açıktır. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 31).

³⁷ Delili olmayan bir iddia. Tartışma mahallinde etkisi söz konusu olamaz. -Allah en iyi bilendir- (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 33).

³⁸ Yanıt suâli cevaplamada yetersiz. -Allâh en iyi bilendir- (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 35).

³⁹ Bu şekilde tarif etmek doğru olmaz. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 37).

⁴⁰ Bu açıklama (önceki sayfalarda) geçmiş olan "Merdud" kelimesinin açıklaması ile çelişiyor. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 38).

⁴¹ Tercih edilen görüş, musannıfın tercih ettiği görüşün tam tersidir. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 39).

⁴² Buna ihtiyaç yoktur. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 40).

⁴³ Burada konuşulacak şeyler var. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 42).

⁴⁴ Doğrusu şöyle demesidir. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 48).

⁴⁵ Bu, kuralı olmayan bir sözdür. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 49).

⁴⁶ Söylenen şey bu kısmın altına dahil olmaz. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 50).

⁴⁷ Başka bir açıdan da değerlendirilebilir. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 52).

⁴⁸ Nesefî'nin *Umde* adlı kitabındaki sözü bunu reddediyor. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 53).

⁴⁹ Zikredilen şey delil değildir. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 55).

- 20- صرح المصنف في المقدمة بخلافه.⁵⁰
- 21- فالنقد غير مسلم في نفسه.⁵¹
- 22- وليس له علة.⁵²
- 23- لم يحصل بهذا تمييز الحسن.⁵³
- 24- ليس في هذا زيادة فائدة.⁵⁴
- 25- لم يراعوا في ترجيحاتهم هذا الاعتبار.⁵⁵
- 26- ولا حامل على هذا الاستعمال مع تيسير استعمال الحقيقة.⁵⁶
- 27- محال عند العقل.⁵⁷
- 28- وهو خلاف النظر.⁵⁸
- 29- وقد أهمله المصنف.⁵⁹
- 30- هذا حشو لا محل له.⁶⁰

Yukarıda zikredilen lafızlardan anlaşılacağı üzere, İbn Kutluboğa kullanmış olduğu itiraz lafızlarında genel itibariyle kısa ve öz bir uslûb kullanmış ve ayrıntılı ifadelerden kaçınmıştır. Kullanılan lafızlara bakıldığında doğrudan itham ve ilzam edici bir ifadenin neredeyse olmadığı ancak bununla beraber kimi yerlerde “Bu faydası olmayan bir söz”, “Delili olmayan bir iddia”, “Musannif bu ilimde görüş sahibi olmayan kimselere tâbi oldu” şeklinde muhatabını mahkum eden bir takım lafızlarla hocası İbn Hacer’in görüşlerini tenkit

⁵⁰ Musannif, mukaddimede bunun tam tersini açıkladı. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 56).

⁵¹ Eleştiri hadd-i zâtında kabul edilebilir bir tenkit değildir. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 56).

⁵² İlleti yoktur. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 57).

⁵³ Bu tarif ile Hasen hadisi ayırt etmek mümkün olmaz. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 58).

⁵⁴ Bu sözlerde anlama ayrısı bir değer katan bir şey yoktur. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 64).

⁵⁵ Onlar tercihlerinde bu bakış açısını itibara almadılar. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 71-72).

⁵⁶ Hakiki anlamı kullanmak kolay iken, bu mana verilemez. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 72).

⁵⁷ Aklen imkânsızdır. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 80).

⁵⁸ Bu (tercih edilen) görüşün tersine bir durumdur. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 97).

⁵⁹ Musannif bunu ihmal etti. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 98).

⁶⁰ Bu, faydası olmayan bir sözdür. (İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 127).

ettiği görülmektedir. Kimi eleştirilerinde de diğer bazı eserlerden delil getirmek suretiyle tenkitler yöneltilmiştir. Söz konusu itirazlarda herhangi bir lafzın yoğun veya ardışık olarak kullanılmadığı ancak bununla birlikte –eserin hâşiye türünde bir eser olması da dikkate alındığında– daha çok kelime tahlillerinin yapıldığı görülmektedir.

2.2. İbn Hacer'e Yöneltilmiş İtirazlar

Bu bölümde, zikredilen itiraz kültürünü yapmış olduğu eleştirilerle devam ettiren İbn Kutluboğa'nın, hocası İbn Hacer'e yöneltilmiş itirazlar ele alınacaktır. Tespit edilebildiği kadarıyla dil ve belâgat, hadis usûlü ve kullanılan ifadelerle yönelik olmak üzere üç temel noktada yoğunlaşan itirazlar, mezkûr esere hâşiye yazan bazı hâşiye sahipleri ve konu hakkında ilgili bazı müelliflerin görüşleri çerçevesinde değerlendirilecektir. Buna göre İbn Kutluboğa'nın yöneltilmiş olduğu bazı itirazları şu şekilde sıralamak mümkündür.

2.2.1. Muhtasar Metinlerin Yazılma Amacı ve Şekline Yönelik İtirazı

İbn Hacer, yazmış olduğu mukaddimede kendisinden önceki hadis usûlü metinlerinin tarihi seyrinden bahseder. Bu tür metinlerin daha kolay anlaşılması için muhtasar bir hale getirilerek kısa ve öz şekilde yazıldığını ifade eder.⁶¹ Talebesi İbn Kutluboğa bu ifadeye itirazda bulunur. Ona göre, muhtasar metinlerin yazılış amacı sadece daha iyi anlama değil, aynı zamanda daha iyi ezberlemektir.⁶² Çünkü ezber anlamayı da beraberinde getirir. Metin ezberlenebildiği takdirde anlama da o ölçüde kolaylaşır.

Hadis usûlünde bir telif metodu olarak karşımıza çıkan ihtisar, Aliyyü'l-Kârî'nin (ö. 1014/1605) naklettiğine göre, bir eserin maksadı ifade edecek lafızlarla yetinilerek özetlenmesi anlamına gelmektedir.⁶³ Buna göre bir kitap ihtisar edilirken dikkat edilecek en önemli nokta, anlatılmak istenen şeyi kısa ve öz lafızlarla ifade etmektir. İhtisar esnasında anlamın zarar görmemesi elzemdir. Bununla beraber ihtisar edebiyatının bir diğer amacı, ezberlemeyi kolaylaştırmasıdır. Nitekim hadis usûlü alanında ilk ihtisar örneklerinin,

⁶¹ Muhammed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşra, 2012), 39.

⁶² İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 22.

⁶³ Nuruddîn b. Muhammed Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y), 163.

Dâru'l-Hadislerde⁶⁴ hocalık yapmış olan Nevevî (ö. 676/1277) tarafından talebenin metni daha iyi ezberlemesi amacına matuf olarak yazıldığı söylenmektedir.⁶⁵ Dolayısıyla ihtisar edebiyatı denilince ezber ve anlamının ön plana çıktığı söylenebilir.

Bu bilgiler ışığında İbn Kutluboğa'nın öne sürmüş olduğu itirazın isabetli olduğu görülmektedir. Zira ezberlenen şey, anlamaya da büyük ölçüde katkı sağlayabilir. Dolayısıyla burada İbn Kutluboğa'nın ihtisar kavramı ile derinlemesine anlama ve kavramayla birlikte bir ilmi veya konuyu ana hatlarıyla sistematik olarak öğrenmeyi ve zihne yerleştirmeyi kastettiğini söylemek mümkündür.

2.2.2. Mütevâtir Haberin Kapsamına Yönelik İtirazı

Meşhur olan tanıma göre, tüm tabakalarında yalan üzere birleşmeleri âdeten imkânsız olan bir kalabalık tarafından rivâyet edilen haberlere mütevâtir haber denmektedir. Bu tür haberlerin hükmü âlimlerce tartışılmış ve farklı kanaatler ortaya konmuştur.⁶⁶ Bu tartışmalara katılan âlimlerden birisi de İbn Hacer'dir. O, yazmış olduğu şerhte mütevâtir haberin şartlarını değerlendirmekte ve söz konusu şartları müphem bıraktığını söylemektedir. Çünkü ona göre, mütevâtir isnad ilminin konularından değildir. İsnad ilminde râvilerin sıfatlarından, hadisin sıhhatinden ve za'fiyetinden bahsedilir. Mütevâtirde ise, senet ricalinin vasfı araştırılmadan amel edilir. Bu açıklamaları yaptıktan sonra İbnü's-Salâh'ın görüşüne yer verir. İbnü's-Salâh, söz konusu şartları hâiz mütevâtir habere misal göstermenin zor olduğunu ve bu şartlara ancak "men kezebe aleyye" hadisinin örnek olabileceğini söylemektedir. Ancak, İbn Hacer bu görüşü eleştirir ve şöyle der: "Bu gibi iddialar, isnadların çokluğuna ve âdeten yalan üzerinde birleşmeleri uzak olan ricâlin sıfatlarına gerektiği şekilde muttali olamamaktan kaynaklanır."⁶⁷

İbn Kutluboğa, İbn Hacer'in ta'lil sadedindeki bu ifadelerini eleştirmektedir. Ona göre, İbnü's-Salâh gibi mütevâtir haberin çok az olduğunu söyleyen

⁶⁴ Hadis öğrenimi için kurulan medreseye denir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nebi Bozkurt, "Dârülhadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 527. Ayrıca bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Anahatlarıyla Hadis Bilgisi-Tarihi-Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, İstanbul, t.y), 185.

⁶⁵ Erdoğan, "Hadis Usulünde Yerleşik bir Kabulün Tenkidi", 53.

⁶⁶ Bkz. Hansu, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri* (Van: Bilge Adamlar, 2008), 90.

⁶⁷ İbn Hacer, *Nüzh*, 45.

âlimler, bu tür hadislere muttali olamamış olsalar bile, böyle bir neden “mütevâtirin az olduğunu iddia etme” sonucunu ortaya çıkarmaz. Zira mütevâtir haber bahsi, hadis ricâline dâir tetkik ve araştırma yapılan bir konu değildir. Bilakis, bu yolla gelen haber incelemeye tâbi tutulmadan kabul edilir.⁶⁸ Mezkûr itirazdan da anlaşılacağı üzere İbn Kutluboğa, hocası İbn Hacer'in İbnü's-Salâh'ın tespitine dair yapmış olduğu ta'lili yanlış bulmaktadır. Çağdaş müelliflerden Şerif Hâtim el-Avni de İbn Kutluboğa'nın temas etmiş olduğu noktaya değinmektedir. O, İbn Hacer'in İbnü's-Salâh'a yönelttiği “isnadlara ve hadis ricâlinin sıfatlarına muttali olamama” eleştirisini tenkit etmekte ve İbnü's-Salâh gibi hadis ilminde otorite olan bir âlimi bu şekilde itham etmenin uygun olmadığını dile getirmektedir. Çünkü İbn Hacer bir önceki kelâmında mütevâtir haberin, hadis ilminin konularından olmadığını dile getirmiş,⁶⁹ söz konusu tenkidinde ise İbnü's-Salâh'ı, hadis ilminin konularından olan ricâlin vasıflarına vâkıf olamama ile itham etmiştir. Bu açık bir çelişkidir.⁷⁰ Aliyyü'l-Kârî ise, dikkatleri farklı bir noktaya çekmekte ve İbn Hacer'in kullanmış olduğu “uzak olan” ifadesinin yerine “imkânsız olan” ibaresinin kullanılması'nın daha güzel olduğunu söylemektedir.⁷¹

İbn Kutluboğa ve Avni'nin eleştirilerinin çok yerinde bir eleştiri olduğu gözükmemektedir. Zira İbn Hacer, bir yandan mütevâtir haberin tetkik edilmeden kabul edileceğini söylerken, diğer yandan İbnü's-Salâh'ın “mütevâtir haberin az olduğu” iddiasını hadis ricâline vakıf olamama ile ta'lil etmektedir. İbn Hacer'in söz konusu ifadelerinde çelişkinin olduğu açıktır.

Aliyyü'l-Kârî'nin iddiası ise, mütevâtir haberdeki temel bir ayrıma dayanmaktadır. Mütevâtir haberde, “yalan üzere birleşilmesinin düşünülmemesi” şartı, iki kısımda değerlendirilir. Bunlardan birincisi, “âdeten yalan üzere birleşilmesi düşünülemeyen topluluğun rivâyet etmesi”, ikincisi ise, “aklen yalan üzere birleşilmesi düşünülemeyen topluluğun rivâyet etmesidir.” Âdette, maslahat belirleyicidir. Çok sayıda insanın yalan üzere birleşmesi imkânsızdır. Ancak akla göre, sayı ne kadar çok olursa olsun yalan üzere birleşmek mümkündür. Âlimlerin çoğu âdeti tercih etmiş, akli baz almamışlar-

⁶⁸ İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 32-33.

⁶⁹ İbn Hacer, *Nüzhe*, 45.

⁷⁰ Şerif Hatim el-Avni, *el-Menhecü'l-Muktarah li Fehmi'l-Mustalah*, Riyad: Dâru'l-Hicre, 1996), 123-124.

⁷¹ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Nuhbe*, 187.

dır. Zira onlara göre, mütevâtir haberde esas olan zaruri bilginin oluşmasıdır. Hangi sayıdan sonra kişide bu bilginin oluşacağı bilinemediğinden dolayı sayıyı aklen tespit etme imkânı yoktur.⁷² Mezkûr itirazda Aliyyü'l-Kârî, cumhur ulemanın görüşünü benimsemiş, yani “âdeten yalan üzere birleşmenin imkânsız olması” şartını gerekli görmüştür. İbn Hacer ise, yapmış olduğu tanımda her ne kadar “âdeten” ibaresini kullansa da “yalan üzere birleşmesi uzak olan” ifadesi ile “aklen imkânsız olması” görüşüne de kapı aralamıştır. Dolayısıyla İbn Hacer’in mezkûr ibaresinden hangi görüşü benimsediğine dâir kesin yargılar çıkarılamayacağını söylemek mümkündür. Ancak denilebilir ki, İbn Hacer’in kullanmış olduğu “uzak olan” ifadesi, aksi bir ihtimalin de söz konusu olduğunu çağrıştırmaktadır. Yani, “yalan üzere birleşmeleri uzak olan” denildiğinde, “yalan üzere birleşmeleri mümkün olabilir” ihtimali akla gelebilmektedir. Aliyyü'l-Kârî'nin doğru kabul ettiği “imkânsız olan” ifadesi ise, bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Bu sebeple, Aliyyü'l-Kârî'nin yönelttiği tenkidin de yerinde bir tenkit olduğu ortaya çıkmaktadır.

2.2.3. Mütevâtir Haberin Şartlarına Yönelik İtirazı

İbn Hacer, mütevâtir bir haberin âdeten yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan kalabalık râvi grubu tarafından rivâyet edilmesi ve bu kalabalığın rivâyetin başlangıcından sonuna kadar devam etmesi, rivâyet edilen hadisin hisse dayanması ve dinleyen için ilim ifade etmesi şartını taşıması gerektiğini, eğer “ilim ifade etmesi şartı” yerine gelmezse, bu haberin sadece meşhur olacağını söyler.⁷³

İbn Kutluboğa, İbn Hacer’in “haberim ilim ifade etme şartı” cümlesini eleştirir ve bu ifadenin eksik olduğunu dile getirir. Ona göre doğru ifade “sayısız yollar ile rivâyet edilen haberim ilim ifade etme şartı” şeklinde olmalıdır. Aksi takdirde bu ibareden “her meşhur haber aynı zamanda mütevâtirdir” şeklinde bir sonuç anlaşılır ki, bu hilâfî hakikattir.⁷⁴ Aliyyü'l-Kârî ise, İbn Hacer’in ibaresinden İbn Kutluboğa’nın ifade ettiği şartın da anlaşılacağını söyler. Çünkü İbn Hacer’in “mütevâtir haber” lafzı, sayılan 4 şartı da içerisinde

⁷² Hansu, *Mütevâtir Haber*, 93-94.

⁷³ İbn Hacer, *Nüzhe*, 43.

⁷⁴ İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 28.

barındırmaktadır. Zaten İbn Hacer, mütevâtir hadisin tarifinde bu şartları zikretmiştir.⁷⁵

Aliyyü'l-Kârî'nin, tespitinde son derece haklı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Hacer'in "yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan kalabalık râvi grubu tarafından rivâyet edilmesi" ifadesinden zaten İbn Kutluboğa'nın dile getirdiği "sayısız yollar ile rivâyet edilen" ifadesi anlaşılacaktır. Muhtemeldir ki, İbn Hacer ibarenin düşük olması veya ifadenin akışının bozulacağı endişesi ile ikinci bir defa bu hususu zikretmekten kaçınmıştır.

2.2.4. Sahih Hadisin Dereceleri Konusundaki İtirazı

Sahih hadisin şartlarından ilk defa bahseden İmam Şâfiî (ö. 204/820) olmuştur. O, âhâd haberin dinde hüccet olduğuna dâir bazı şartlar ileriye sürmüş ve bu şartlar içerisinde de sahih hadis şartlarına yer vermiştir. Şâfiî'ye göre râvinin "sika, sözünde doğru, rivâyetini iyi bilip anlayan, hadisin manasını bozacak şeylere vâkîf, hadisi mânâ üzere rivâyet etmeyen" bir kimse olması gerekir.⁷⁶ Onun öne sürmüş olduğu bu şartlar -lafiz itibari ile farklı olsa da- hadis usûlcülerinin ortaya koyduğu şartlarla hemen hemen aynıdır.⁷⁷ Öte yandan, sahih hadisi ilk defa sistematize edip, şekillendiren İbnü's-Salâh'tır.⁷⁸ İbnü's-Salâh'a göre, adâlet ve zabt sahibi olan râvilerin kendileri gibi adâlet ve zabt sahibi olan râvilerden muttasıl bir sened ile rivâyet ettikleri şâz ve mualel olmayan hadislere sahih hadis denir.⁷⁹ Hicri III. asrın muhaddislerinden Humeydî (ö. 219/834), Yahya ez-Zühlî (ö. 258/871) gibi âlimler farklı sahih hadis tanımlamalarında bulunsa da İbnü's-Salâh'ın ortaya koymuş olduğu bu tanım âlimler arasında iştirah etmiş ve benimsenmiştir.⁸⁰ Ayrıca İbnü's-Salâh, Buhârî ve Müslim'in kitaplarını merkeze alarak hadisleri yedi dereceye ayır-

⁷⁵ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Nuhbe*, 173.

⁷⁶ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale* (1940), 370.

⁷⁷ Nureddin İtr, *el-İmâmü't-Tirmîzî ve'l-Muvâzene Beyne Câmiihî ve Beyne's-Sahihayn* (Matbaatü Lecnetü't-Te'lîf ve't-Tercemetü ve'n-Neşr, 1970), 159-160.; Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 174.

⁷⁸ Mehmet Bilen, "Sahih Hadisin Tanımı Üzerine", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 249.

⁷⁹ Abdurrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü Envâi Ulûmi'l-Hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 11-12.

⁸⁰ Bilen, "Sahih Hadisin Tanımı Üzerine", 248-251.

muştır. Onun bu ayırımı İbn Hacer gibi âlimlerin kendisini tenkit etmesine sebep olmuştur.⁸¹

İbn Hacer *Nüzhe'* de, ilk defa İbnü's-Salâh'ın dile getirdiği sahih hadis şartlarını sıralar. O, kuvvet yönünden sıhhati gerektiren bu vasıfların farklı oluşuna göre sahih hadisin derecelerinin de farklı olacağını söyler.⁸² Talebesi İbn Kutluboğa ise bu şekilde düşünmez. Ona göre bir şey tam olduktan sonra başka bir rütbe alamaz. Yine ona göre bir rivâyet sahih şartlarını kendisinde bulundurmuyorsa ona sahih de denemez.⁸³ Ali el-Münâvî (ö. 1031/1622) ise bu konuda İbn Hacer gibi düşünmekte ve İbn Kutluboğa'nın görüşünü reddetmektedir. Çünkü ona göre yukarıda zikredilen sahih hadisin şartları rütbe olarak ilm-i yakînin bir alt mertebesi olan "zan" ifade etmektedir. Zan ifade eden şartlarda ise, hadisin sıhhatini kuvvetlendiren veya zayıflatan birtakım âmillerin olması kaçınılmazdır.⁸⁴ Târik b. İvadullah da İbn Hacer ile aynı görüşe sahiptir. O, diğer âlimlerden farklı olarak meseleyi ele alır. Ona göre, sahih hadislerin şartlarından bazısı tecziyeyi kabul ederken, bazısı kabul etmez. Söz gelimi adalet ve zabt unsuru kişilere göre değişiklik arz edebilir. Bir kimse daha adil veya daha fazla zabt sahibi olabilirken, diğeri derece bakımından daha düşük seviyede olabilir. Dolayısıyla râvide oluşabilecek bu gibi durumlar, râvinin rivâyetine de etki edecektir. Durum böyle olunca, bir hadis sahih olmasına rağmen başka bir isnadla gelen hadisten daha düşük mertebede olabilecektir.⁸⁵

Görüldüğü üzere, İbn Kutluboğa, sahih hadisin derecelerinin olmadığını savunmakta ve bu konuda İbn Hacer'i eleştirmektedir. Ancak, İbn Kutluboğa'nın bu itirazının yerinde olmadığı anlaşılmaktadır. Zira âlimler arasında hadislerin farklı sıhhat derecesinin olduğu bilinen bir konudur. Usûl kitaplarında hadisin farklı derecelerinin olduğuna işaret eden "muhtef bi'l-karâin" ya da "esahhu'l-esânîd" gibi birçok başlık açılmış, hangi şartları hâiz olan ha-

⁸¹ Nuri Tuğlu, "Hadis İlmünde Kitap Merkezli Sıhhat Tespiti Üzerine Bazı Mülâhazalar (Hakim en-Neysâbüri ve İbnü's-Salâh Özelinde)", *Dini Araştırmalar Dergisi* 15/41: 148-149.

⁸² İbn Hacer, *Nüzhe*, 59.

⁸³ İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 49-50.

⁸⁴ Zeynuddin Ali el-Münâvî, *el-Yevâkit ve'd-Dürer fî Şerhi Nuhbeti İbn Hacer* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 1: 349.

⁸⁵ Ebû Muâz Tânk b. İvadullah, *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser* (Riyad: Dâru'l-Muğni, 2009), 91-96.

dislerin daha kuvvetli olacağına dâir görüşler öne sürülmüştür.⁸⁶ Hatta bu hususta, en güvenilir isnad anlamında kullanılan “silsiletü’z-zeheb” adıyla bir tâbirin olduğu da mâlumdur.⁸⁷ Dolayısıyla hadisler arasındaki derecelendirme sadece İbn Hacer’e ait bir tutum değil, İbn Hacer’den önceki âlimlerin de ortaya koyduğu bir yöntemdir. Buna Hâkim’in sahîh hadislerini Buhârî ve Müslim’e göre derecelendiren Muhammed b. Tâhir el-Makdisî’yi (ö. 507/1113), *Mesabîhü’s-Sünne*’deki hadisleri Buhârî ve Müslim’i merkeze alarak tasnif eden Ferra el-Begavî’yi (ö. 516/1122), ilk defa Buhârî ve Müslim’in hadisleri üzerinde bir icmâ olduğu fikrini ortaya koyan Kâdı İyâz’ı (ö. 544/1149) ve sahîh hadisleri kitap merkezli olarak yedili tasnife tâbi tutan İbnü’s-Salâh gibi birçok âlimi örnek vermek mümkündür.⁸⁸ Bu sebeple İbn Kutluboğa’nın söz konusu eleştirisi sadece İbn Hacer’le sınırlı kalmamakta, aynı zamanda kâhîr hadis usûlü âlimlerine yöneltilen bir eleştiri niteliği de taşımaktadır. İbn Kutluboğa’nın serdetmiş olduğu görüşün, hadis usûlünde takip edilen metoda uymadığı anlaşılmaktadır. Diğer yandan Târik b. İvadullah’ın meseleyi ele alış biçiminin önemli ve görüşünün de son derece isabetli olduğu söylenebilir.

2.2.5. Makbûl Hadisin Tanımına Yönelik İtirazı

İbn Hacer haberi, mütevâtir, meşhur, aziz ve garib olmak üzere dört kısma ayırır. Bu kısımlardan olan meşhur, aziz, garib haber çeşitleri âhâd haber kısmında değerlendirilirken, mütevâtir haber müstakil bir kısım olarak değerlendirilir. O, âhâd haberleri başka bir ayırıma göre makbûl ve merdûd olmak üzere iki kısma ayırır. Makbûl hadisi, “ameli gerektiren haber” olarak tarif eder.⁸⁹ Talebesi İbn Kutluboğa bu tarife itirazda bulunur. Bu ifadenin makbûl hadisin tarifi olamayacağını bilakis onun hükmü olduğunu söyler. Buna da delil olarak İbn Hacer’in merdûd tarifini getirir. Çünkü İbn Hacer merdûd hadisi, “doğruluk/sika vasfı ağır basmayan râvinin haber verdiği hadis” olarak tarif eder. Bu tarife göre merdûd haberin zıddı olan makbûl hadisin doğru tarifi, “doğruluk/sika vasfı ağır basan râvinin haber verdiği hadis” şeklinde

⁸⁶ Örnekler için bkz. İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-Hadîs*, 15.; Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bahîsu’l-Hasîs Şerhu İhtisârî Ulûmü’l-Hadîs* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983), 20; İbn Hacer, *Nüzhe*, 59-60; Mahmut Tahhan, *Teyşîru Mustalahü’l-Hadîs* (Riyad: Mektebetü’l-Me’arif, 2011), 68.

⁸⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yücel, “Silsiletü’z-zeheb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 208-209.

⁸⁸ Tuğlu, “Sıhhat Tespiti Üzerine Bazı Mülâhazalar”, 139-140.

⁸⁹ İbn Hacer, *Nüzhe*, 51.

olmalıdır.⁹⁰ Aliyyü'l-Kârî de bu itirazda İbn Kutluboğa'yı destekler. Aliyyü'l-Kârî'ye göre bu ifade "resim"⁹¹ olup, "tarif" olarak gelmesi doğru değildir.⁹² *Nüzhe'*ye hâşiye yazan günümüz müelliflerinden Salih Ekinci ise İbn Hacer'i savunmakta ve onu eleştirenlerin İbn Hacer'in maksudını anlamadığını söylemektedir. Ekinci'ye göre, İbn Hacer kasıtlı olarak böyle bir tanım yapmıştır. Zira merdûd haberin mefhûm-u muhâlifinden, makbûl haberin manası zaten anlaşılmaktadır. O, makbûl haberin vucûbiyet üzere kabul edilen hadis kısımlarından olduğunu göstermek için böyle bir yol izlemiştir. Yani bu tarifile, makbûl haberin hükmüne işaret etmek istemiştir.⁹³

İbn Hacer'in makbûl hadis tarifi incelendiğinde, *Keşfu'l-Ezhar* sahibi Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö.730/1329)⁹⁴ ve *Lisânu'l-Muhaddisîn* adlı eserin sahibi Muhammed Selâme'nin yapmış olduğu tariflerle aynı olduğu görülecektir. Ancak Muhammed Selâme, "kendisi ile delil getirilen" kaydını da eklemektedir.⁹⁵ Mahmud Tahhan, "doğruluğu ağır basan râvinin rivâyeti" olarak tanımlarken;⁹⁶ Abdullah Aydın, İbn Hacer'in tarifini aynen nakletmekte ve "kabul edilmeye layık olan" ibaresini de eklemektedir.⁹⁷ Ahmet Yücel, "adâlet ve zabt sahibi râvilerin baştan sona muttasıl bir isnadla rivâyet ettikleri, illetli ve şâz olmayan haberler" şeklinde tanımlarken;⁹⁸ Mücteba Uğur, İbn Hacer'in söz konusu tarifini aynen zikretmektedir.⁹⁹ Görüldüğü üzere, küçük farklılıklar olsa da İbn Hacer'in yapmış olduğu tarif genel bir tanımlamadır. O - Ekinci'nin de ifade ettiği üzere- makbûl hadisin asıl tarifine meşhur olduğu

⁹⁰ İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 37-38.

⁹¹ Resim, mantık ilminde mana itibari ile bir şeyin ayrılmaz bir özelliği ve yakın cinsini ifade eden bir terimdir. Tarif ise, cins ve fasıldan ibarettir. Bkz: Esîruddîn el-Ebherî, *Muğnit-Tûllâb Şerhu Metni İsbâgîcî* (Beyrut: Dâru'l-Feth, 2009), 122-126.

⁹² Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Nuhbe*, 210.

⁹³ Muhammed Salih b. Ahmed el-Ğursî, *en-Nüketü'l-Ğurar alâ Nüzheti'n-Nazar*, 98.

⁹⁴ Kardeşi Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ile karıştırılmamalıdır. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, "Sadru'l-İslam" lakâbı ile anılırken, Ebü'l-Usr el-Pezdevî "Fahru'l-İslam" lakâbı ile meşhurdur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mürteza Bedir-Ferhat Koca, "Pezdevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 264-266.

⁹⁵ Bkz. Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Keşfu'l-Ezhar Şerhu Usûli'l-Bezdevî* (Dâru'l-Kitabî'l-İslâmî), 2: 377; Muhammed Halef Selâme, *Lisânu'l-Muhaddisîn*, 4: 2297 mad.

⁹⁶ Tahhan, *Teyşîr*, 42.

⁹⁷ Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013), 168.

⁹⁸ Yücel, "Makbul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27: 429.

⁹⁹ Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, Ankara, 1992), 206.

için yer vermemiş ve söz konusu hadisin hükmüne dikkat çekmiştir. Meseleye mantık ilmi çerçevesinde bakıldığında İbn Kutluboğa'nın yönelttiği itirazın mâkul olduğu da söylenebilir. Ancak İbn Hacer'in bu tarifte, mantık ilminin esaslarını göz önüne almadığını bununla birlikte bir amaca matuf olarak tanımlama yaptığını söylemek daha uygun gözükmektedir.

2.2.6. Zabt Kavramının Tanımına Yönelik İtirazı

Sözlükte ezberlemek, kontrol etmek gibi mânâlara gelen zabt kelimesi,¹⁰⁰ hadis usûlünde "râvinin işitmiş olduğu hadisi aradan uzun zaman geçtikten sonra bile aynı şekilde başkalarına rivâyet edebilmesi" anlamında kullanılmaktadır.¹⁰¹ Tarihi seyir içinde "zabt" kavramına dâir tanımlamalara bakıldığında bu kavrama farklı anlamlar yüklenildiği görülecektir.¹⁰² Sahâbe devrinde -zabt kavramı kullanılmamakla beraber- hadisi hıfzetme meselesi varlığı bilinen bir gerçektir. Tabiûn neslinden sonraki dönemlerde usûl konularının sistemleşmeye başlamasıyla zabta dâir prensipler ortaya konmaya başlanmış ve kavram yaygın hale gelmeye başlamıştır. Daha sonra zabtla ilgili terimler ilk dönem usûl eserlerine yansımıştır. Müteahhir dönemde ise İbn Hacer, zabt teriminin ıstilahî anlamını kısımlara ayırarak vermesi sebebiyle yeni bir yaklaşım ortaya koymuştur.¹⁰³

İbn Hacer, söz konusu kitabında makbûl haberlerden olan sahih hadisin şartlarını zikretmekte ve bu şartları sırasıyla açıklamaktadır. O, bu şartlardan olan "zabt" şartını "zabt-ı sadr" ve "zabt-ı kitâbet" olarak ikiye ayırır. Zabt-ı sadrı, "işittiği bir şeyi dilediği zaman, hemen hatırlayabilmesini mümkün kılacak bir şekilde ezberlemesi"; zabt-ı kitâbeti ise, "hadis kitabını, işittiği ve tashîhini yaptığı andan itibaren rivâyet edinceye kadar korumasıdır" şeklinde tarif eder.¹⁰⁴ Talebesi İbn Kutluboğa, dile getirilen bu tariflere itiraz eder. Tariflerin bu şekilde yapılması durumunda râviler arasında mertebelerin olmayacağını söyler. Çünkü ona göre "zabt" kavramı genel bir ifadedir. O, her

¹⁰⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7: 385.

¹⁰¹ Şâfiî, *er-Risale*, 370; Uğur, *Hadis Terimleri*, 426.

¹⁰² Söz konusu tanımlamaları topluca görmek için bkz. Mehmet Dinçoğlu, "Hadis İlmindeki Zabt Teriminin Anlamı ve İşlevselleştirilebilme İmkânı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016): 2451-2453.

¹⁰³ Dinçoğlu, "Hadis İlmindeki Zabt Teriminin Anlamı", 2452.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Nüzhe*, 58-59.

râvide zabtın olduğunu, ancak kişilere göre seviyesinin “iyi” veya “kötü” olarak tanımlanabileceğini söyler.¹⁰⁵ Aliyyü'l-Kârî de İbn Kutluboğa ile aynı görüştedir. O, “zabt-ı sadır” kavramının mahal itibari ile hâs bir lafız olmadığını, “nev” belirttiğini söyler. Tarif edilen “zabt-ı kitâbet” kavramının ise, her iki çeşidi de kapsayabileceği eleştirisinde bulunur. Zabıtın farklı derecelerinin olabileceğini söyler.¹⁰⁶

Lügat itibari ile tanım, efrâdını câmi ağıyârını mâni olacak şekilde bir şeyin mâhiyetine delalet eden söz anlamına gelmektedir. Muhtevası itibari ile mantık ilminin konuları içerisinde yer alan tanım, “tarif” ve “had” isimleriyle de îzah edilmiştir.¹⁰⁷ Ancak bu kavramlar çeşitlilik ve kapsam bakımından tartışılmış, farklı görüşler öne sürülmüştür. Mantık ilminde, tanımın geçerli olabilmesi için birtakım kurallar zikredilmiştir. Bu kurallardan bir tanesi de tanımı yapılan bütün fertlerin söz konusu tanımın içine girmesi ve ona dahil olmayan yabancı unsurların dışarıda bırakılmasıdır.¹⁰⁸ İbn Hacer’in mezkûr tanımı bu bilgiler ışığında incelendiğinde zikredilen kurala uymadığı görülecektir. Çünkü İbn Kutluboğa ve Aliyyü'l-Kârî'nin de ifade ettiği üzere- “zabt” kavramı, genel bir kavramdır. Zabıtın derecesi kişilere göre farklılık arz etmekte ve bu derecelendirmeye göre cerh ve ta'dil mertebeleri oluşmaktadır.¹⁰⁹ İbn Hacer ise yapmış olduğu tanımında, bu kavramı zabt derecesi en yüksek olan râvi ile sınırlamış ve hususî anlamda kullanmıştır. Bu sebeple zikri geçen eleştirinin yerinde olduğu gözükmektedir.

2.2.7. Adalet ve Zabıtı Kuvvetli Olan Râvi ile Alakalı İtirazı

Hadislerin sonraki nesillere doğru bir şekilde aktarılabilmesi için birçok yöntem geliştirilmiştir. Bu yöntemler ile zamanla terminoloji oluşmuş ve hadis ricâlinin vasıflarının farklı oluşuna göre hadislerin sıhhat dereceleri de farklı değerlendirilebilmiştir. İtiraza konu olan adalet ve zabt sıfatları da hadis ricâline dâir ortaya konan bu vasıfların en başında gelmektedir. Âlimlerin

¹⁰⁵ İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 47-48.

¹⁰⁶ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Nuhbe*, 250.

¹⁰⁷ Cafer b. İdris Kettânî, *Nazmu'l-Mütenâsır mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtir* (Mısır: Dâru Kütübî's-Selefiyye, Mısır), 43-47. Ayrıca bkz. Halis Demir, “İslam Hukukunda Hudûd ve İstilah Edebiyatı”, *Turkish Studies Dergisi* 11/5 (2016): 206-208.

¹⁰⁸ Necati Öner, *Klasik Mantık* (Divan Kitap, 2017), 57.

¹⁰⁹ Erul, “Zabt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 61-62.

ittifakı ile sahâbenin tümü adalet sahibi¹¹⁰ olup zabt sıfatı değişkendir.¹¹¹ Nitekim sahâbenin hadis rivâyeti için birbirini sınadığı ve şahit istediği bilinen bir gerçektir.¹¹² Hadis ilmine ait istilahlarm gelişmesiyle beraber sahâbedeki zabt sıfatına dâir farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Sahâbeyi fakih olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayıran ve fakih olan sahâbîlerden gelen hadisleri en kuvvetli hadis kategorisinde değerlendiren Hanefiler, farklı bir yaklaşımda bulunarak zabt kavramını “zabt-ı zâhir ve zabt-ı bâtın” olmak üzere ikiye ayırmıştır. Onlar, râvinin zabt sahibi olabilmesi için metnin hem lügavî mânâsının kavranmasını (zabt-ı zâhir), hem de içerdiği fikhî/şer’î hükmün kavranmasını (zabt-ı bâtın) gerekli görmüşlerdir.¹¹³ Şâfiî ve Hanbelî âlimler ise, muhaddislerin genel kullanımına tâbi olup zabt kavramını “zabt-ı sadr ve zabt-ı kitâbet” olarak iki kısımda değerlendirmişlerdir.¹¹⁴ Bu ayırıma göre, Hanefilerdeki “zabt-ı zâhir” kavramı, Şâfiî ve Hanbelîlerdeki “zabt-ı sadr ve zabt-ı kitâbet” kavramlarını kapsamaktadır.¹¹⁵

İbn Hacer’e göre adâlet ve zabtı kuvvetli olan râvi silsilesinin rivâyet etmiş olduğu bir hadis, adâleti ve zabtında bir takım kusurlar olan diğer râvi silsilesine oranla daha kuvvetlidir.¹¹⁶ İbn Kutluboğa, İbn Hacer’in dile getirdiği bu düşüncenin sahâbe hususunda itibara alınmadığını ve bir kurala bağlı olmadığını söyleyerek itirazda bulunur.¹¹⁷ Aliyyü'l-Kârî ise, İbn Kutluboğa'nın “kurala bağlı olmadığı” eleştirisine katılmamaktadır. Ona göre, sıhhat derecesinin farklılaşmasına sebep olan bu vasıfların herhangi bir kurala bağlı olmaması rivâyetin hükmüne bir etki yapmaz. O, İbn Kutluboğa'nın “sahâbede herhangi bir mertebe dikkate alınmaz” sözünü birkaç açıdan değerlendirir. Eğer bu söz ile maksat onlardan gelen tüm hadisler sahihtir, hangi sahâbenin söylediğinin bir önemi yoktur şeklinde ise, bu sözde herhangi bir sıkıntı yok-

¹¹⁰ Nitekim sahâbenin adâleti Kur'an ve sünnetle sabittir.

¹¹¹ Bkz. Aydınlı, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 344.; Erul, “Zabt”, 61.

¹¹² Dinçoğlu, “Hadis İlmindeki Zabıt Teriminin Anlamı”, 2451. Örnek için bkz. Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 322-324.

¹¹³ Özşenel, “Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, *Dîvan Disiplinler Arası Çalışma Dergisi* 17/33: 140-141.

¹¹⁴ Zikredilen ayrımı ilk yapan İbn Hacer'dir. Bkz. Dinçoğlu, “Hadis İlmindeki Zabıt Teriminin Anlamı”, 2452.

¹¹⁵ Özşenel, “Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, 141.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Nüzhe*, 59-60.

¹¹⁷ İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 49.

tur. Çünkü sahâbenin tümü adâlet sahibidir. Ancak kastedilen, sahâbe arasında derece farkının olmadığı ise bu söz doğru değildir.¹¹⁸

İbn Kutluboğa'nın mezkûr itirazı gayet isabetli gözükmektedir. Zira böyle bir ayırmada hangi kusurların râvinin adâlet ve zabtna daha fazla zarar vereceği hususunda belirli bir kural konmamıştır. Bir âlime göre kusur sayılabilen bir illet, diğer âlime göre sayılmayabilir. Bu durumda hadislerin hangisinin daha üstün olacağı hususu subjektif olmaktadır. Aliyyü'l-Kârî ise yapmış olduğu değerlendirmede sahâbilerden gelen tüm hadislerin sahih olduğunu ve sahâbe arasında derece farkının bulunduğunu söylemektedir. Buna göre farklı dereceleri hâiz olan sahâbilerin rivayetleri de farklı olacaktır. Bunun yanı sıra "hangi sahâbînin söylediğinin bir önemi yoktur" şeklindeki değerlendirmesinin ise eksik olduğu anlaşılmaktadır. Zira sahih iki rivâyet arasında tercih yapmak durumunda kalındığında sahâbî râvisinin kim olduğunun bilinmesi ziyadesiyle önemli hale gelebilmektedir. Her ne kadar sahâbînin adalet vasfı, onların bilerek yalan konuşmayacağını ifade etmekteyse de zabt sıfatları insan olmaları itibarıyla tenkide açıktır. Dolayısıyla, hadisin hangi sahâbî tarafından rivâyet edildiği önem arz etmektedir. Diğer yandan sahâbînin kim olduğu bilinmese de sahâbe mürselinin -âlimlerin büyük bir çoğunluğuna göre- makbûl olduğu hususu da burada hatırlanmalıdır.¹¹⁹

2.2.8. Sahihayn'daki Hadislerin Dereceleri Hakkındaki İtirazı

İbn Hacer, sahih hadislerin sırasıyla, sadece Buhârî'nin şartlarına uyan, sadece Müslim'in şartlarına uyan, Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyan hadisler olarak sınıflandırıldığını ifade eder.¹²⁰ Talebesi İbn Kutluboğa, bu sınıflandırmanın doğru olmadığını söyler. Ona göre, Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyan ve kendisinde illet olmayan bir hadisin, sadece Müslim'in şartına uyan bir hadisten üstün olması gerekir. Çünkü hadisin kuvveti, kitaplara değil hadis ricâlinin vasıflarına bakmak suretiyle belirlenir. O, İbn Hacer'in bu ifadesinin bir âlime yakışmadığını, böyle bir ifadenin ancak mukallit seviyesinde birisine ait olabileceğini savunur.¹²¹

¹¹⁸ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Nuhbe*, 258.

¹¹⁹ Muhammed Şakir, *el-Bâhis*, 46-47.

¹²⁰ İbn Hacer, *Nüzhe*, 64.

¹²¹ İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 57.

İbn Kutluboğa'nın yöneltmiş olduğu itirazın gayet isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Zira Buhârî ve Müslim'in rivâyetlerinin sahihliği hakkında âlimler neredeyse görüş birliği içerisinde. Bu fikir birliğinin oluşmasında Buhârî ve Müslim'in kitabına hadis alırken seçici davranması, belli kriterler ortaya koyması etkili olmuştur. Nitekim İbnü's-Salâh, İbn Kesîr (ö. 774/1372) gibi âlimler Buhârî ve Müslim'in beraber rivâyet etmiş olduğu hadislerin sıhhatinin kesin olduğuna dâir kanaatler belirtmiştir.¹²² Diğer yandan Dârekutnî, İbnü'l-Hümmam (ö. 861/1457) gibi bazı âlimlerse bu görüşün tersine, Buhârî ve Müslim'in beraber rivâyet etmiş oldukları âhâd haberlerin diğer hadis kitaplarındaki haberlerden herhangi bir farkının olmadığını dile getirmişlerdir.¹²³ Netice itibariyle denilebilir ki, âlimlerin çoğunluğuna göre Buhârî ve Müslim'in beraber rivâyet ettikleri hadis, sadece Müslim'in rivâyet ettiği hadisten üstündür.

2.2.9. Sû-i Hıfzın Tanımı İle Alakalı İtirazı

Hadis âlimleri râvinin adâlet veya zabt sıfatını ortadan kaldıran kusurlarını ifade etmek üzere çeşitli kavramlar ortaya koymuşlardır. Bu kavramlar "metâin-i aşara/ on ta'n sebebi" başlığı altında toplanmıştır. Başta Hâkim en-Neysâbü'rî (ö. 405/1014) ve Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) olmak üzere birçok âlim eserlerinde ta'n sebeplerine geniş yer vermişlerdir. Bu sebeplerden beşi adalet ile alakalı iken, beş tanesi de zabt sıfatı ile alakalıdır.¹²⁴ Mezkûr tenkidin konusu olan sû-i hıfz, râvinin zabt sıfatı ile alakalı bir kusurdur. Kısaca hafıza bozukluğu/ zayıflığı olarak ifade edebileceğimiz sû-i hıfz cerh sebeplerinin en hafifidir. Hafıza bozukluğu meydana geliş şekline göre iki kısımda ele alınmaktadır. Âlimler sürekli hafıza zayıflığı yaşayan râvileri sadûk¹²⁵ olarak isimlendirirken, rivâyetlerini hasen mertebesinde kabul etmişlerdir. Ancak böyle bir kusura sahip olan râvinin rivâyetinde tek kalmaması ve sikaya muhalefette bulunmaması önemli bir ölçüdür. Zira sikaya muhalefet eden

¹²² Bkz. İbnü's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 28. Ayrıca bkz. Kemal Özcan, "Buhârî ve Müslimde Yer Alan 'Hadislerle Amel' Konusu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2014): 247.

¹²³ Mehmet Said Hatipoğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3 (1997): 4.

¹²⁴ Erul, "Ta'n", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 589.

¹²⁵ Bu lafız tek başına kullanıldığında râvinin zayıf olduğuna, hadisin i'tibar için yazılabilirliğine delalet eder. Sika lafzı ile birlikte kullanıldığında ise, râvinin güvenilirliğini, hadisiyle delil getirilebileceğine delalet eder. Yücel, *Hadis İstihlaklarının Doğuşu ve Gelişimi*, 135.

veya hafızası zayıf olup da rivâyetinde tek kalan bir râvinin rivâyeti ancak zayıflığına delil olarak rivâyet edilir. Sonradan hafıza zayıflığına uğrayan râvilerin rivâyeti hakkında ise, tafsilata gidilmiştir. İhtilattan¹²⁶ önceki rivâyetleri makbûl sayılırken, ihtilattan sonraki rivâyetleri merdûttur. Ancak bu kusura sahip olan râvinin ne zaman hafıza kaybına uğradığına dâir net bir bilgi yoksa râvi hakkında tevakkuf hükmü verilip, sıhhat ya da zayıflığına hükmedilmez.¹²⁷

İbn Hacer'e göre, râvi'nin doğruluk vasfının hatalı tarafına ağır basmamasına sû-i hıfz denir.¹²⁸ Talebesi İbn Kutluboğa, bu tanımda İbn Hacer'in kendisi ile çeliştiğini, bahse konu olan meselenin baş tarafında¹²⁹ sû-i hıfzın tarifinin "hata etme yönünün doğruluk yönünden daha az olması" olarak yapıldığını söyler. Tanımın, "râvinin doğruluk tarafının hata etme yönüne tercih edilememesi/ağır basmaması" olarak düzeltilmesi gerektiğini iddia eder.¹³⁰

İbn Kutluboğa söz konusu tenkidinde isabetli gözükmemektedir. Zira işaret etmiş olduğu İbn Hacer'in bir önceki tanımı ile bu tanımı birbiriyle çelişmektedir. İbn Hacer, bir önceki tanımında "râvinin hatasının doğrusundan daha az olması" olarak tarif ederken,¹³¹ bu tanımında "râvinin doğruluk yönünün hata etme yönüne ağır basmaması" olarak tarif etmektedir. İlk tanımdan doğruluk yönünün daha fazla olduğu anlaşılırmaktayken, ikinci tanımda doğruluk yönünün hata etme yönünden daha az veya eşit olduğu anlaşılırmaktadır. Dolayısıyla -İbn Kutluboğa'nın da işaret ettiği üzere- İbn Hacer'in ikinci tanımı daha doğrudur.

Sonuç

İbn Hacer, hadis alanına büyük katkılar yapmış ve bu alanda otorite kabul edilmiştir. Özellikle hadis usûlü alanında yazmış olduğu *Nuhbe* ve *Nüzhe* adlı

¹²⁶ Râvinin hadis rivâyetine ehliyetini yok eden akıl eksikliği ve zayıflığı halidir. Bkz. Uğur, "İhtilat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 571.

¹²⁷ Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Kütübü Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivâyeti* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011), 231-235. Ayrıca bkz. Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 118.

¹²⁸ İbn Hacer, *Nüzhe*, 104.

¹²⁹ İbn Kutluboğa'nın işaret etmiş olduğu tanım, söz konusu kitabın 89. sayfasında yer almaktadır.

¹³⁰ İbn Kutluboğa, *Hâşiye*, 101-102.

¹³¹ İbn Hacer, *Nüzhe*, 89.

kitapları âlimler tarafından benimsenmiş ve üzerine şerh ve hâşiye türünde birçok çalışma yapılmıştır. Talebesi Kasım b. Kutluboğa'nın yazmış olduğu hâşiye de bu çalışmalardan biridir. İbn Kutluboğa mezkûr hâşiyesinde, hocasını birçok yerde tenkit etmiştir.

Tespit edilebildiği kadarıyla İbn Kutluboğa -eserinin hâşiye türünde bir eser olması sebebiyle- öne sürdüğü eleştirilerde kısa ve öz bir tutum sergilemiştir. Bu sebeple, hocası İbn Hacer'e katılmadığı hususların bir kısmında ta'lil yapmayı bile gerekli görmemiş, sadece söz konusu görüşün yanlış olduğunu söylemekle yetinmiştir. Kimi eleştirilerinde alıntılama yöntemine başvurmuş, diğer âlimlerin görüşleriyle itirazlarını desteklemiştir. Kaleme aldığı hâşiyede doksan küsur yerde İbn Hacer'i eleştiren İbn Kutluboğa'nın, hocası ile aynı görüşleri savunduğu meseleler de olmuştur. Zaman zaman hocasının ibarelerinden mantikî istidlallerde bulunmuş ve musannifin maksadını ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Kutluboğa'nın, yönelmiş olduğu her itirazının isabetli olmadığını söylemek mümkündür. Sözelimi, sahih hadisin dereceleri, makbûl hadisin tanımı gibi konulardaki itirazlarında âlimlerin görüşleri ile örtüşmeyen yorumlarda bulunmuş; buna karşın İbn Hacer'in, hadis usûlü ilminde bilinen ve istihar eden prensiplere muvafık görüşler ortaya koyduğu görülmüştür.

Diğer yandan İbn Kutluboğa, yönelmiş olduğu bazı tenkitlerinde isabetli yorumlar da ortaya koymuştur. Örneğin, "zabt" kavramının tanımı ve mâhiyeti, adâlet ve zabtı kuvvetli olan râvi zincirinin rivâyeti, sû-i hıfzın tanımı gibi konuları ele almış ve yerinde itirazlarda bulunmuştur. Zikredilen örnekler çerçevesinde İbn Kutluboğa'nın ortaya koyduğu kimi görüş ve yaklaşımlarının son derece dikkat çekici ve önemli olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Kutluboğa'nın Hanefî mezhebinden olduğu dikkate alındığında, eleştirilerinde herhangi bir mezhep taassubu içerisinde olmadığı anlaşılmaktadır. Yapılan eleştirilerde kimi zaman hadis usûlünde bilinen kurallardan farklı olarak görüşler ortaya konulmuş, kimi zaman da İbn Hacer'e, âlimlere muhalif görüş beyan ettiği gerekçesiyle eleştiriler yöneltilmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla İbn Kutluboğa'nın, polemik türü ve muhatabını ilzam edici itirazları yoktur. O, ağır ifadelerle tenkit etmek yerine, tenkitlerin neredeyse tamamında ilmî bir duruş sergilemeyi tercih etmiştir. İbn Kutluboğa, "Böyle demek

sahih olmaz.”, “Uygulama bunun tersinedir.”, “Buna ihtiyaç yoktur.”, “Delili olmayan bir iddia.”, “Yanıt, suâli cevaplamada yetersiz.” gibi ifadelerle İbn Hacer’e itiraz etmiştir.

Sonuç olarak, âlimlerin birbirlerine yöneltmiş olduğu eleştiriler -sanılanın aksine- menfi bir anlam taşımamaktadır. Bilakis, ilme ve gerçeğe en yakın olanı ortaya koyabilmek adına bu eleştiriler büyük bir önemi hâizdir. Tarihi seyir içerisinde mezhep taassubu, tarafgirlik gibi istenmeyen durumlar olmuşsa da İslam tarihinin tamamına bakıldığında bu olumsuzluklarla genel itibariyle karşılaşmadığı görülecektir. İbn Kutluboğa’nın hocası İbn Hacer’e yönelttiği eleştiriler de bu kapsamda değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Alvânî, Tâha Cabir Feyyaz. *Edebü'l-İhtilaf fi'l-İslam*. Maryland: el-Ma'hedi'l-Âlemî fi'l-Fikri'l-İslâmî, 1987.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebû'l-Hasan Nuruddîn b. Muhammed. *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker fi Mustalahâti Ehli'l-Eser*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.
- Avnî, Şerif Hâtim b. Ârif. *el-Menhecu'l-Muktarah li Fehmi'l-Mustalah*. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1996.
- Aybakan, Bilal. “el-Üm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 298-300. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Aydınlı, Abdullah. “Adalet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 344. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Bedir, Mürteza - Koca, Ferhat. “Pezdevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 264-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bilen, Mehmet. “Sahih Hadisin Tanımı Üzerine”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1* (1999): 247-260.
- Bozkurt, Nebi. “Dârülhadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 527-529. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Çakan, İsmail Lütfi. *Anahatlarıyla Hadis Bilgisi-Tarihi-Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, t.y.
- Demir, Halis. "İslam Hukukunda Hudûd ve Istilah Edebiyatı". *Turkish Studies Dergisi* 11/5 (2016):199-226.
- Diñçođlu, Mehmet. "Hadis İlmindeki Zabt Teriminin Anlamı ve İşlevselleştirilebilme İmkânı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016): 2450-2462.
- Ebherî, Esîruddîn. *Muğnit-Tûllâb Şerhu Metni İsâgôcî*. Beyrut: Dâru'l-Feth, 2009.
- Efendioğlu, Mehmet. "el-Musannef". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 237-238. İstanbul, TDV Yayınları, 2006.
- Engin, Sezâi. "Hadis Literatüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-Fiker ve Nüzhetü'n-Nazar Üzerine Yapılan Hâşiyeye Çalışmaları Bibliyografyası". *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi*, Sayı:1, 2015, c. 1, ss. 77-98.
- Erdoğan, Tunahan. "Hadis Usûlü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi: Bir İhtisar Örneği Olarak İbn Hacer'in Nuhbetü'l-Fiker'i". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2016): 49-59.
- Erul, Bünyamin. "Ta'n". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 558-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Erul, Bünyamin. "Zabt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Ğursî, Muhammed Salih b. Ahmed. *en-Nüketü'l-Ğurar alâ Nüzheti'n-Nazar*, y.y., t.y.
- Hansu, Hüseyin. *Mu'tezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. Van: Bilge Adamlar, 2008.
- Hatipoğlu, Mehmed Said. "Müslüman Âlimlerin Buhâri ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri". *İslami Araştırmalar Dergisi* 1-2-3 (1997): 1-29.

- Itr, Nureddin. *el-İmâmu't-Tirmîzî ve'l-Muvâzene Beyne Câmiihî ve Beyne's-Sahîhayn*. Matbaatü Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercemetü ve'n-Neşr, y.y., 1970.
- İbn Hacer, Muhammed b. Muhammed b. Ali. *Nüzhet'ün-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker*. (thk. Nureddin Itr). Pakistan: Mektebetü'l-Büşra, 2012.
- İbn Hacer. *Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetu'l-Fiker Şerhi* (Çev. Talât Koçyiğit). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- İbn Kutluboğa, Abdullah es-Sûdûnî el-Cemâlî. *Hâşiyetü İbn Kutluboğa (el-Kavlu'l-Mubteker alâ Şerhi Nuhbeti'l-Fiker)*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999.
- İbn Kutluboğa. *et-Tashîh ve't-Tercîh alâ Muhtasari'l-Kudûrî*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l- Kutübî'l-İlmiyye, t.y.
- İbnü's-Salâh, Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ. *Ma'rifetü Envâi Ulûmi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İvadullah, Ebû Muâz Târik. *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, Dâru'l-Muğnî, Riyad, 2009.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Hacer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 514-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kandemir, M. Yaşar. "Sahihayn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 527-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kavaklıoğlu, Mahmut. "Sahâbe-i Kirâm'ın İstek, Öneri ve İtirazları Karşısında Hz. Peygamber (Hz. Peygamber'in Sahâbede Oluşturmak İsteddiği Özgüven)". *EKEV Akademi Dergisi* 7/15 (2003): 43-67.
- Kettânî, Ca'fer b. İdris. *Nazmu'l-Mütenâsır mine'l-Hadisi'l-Mütevâtir*. Mısır: Dâru Kütübî's-Selefiyye, t.y.
- Koçyiğit, Talat. *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

- Lümeyn, Naci. "İmam Şâfiî'nin Bazı Görüşlerini Değiştirmesinde Mısır'daki Çevreden Etkilenmesi Mes'elesi" (Çev. Muammer Bayraktutar). *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2010): 117-128.
- Münâvî, Zeynuddîn. *el-Yevâkit ve'd-Dürer fî Şerhi Nuhbeti İbn Hacer*. (thk. Mürteza Ahmed). Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Divan Kitap, 2017.
- Özcan, Kemal. "Buhâri ve Müslimde Yer Alan 'Hadislerle Amel' Konusu". *D.E.U.İ.F.D.*, Sayı: 40, 2014, c. 2, s. 245-274.
- Özer, Ahmet. *Ehl-i Hadisin Red Literatürü*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Özşenel, Mehmet. *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Özşenel, Mehmet. "Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı". *Dîvan Disiplinler Arası Çalışma Dergisi*. Sayı: 33, ss. 261-274.
- Pezdevî, Ebû'l-UsrAlî b. Muhammed b. el-Hüseyin. *Keşfu'l-Ezhar Şerhu Usûli'l-Bezdevî*. Dâru'l-Kitabi'l-İslâmi, y.y., t.y.
- Sakallı, Talat. "Aynî Gözüyle Buhâri", *Büyük Türk-İslam Bilgini Buhâri Uluslararası Sempozyumu*. Kayseri: 18-20 Haziran 1987, ss. 133-158.
- Selâme, Muhammed Halef. *Lisânu'l-Muhaddisîn*. y.y., t.y.
- Sinanoglu, Mustafa. "Reddiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 516-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris., *er-Risale*, y.y., 1940.
- Şahyar, Ayşe Esra Ağırakça. *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivâyeti*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.
- Şakir, Ahmed Muhammed. *el-Bahisu'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Tâcî b. Kasım, Muhammed Hüseyin. *el-İmâmu'l-Hâfiz Kasım İbn Kutluboğa el-Hanefî Hayâtuhu ve Âsâruhu Mea Tahkîki Kitâbihî Tahrîci Ehâdisi Usûli'l-Bezdevî*. Karaçi: t.y.

- Tahhan, Mahmud. *Teysîru Mustalahi'l-Hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2011.
- Tuğlu, Nuri. Hadis İlminde Kitap Merkezli Sıhhat Tespiti Üzerine Bazı Mülâhazalar (Hâkim en-Neysâbüri ve İbnü's-Salâh Özelinde). *Dini Araştırmalar Dergisi*. Sayı: 41, 2012, c. 15, ss. 136-155.
- Uğur, Mücteba. "Hasen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 374-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uğur, Mücteba. "İhtilat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 571. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Uğur, Mücteba. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Münazara". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 576-577. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yücel, Ahmet. "Makbul". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 429. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2019, c. 5, s. 2: 943-974

Kur'an'da Firavun ve Kavminin Başına Geldiği Belirtilen Musibetlerin Tefsir Kaynakları, Tevrat ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi

Evaluating the Plagues Uttered in Qur'an, Experienced by Pharaoh and His Peoples, through Islamic Exegesis Sources, the Data in Torah and Scientific Approaches

Hüseyin YAKAR

Dr., Avcılar Süleyman Nazif Anadolu Lisesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni
Doctor, Avcılar Suleyman Nazif Anatolian High School, Turkish Philology Teacher
Istanbul, Turkey
h_yakar@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3146-6052

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Yakar, Hüseyin. "Kur'an'da Firavun ve Kavminin Başına Geldiği Belirtilen Musibetlerin, Tefsir Kaynakları, Tevrat ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 943-974.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu çalışmamızda Kur'an'da ifadesini bulan (A'râf 7/133) tufan (الطُّوفَانِ), çekirge (وَالْجَرَادِ), haşere (وَالْقُمَّلِ), kurbağa (وَالضَّفَادِعِ) ve kan (وَالدَّمِ) ayetleri ile onların karşılığı olarak Tevrat'ta aktarılan kan, kurbağa, sivrisinek/bit, sinek/böcek, veba/sıgır hastalığı, çıban, dolu, çekirge, karanlık ve ilk doğanların ölümü belaları (ten plagues); rivâyetler, Tevrat verileri ve bilimselci yaklaşım ekseninde ele alınmıştır. Çalışmamızda, Kur'an'da (İsrâ 17/101, Neml 27/12) firavun ve âline karşı Hz. Musa'ya dokuz ayet verildiğinden bahsedilmesine binaen bu mucizelerin neler olduğunun ortaya konulması ve ilgili ayet, rivâyetler ve Tevrat'taki verilerin tekâbüliyet, nedensellik, tutarlılık, kozmik-büyüsel algı ve bilimsel veriler ekseninde değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu doğrultuda ilk olarak tefsir kaynaklarımızda dokuz ayetin neler olabileceğine dair ortaya konulan görüşler hakkında bilgi verilmiş ve tarafımızca da değerlendirmede bulunulmuştur. Ayrıca rivâyetler ile Tevrat'taki verilerin tekâbüliyeti hususunda gerek ayetteki ilgili lafızların anlamsal çerçevesi gerekse bilimsel veriler üzerinden tarafımızca fikir yürütülmüş, söz konusu veriler; nedensellik ve tutarlılık gibi farklı açılardan değerlendirilmiştir. Konuyla ilgili olarak Doğu'da bilimselci yaklaşımların yok denecek kadar az olmasına bağlı olarak Batılı araştırmacıların Tevrat'taki veriler üzerinden geliştirdikleri bilimselci yorumlar üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede dış faktör olarak Ege Denizi'ndeki Thera yanardağının patlaması üzerinde, iç faktör olarak da Mısır'da muhtemelen gerçekleşmiş olan tabii olaylar üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, tefsir, Tevrat, dokuz mucize, on bela, firavun, bilimselci yaklaşım.

Abstract

In this study the signs of deluge (tufan), locusts, insects, frogs and blood uttered in Quran (A'râf 7/133) and corresponding with them in Torah, the plagues of blood, frogs, gnats/lice, flies/insects, murrain, boils, hailstorms, locusts, darkness and the death of firstborns are discussed through Islamic narratives, the data in Torah and scientific approaches. With regard to Qur'an mentioning that Moses has been given nine signs (İsrâ 17/101, Neml 27/12), our article at first aimed at revealing these nine signs. Besides, the correspon-

dence between signs uttered in Qur'an and plagues uttered in Torah and evaluating the narratives in exegesis sources and Torah through causality, consistency, reality, cosmic and magical aspect and scientific approach are aimed. Within this framework, the determinations in the exegesis sources as to these nine signs are cited and a view is formed by us thereanent. Moreover, aforesaid correspondence is estimated by us on the basis of semantic fields of the words uttered in Quran and scientific data. In regard to a minute amount of scientific approach in East, thereanent the scientific views of the occident researchers through the data in Torah are discoursed. Within this scope as a exogenous factor, the eruption of Thera volcano at Aegean Sea and as a internal factor, the natural events which have probably occured in Egypt are discoursed.

Key Words: Quran, exegesis, Torah, nine wonders, ten plagues, pharaoh, scientific approach.

Giriş

Mucizeleri, göz bağı işlerden sayıp bunlara inanmayacaklarını ilan eden Firavun ve kavminin üzerine gönderilen belalar, ortak ve farklı noktalarıyla Kur'an, tefsir kaynakları ve Tevrat'ta aktarılmaktadır. A'râf suresindeki aktarıma göre (A'râf 7/132-133) Firavun âli, kendilerine göre göz bağı olan mucizelerden hangisi getirilirse getirilsin inanmayacaklarını ifade etmişler; bunun üzerine tufan (الطوفان), çekirge (والجراد), haşere (والقمل), kurbağa (والضفادع) ve kan (والدم) belalarıyla cezalandırılmışlardır.¹ Sözü edilen beş ayete (mucize) karşın İsrâ ve Neml surelerinde (İsrâ 17/101, Neml 27/12) Hz. Musa'ya dokuz ayet verildiğinden bahsedilmesi, müfessirleri konuyla ilgili farklı açıklamalar yapmaya sevk etmiştir.² Bu kapsamda konuyla ilgili pek çok rivâyet aktarılmıştır. Abdullah b. Abbas'tan (ö. 68/687-688) aktarılan bir rivâyette bu mucizelerin; Hz. Musa'nın eli, asası, dil tutukluğu, denizin yarılması, tufan, çekir-

¹ İlgili ayetlerde "Ve dediler ki bizi büyülemek için ne mucize getirirsen getir, biz sana inanacak değiliz."; " Biz de ayrı ayrı mucizeler olarak onların üzerine tufan, çekirge, haşere, kurbağalar ve kan gönderdik; yine de büyüklük tasladılar ve günahkâr bir kavim oldular." buyrulmuştur.

² İlgili ayetlerde "Andolsun biz, Musa'ya açık açık dokuz âyet verdik. Haydi İsrâiloğullarına sor. Musa onlara geldiğinde Firavun ona, Ey Musa, senin büyülenmiş olduğunu sanıyorum, dedi."; "Elini koynuna sok da kusursuz bembeyaz çıksın. Dokuz mucize ile Firavun ve kavmine (git). Çünkü onlar artık yoldan çıkmış bir kavim olmuşlardır." buyrulmuştur.

ge, haşere, kurbağa ve kan olduğu belirtilmiştir.³ İbn Abbas'tan aktarılan diğer bir rivâyette ise dil tutukluğu yerine kıtlık yıllarının sayıldığı görülmektedir.⁴ Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö. 108/726 [?]) bu mucizelerin; denizin yarılması, asa, A'râf suresinde aktarılan beş mucize, malların helak olması (tamse) ve taş mucizesi olduğunu söylemektedir.⁵ Taberî tefsirinde aktarılan ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) İbn Abbas, Mücâhid (ö. 103/721), İkrime (ö. 105/723), Şa'bî (ö. 104/722) ve Katâde'ye (ö. 117/735) nispet edip doğru bulduğu diğer bir görüşe göre ise bu mucizeler; Hz. Musa'nın eli, asası, kıtlık yılları, meyvelerin eksilmesi, tufan, çekirge, haşere, kurbağa ve kandır.⁶ Müfessirlere göre Hz. Musa'ya daha başka mucizeler de verilmiştir.⁷ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) müfessirlerin; asa, el, tufan, çekirge, haşere, kurbağa ve kan mucizelerinde ittifak ettiklerini belirtmiştir.⁸

Konuyla ilgili yukarıda zikredilen görüşlerden tamamen farklı bir rivâyet de aktarılmaktadır. Söz konusu rivâyette iki Yahudi'nin dokuz ayeti sormaları üzerine Hz. Peygamber'in: "Bu dokuz ayet, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmanız, hırsızlık etmemeniz, zina yapmamanız, hak ile olması dışında Allah'ın

³ Bu konuda bk. Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an tefsîr-i âyi'l-Kur'ân: Tefsîru't-Taberî*, thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, (Kahire: Dâru Hecr, 2001) 15:99; Dahhâk'tan konuyla ilgili aktarılan iki rivâyet için bk. Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsîru'd-Dalhâk*, der. ve thk. Dr. Muhammed Şükri Ahmed ez-Zâviyeti, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1999), 1: 537.

⁴ İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebi'l-Fidâ İsmail ed-Dimeşki, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşad, (Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000), 9: 86-87.

⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15: 100; İbn Kesîr, tefsirinde Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî'nin görüşünü zikrederken denizin yarılması yerine yed-i beyzâyı saymaktadır. Bu konuda bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 9: 87.

⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15: 101-102; Hasan-ı Basrî ise kıtlık yılları ve meyvelerin eksilmesini tek bir mucize sayarken asa-yılan mucizesi kapsamında asanın yılanları yutması olayını dokuzuncu mucize saymıştır. İlgili bilgiler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15: 102; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 9: 87.

⁷ İbn Kesîr'e göre, Hz. Musa'nın asasını taşa vurması ve ondan nehirler fışkırması, bulutla gölgelenmeleri, *menn* ve *selvâ* ikramı, Mısır'dan çıktıktan sonra İsrâiloğullarına verilen diğer nimetler bu kapsamdadır. Bu konuda bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 9: 87; Râzî de ilgili konu bağlamında Kur'an'da Hz. Musa'nın pek çok mucizesinin zikredildiğini belirtmiştir. Bunlar: Hz. Musa'nın dilindeki tutukluğun giderilmesi, asanın yılanla dönüşmesi, asanın çok olmasına rağmen sihirbazların asa ve iplerini yutması, yed-i beyzâ, A'râf suresinde zikri geçen beş mucize, denizin yarılması, taşın yarılması ve suyun fışkırması, dağın üzerlerine kaldırılması, *menn* ve *selvâ*, kıtlık yılları ve mahsullerin eksilmesi, Firavun hanedanının arı, un, yiyecek, altın ve gümüş gibi mallarının yok edilmesidir. Râzî'ye göre Kur'an'da on altı mucize zikredilmişken ilgili ayette dokuz mucizeden bahsedilmesi daha çok mucize olmasına engel teşkil etmez. Nitekim fıkıh usulünde de bir sayının belirlenmesi, daha fazlasını ortadan kaldıran bir duruma işaret etmez. İlgili ayet de bu usulün delili durumundadır. Bu konuda bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb: Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî: et- Tefsîru'l-kebir*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 21: 65.

⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 21: 65.

kutsal kıldığı cana kıymamanız, sihir yapmamanız, faiz yememeniz, suçsuz bir kimseyi öldürülmesi için hükümdara götürmemeniz, evli kadınlara iftira atmamanız ya da savaştan firar etmemeniz ve size has olarak cumartesi yasasına riayet etmenizdir.” buyurduğu rivâyet edilmiştir.⁹

Râzî'nin diğer görüşlere nispetle “en sağlam” olarak sunduğu söz konusu rivâyetin İbn Kesîr tarafından cerh edildiği görülmektedir. İlgili hadisi müşkil olarak nitelendiren İbn Kesîr, râvilerden Abdullah b. Seleme'nin hıfz bakımından eksik olduğunu ve dokuz ayet ile on emri karıştırmış olabileceğini belirtmiştir. Haklı olarak o, on emrin Tevrat'taki tavsiyeler olduğunu ifade etmiştir. Bunlarla Firavun'a karşı çıkılmamıştır.¹⁰

Hız. Musa'nın dokuz mucize ile firavuna gönderildiğini ifade eden ayette (Neml 27/12) asa-yılan ve yed-i beyzâdan bahsedilmesi ve bu mucizelerin dokuz ayet içinde olduğunun ifade edilmesi bizlere ilk iki mucizenin bunlar olduğunu düşündürmektedir. Beş mucizenin aktarıldığı ayetten önce (A'râf 7/130) firavun âlinin kıtlık ve ürün eksikliği ile imtihan edildiğinin belirtilmesi, diğer bir mucizenin kuraklık-kıtlık olabileceğini göstermektedir. Hız. Musa'nın, firavun ve âlinin mallarının yok olması ve kalplerine sıkıntı verilmesine yönelik duasına icabet edildiğinin belirtilmesi de (Yunus 10/88-89) diğer belanın *tamse* olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca kıtlık ve kuraklığın ekonomik yapıyı bozacağı gerçeğinden hareketle söz konusu ayetin kıtlığı takiben gerçekleştiği de söylenebilir. A'râf suresinde sayılan beş mucize ile de dokuz mucizenin tamamlandığını söylemek mümkündür.

Tevrat'ta söz konusu mucizeler on adet olarak zikredilmekte (ten plagues) ve bela (plague, calamity) olarak adlandırılmaktadır.¹¹ Ne var ki söz konusu adlandırmanın yanlış olduğunu düşünen ve Kur'an'dakine uygun olarak bela yerine işaret/ayet (sign) ve mucize (wonder) lafızlarını tercih eden Batılı araştırmacılar da bulunmaktadır.¹² Tevrat'taki aktarıma göre Firavun ve kavminin

⁹ İlgili rivâyet için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15: 103-104; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 9: 88; Benzer bir rivâyet için bk. Râzî, *Mefâtilü'l-gayb*, 21: 65.

¹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 9: 88.

¹¹ Binns, *From Moses to Elisha: Israel to the end of the ninth century B.C.*, (London: Oxford University Press, 1957), 87.

¹² Barbara J. Sivertsen, *The parting of the sea: How volcanoes, earthquakes and plagues shaped the story of exodus*, (New Jersey: Princeton University Press, 2009), 35; Jonathan Kirsch'ün de söz konusu olayların anlatıldığı bölüme “Signs and Wonders” başlığını atması benzer bir yaklaşımı örneklemektedir. Bu

başına sırasıyla kan¹³, kurbağa¹⁴, sivrisinek/bit¹⁵ sinek/böcek¹⁶, veba-sığır hastalığı¹⁷, çıban¹⁸, dolu¹⁹, çekirge²⁰, karanlık²¹, ilk doğanların ölümü²² belaları gönderilmiştir.

Batı dünyasında başta bilimsel veriler ve metin kritiği eksenli olmak üzere Mısır'ın başına gelen afetlerle ilgili olarak çok sayıda çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Söz konusu çalışmalarda Tevrat üzerinden hareket edilmiş ve *on bela* çerçevesinde çeşitli yaklaşımlar sunulmuştur. Çalışmamızda özellikle ilgili afetlerin bilimsel yönü bağlamında söz konusu eserlerden yararlanılmıştır. Türkiye'de ise özel olarak sözü edilen konuyu işleyen bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Bu çerçevede Hz. Musa ve firavun ile ilgili yapılan çalışmalarda sözü edilen konu işlenmiştir. Ali Sayı'nın "Firavun, Hâmân ve Kârûn karşısında Hz. Musa" adlı eserinde söz konusu belalar tefsir kaynakları ve kısmen Kitab-ı Mukaddes eksenli olarak aktarılmış, bilimsel ve tarihi verilere ise çok az değinilmiştir. Galip Kaçar'ın "Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Musa ve Firavun" başlıklı yüksek lisans tezinde ilgili konu büyük ölçüde ayetler ve İslam tarihi kaynakları üzerinden ele alınmıştır.

1. Rivayetler ve Tevrat'taki Anlatım

İlgili bölümlerde ayrıntılı biçimde açıklanacağı üzere Tevrat'ta aktarılan on belanın A'râf suresindeki beş ayete karşılık geldiğini söylemek mümkündür. İlgili ayetlerde geçen lafızlara dair, tefsir kaynaklarımızda yapılan açıklamalar ve Bazı Batılı araştırmacılar tarafından söz konusu belaların aslında daha az sayıdaki belanın çoğaltılması biçiminde hikâyeleştirildiğinin ifade edilmesi bu görüşü desteklemektedir. Tevrat'taki sivrisinek/bit, sinek/böcek, sığır hastalığı ve çıban gibi belaların sonraki anlatımlarda ayrı belalar olarak

konuda bk. Jonathan Kirsch, *Moses a life*, (New York -Canada: The Random House Ballantine Publishing Group, 1998), 139-173.

¹³ Çıkış, 7/14-25.

¹⁴ Çıkış, 8/1-15.

¹⁵ Çıkış, 8/16-19.

¹⁶ Çıkış, 8/20-32.

¹⁷ Çıkış, 9/1-7.

¹⁸ Çıkış, 9/8-12.

¹⁹ Çıkış, 9/13-35.

²⁰ Çıkış, 10/1-20.

²¹ Çıkış, 10/21-29.

²² Çıkış, 11/1-10.

hikâye edildiği; dolu, çekirge ve karanlık belaları için de benzer bir durumun geçerli olduğunun ifade edilmesi bu kapsamda değerlendirilebilir.²³ Tevrat metnini oluşturduğu düşünülen geleneklerden hiçbirinin (Yahvist, Elohist, Tesniyeci, Ruhbânî) söz konusu belaları bütünüyle aktarmamış olması ve söz konusu belaları on adet sunmaması da bu görüşü desteklemektedir.²⁴ Netice olarak Kur'an'da sözü edilen *tufanın*; dolu ve karanlığa, *kummelin* ise sivrisinek/bit, sinek/böcek ve çıban belalarına karşılık geldiği söylenebilir. İlk doğanların ölümü ve veba/sığır hastalığı ise bilimsel veriler bağlamında *kummel*, anlam yelpazesi bağlamında ise *tufanın* içinde yer almaktadır.

1.1. Tufan

Tefsir kaynaklarımızda *tufanın* ne olduğuna dair farklı rivâyetlerle karşılaşılmaktadır. Bu çerçevede söz konusu lafız için su (yerden ya da gökten), boğulma, taun (veba), bela, hayvanların ölümü (mûtân- موتان), çiçek hastalığı (güderi), ölüm, çabuk yayılan ölüm, çepeçevre saran bir durum²⁵, şiddetli yağmur, şiddetli yağmur ve rüzgâr, ekini ve meyveyi telef eden boğucu yağmur, evleri ve tarlaları/her yeri basan su, gökten çokça inip yeri kaplayan her şey anlamları verilmiştir.²⁶ Sözü edilen anlamlardan bahseden Taberî (ö.

²³ Sivertsen, *The parting of the sea*, s.40-41; Binns ise bela sayısının sekiz olabileceğini, üçüncü bela ile dördüncü belanın, beşinci bela ile de altıncı belanın aynı olabileceğini belirtmiştir. Bu konuda bk. Binns, *From Moses to Elisha*, s.87.

²⁴ Binns, *From Moses to Elisha*, s.87; Maurice Bucaille, Yahvist gelenein altı ya da yedi belayı, Sacerdotal(ruhbanî) ve Elohist geleneğin ise dört veya beş belayı aktardığını ifade ederken Binns, Yahvist geleneğin sekiz, diğer iki geleneğin ise beş belayı aktardığını belirtmiştir. Söz konusu bilgiler için bk. Maurice Bucaille, v.dğr., *Musa & Firavun: Çıkış Kitabı*, çev. Ayşe Meral, İbrahim Kapaklıkaya, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002), 306; Binns, *From Moses to Elisha*, s.87.

²⁵ İlgili anlam için فَطَّاتٌ غَلِيظًا طَائِفٌ مِنْ رَبِّكَ (Kalem 68/19) ayeti örnek gösterilmektedir. Söz konusu örneklendirme için bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîr*, (Riyad: Câmî'atü'l- İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye İmâdetü'l- Bahsi'l-İlmî Silsiletü'r-Resâilil-Câmî'iyye 105, H 1430), 9: 307; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6: 368.

²⁶ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, C.X, s.378-381; Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez- Zemaşerî *el-Keşşâf 'an hakâik-i gawâmizi't-Tenzîl ve 'uyûnu'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, (Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998), 2: 496; İbn Manzûr, "Tvî", *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr.,(Kahire: Dârü'l-Maârif, b.y.), 4: 2724; Şehabeddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (Beyrut: Dârü İhyâit-Türâsî'l-Arabî, b.y.), 9: 33; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l- Kur'ânî'l-hakîm: Tefsîru'l-menâr*, İkinci bs., (Kahire: Dârül-Menâr, 1947), 9: 89; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus, Ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 9: 69; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-kerîm*, İkinci bs., (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, H 1351), 4: 204; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'an dili*, (İstanbul: T.C.Diyânet İşleri Reisliği Neşriyatı, 1936), 3: 2266; Tufânın, çok yağmasından

310/923), İbn Abbas'tan aktarılan "onları Allah'ın emirlerinden bir emrin kuşatması" anlamının daha doğru olduğunu ifade etmiştir. Nitekim böyle olduğunda onları kuşatan şey şiddetli bir yağmur da çabuk yayılan ölüm de olabilecektir.²⁷

İlgili anlamlar bize tufanın gök kaynaklı olabileceği gibi Nil'in taşması sonucu da ortaya çıkmış olabileceğini göstermektedir.²⁸ Tufanın gece karanlığı anlamında da kullanıldığının belirtilmesi (طوفان الظلام) ilgili mucizenin Tevrat'taki karanlık belasıyla ilgisini akıllara getirmektedir.²⁹

Rivâyete göre asa, el, meyvelerin azalması ve kuraklık ayetleri ile yola gelmeyen firavuna ceza olarak tufan ayeti gönderilmiştir. Bunun sonucunda Benî İsrâil ile Kıptiler ayrı bölgelerde değil de karışık olarak dağılmış evlerde oturmakla birlikte Kıptilerin evleri su ile dolmuş, ayaktaiken su boyunlarına kadar gelmiş, oturan kişi boğulacak duruma gelmiş ama Benî İsrâil'in oturduğu evlere bir damla su girmemiştir. O kadar ki bu su tarlaları basmış, Mısır halkı şiddetli bir karanlıkta yağmura tutulmuş, ayı ve güneşi görememiş ve evden dışarı çıkamamış, Mısır adeta denize dönmüştür. Bunun üzerine Kıptiler, Hz. Musa'ya gelip yardım istemişler ve onunla sözleşmişlerdir. Böylece cumartesiden cumartesiye yedi gün süren tufan Hz. Musa'nın rabbine dua etmesiyle kaldırılmış, ülke topraklarında bitkiler bitmiş ve Mısır halkı bir ay afiyette yaşamıştır. Ne var ki aynı halk sonrasında inkâra kalkışmış ve: "Bu

dolayı boğulmaya sebep olan yağmur anlamında olduğunu belirten Zeccâc, فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ (Ankebut 29/14) ayetini ilgili anlama örnek olarak vermiştir. Ona göre kelimenin "büyük ölüm" anlamı da vardır. Söz konusu bilgiler için bk. Ebu İshak İbrahim b. Serî ez-Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî, (Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2: 369-370; Hz. Aişe'den aktarılan merfu bir hadiste Hz. Peygamber'in: "Tufan ölümdür." buyurduğu rivâyet edilmiştir. İbn Kesîr "garîp" olarak tavsif etmektedir. Râzî de ilgili hâdîsi nakletmekte fakat söz konusu hadisin müşkil olduğunu belirtmektedir. Zira öldürülmüş olan bir topluma başka bir belanın gönderilmesinin anlamı yoktur. Ona göre ilgili haber doğru ise "ölüm" kelimesini, şiddetli yağmur ve sel gibi ölüme sebep olacak hadiselerin meydana gelmesine yormak gerekir. Muhammed Abduh da ilgili hadisin zayıf olduğunu ve böyle bir hadis ile sözcüğün akla ilk gelen anlamına aykırı bir anlamın sabit olmayacağını belirtmiştir. İlgili bilgiler için bk. Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 9: 305-306; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14: 227; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6: 368; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 9: 89-90.

²⁷ Söz konusu görüş ve "şiddetli yağmur" anlamının şiirle istişhâdı için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10: 382.

²⁸ Elmalılı'ya göre iki yaklaşımın birleştirilmesiyle bir çelişki ortaya çıkmamaktadır. İlgili görüş için bk. Elmalılı, *Hak dini*, 3: 2266-2667.

²⁹ Söz konusu anlamlar ve Accâc'ın dizesi için bk. Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 9: 307; Tufanın "şiddetli gece karanlığı" anlamını verip ilgili beyti örnek olarak sunan İbn Manzûr için bk. İbn Manzûr, "Tvî", 4: 2724.

su ülkemiz için nimet ve bereketten başka bir şey değilmiş, iyi ki de olmuş.” diyerek ahdi bozmuştur.³⁰

Ayetlerde geçmemekle birlikte tefsirlerde aktarılan rivâyetlerde Firavun ve kavminin taun ile de cezalandırıldığı belirtilmektedir. Bu kapsamda asadeniz mucizesinin öncesinde ve çıkış gecesinde Kıptilerin yeni doğan erkek çocuklarının öldüğü ve gece boyunca defin işlemleriyle uğraşıldığı için Hz. Mûsâ'nın peşine sabah düşüldüğü aktarılmıştır.³¹ İlgili rivâyete göre Hz. Mûsâ'ya, her dördü bir evde olacak şekilde Beni İsrâil'i toplaması, evlerde kuzu/koç kesilmesi ve kanının evlerin kapılarına sürülmesi vahyedilmiş; meleklerle de kapısında kan olan eve girmemeleri, Firavun kavminden olan insan ve hayvanların yeni doğanlarını öldürmeleri emredilmiştir. Neticede firavun kavminden yetmiş bin can taunla cezalandırılmıştır.³²

Kur'an'da zikredilen *tufan* lafzının anlam çerçevesi Tevrat'taki dolu, karanlık, hayvanların ve ilk doğanların ölümü belalarını karşılayabilecek niteliktedir. Tufanın; taun (veba), ölüm, hayvanların ölümü, Firavun ve kavmini çepeçevre saran bir durum, şiddetli yağmur, şiddetli yağmur ve rüzgâr, çabuk yayılan ölüm, şiddetli karanlık anlamları bu görüşü desteklemektedir. Rivâyetlerde tufan sebebiyle insanların ayı ve güneşi göremediği, evden dışarı çıkamadığının aktarılması ve “karanlık tufanı” kullanımı tufanın, karanlık belasının karşılığı olabileceğini ortaya koymaktadır.³³ Tevrat'taki anlatımda dolunun yanında ve belanın kaldırılması anında yağmurdan da bahsedilmesi, zihinlerde yaygın biçimde yağmur ile birlikte kodlanmış olan tufan kavramı-

³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10: 394-395; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2: 496; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14: 226; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 9: 34.

³¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 660; Celaleddin es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Merkezü Hecer li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâtî'l- Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 11: 246; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4: 393; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî (Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)* thk.Yusuf Ali Bedivi, Dördüncü bs., (Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2008), 2: 564.

³² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17: 575; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10: 399-400; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4: 393; Nesefî, *Tefsîr*, 2: 564.

³³ İlgili rivâyet için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14: 226.

nın Tevrat'taki dolu belasıyla ilişkisini gündeme getirmektedir.³⁴ Tufanın taun anlamı da "hayvanların ve ilk doğanların ölümü" ile ilişkili gözükmektedir.³⁵

Tufanın Tevrat'taki karşılıklarından biri olarak düşündüğümüz hayvanların ölümü belasıyla ilgili olarak söz konusu kaynakta Rab tarafından kırlardaki hayvanların kırıma uğratıldığı yalnız İsrâiloğullarının hayvanlarına dokunulmadığı aktarılmıştır.³⁶

Dolu belası bağlamında ise Tevrat'ta, Rabbin Mısır'a tarihinde görülmemiş ağır bir dolu yağdıracağını söylediği, hayvanların ve kırdaki her şeyin sığınaklara konulmasını istediği belirtilmiştir. Zira dolu yağdığı kırdaki bütün insanlar ve hayvanlar ölecektir. Firavunun görevlileri arasında bu uyarıdan korkanlar kölelerini ve hayvanlarını evlerine getirirken uyarıyı önemsemeyenler tarlada bırakmışlardır. Netice olarak Rab gök gürlemeleri, dolu ve yıldırım göndermiş, Mısır'da insan, hayvan ve bitkiler mahvolmuş, bütün ağaçlar kırılmıştır. Tefsirlerde aktarılan rivâyetlerde İsrâiloğullarının Kıptilerle iç içe yaşamalarına rağmen evlerine hiç su girmediği belirtilmişken Tevrat'ta İsrâiloğullarının yaşadığı Goşen bölgesine dolu düşmediği belirtilmiştir.³⁷

Karanlık belasında da Mısır'ın üç gün koyu karanlığa gömüldüğü, bu süre zarfında kimsenin kimseyi göremeyip yerinden kımıldayamadığı ifade edilmiştir. Buna karşılık İsrâiloğullarının yaşadığı yerler aydınlık kalmıştır.³⁸

Tufan kapsamında ele aldığımız "ilk doğanların ölmesi" musibeti çerçevesinde Tevrat'ta herkesin ailesine göre kendi ev halkına birer kuzu aldığı ve ilahi emre göre kesilen bu hayvanın kanını, etin yeneceği evin yan ve üst kapı sövelerine sürdükleri belirtilmiştir.³⁹ Neticede o gece Rab, Mısır'ı boydan boya geçmiş, tahtında oturan firavunun ilk çocuğundan, değirmendeki kadın kölenin ilk çocuğuna kadar hem insanların hem de hayvanların bütün ilk doğan-

³⁴ Muhammed Abduh da Hz. Musa'nın tehdidinde geçmeyen yağmurun, belanın kaldırılması anında zikredildiğine dikkat çekmektedir. İlgili yorum için bk. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 9: 91.

³⁵ Tantâvî de tufanın taun ve mûtan anlamının Tevrat ile uyuştuğunu belirtmiştir. Bu konuda bk. Tantâvî *el-Cevâhir*, 4: 204.

³⁶ Çıkış, 9/1-7.

³⁷ Çıkış, 9/13-35.

³⁸ Çıkış, 10/21-29.

³⁹ Çıkış, 12/3-11

larını öldürmüş, Mısır'ın bütün ilahlarını yargılamıştır.⁴⁰ İsrâiloğullarına ait evlerin üzerindeki kan onlar için bir belirti olmuştur. Rab kanı görünce üzerinden geçmiş, Mısır'ı cezalandırırken ölüm saçan afet onlara hiçbir zarar vermemiştir.⁴¹

1.2. Çekirge

Tefsirlerde aktarılan rivâyetlere göre, inatçılıklarına devam etmeleri üzerine firavun ve kavmi tufan belasından sonra çekirge istilası ile cezalandırılmıştır. Yaprak, ağaç, çiçek ve meyve adına hiçbir şey bırakmayan hatta yeşillikleri bitirdikten sonra tahtalara geçip evlerin kapılarına, çatılarına ve elbiselelere varıncaya kadar her şeyi yiyip bitiren çekirgeler, İsrâiloğullarının evlerine girmemiştir. Açlıkla imtihan edilen ve doymak bilmeyen çekirgeler uçtuklarında bulut gibi güneşin önünü kaplamış, yeryüzünde üst üste konulduklarında bir zira kalınlığına ulaşmışlardır. Neticede Hz. Musa'nın duasıyla cumartesiden cumartesiye yedi gün süren bu bela ortadan kalkmıştır. Allah, bir rüzgâr göndermiş ve o rüzgâr çekirgeleri denize atmıştır. Diğer bir rivâyete göre Hz. Musa boş bir araziye çıkmış ve asasıyla doğu ve batıyı işaret etmiş, çekirgeler de geldikleri yerlere dönmüştür.⁴²

Tevrat'ta da söz konusu rivâyetlere paralel bir anlatım bulunmaktadır. İlgili kaynakta da Rabbin ülkede doğu rüzgârını estirdiği ve bunun neticesinde gelen çekirgelerin yeryüzünü kaplayıp toprağı görünmez hale getirdiği, ülkenin kapkara kesildiği ve çekirgelerin doludan kurtulan ürünleri, kırdan biten bütün ağaçları yediği ve Mısırlıların evlerine dolduğu belirtilmiştir. Neticede de firavunun ricası ve sözü, Hz. Musa'nın da Rabbe duası ile Rab doğu rüzgârını çok şiddetli batı rüzgârına döndürmüş ve bu rüzgâr çekirgeleri sürükleyip Kamış denizine dökmüştür.⁴³

1.3. Haşere/Kummel

Tefsir kaynaklarımızda tufan kavramının yanında mahiyetiyle ilgili birbirinden farklı açıklamaların yapıldığı lafızlardan biri de *kummel*dir. Söz konusu

⁴⁰ Çıkış, 12/12; Çıkış, 11/4-5.

⁴¹ Çıkış, 12/12.

⁴² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10: 386-395; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2: 496; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10: 393, 397; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 9: 34.

⁴³ Çıkış, 10/1-20; Rüzgâr yönlerine dair eleştirel bir yaklaşım için bk. Binns, *From Moses to Elisha*, 94.

lafızla ilgili olarak kaynaklarda, buğdaydan çıkan kurt⁴⁴, kanadı olmayan çerkege yavruları (debâ)⁴⁵, küçük karınca⁴⁶, bit⁴⁷, siyah renkte küçük canlılar⁴⁸, bir tür kene (hamnân)⁴⁹, büyük kene⁵⁰, bite benzeyen ve develerin yediği kene yavruları⁵¹, pire⁵², kırmızı kanatlı küçük şey, kuştan daha küçük kızıl-kara kanatlı şey⁵³ anlamlarının verildiği görülmektedir. Rivâyetlerde, haşerelerin çiçek hastalığı gibi insanların derilerine yapıştığından bahsedilmesi ilgili lafzın çıban belasıyla olan ilgisini gündeme getirmektedir.⁵⁴ Kısmen farklı olarak Râğıb el-İsfahânî'nin (ö. V/XI. Yüzyılın ilk çeyreği) *kummele* "küçük sinekler anlamını verdiği görülmektedir ki bu anlam Tevrat'taki sinek ve böcek belasıyla uyum halindedir.⁵⁵ Söz konusu açıklamalar eşliğinde *kummelin* Tevrat'taki sivrisinek/bit, sinek/böcek ve çıban belalarının karşılığı olduğu söylenebilir. Kitab-ı Mukaddes yorumcularının "sivrisinek/bit" ile "sinek/böcek" afetlerini tek bela olarak görme eğilimi ve sivrisinek belası için sivrisinek dışında tatarcık, bit (gnats, lice) açıklamalarını yapmaları da bu doğrultuda değerlendirilebilir.⁵⁶

Tefsirlerde aktarılan rivâyetlerde Hz. Musa'nın Ayn Şems'te olan bir kum tepesine gidip ona asasıyla vurmasıyla haşerelerin çıktığı ve bunların çiçek

⁴⁴ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 10: 383; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2: 496; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 9: 34; Elmalılı, *Hak dini*, 3: 2667.

⁴⁵ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 10: 383-384; Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî es-Semerikandî, *Te'vîlâtü'l-Ku'rân*, thk. Ertuğrul Boynu Kalın, Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mizan Yay., 2006), 6: 17; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, Cilt 2: 496; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14: 227; İbn Manzûr, "Kml", 5: 3743. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 9: 34; Elmalılı, *Hak dini*, 3: 2667.

⁴⁶ İbn Manzûr, "Kml", 5: 3743; Muhammed Cemâleddin Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, (b.y., Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 7: 2841; Elmalılı, *Hak dini*, 3: 2667.

⁴⁷ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 10: 384; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2: 497; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14: 227; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın çağdaş tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 3: 384.

⁴⁸ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 10: 385.

⁴⁹ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 10: 385; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2: 496.

⁵⁰ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2: 496; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 9: 69.

⁵¹ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 10: 385.

⁵² Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 10: 384; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2: 496.

⁵³ İbn Manzûr, "Kml", 5: 3743.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14: 227.

⁵⁵ Ebû'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, "Kml", *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylani, (Beyrut: Darü'l-Marife, b.y.), 413; Râğıb el-İsfahânî'nin ilgili lafza verdiği anlamı aktaran ve bunun Tevrat'taki veriyle uyumlu olduğunu belirten Muhammed Abduh'un ilgili yorumu için bk. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-nenâr*, 9: 91.

⁵⁶ Söz konusu bilgiler ve hayvanların ölümü ile çıban belasının da birbirinin benzeri ve kopyası olabileceğine dair yaklaşım için bk. Sivertsen, *The parting of the sea*, 36.

hastalığı gibi yüzlere, derilere, göz kenarlarına, kirpiklere yapıştığı, evlere ve yemeklere varıncaya kadar her yere yayıldığı ve insanların uyuyamaz ve duramaz olduğu belirtilmiştir. Hatta rivayetlere göre bitkileri silip süpüren, elbiselerden içeri girip insanları ısırarak haşereler yüzünden bir kişi değirmene on çuval ile gittiği halde üç ölçekle bile dönemez olmuştur. Neticede Hz. Musa'nın duasıyla cumartesiden cumartesiye yedi gün süren bu musibetin kaldırılması üzerine firavun ve kavmi sözünde durmamış ve "Şu anda biz kesin olarak anladık ki sen bilgili bir sihirbazsın. Kumu canlı varlıklara dönüştürdün. Bu yüzden sana iman etmeyeceğiz." demiştir.⁵⁷

Sivrisinek/bit belası kapsamında Tevrat'ta Hz. Musa'nın değil de Harun'un değneğini yere vurduğu ve böylece yerdeki bütün tozların sivrisineğe/bite dönüşüp Mısır'ı kapladığı, insanların ve hayvanların üzerine sivrisinekler/bitlerin üşüştüğü aktarılmıştır. Ayrıca Tevrat'ta büyücülerin de tozu sivrisineğe/bite dönüştürmek istediği fakat başaramadığı belirtilmiştir.⁵⁸ Sinek/böcek belasında ise Goşen bölgesinin bu beladan salim kaldığı belirtilmiştir.⁵⁹ Söz konusu belalarla bağlantılı olduğunu düşündüğümüz çıban belası da Hz. Musa ile Harun'un iki avuç dolusu ocak kurumunu firavunun önünde göğe savurması ile meydana gelmiştir. Böylece kurum bütün Mısır'ın üzerinde ince bir toza dönüşmüş, insanların ve hayvanların bedenlerinde irinli çıbanlar çıkmıştır. Tevrat'a göre büyücüler bu belayı da taklit edememişlerdir. Zira bu çıbanlar kendilerinde de çıkmıştır.⁶⁰

1.4. Kurbağa

Kurbağa belasında da rivâyetler ile Tevrat arasında yakın bir anlatımla karşılaşılmaktadır. Söz konusu bela çerçevesinde rivâyetlerde kurbağaların denizden karanlık geceler gibi çıktıkları, yoğurulan hamurun içine, insanların evlerine, avlularına, kap kacaklarına, elbiselerine ve yataklarına girdikleri, kurbağanın olmadığı yemek ve içeceğin kalmadığı belirtilmiştir. O kadar ki bir kimse konuşmaya yeltendiğinde hemen bir kurbağa ağzına zıplamış, bir kimse yere düştüğünde yanında bir zira kalınlığında kurbağa birikmiş, insan-

⁵⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10: 386-397; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 496; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6: 376-377; Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 14: 226-227; Âltûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 9: 34.

⁵⁸ Çıkış, 8/16-19.

⁵⁹ Çıkış, 8/20-32.

⁶⁰ Çıkış, 9/8-12.

lar çenelerine kadar kurbağalarla oturur hale gelmişler ve bir kimse uzandı-
ğında etrafı kurbağa ile dolduğundan diğer yanına dönemez olmuştur. Aslın-
da çölde yaşayan varlıklar olan kurbağalar Allah'ın emrini duyunca itaat et-
mişler ve kendilerini kaynar kazanlara, yanmakta olan fırınlara atar olmuş-
lardır.⁶¹

Tevrat'ta rivâyetlerden farklı olarak aynı mucizevi olayın sihirbazlar tara-
fından da gerçekleştirildiği ifade edilmiştir. İlgili bela kapsamında ırmağın
kurbağalarla dolup taşıdığı, kurbağaların ırmaktan çıkıp firavunun sarayına,
yatak odasına, yatağına, görevlilerin ve halkının evlerine, fırınlarına, hamur
teknelerine girdiği aktarılmıştır. Neticede firavunun ricası ve Hz. Musa'nın
duası ile kurbağalar evlerde, avlularda, tarlalarda ölmüş, insanlar da kurbağa-
ları yığın yığın toplamışlardır. Ülke de kokudan geçilmez olmuştur.⁶²

1.5. Kan

Rivâyetlere göre firavun, önceki belaların sona ermesi için verdiği sözde
durmamıştır. Bunun üzerine Nil kan akmış, nehirlerde, kuyularda ve kaplar-
daki sular; insanların yedikleri ve içtikleri taze kan olmuştur. Öyle ki İsrâilo-
ğullarından bir kimse ile bir Kıptî (firavunun talebi doğrultusunda) aynı yer-
den su almak istediklerinde Kıptîninki kan, İsrâiloğullarından olanın su
olarak çıkmış, aynı kabı paylaştıklarında da İsrâiloğullarından olanın tarafı su,
Kıptînin tarafı kan olmuştur. İsrâiloğullarından bir kimse ile bir Kıptî aynı
kayığa binip eliyle nehirden su almaya kalktığında da aynı durum cereyan
etmiştir. Hatta Kıptî bir kadın susuzluktan Benî İsrâil'den bir kadına varıp
ondan su istediğinde, testiden ya da kırbadan verilen su diğer kadının kabın-
da kana dönüşmüş, Kıptî kadın, suyu ağzına alıp benim ağzıma tükür, deyip
de diğer kadın bunu yaptığında su, Kıptî kadının ağzında kan olmuştur. Öle-
siye susayan ve susuzluktan yaş ağaçları emen Firavun da ağacın suyunu
emmeye kalktığında temiz su acı ve tuzlu olmuştur.⁶³ Kan ayeti ile ilgili yay-

⁶¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10: 386-397; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 496-497; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6: 376-377; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14: 226; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 9: 34.

⁶² Çıkış, 8/1-15.

⁶³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10: 387-397; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 497; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6: 376; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 9: 34.

gın anlayış bu olmakla birlikte kandan kastın burun kanaması olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.⁶⁴

Tevrat'ta rivâyetlerde aktarılanlarla uyumlu ama daha az detaylandırılmış bir anlatım göze çarpmaktadır. Buna göre Hz. Musa esasını ırmağın sularına, ırmaklarına, kanallarına, havuzlarına ve bütün su birikintilerine uzatmış ve böylece tahta ve taş kaplardaki sular da dahil olmak üzere bütün sular kana dönüşmüş, ırmaktaki balıklar ölmüş, ırmak leş gibi kokmuş ve Mısırlılar artık ırmağın suyunu içemez olmuşlardır. Söz konusu kaynağa göre büyücüler de aynı şeyi yapmışlardır.⁶⁵

2. Rivâyet ve Tevrat Verilerinin Değerlendirilmesi

2.1. Nedensellik, Tutarlılık ve Gerçeklik Bağlamında Değerlendirme

Nedensellik bağlamında rivâyetlerdeki tufan ile Tevrat'ta aktarılan dolu belası karşılaştırıldığında Tevrat'taki verilerin daha nedensel olduğu söylenebilir. Zira karışık olarak oturuş bir bölgede tufanın ev seçmesine kıyasla dolu ve yağmurun bölge (Goşen) seçmesi mantığa daha yakın, bilimsel açıdan daha açıklanabilir durmaktadır. Kan belası kapsamında rivâyetlerde aynı kuyu ya da kaptan alınan suyun kana dönüşmesinde Benî İsrâil-Kıptî ayrımı yapılması da ilgili mucizenin nedensellik yönünü zayıflatmaktadır. Tevrat'ta ise söz konusu bela çerçevesinde böyle bir ayrımın yapılmaması daha nedensel bir yaklaşım olarak düşünülebilir. Hayvanların ölümü belasında ise Tevrat'ta yer ayrımından bahsedilmeden sadece Kıptilere ait hayvanların etkilediğinin belirtilmesi nedensizliğe yakın bir anlatım olarak göze çarpmaktadır.

Tevrat'ta sözü edilen belaların Beni İsrail'in yaşadığı Goşen bölgesini etkilemediğine dair aktarımların bilimsel verilerde karşılığının olduğu söylenebilir. Nitekim bazı araştırmacılar tarafından ileri sürüldüğü üzere söz konusu belaların Ege'deki Thera yanardağının patlaması sonucu oluştuğu varsayıldığında bu belaların Güney Mısır'ı etkilediği fakat Hiksosların başkenti Avaris çevresi ile Goşen'i de içine alacak şekilde Delta'nın bir bölgesini etkilememiş olabileceği ifade edilmiştir. Bu varsayımın sonucunda, İsrâiloğullarının yaşa-

⁶⁴ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 10: 397; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 497; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14: 227; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 9: 34; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 9: 70; Elmalılı, *Hak dini*, 3: 2668.

⁶⁵ Çıkış, 7/14-25.

dığı ve Aten kültürünün sürdüğü Kuzey Mısır'ın söz konusu afetlerden etkilenmediği söylenebilir.⁶⁶ Bu durumda Allah'ın Beni İsrâil ile birlikte tek tanrı inancına sahip söz konusu topluluğa merhametiyle muamele ettiğini düşünmek mümkündür.⁶⁷

Sözü edilen varsayım kabul edildiğinde Kuzey Mısır'ın Güney ile aynı kaderi paylaşmamakla birlikte panik ve karışıklığı yaşamış olduğu muhakkaktır. Zira onlar atık bulutunun sahile ulaşmasından evvel büyük bir patlama ya da patlama dizisi duymuş, şok dalgalarını ve yer sarsıntısını hissetmiş olmalıydılar. En korkutucu olanı da patlamadan sonra bir saat içinde gelgit dalgasının muhtemelen Mısır kıyılarını vurmuş ve Nil Deltası'na doğru yol almış olmasıdır. Bu durumda sahil kesiminde yaşayanlar ya da Nil'in üzerinde gemide olanların büyük bir tehlike yaşamış olması muhtemeldir. Çok daha küçük sismik bir olayın, -Japonya'da 1940'da gerçekleşen depremin- Pasifik'in karşı kıyısı Kaliforniya'da seri halinde on metre yüksekliğinde tsunami/gelgit dalgası oluşturduğu dikkate alındığında söz konusu tsunami ile Nil Deltasının büyük ölçüde seli yaşadığı ve nehirde giden gemilerin de alabora olduğu ya da battığı söylenebilir.⁶⁸

Söz konusu belaların Tevrat'taki anlatımında nedensel yaklaşımlar yanında mantikî tutarsızlıklar da karşılaşılmaktadır. Bu tutarsızlıklara gerek Kitab-ı Mukaddes araştırmacıları gerekse Müslüman âlimler tarafından dikkat çekilmiştir. Bu kapsamda söz konusu anlatımlardaki *her şey* (bütün sığırlar, bütün ürünler, bütün Mısır) ifadesi üzerinde özellikle durulmuş ve bu anlatım, hikâyelerin uzun zaman diliminde ağızdan ağıza farklı bölgelerde aktarı-

⁶⁶ Çağdaş araştırmalarda eski Mısır dininin monoteist dönemlerine şahit olduğu ifade edilmiştir. Bu kapsamda M.Ö. 1372-1354 yılları arasında hüküm süren IV. Amonefis'in (Akhenaton) Mısır'da tek tanrıcılığın temellerini attığı ve Mısır tanrılarının yerine *Aton/Aten* olarak adlandırdığı güneş kursunu tek tanrı olarak ilan ettiği belirtilmiştir. Bu devrim söz konusu kralın saltanatının dokuzuncu yılında tamamlanmıştır. Böylece Erik Hornung'a göre, Akhenaton İslam kadar radikal bir *tektanrıcılık* getirmiştir. İlgili bilgiler için bk. Sophie Desplancques, *Antik Mısır*, trc. İsmail Yerguz, (Ankara: Dost Kitabevi, 2006), 83-84; Jean Vercoutter, *Eski Mısır (L'Egypte ancienne)*, trc. Emine Su, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992) 80; Erik Hornung, *Mısır tarihi*, trc. Zehra Aksu Yılmaz, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004), s.105-111.

⁶⁷ Graham Phillips, *Atlantis and the ten plagues of egypt: The secret history hidden in the valley of the kings*, (Vermont: Bear & Company, 2003), 205-206.

⁶⁸ Phillips, *Atlantis*, 211-212.

lıp sonra birleştirilmesine bağlanmıştır.⁶⁹ Ayrıca Tevrat'taki tutarsızlıklar çerçevesinde araştırmacılar tarafından bazı sorular da gündeme getirilmiştir. Buna göre her şey Harun'un asasıyla kana dönüşmüşken Mısırlı büyücülerin kana dönüştüreceği su nereden çıkmıştır? Kan ya da ölü balıklar suyu zehirlemiş midir? Beşinci belada vebadan ölen sığırlar altıncı belada çibandan yedinci belada da doludan ölmek için tekrar mı yaratılmıştır?⁷⁰ Daha önce öldürülen hayvanlar son bela için nereden çıkmıştır.⁷¹ Üçüncü beladaki sivrisinekler, dördüncü beladaki at sinekleri ile aynı mıdır? Beşinci beladaki "sığır hastalığı" da altıncı beladaki "insan ve hayvan belası" ile tekrarlanmıştır mıdır?⁷²

Hayvanların salgın hastalıkla cezalandırılması çerçevesinde Tevrat'ta "deve"nin de sayılması da uzmanlar tarafından tartışılmıştır. Bu kapsamda Maurice Bucaille (ö. 1988) çift veya tek hörgüçlü develerin, Roma İmparatorluğu'nun Orta Doğu'yu işgali döneminde, ilgili beladan bin yıl sonra evcilleştirildiğini ifade etmiştir. Bu durumda ona göre hayvan hastalığı belasının sadece Yahvist gelenek tarafından aktarıldığı düşünüldüğünde develerle ilgili ayrıntıların metne daha sonra dahil edildiğini söylemek mümkündür.⁷³ Elliott Binns de (ö. 1963) develerin o dönemde Mısırlılar tarafından kullanılmadığını ve bunların bedevi tüccarlara ait olabileceğini belirtmiştir.⁷⁴ Farklı olarak Umberto Cassuto (ö. 1951), develerin evcilleştirilme tarihinin tartışmalı olduğunu bununla birlikte Hz. Musa zamanında develerin evcilleştirildiği hususunda herkesin hemfikir olduğunu belirtmiştir.⁷⁵

İpuwer Papirüsü olarak bilinen ve Mısır'da vuku bulan doğal ve siyasi felaketleri tasvir eden bir ağıt bazı araştırmacılar tarafından Tevrat'ta geçen belaların Mısırlıların gözüyle bir anlatımı ve söz konusu olayların gerçekten

⁶⁹ Sivertsen, *The parting of the sea*, 36-37.

⁷⁰ Sivertsen, *The parting of the sea*, 36; Binns, *From Moses to Elisha*, 88; Bucaille, *Çıkış Kitabı*, 301; Bucaille'ye göre bazı hayalperest yorumcular büyücülerin kana dönüşmemiş suyu, felaketten korunan İbranilerin yaşadıkları topraklarda veya Nil nehrine yakın olan bazı kuyularda bulduklarını ifade etmişlerdir. İlgili yorum için bk. Bucaille, *Çıkış Kitabı*, 301.

⁷¹ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 9: 93.

⁷² Sivertsen, *The parting of the sea*, 36.

⁷³ Bucaille, *Çıkış Kitabı*, 303; Sivertsen de ilgili konuda anakronizm olduğunu ve develerin yüzyıllar sonra geldiğini belirtmiştir. Bu konuda bk. Sivertsen, *The parting of the sea*, 40.

⁷⁴ Binns, *From Moses to Elisha*, 91.

⁷⁵ Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, İbraniceden trc. Israel Abrahams, (Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1997), 111.

vuku bulduğuna bir işaret olarak düşünülmüştür. Söz konusu ağıtta da ilgili belalar bağlamında değerlendirilebilecek biçimde nehrin kan olduğu, bazı insanların ondan içtiği fakat susuzluktan kıvrandığı, tüm hayvanların yüreğinin yas tuttuğu ve toprağın hali yüzünden büyük baş hayvanların inlediği - çekirgelerin meyve ve otları yemesi çerçevesinde- ne meyve ne de ot bulunabildiği, her yerin telef olduğu, diyarın ışıksız kaldığı belirtilmiştir. Ağıtın birçok uzman tarafından M.Ö. 18-17. yüzyılda yazıldığı düşünülmesi zaman olarak Thera yanardağı patlamasıyla uyumluluk arz etmektedir. Neticede söz konusu ağıt, bazı araştırmacılara göre ilgili belaların bir mit değil tarihen sabit ve yaşanması mümkün bir olay olduğunu ortaya koymaktadır.⁷⁶

2.2. Kozmik ve Büyüsel Yaklaşım Çerçevesinde Değerlendirme

Yapılan araştırmalar, Kur'an'da ve Tevrat'ta aktarılan kan belasının literal okunuşunun yanında o dönem Mısır'da cari büyü anlayışının zihinlerde oluşturduğu algıya bağlı olarak farklı anlamlar taşıyabileceğini göstermektedir. Bu kapsamda *dšr* sözcüğünün hem kan hem de kırmızı anlamında olduğu ve olumsuz çağrışımlar taşıdığı belirtilmiştir. Söz konusu renk aynı zamanda Seth'in ve Horus'un yılan suretinde düşmanı olan Apep'in de rengi olduğundan bu kelime kötülüğün bir nevi eş anlamlısı durumundadır. Bundan dolayı kan belasının Mısırlı büyücüler nezdinde lanetin ve Mısır'ın yakın zamandaki felaketinin işareti olarak algılanmış olabileceği belirtilmiştir.⁷⁷

Bazı araştırmacılar tarafından söz konusu belaların kozmik boyutu olduğu da ifade edilmiştir. Bu çerçevede Yahve ile Mısır ilahları arasında amansız bir savaş olduğu ve söz konusu afetlerin de Yahve'nin kozmik savaştaki üstünlüğünü ortaya koyduğu belirtilmiştir. Bu kimselere göre İbraniler ve Mısırlılar da bu belalara doğal afetlerin ötesinde bir anlam yüklemişlerdir ve her belanın hedefinde ayrı bir ilah vardır: Nil'deki afet Hapi, Kurbağa istilası Heket, Sivrisinek istilası Geb, At sineği istilası Khepri, Büyükbaş hayvanların ölümü Hathor, Çıban belası İsis, Dolu afeti Nut, Çekirge istilası Seth, Karanlık

⁷⁶ Marc Madrigal, *Mısır'dan çıkış ve arkeoloji*, (b.y., Kutsal Kitap ve Arkeoloji, 2014), 11-12; Orta İmparatorluk dönemine ait olan Leiden Papirüsünde de Nil'in taşması neticesinde ortaya çıkabilecek durumlar bağlamında kan belasına değinildiği görülmektedir. Bu konuda bk. Bucaille, *Çıkış Kitabı*, 301.

⁷⁷ Scott B. Noegel, "Moses and magic: Notes on the book of exodus", *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 24 (1996): 51.

afeti Ra, ilk doğanların ölümü musibeti de Firavun hedef alınarak gerçekleşmiştir. Neticede İsrâiloğullarının tek tanrısı, Mısır'ın on ilahını yenmiştir.⁷⁸

2.3. Bilimselci Yaklaşım

Konumuz olan ayetler/belalar modern dönemdeki yaygın kanaate paralel olarak mucizevi olayların evrende cari kanunlar çerçevesinde gerçekleştiğini ve onları ihlal etmediğini savunanlar tarafından aklileştirilmiştir. İlgili yaklaşımda tabiat olaylarının, gerçekleşme biçimi, zamanı ve mekânı ile bütün olarak mucizevi biçimde ilahi iradeyi gerçekleştirdiği fikrinin hâkim olduğu söylenebilir. Doğu dünyasında özellikle bilimselci tefsir anlayışında görülen söz konusu anlayış Batı dünyasında birçok araştırmacı tarafından kabul edilmekte ve bu anlayış küfrü gerektiren bir durum olarak algılanmamaktadır. Hz. İsa'nın müjdecisi olarak kabul edilen Beytullahim yıldızının bir süpernova ya da yıldız dizisi olduğu üzerinde Batı'da konsensüs olması ya da çarmıha gerilme esnasında gündüz vakti oluşan karanlığın ay/güneş tutulmasının sonucu olarak düşünülmesi Batı dünyasındaki bu anlayışa örnek olarak verilebilir.⁷⁹

İslam dünyasında da Kur'an'da kanunlar üstü bağlamda ve üslupta aktarılan olayların pozitivist yaklaşımın etkisiyle bazı müfessirler tarafından tabiatta cari kanunlar dairesinde açıklandığı görülmektedir. Bu çerçevede özellikle Seyyid Ahmed Han'ı (ö. 1898) anmak mümkündür. Nitekim o, Allah'ın sözü ile (word of God) ile Allah'ın işinin (work of God) asla çelişmeyeceğini, dolayısıyla Kur'an'da sebep-sonuç ilişkisine ters her şeyin bu prensibe göre yeniden yorumlanması gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁰ Ona göre kâinat, kendisine hâkim olan sebep sonuç prensibi ile yönetilir. Tabiat kanunlarını yaratan Allah, bunları kesinliğe bağlamıştır. Bu düşünce ile o, mucizeleri tabiat kanunları dairesinde yorumlamaya çalışmıştır.⁸¹ Hz. Musa'nın asası ile denizin yarıl-

⁷⁸ Madrigal, *Mısır'dan çıkış*, 12-13.

⁷⁹ Phillips, *Atlantis*, 210; Benzer bir anlayışı dile getiren Binns, kurbağa belasının da doğal bir olayın şişirilmesi olabileceğini belirtmiştir. Söz konusu yorum için bk. Binns, *From Moses to Elisha*, 87,90; Haham Elie Munk da kan belasının temelinde doğal bir olayın yatabileceğini belirtmiştir. Bu konuda bk. Bucaille, *Çıkış Kitabı*, 300.

⁸⁰ Abdülhamit Birışık, *Hind altkütası düşünce ve tefsir ekolleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 384-385.

⁸¹ Mustafa Öz, "Seyyid Ahmed Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 74; Tanrıyı tabiatın yazarı ve ilk sebep olarak gören Ahmed Han'a göre tanrı-tabiat ilişkisi saat yapımcısının saatle olan ilişkisine benzetmektedir. Bir saat yapımcısı nasıl saatin kendisine

ması mucizesine getirdiği yorumlar da bu kapsamda değerlendirilebilir.⁸² Denizin yarılması olayı çerçevesinde “muhal olan bir şeyin aslında vuku bulamayacağını, vuku bulanın da aslında imkan dâhilinde olduğunu belirten Muhammed Abduh’un (ö. 1905), ilgili mucizeyi med-cezir olayı çerçevesinde açıklayan Muhammed Esed (1992) ve Süleyman Ateş’in de benzer bir yaklaşım içerisinde oldukları söylenebilir.⁸³

İslam dünyasında denizin yarılması örneğinde gördüğümüz bilimselci yaklaşımların konumuz olan ayet bağlamında sergilenmediği görülmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında ilgili musibetlerin kevnî yasalar dairesine yakın olması ve pozitivist kodlarla yazılmış zihinleri çok incitmeyecek nitelikte olmasının etkili olduğu düşünülebilir. Bu çerçevede Batı dünyasının konuyla ilgili bilimsel yaklaşımına karşın tefsir kaynaklarımızda söz konusu ayetlerin bilimsel açıdan neredeyse hiç değerlendirilmediği görülmektedir. Farklı olarak İbn Âşûr (ö. 1973), suyun kana dönüşmesiyle kan renginde olmasının kastedilmiş olabileceğini ve bu anlamın Tevrat’takine uygun olacağını belirtmiştir. Bu durumda ona göre kırmızı bir kurttan dolayı sular kana benzetilmiş olabilir.⁸⁴

Kur’an’da iki farklı durum ortak özellik ya da özelliklerden dolayı aynı fiille ifade edilebilmektedir. Buna bakarak İbn Âşûr tarafından sergilenen söz konusu bilimselci yaklaşımın Kur’an üslubu tarafından nakzedilmediğini söylemek mümkündür. Kur’an’da uyku ile ölüm halinin bilinç kaybı ve hareketsizlik gibi ortak özelliklerine bağlı olarak ayetlerde (Secde 32/11; En’âm 6/60)

has tasarımı, parçaları arasındaki bağlantı ve bütün işlevselliğinden sorumlu ise tanrı da evrenin yaratıcısı olarak ondan sorumludur. Tanrı değişmez olduğu gibi evrende işleyen yasaları da değişmezdir. Dünya, tabii yasaya uygun hareket ettiği gibi ahlaki alan da istisna kabul etmeden mutlak iyi ve kötü yasasına göre hareket etmektedir. Acı ve zevk, insanlar tarafından sergilenen edimlerin mantıki sonuçlarıdır. Fiziki ve ahlaki alanda ilahi müdahaleye de ihtiyaç yoktur. Deist yaklaşıma uygun olan bu görüşe bağlı olarak Ahmed Han, mucizenin imkan dâhilinde olmadığını ve duanın fayda sağlamayacağını belirtmiştir. Ona göre mucizeler tabiat kanunlarını ihlal eden olaylar değildir zira tabiat kanunları tanrının uygulamadaki sözüdür. Sözü edilen görüşler için bk. Dr. Noor Muhammad Danish Bettani, Irfan Ali Shah, “Sir Syed’s religious thought: A critical analysis”, *Pashto* 45 (Ocak-Haziran 2016): 49.

⁸² Abdülhamit Birışık, *Hind alktatısı düşünce ve tefsir ekolleri*, 378-380.

⁸³ İlgili yaklaşımlar hakkında bk. Reşid Rıza, *Tefsîru’l-menâr*, 1: 315; Muhammed Esed, *Kur’ân mesajı, meal-tefsîr*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 2: 747-748; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın çağdaş tefsîri*, 1: 163-164.

⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 9: 70.

aynı fiille (توفي) ifade ediliyor olması bu durumu örnelemektedir.⁸⁵ Bu çerçevede bilimsel verilerin de işaret ettiği üzere suların kana dönüşmeyip çeşitli nedenlerle kan rengine büründüğünü söylemek Kur'an üslubu açısından mümkündür.

Batı dünyasında yaygın olan söz konusu yaklaşım doğrultusunda ilgili belaların dışsal ve içsel diyebileceğimiz iki tabii faktöre bağlandığı görülmektedir. Dış etki çerçevesinde Minos, Thera ya da Santorini patlaması olarak bilinen, Thera adası ve Minion yerleşiminde meydana gelen ve tarihteki en büyük patlamalardan biri olarak kabul edilen yanardağ patlamasının Mısır'ı da etkilediği ve söz konusu afetlere sebep olduğu savunulmuştur. Konuyla ilgili diğer görüşe göre ise söz konusu mucizeler Mısır'da meydana gelen tabii olaylar çerçevesinde gerçekleşmiştir.

2.3.1. İç Faktör

Söz konusu belaların Mısır'da meydana gelen doğal afetlere bağlanması kapsamında bazı bilim insanları karanlık afetini özel ve şiddetli bir kum fırtınasına ya da yoğun çekirge bulutuna, dolu afetini anormal hava durumlarına, tufanı Nil nehrindeki periyodik taşmaların yüksek boyutta olmasına, çıban afetini salgın hastalığa, kanlı nehri de güneyde, Tropikal Afrika'daki sismik bir harekete bağlayabilmişlerdir.⁸⁶

Kan belası çerçevesinde bazı nehirlerin yüksek oranda tortu taşıdığı ve böyle yerlerde alttaki kayaların ve toprağın kırmızı olmasına bağlı olarak suyun da kırmızı renkte olabileceği ifade edilmiştir. Dünyada "kırmızı nehirler" (Red Rivers) adıyla nehirlerin bulunması da aynı sebepten kaynaklanmaktadır. Söz konusu yaklaşıma göre sel suları, bataklıkta durgun suları etkilemekte ve Yeşil Nil olayı gerçekleşmektedir. Sonrasında tortulların etkisiyle ise Kırmızı Nil olayı vuku bulmaktadır. Yukarı Mısır bölgesinde belirgin olan bu

⁸⁵ Kur'an'da ilgili fiilin hem ölüm meleğinin can alması (يَتَوَفَّيْكُمْ مَلَكَ الْمَوْتِ) hem de geceleyin uyurken ölüye benzer şekilde kişinin bilincinin kapalı olması (وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّيْكُمْ بِاللَّيْلِ) anlamında kullanıldığı görülmektedir.

⁸⁶ Phillips, *Atlantis*, 209; Bucaille, *Çıkış Kitabı*, 304; Karanlık belasının kum fırtınasına bağlanması için ayrıca bk. Binns, *From Moses to Elisha*, 94; Bucaille, *Çıkış Kitabı*, 301; Ali Sayı, *Firavun, Hâmân ve Kârun karşısında Hz. Musa*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), 151.

durum delta bölgesinde daha hafif gerçekleşmektedir.⁸⁷ Bu durum da ilgili beladan Beni İsrail'in yaşadığı bölgenin etkilenmediğini göstermektedir.

Sözü edilen olayların gerçekleşmesi durumunda Tevrat'taki verileri doğrulayacak biçimde balıkların ölmesi ve suların kokması doğaldır. Zira balıkların yaşamı gaz değişimine imkân veren solungaçlara bağlıdır. Bu hassas yapı da kendi yüzeyindeki hücrelerden salgılanan mukus örtüsüyle korunmaktadır. Tortularla tıkanması durumunda da aşındırıcı etkiyi azaltma adına daha çok mukus üretilmektedir. Ne var ki yüksek tortu yükünün süresi kısa olmazsa fazla mukus tenneffüsü tıkamakta ve ölümlere yol açabilmektedir. Bilindiği kadarıyla da ölü balıklar çözünmekte ve kötü kokmaktadır.⁸⁸

Kurbağa belasının ise yağmurlar ve sellerle ilgili olabileceği ifade edilmiştir. Nitekim kurbağaların su birikintileri kurduğunda kendilerini kum katmanına gömdükleri ya da mukustan ve deri hücrelerinden yapılmış koza ile kaplayıp su kaybına engel olacak bir bariyer oluşturdukları, böylece kuru dönem boyunca nemli kaldıkları bilinmektedir. Yağmurlar ve seller geri döndüğünde ise bunlar derinlerdeki tortular içinden ya da kozalarından çıkmakta ve yağmurlar mevsimlik ise yumurtlama alanları arayarak yaşamaya devam etmektedirler. Ani yağmurların görüldüğü yıllarda kurbağaların dramatik biçimde çıkışı ise cansız varlıklardan canlıların oluşumu (su+tortu= hayvanlar) mitini canlandıracak boyutlarda olabilmektedir.⁸⁹

Sinek ve böcek istilası da yağmur ve yağmur sonrası oluşan hava şartlarıyla ilgili gözükmektedir. Bu kapsamda böcek istilasının yağmur sonrası, çölümsü şartların yeşil otlaklara ve çiçek açan bitkilere dönüşmesiyle ortaya çıkmış olabileceği düşünülmektedir.⁹⁰ Nitekim sinek ve sivrisinek sürüleri su kenarları ya da üstlerinde görebileceğimiz canlılardır. İzlanda'nın kuzeyindeki Myvatn, (Tatarcık Gölü) periyodik olarak çıkan tatarcık sürülerinden dolayı böyle isimlendirilmektedir. Bu sineklerin yoğun olması durumunda hayvanlar, sinek tenneffüs edip asfiksiden ölmesin diye sığınaklara götürülmektedir. Goşen bölgesinin eski Mısır'ın kuzeydoğusunda, Nil deltasında olduğu düşü-

⁸⁷ Bucaille, *Çıkış Kitabı*, 301; Roger S. Wotton, "The ten plagues ", *Opticon* 1826, 3 (2007): 2; Benzer bir yaklaşım için bk. Binns, *From Moses to Elisha*, 88.

⁸⁸ Wotton, "The ten plagues ", 3.

⁸⁹ Wotton, "The ten plagues ", 3; Benzer bir yaklaşım için bk. Binns, *From Moses to Elisha*, 90.

⁹⁰ Wotton, "The ten plagues ", 4.

nülmektedir ve bu bölgedeki koşulların sinek istilasını için daha az elverişli olduğu söylenebilir.⁹¹

Sığır hastalığı ve çıbanın da sel, yağmur ve sonrasında ortaya çıkan sineklerle ilgisi bulunmaktadır. Nitekim sineklerle bağlantılı olarak çıbanlar, kara sinek ya da böcek ısırması sonucu ortaya çıkabilmektedir. Nehir kenarlarında sayıları yüz milyonlara ulaşan kara sineklerin çok küçükleri -Tevrat'ta sineklerin kurumdan oluştuğuna dair anlatımı doğrulayacak şekilde- kurum tanesi gibi görünmektedir. Aslında "kurum" (smut) Kuzey Amerika'nın bazı yerlerinde kara sinekler için de kullanılmaktadır.⁹²

Hayvan hastalığı da genellikle hastalık taşıyıcı organizma tarafından bulaştırılmaktadır. Isıran ya da ısırmayan cins olsun böceklerin çokluğu durumunda hastalığın hayvanlar arasında geçişi hızlı olabilmektedir. Sivrisineklerin hastalık taşıyıcı olması da yüksek ihtimaldir. Nitekim onlar suda yavrular ve sel ya da mevsimsel yağışlardan sonra sayıları milyonlara ulaşır. Kanunu alırken sinekler hastalık organizmalarını birinden diğerine geçirebilmektedir. Kanın pıhtılaşmasını engellemek için sinekten kanununun alındığı kılcal damara bir salya salgılanmaktadır. Enfekte olmuş salya da hastalığın kana bulaşmasına neden olmaktadır.⁹³

Tufan veya dolu afetinin de çok tesirli fırtınalarla açıklanması mümkündür. Nitekim bazı şartlarda tesirli fırtınaların çok büyük dolu taneleri üretebildiği ve bunların yıkıcı olduğu bilinmektedir.⁹⁴ Ayrıca Mısır iklimini iyi bilenler, bu bölgede dolu yağışının olağanüstü bir durum olmadığını bilmektedirler. Bu kapsamda 1945 ve 1966'da Mısır'da çok iri dolunun yağdığı bilinmektedir.⁹⁵

Karanlık afeti bağlamında da fırtınanın etkisinden söz edilebilir. Nitekim fırtına bulutlarının yoğun örtüsüyle oluşan gökyüzünün de çarpıcı karanlıkla-

⁹¹ Wotton, "The ten plagues ", 4; Nil'in kabarması esnasında bakteriyel bir sürecin kurbağa ölümlerine, bu ölümlerin de sivrisinek ve sineklerin çoğalmasına neden olduğu, sineklerin sürüleri öldürdüğü, bakterilerin yayılması sonucunda da irinli sivilcelerin çıktığı da savunulmuştur. Söz konusu görüş için bk. Bucaille, *Çıkış Kitabı*, 305.

⁹² Wotton, "The ten plagues ", 5.

⁹³ Wotton, "The ten plagues ", 5.

⁹⁴ Wotton, "The ten plagues ", 6.

⁹⁵ Bucaille, *Çıkış Kitabı*, 304.

ra sahne olduğu bilinmektedir.⁹⁶ Bu kapsamda Mısır bilimi uzmanları 1930'da mürekkep gibi kara bir bulutun yükseldiğini, gökyüzünü karartacak miktarda toz yağışının gerçekleştiğini ve havanın ancak iki gün sonra normale döndüğünü ifade etmişlerdir.⁹⁷

2.3.2. Dış Faktör

Tevrat'taki verileri esas olan bazı Batılı araştırmacılar söz konusu belaların Thera yanardağının patlamasıyla ilgili olabileceğini düşünmektedir. Onlara göre ilgili görüşün tek problemlili yönü Tevrat'taki sıralamadır.⁹⁸ Bu da söz konusu olayların aktarılmasından çok sonra yazıya geçirilmesiyle ilgili olabilir.⁹⁹ Onlara göre Tevrat'taki afet sıralaması etkileycilik bakımından gittikçe artan bir özellik arz etmektedir. Bu çerçevede firavun, Rabbin isteklerini reddettikçe belalar da sıkışmıştır. Tekrar tekrar anlatılan bir hikâyenin daha çarpıcı olması için de böyle bir özellik beklenir.¹⁰⁰

Çağdaş araştırmalara göre M.Ö. 1628'de Nil deltasını ve Nil vadisinin diğer bölgelerini güneybatı Asya'daki Kenanlılar yönetmektedir. Söz konusu tarihte Delta'da yaşayan insanlar Santorini'ye çok uzak olduklarından yanardağın patlamasıyla oluşan ve 36 ila 38 kilometre yükselen sütunu görememişler, muhtemelen gök gürültüsüne benzer bir ses duymuşlardır. Zira dünyanın kavisli yapısından dolayı bu sütunun Mısır deltasından görülmesi için 55 kilometre yükselmesi gerekmektedir. Bu yüzden Delta'daki insanlar hızla geçip giden bir hava dalgası sonucunda kırılan çanak çömlek şakırtısını duymuş olmalıdırlar. Belki de onlara göre bu, fırtına tanrısı Seth/Baal'dir ya da her zaman olduğu gibi bir kış fırtınası kuzeybatıdan yaklaşmaktadır.¹⁰¹ Ne var ki durum bu defa farklıdır. Patlamanın ikinci fazıyla oluşan tsunami, Mısır sahi-

⁹⁶ Wotton'a göre önce karanlık ve ateşli dolu gelmeli, sonrasında ise yara, kanlı nehir, ölmüş sığır ve balıklar ve daha sonra da kurbağalar ve böcekler gelmelidir. Söz konusu yorum için bk. Wotton, "The ten plagues", 7; Kan belasını ilk sıraya alan Sivertsen ise amfibi hayvan (hem karada hem denizde yaşayan) istilasının kan belasından sonra ikinci sırada değil enkaz ve sel gibi tsunaminin sebep olduğu olaylardan dolayı tatlı su habitatın bozulmasından oldukça sonra gerçekleşmiş olabileceğini belirtmiştir. Sivertsen, *The parting of the sea*, 39.

⁹⁷ Bucaille, *Çıkış Kitabı*, 304.

⁹⁸ Phillips, *Atlantis*, 209-210.

⁹⁹ Phillips, *Atlantis*, 210.

¹⁰⁰ Phillips, *Atlantis*, 210.

¹⁰¹ Sivertsen, *The parting of the sea*, 37-38.

linin alışıık olduğu dalga boyundan üç dört kat daha yüksektir. Delta düzlüğü'nün topoğrafyası dikkate alındığında dev dalgaların sahil kesiminde sele sebep olduğu, yakın kanallara girdiği ve muhtemelen tatlı su gölleri ile göletleri etkilediği söylenebilir. Böylece içme suyu kaynaklarının birçoğu kirlenmiş ve sudaki oksijen oranı da artan bulanıklıkla bozulmuş olmalıdır. Bu durum-da birçok tatlı su balığının ölmüş olması da muhtemeldir.¹⁰²

Tufanın yer kaynaklı (tsunami) olduğu varsayıldığında yukarıda sözü edilen ihtimaller gündeme gelmektedir. Tufanın Tevrat'taki dolu belasını da teyit edecek şekilde gök kaynaklı (yağmur-dolu) olduğu düşünöldüğünde ise "meteorolojik türbölans ya da gök güröltülü yağmurların, partiköllerin patlama bulutunda birikmesini arttırdığı ve patlamadan çok uzak yerlere ikincil bir büyük kül yağmurunun yağdığı düşünölebilir. Ayrıca siklonik fırtınadan kaynaklanan türbölansın da kolaylıkla buzlu kül toplarına sebep olduğu bilinmektedir. Bu durumda söz konusu bulut elektrik yüklü olarak toplanmış ve Delta'ya düşmüş, bu ise parıltılı bir dolu yağmuru olarak algılanmış olabilir.¹⁰³ Sonrasında ise kül bulutu muhtemelen en fazla yoğunluğa ulaşmış ve belli bir süre Delta'yı karanlığa mahküm etmiştir. Karanlık dolu ile de doludan hemen sonra da ortaya çıkmış olabilir.¹⁰⁴

Kan belasının gerçekleşmesinde ise tek hücreli küçük bir organizma olup tüm dünyada sahil boyunca yosun patlamasına ya da kızıl gelgite sebep olan zehirli *dinoflagellat*ların etkili olduğu düşünölmektedir. Son dönemde yapılan araştırmalar, rüzgârla taşınan demir ve demir-oksit içeren tozun okyanusa ya da denize düşmesiyle birlikte bunların *Trichodesmium* denilen ufacık bir organizma tarafından yenildiğini ve bunun sonucunda söz konusu organizma tarafından önemli miktarda çözölmemiş organik nitrojenin okyanus suyuna salındığını göstermektedir. Salınan bu nitrojen de zehirli dinoflagellatların büyümesini desteklemekte ve tozun düşmesinden sonra kızıl gelgit ortaya çıkmaktadır.

¹⁰² Sivertsen, *The parting of the sea*, 38.

¹⁰³ Sivertsen, *The parting of the sea*, s.40-41; Krakatau yanardağının patlamasından sonra Sumatra sahilinde yaşananlar da benzer bir göröntü oluşturmaktadır. Orada da volkanik enkaz topaç büyüklüğünde dolu gibi düşmüş, ateşten sünger taşları yeri ateşe vermiş, ağaçları ve evleri yıkmıştır. Daha zayıf bir patlamadan sonra St. Helens dağının volkanik enkazı dolu taneleri gibi düşmüş ve ürünleri harap etmiştir. Bu konuda bk. Phillips, *Atlantis*, 205.

¹⁰⁴ Sivertsen, *The parting of the sea*, 41.

Minos patlamasından birkaç ay önce ortaya çıkan öncü kül, kayda değer demir oksit taşımaktadır. Kül zerrecelerinin yüzeyindeki sülfürik asit de demirin deniz suyunda yeteri kadar çözünmesini sağlamakta ve *Trichodesmium* kullanımına sunmaktadır. Böylece Delta'nın ötesindeki tuzlu sulara taşınan Santorini tozunun patlama gerçekleşmeden önce kızıl yosun patlamasına sebep olduğu söylenebilir. Rüzgârla külün taşınması dışında tsunamilerin de su sütunu boyunca deniz tabanına uzandıklarından Delta'nın sularına ulaştıklarında toksik patlama (toxic bloom) ya da kızıl gelgiti (red tide) bu kıyılara taşıdıkları bilinmektedir. Bu toksinler de birçok balığı öldürmüş olmalıdır. Hayatta kalanlar ise daha sonra başlayacak olan asit yağmuru ve tefra serpin-tisine uğramıştır. Demir yönünden zengin ve gül renginde olan tefranın kendisi de yağmurlarla nehre karıştığında suları kırmızılaştırmış olabilir.¹⁰⁵

Kurbağa belki de kara konuşlu omurgalılar arasında bela için en uygun hayvandır. Onlar böcekler gibi çok yavrular. Her bir kurbağa binlerce yumurta bırakır. Normal şartlarda kurbağa yavruları yumurtadan neredeyse tamamen savunmasız olarak çıkar. Bu türün yaşamak için tek şansı sayılardadır. Yavru kurbağa kabuğunu kırdığında yakındaki balık, kendisini yemek için hazır beklemektedir. Bu yüzden sadece bir iki kurbağa yavrusu yetişkin kurbağa olabilir. Bununla birlikte yukarıda sayılan sebeplerden dolayı balıkların ölmesi, kurbağa istilasını kaçınılmaz hale getirmektedir. St. Helens patlamasından sonra Washington'da yaşananlar da bu durumu örneklemektedir. Nitekim bu patlamadan sonra da avcı balıklar öldüğünden yavru kurbağalar yumurtalarında güvende kalmış, çıktıklarında da tehlikeli kimyasallar nehri yıkamış ve balıklar daha dönmemişti. Sonuç ise Washington'u büyük ölçüde kuşatan bir kurbağa afetiydi. Binlerce kurbağa kırsal bölgenin altını üstüne getirmişti. Yollarda, sürüş emniyetini ortadan kaldıran çok sayıda ezilmiş kurbağa vardı. Su yolları tıkanmış, bahçeler kurbağalarla örtülmüş ve evleri kurbağalar istila etmişti.¹⁰⁶

Jeologlar, bundan yaklaşık altmış beş milyon yıl önce dinazorların kökünü kazıyan asteroid ya da kuyruklu yıldız çarpışmasının yerküredeki yaşamın yüzde yetmiş beşini ortadan kaldırdığını tahmin etmektedir. Söz konusu çar-

¹⁰⁵ Sivertsen, *The parting of the sea*, 38-39; Benzer bilgiler için bk. Phillips, *Atlantis*, 206.

¹⁰⁶ Phillips, *Atlantis*, 208-209.

pişmadan böcek, kurbağa ve fare gibi küçük memeliler kurtulmuştur. Zira bunlar yerin altında güvende kalabilmişlerdir. Thera patlaması da -global düzeyde olmamakla birlikte- bu çarpışmaya benzemektedir. Çok kısa bir yaşam döngüsüne sahip olan ve yüksek oranlarda çoğalan böceklerin de böyle bir afetten sonra volkanik patlama külünün altında yaşadıkları ve kendilerinden daha büyük yırtıcı-avcı hayvanlara ve rakiplerine üstünlük sağladıkları söylenebilir. Bu durum da sinek ve böcek istilasının nedeni ve süreci hakkında bizleri bilgilendirmektedir. Tam da söz konusu nedenden -daha büyük hayvanlarla karşılaştırıldığında sineklerin ve böceklerin çok daha fazla çoğalmalarına bağlı olarak- böcek akını çoğu zaman volkanik patlamalarla eş zamanlı olarak karşımıza çıkmaktadır. Felaketten sağ kalan böcekler, kül örtüsünden dolayı muhtemelen yeni doğal ortamlar ve gıda kaynakları aramaya koyulmaktadır.¹⁰⁷ Çünkü böcekler tefra yağmuruna karşı çok hassastır. Yüzeylerindeki mum katman gider ve susuz kalırlar. Kül onların soluk borularını tıkar ve uçma kabiliyetlerini ortadan kaldırır. Bu çerçevede Nil Deltası'ndaki böceklerin de tefra yağmuru başladığında sığınak bulma çabasına girdikleri ve böylece böcek/sinek istilasının başladığı söylenebilir.¹⁰⁸

Kül örtüsüyle bağlantılı olarak muhtemelen hayvanlar da tarlalarda asitli tozu soluduklarından ya da otlarıırken külleri midelerine indirdiklerinden salgın hastalığa yakalanmışlardır.¹⁰⁹

Tevrat'ta Hz. Musa ve Harun'un, ocak kurumunu havaya savurmalarıyla insanların ve hayvanların ciltlerinde oluştuğu söylenen çıban da rüzgârla taşınan tozun/külün etkisini hatırlatmaktadır. İlgili afeti anlatan İbranice sözcüğün Ugaritçe'deki "yanık" (burn) sözcüğüyle alakalı olması bu tezi güçlendirmektedir. Bu kapsamda ilk hafif kül yağmurunun, asit taşıyan bir toz olduğu için bit ya da sivrisinek ısırığı ya da tatarcık gibi insanların ve hayvanla-

¹⁰⁷ Phillips, *Atlantis*, 207.

¹⁰⁸ Sivertsen, *The parting of the sea*, 40; Batı Hindistan'daki Martinique adasındaki Pelee dağının patlaması sonucu ortaya çıkan tüyler ürpertici sonuç da bu duruma benzemektedir. O zaman da volkanik enkaz St. Pierre limanının çevresini kaplamış ve otuz bin insanı öldürmüştü fakat korku bitmek bilmemişti. Dev sürüler halinde uçan karıncalar şeker ekim yerlerinde işçilere saldırmıştı. Onlar kaçarken bu yaratıklar onların derilerini korkunç asidik iğnelerle yakmıştı. Bu böcek istilası şans eseri volkanik patlamadan sonra gerçekleşmemişti. Bu konuda bk. Phillips, *Atlantis*, 207-208.

¹⁰⁹ Sivertsen, *The parting of the sea*, 40

rın cildini irite eden toz olarak algılanmış olması mümkündür.¹¹⁰ Bu durumda sinek belasıyla başlayan, hayvan hastalığıyla devam eden bu durumun ciltte kabarmalara neden olduğu söylenebilir. Kül yağmurunun farklı belirtileri ve gittikçe kötüleşen etkileri, daha sonra bunların Kitab-ı Mukaddes'te ayrı olaylar olarak anlatılmasını beraberinde getirmiştir.¹¹¹ Kur'an'da ise kül yağmuru ve sinek/böcek etkisiyle oluşan afetlerin birden çok anlama gelebilen lafızlarla (kummel-tufan) ifade edilmesi hem vakıaya uygunluk hem de icâz açısından dikkat çekmektedir.

Sonuç

Bilimsel veriler, tefsir kaynaklarında aktarılan rivâyetler ve Tevrat verileri, Kur'an'da firavun ve kavmine dokuz adet olarak gönderildiği bildirilen ayetlerden A'râf suresinin ilgili ayetinde sayılan beşinin Tevrat'taki *on belaya* karşılık geldiğini göstermektedir. Bu çerçevede *on beladan* dolu ve karanlığın *tufana*; sivrisinek/bit, sinek/böcek ve çıban belalarının *kummele* karşılık geldiği söylenebilir. İlk doğanların ölümü ve veba/sığır hastalığı ise bilimsel veriler bağlamında *kummel*, anlam yelpazesi bağlamında ise *tufan* kavramının içinde yer almaktadır. Tevrat'ta on adet olarak sunulan belaların bilimsel araştırmaların sunduğu verilere uygun biçimde Kur'an'da beş ayet olarak zikredilmesi birbiriyle bağlantılı ve yakın musibetlerin anlatımında birden fazla anlama gelen lafızların seçilmesiyle icâzın yakalanması bağlamında değerlendirilebilir. Tevrat'ta ise bazı Batılı araştırmacıların da ifade ettiği gibi daha az sayıdaki belanın çoğaltılarak hikayeleştirildiği söylenebilir. Bu kapsamda sivrisinek/bit, sinek/böcek, sığır hastalığı ve çıban gibi belalar, Kur'an'da tek ya da iki lafız ile anlatılmasına karşın Tevrat'ta ayrı belalar olarak hikâye edilmiştir.

Mucizevi olayların doğa kanunları çerçevesinde gerçekleştiği, onları ihlal etmediği ve birçok değişkenin en uygun zaman, mekân ve şartlarda buluşması ile ilahi iradenin gerçekleştiği varsayımının söz konusu musibetleri açıklayacak güçte olduğu görülmektedir. Tufan olayı ile çekirge, kummel ve kurba-

¹¹⁰ Sivertsen, *The parting of the sea*, 39-40.

¹¹¹ Sivertsen, *The parting of the sea*, 40-41; St. Helens yanardağının patlamasıyla ortaya çıkan ince toz da çıbanlara sebep olmuş ve yüzlerce insan ciltte kızarıklık, ağrı ve çıbandan dolayı hastaneye kaldırılmıştır. Çok sayıda sığır, at ve besi hayvanı telef olmuş, bir o kadarı da asidik külü uzun süre solumaktan ölmüştür. Bu konuda bk. Phillips, *Atlantis*, 206.

ğa istilalarının hemen her dönemde ve bölgede görülebilecek türden musibetler olmaları söz konusu olayların kevnî yasalar çerçevesinde ele alınmasını kolaylaştırmaktadır. Kan ayetinin de Kur'an'da iki farklı durumun ortak özelliği ya da özelliklerden dolayı aynı lafızla ifade edilmesine dayalı üslup özelliğine bağlı olarak "suyun renk olarak kırmızılaşması" biçiminde anlaşılması mümkündür. Bu durum söz konusu musibetlerle ilgili tabiatıta cari kanunlar dairesinde yapılan açıklamaları tekellüf izleniminden uzak kılmaktadır.

Dikkat çeken diğer bir husus ise konumuzla ilgili ayetin aktarımında kısa ve öz bir anlatımın benimsenmiş olmasıdır. Bu durumun, söz konusu olayların nüzul toplumunun kültürel hafızasında bulunması ve Kur'an'ın kısaca anlatımıyla hedeflediği mesajla ilgili olduğu söylenebilir. İlgili olayın Kur'an'da detaylandırılmadan ve olağanüstülüklerle mukayyet kılınmadan aktarılması, nüzul dönemindeki kültürel hafıza ile tamamlanması ve yapı unsurları tam bir kısaca haline getirilmesi ameliyesini beraberinde getirdiği gibi aynı durum ilgili olayın bilimselci zihinler tarafından tabiat kanunları dairesinde anlaşılabilir ve açıklanabilir kılmıştır. Bunun neticesinde ilgili musibetlerin, tabiat kanunlarını aşarak değil, Mısır'da gerçekleşen doğa olayları sonucu ortaya çıktığı ya da son dönemdeki yaygın kanaate uygun olarak Ege Denizi'ndeki Thera yanardağının patlaması sonucu oluşan kül bulutları ve tsunami dalgalarıyla bağlantılı olduğu görüşü dile getirilebilmiştir. Bu durum, klasik dönemde olağanüstülük, modern dönemde olağanlık kutuplarında yer alan yaklaşımların hem müfessirin ve döneminin hâkim paradigmasından kaynaklandığını hem de Kur'an'ın her iki yaklaşımı da mümkün kılan üslup özelliği ile bağlantılı olduğunu göstermektedir.

Söz konusu musibetlerin gerçekleşme sırasıyla ilgili olarak Tevrat'taki sıralamanın yanlış olduğu batılı araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir. İlgili konunun bilimsel yönü İslam âlimleri tarafından Kur'an eksenli olarak araştırılmadığından Kur'an'daki sıralamayla ilgili İslamî kaynaklarda veri bulunmamaktadır. Ne var ki Batılı araştırmacıların Tevrat ve bilimsel veri eksenli görüşleri dikkate alındığında Kur'an'daki sıralamanın Tevrat'takinden daha sağlıklı olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede kıtlık ve kuraklıkla sınanan toprakların iç ya da dış faktörle gerçekleşen ve yer veya gök kaynaklı olarak bir selle suya boğulduğu, böylece ilk yağmurlardan sonra kümeler halinde yumurtalarından çıkıp bitkilere saldırmasıyla bilinen çekir-

gelerin her yeri istila ettiği, yağmur ve selle ilgili olarak su kenarlarında ya da üstlerinde görülen sinek sürülerinin belirlediği, sudaki bulanıklıktan ya da yarı yarıya küllerinin etkisiyle ölen balıklardan kurtulan kurbağaların etrafa yayıldığı ve eş zamanlı olarak sudaki renk değişiminin yaşandığını düşünmek mümkündür.

Kaynakça

- Âlûsî, Şehabeddin Mahmud. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, b.y.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Bettani, Dr. Noor Muhammad Danish; Shah, Irfan Ali. "Sir Syed's Religious Thought: A Critical Analysis". *Pashto*. 45 (Ocak-Haziran 2016): 42-56.
- Binns, L. Elliott: *From Moses To Elisha: Israel To The End Of The Ninth Century B.C.*, London: Oxford University Press, 1957.
- Birişik, Abdülhamit. *Hind Altkitâsı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Bucaille, Maurice - Fatoohi, Louay - Al-Dargazelli, Shetha. *Musa & Firavun: Çıkış Kitabı*. trc. Ayşe Meral, İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.
- Cassuto, Umberto. *A Commentary on the Book of Exodus*. İbraniceden trc. Israel Abrahams. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1997.
- Dahhâk b. Müzâhim. *Tefsîru'd-Dahhâk*. Der. ve Thk.: Dr. Muhammed Şükrî Ahmed ez-Zâviyetî. Kahire: Dârü's-Selam, 1999.
- Desplancques, Sophie. *Antik Mısır*. trc. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi, 2006.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsîr*, trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Hornung, Erik. *Mısır Tarihi*. trc. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2004.

- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Kesîr ed-Dîmeşkî, İmâdüddîn Ebi'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşad. Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr. Kahire: Dârü'l-Maârif, b.y.
- İsfahânî, Ebü'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb. *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylani. Beyrut: Darü'l-Marife, b.y.
- Kâsımî, Muhammed Cemaleddin. *Mehâsinü't-Te'vîl*. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.
- Kirsch, Jonathan. *Moses A Life*. New York -Canada: The Random House Ballantine Publishing Group, 1998.
- Madrigal, Marc. *Mısır'dan Çıkış ve Arkeoloji*. b.y.: Kutsal Kitap ve Arkeoloji, 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ertuğrul Boynu Kalın, Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2006.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Tefsîru'n-Nesefî: Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedivi, Dördüncü Bası. Dımaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2008.
- Noegel, Scott B. "Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus". *Journal of the Ancient Near Eastern Society*. 24 (1996): 45-59.
- Phillips, Graham. *Atlantis and the Ten Plagues of Egypt: The Secret History Hidden in the Valley of the Kings*. Vermont: Bear & Company, 2003.
- Öz, Mustafa, "Ahmed Han, Seyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 2: 73-75.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb: Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî: et- Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.

- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l- Kur'âni'l-Hakîm: Tefsîru'l-Menâr*. İkinci Baskı. Kahire: Dârül-Menâr, 1947.
- Sayı, Ali. *Firavun, Hâmân ve Kârûn Karşısında Hz. Musa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- Sivertsen, Barbara J. *The Parting of the Sea: How Volcanoes, Earthquakes and Plagues Shaped the Story of Exodus*. New Jersey: Princeton University Press, 2009.
- Suyûtî, Celaledin. *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezü Hecer li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Tefsîri-î Âyi'l-Kur'ân: Tefsîru't- Taberî*. thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecr Yayınları, 2001.
- Tantâvî Cevherî. *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İkinci Baskı. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, H 1351.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-Basît*. Riyad: Câmi'atü'l- İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye İmâdetü'l- Bahsi'l-İlmî Silsiletü'r-Resâilî'l-Câmi'iyye 105, H 1430.
- Vercoutter, Jean. *Eski Mısır (L'Egypte ancienne)*. trc. Emine Su. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Wotton, Roger S. "The Ten Plagues of Egypt". *Opticon* 1826. 3 (2007): 1-8.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: T.C. Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, Matbaa-i Ebüzziya, 1936.
- Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. Serî. *Ma'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâik-i Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûnu'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*. thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmecud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık /December 2019, c. 5, s. 2: 975-992

Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'nin Mefâtîhu'l-'Ulûm Adlı Eserinde Felsefe

Philosophy in the Mohammad b. Ahmad al-Khwarizmi's Mafatih al-Ulum

Sadi YILMAZ

Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı,
Research Assistant, Bingöl University,
Faculty of Theology,
Department of Islamic Philosophy.
Bingöl / TURKEY
sadiyilmaz@bingol.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-7276-6393

M. Sami BAGA

Dr. Öğr. Ü., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı,
Lecturer Dr., Bingöl University,
Faculty of Theology,
Department of Islamic Philosophy.
Bingöl / TURKEY
msbaga@bingol.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-8621-4469

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Yılmaz, Sadi – Baga, M. Sami. “Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'nin Mefâtîhu'l-'Ulûm Adlı Eserinde Felsefe”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 975-992.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Ansiklopedik tarzda kaleme alınan eserler, yazıldıkları dönemindeki ilmi seviyeyi göstermek ve muhataplarının ihtiyaç duydukları pratik bilgileri bir araya getirmek bakımından büyük öneme sahiptir. Zira bu tür eserlerin, hem müellifin çeşitli ilim dallarına vukufiyetini ortaya koyma hem de eserden istifade edecek kesimlerin ihtiyaç duyduğu bilgi birikimini tespit etme noktasında kıymetli veri kaynakları oldukları aşikârdır. İslam dünyasında erken dönemde kaleme alınan bu türdeki eserlerden biri de müellifin tek eseri olarak günümüze gelmiş ve şöhreti ile müellifini geride bırakmış olan Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'nin (ö. 387-997) Mefâtihu'l-'ulûm aslı eseridir. Bu çalışmada Hârizmî'nin bir bürokrat olarak kendi meslektaşlarının ihtiyaç duyduğu bilgileri bir araya getirdiği eserinde felsefeye ve felsefî ilimlere yaklaşımı incelenecektir. Çalışmanın planı, müellifin eserinde felsefeye ayırdığı bölüme başlıkları üzerinden düzenlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bilim tarihi, İslam felsefesi, Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtihu'l-'ulûm İlimlerin anahtarları.

Abstract

The works written in an encyclopedic style are of great importance in terms of showing the scientific level of the period they were written and bringing together the practical information needed by their interlocutors. It is obvious that these kinds of works are valuable data sources both in terms of revealing the author's knowledge of various branches of science and in determining the accumulation of knowledge needed by the beneficiaries. One of these works written in the early period in the Islamic world is the original work of Mohammad b. Ahmad al-Khwarizmî (d. 387-997), who came to our day as the only work of the author and left behind his fame and author. In this study, the approach of Khwarizmî to philosophy and philosophical sciences will be examined in his work which brings together the information needed by his colleagues as a bureaucrat. The plan of the study is based on the titles of the chapter that the author devotes to philosophy in his work.

Keywords: Mohammad b. Ahmad al-Khwarizmi, Mafatih al-ulum, History of science, Islamic philosophy, Keys of sciences.

Giriş

Hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî (ö. 387-997) ile ilgili olarak bilinen sınırlı şeylerden biri, Samânî sarayında kâtip olarak görev yapmış olduğu ve *Mefâtihu'l-'ulûm* adlı eserin müellifi olduğudur.¹ Sâmanî emiri Nuh b. Mansur'a (saltanatı 366/976-387/997) vezirlik yapan Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Ahmed el-Utbî'ye ithaf edilen bu eserin 367/977 dolaylarında telif edildiği tahmin edilmektedir. Kendisi gibi devlet bürokrasisinde görev alan çeşitli ilimlere dair terminolojiyi sözlük manalarının ötesine geçerek anlamak için bu ilimler ve kavramlarla ilgili daha derinlikli bir bilgiye ihtiyaç duyan ediplerin yanı sıra ilim ve edebiyata meraklı olan kimseler eserin muhatap kitlesini oluşturmaktadır.²

Müellifin entelektüel birikiminin genişliğini daha ilk bakışta ortaya koyan *Mefâtih*, İbn Sînâ'nın da yararlandığı zengin saray kütüphanesine çok şey borçlu olmalıdır. Ancak Hârizmî yararlandığı metinleri nadiren zikrettiği için eserin bibliyografik kaynaklarını tespit etmek güçtür. Eserin telif amacı da göz önünde bulundurulduğunda karşımızda duran bir diğer güçlük ise bu eserden hareketle müellifin belli bir ekol veya geleneğe mensubiyetini belirlemektir. Zira Hârizmî ele aldığı konularda tartışmalara girmekten geri duran ve değer yargularını saklı tutan bir üslup benimsemiş görünmektedir.³ Ancak *Mefâtih*'in planına bakıldığında, ilimlerin iki ana bölüm olarak ele aldığı görü-

¹ Hârizmî ve eseri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "Hârizmî, Muhammed b. Ahmed", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1997, XVI/222-224; a.mlf., "Bir Bürokratin Gözüyle Kelâm ve Felsefe", *Akıl ve İtikad*, (İstanbul: İz yayıncılık, 1998), 214-217; Raik Bahadrov, "Ebû Abdullah el-Hârizmî ve Mefâtihu'l-'Ulûm Adlı Ansiklopedik Eseri Üzerine Birkaç Söz", Çev.: Fegani Beyler, *Dörtöğ: Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları*, 2017, cilt: VI, sayı: 11, 202-206. (Bu son çalışmada yazarın Avrupa'da, Rusya'da ve Türkî cumhuriyetlerde *Mefâtihu'l-'Ulûm* üzerine yapılan çalışmalara yer vermesiyle birlikte; çevirmenin de Türkiye'de eser üzerine yapılan çalışmalara yer veren notlar eklemesi bakımından özel bir öneme sahip olduğu söylenebilir) Ayrıca Hârizmî'nin eseri yakın bir zamanda Türkçe-Arapça karşılıklı metin şeklinde neşredilmiştir. Bkz. Hârizmî, *İlimlerin Anahtarları: Mefâtihu'l-'Ulûm*, Tahkik ve Tercüme: Aygün Akyol-İclâl Arslan, (Ankara: Elis Yayınları, 2019).

² Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, Thk. İbrahim el-Ebyârî, (Beirut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1989), 12.

³ İlhan Kutluer, "Bir Bürokratin Gözüyle Kelâm ve Felsefe", 216-217.

lür. İlk bölümde dinî (şer'î) ilimler ile ona ilişkili ilimler yer alırken; ikinci bölümde diğer toplumlardan alınan ilimler (ulûmu'l-'acem) yer alır. Müellifin bütün ilimleri bu iki bölüm altında incelemiş olması, onu bütün ilimleri küllî bir ilimler sistemi olan felsefenin altında tasnif etmeye meyilli olan felâsife ile irtibatlandırmayı zorlaştırdığı söylenebilir. Zira bu ayrımın kendisi dahi onun zihninde dini ilimlerin ana kategori olarak bulunduğunu ve merkezde bulunduğu izlenimi vermektedir. Hârizmî ve eseri *Mefâtîhu'l-'ulûm* ile ilgili bu bilgilerin ardından çalışmanı konusunu teşkil eden müellifin felsefi ilimler ve kavramları ele aldığı bölümün analizine geçebiliriz.

1. Hârizmî'nin Felsefi İlimleri Tasnifi

Harizmi iki makale şeklinde bölümlediği eserinin ilk makalesinde 6 babta şer'î ilimleri ele alırken ikinci makalede 9 babta yabancı/acem ilimlere yer verir. Bu babların her birini de kendi içinde farklı sayıda fasıllara ayırır. İkinci makalenin ilk babında felsefeyi ele alan müellif, bu babı üç fasla ayırarak ilk fasılda felsefenin kısımlarını, ikinci fasılda bu kısımlardan ilki olan metafiziğin (ilm-i ilâhi) temel problemlerini, üçüncü fasılda ise filozofların felsefe kitaplarında sıklıkla yer verdikleri kavramları inceler.

1. Makale: Şer'î İlimler	2. Makale: Yabancı/Acem İlimler
1. Fıkıh (11 fasıl)	1. Felsefe (3 fasıl)
2. Kelam (7 fasıl)	2. Mantık (9 fasıl)
3. Nahiv (12 fasıl)	3. Tıp (8 fasıl)
4. Kitabet (8 fasıl)	4. Sayı (5 fasıl)
5. Şiir-Aruz (5 fasıl)	5. Hendese (4 (fasıl)
6. Ahbar (9 fasıl)	6. Nucûm (4 fasıl)
	7. Musiki (3 fasıl)
	8. Mekanik (2 fasıl)
	9. Kimya (3 fasıl)

Tablo 1: Mefâtîhu'l-'Ulûm'da ilimlerin tasnifi

Hârizmî ilk faslın başında felsefe kelimesinin kökeni itibariyle inceler. Yunanca bir kavram olan felsefenin “philo” ve “sophia” kelimelerinden türemiş olduğuna işaret ederek bu kavramın “hikmet sevgisi” şeklinde açıklanabileceğini vurgular. Müellifin felsefe kavramının kökeni ve anlamı hakkında verdiği bu bilginin filozofların bu konudaki açıklamalarıyla uyumlu olduğu söylenebilir. Ardından Hârizmî, ilkin “feylesof” sözcüğünün Arapçalaştığını, “felsefe” sözcüğünün ise bu ilk kavramdan türetildiğine işaret eder. Müellif felsefe hakkında teknik bilgilere yer verdikten sonra bir kavram olarak felsefenin anlamına değinir. Bu çerçevede o, felsefe kavramının anlamını “nesnelere hakikatlerinin bilmek ve en doğru şekilde eylemde bulunmak” şeklinde açıklar. Felsefe kavramının teknik ve kavramsal anlamından müteakiben felsefenin kısımlarına dair açıklamalara yer verir.⁴

Hârizmî, felsefenin teorik/nazarî ve pratik/amelî olmak üzere iki kısma ayrıldığı şeklindeki klasik sistematığe işaret ettikten sonra bu sistematiğe mantık ilminin yerini tespit etmek üzere ayrı bir parantez açtığı görülmektedir. Bu bağlamda o, mantık ilmine dair farklı dört yaklaşımı aktarır. Onun verdiği bilgiler çerçevesinde bu yaklaşımlardan ilkinde bazı filozofların mantık ilmini felsefenin iki kısmından bağımsız, üçüncü bir kısım olarak kabul edilmesi dikkati çeker. İkinci yaklaşıma göre ise bazılarının mantık ilmini felsefenin teorik kısmının parçalarından biri kabul ettiğini belirten Hârizmî; üçüncü yaklaşımda ise bazılarının mantık ilmini felsefenin bir aleti olarak kabul ettiğini açıklar. Dördüncü yaklaşıma göre ise mantık ilmi felsefenin bir parçası olarak görülmeyle birlikte aynı zamanda felsefenin bir aleti olarak da kabul edilmektedir.⁵ Bu bağlamda bu son yaklaşımın mantık ilminin klasik tanımı ile uyumlu olduğu söylenebilir. Zira klasik metinlere mantık ilmi “dik-

⁴ Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, 153.

⁵ Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, 153; Hârizmî, *Mefâtihu'l-Ulum*'un mantık ilmini felsefeye ayırdığı bölümü müteakiben dokuz fasıl olarak ele alır. Bk. Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, s. 165-178. Müellifin burada mantık ilmine yaklaşımını konu alan güncel bir çalışma için bk. İbrahim Çapak, “Harizmi'nin Mefâtihu'l-Ulum'unda Mantık”, *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 5, Sayı 2, 2010, 47-58.

kate alındığında düşünme konusunda zihni hataya düşmekten koruyan bir alet" şeklinde tanımlanır.⁶

Mantık ilmi ile ilgili açıklamaların ardından felsefenin teorik/nazari kısmını kendi içerisinde üçe ayıran Hârizmî; söz konusu kısımları ele aldıkları konular bakımından açıklamaya koyulur. Bu kısımların ilkinde madde ve unsura sahip nesnelere araştırıldığına işaret ederek bunun "tabiat ilmi" (ilm-i tabii) olarak adlandırıldığına yer verir. İkinci kısımda ise madde ve unsurlar dışında kalan şeylerin incelendiğini belirterek, bunun ise "ilahî konuların ilmi" (ilm-i ilâhî) olarak adlandırıldığını ve Yunancada bunun "teoloji" olarak adlandırıldığını açıklar. Üçüncü kısımda ise hareketler, şekiller, miktarlar gibi kendileri maddeye sahip olmadıkları halde maddede bulunan şeylerin araştırıldığına değinen Hârizmî, bunun ise "matematik" (ilm-i aded, riyâziyat) olarak adlandırıldığını belirtir. Felsefenin teorik/nazari kısmı içerisinde yer alan bu üç ilmi inceledikleri konuları bakımından özet bir şekilde ortaya koyan düşünür, bu üç ilme dair bir hiyerarşi ortaya koyar. Söz konusu hiyerarşiye göre teorik ilimler içerisinde metafizik en üst derecede yer alırken, tabiat ilmi en alt derecede yer almaktadır. Matematik ilmi de bu ikisi arasında orta derecede yer alır. Bu çerçevede Hârizmî'nin düşüncesine göre mantık ilmi ise birçok kısımdan oluşan tek bir ilimdir.⁷

Hârizmî'ye göre felsefenin pratik/amelî kısmı da tıpkı teorik kısımda olduğu gibi üçe ayrılır. Bu kısımlardan ilki, bireyin kendisinin veya özel birinin önetilmesi olup "ahlak ilmi" (ilmu'l-ahlâk) olarak adlandırılır. İkinci kısım, özel alanın yönetilmesi olup "ev yönetimi" (tedbiru'l-menzil) olarak adlandırılmıştır. Üçüncü kısım ise "toplum yönetilmesi, siyaset" (tedbiru'l-'âmme) olup o da şehrin, ümmetin ve memleketin siyasetidir. Hârizmî *Mefâtîhu'l-'ulûm* adlı bu eserinde pratik felsefeyi oluşturan ahlak, ev yönetimi ve siyaset ilimlerinin alt bölümlerine yer vermediğini özellikle vurgular. Bu ilimlere dair

⁶ Bu tanımın ayrıntıları için bk. Muhammed Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Tahkik ve Notlandırma: Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2012), 321; Murad Vehbe, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, (Kahire: Dâru Kubaa'l-Hadis, 2007), 623-625.

⁷ Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 154.

konuların hem havas hem de avam tarafından bilinmesini de bu tercihinin gerekçesi olarak gösterir.⁸

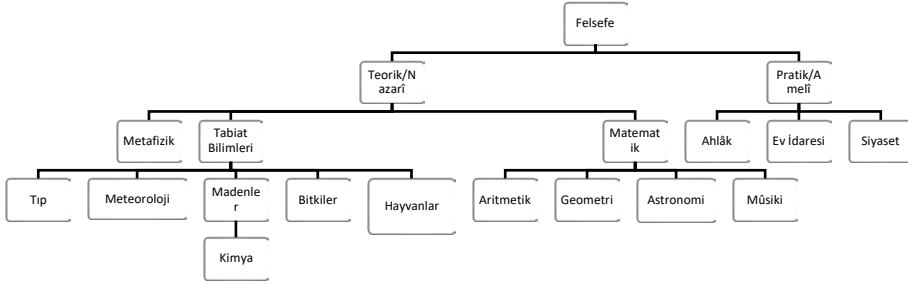
Genel yaklaşımla felsefenin teorik ve pratik kısımlarının altına yer alan ilimleri konuları bakımından ele alarak tanımladıktan sonra Hârizmî, teorik felsefenin içerisinde yer alan metafizik/ilmi ilahi, tabiat ilmi ve matematik ilimlerinin içerisinde alt başlıklarını oluşturan ilimlere yer verir. O, metafizik ilminin kısımları veya parçaları olmadığına vurgu yaptıktan sonra felsefeye ayırdığı bu babın ikinci faslında metafizik ilminin incelikleri hakkında felsefe ilmini ele aldığı babın ikinci faslında ayrıntılı bilgilere yer verir.⁹

Felsefenin teorik kısmı içerisinde yer alan tabiat ilmini oluşturan kısımlar ise tıp ilmi, yağmur, rüzgâr, şimşek, yıldırım vb. olayların incelendiği meteoroloji ilmi (âsârü'l-'ulviyye, madenler ilmi (el-meâdin), bitkiler ilmi (ilmî'n-nebât), hayvanlar ilmi (ilmü'l-heyevân) ve ay feleğinin altında bulunan her bir şeyin olduğu üzere tabiatını inceleyen ilim (es-semâ ve'l-âlem) olduğunu açıklar. Ona göre tabiat ilmi bağlamında kimya ilmi madenleri incelemesinden dolayı tabiat ilminin kısımlarına dâhildir. Daha sonra matematik ilminin kısımlarına geçen Hârizmî, bu ilmin dört kısımdan meydana geldiğini belirtir. Buna göre bu kısımdan ilkinin sayı ve hesap ilmi olan aritmetik, ikincisi ise hendese ilmi olan geometridir. Matematiğin diğer kısımları ise yıldızları inceleyen astronomi ilmi ve nağmeleri inceleyen mûsiki ilmidir. Düşünür mekaniğin ilminin (ilmü'l-hiyel) ise matematik ilminin altında yer alan dört ilmin ile müşterek bir yönü olmadığına dikkat çeker.¹⁰

⁸ Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, 154.

⁹ Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, 154.

¹⁰ Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, 154-155.



Şekil 1: Hârizmî'ye göre felsefenin alt dalları

2. Hârizmî'nin Metafiziğe Dair Analizi

Hârizmî ilahi ilmi yani metafiziği ele alırken Allah hakkında bilgi vermekle başlar. O'nun her şeyin yaratıcısı ilk sebep ve ilk illet olduğunu vurgular. Allah'ın "bir" ve "hakk" olduğunu ancak onun dışındaki her varlığın bir veya birçok yön bakımından çokluktan yoksun olmadıklarına dikkat çeker. Bu bağlamda Allah'ın özel sıfatının zorunluk varlık olması olduğunu, diğer varlıkların ise mümkün varlıklar olduğuna işaret eder. Allah'ın varlığı ve sıfatları konusunda bu kısa bilgilere yer veren Hârizmî, ikinci olarak doğrudan faal akıl kavramına geçer. Ona göre faal akıl, ulvî ve süfli âlemlerde olan felekler, yıldızlar, madenler, insan da dâhil olmak üzere akıl sahibi olan ve olmayan bütün canlıların ve insanın onun rehberliğinde hidayet bulunduğu ilahi bir güçtür.¹¹ Hârizmî'nin faal akıl hakkındaki bu ifadeleriyle Yeni Platoncu çizgide şekillenen Meşşâî okulun kozmoloji tasavvuruna atıfta bulunduğu söylenebilir. Zira söz konusu tasavvura göre âlem ay üstü ve ay altı olmak üzere ikiye ayrılır. Esir maddesinden oluşan ay üstü âlem için oluş ve bozuluş söz konusu değilken; toprak, su, ateş ve hava olmak üzere dört unsurun farklı türevlerinden oluştuğu kabul edilen ay altı âlemdaki varlıklar için oluş ve bozuluş söz konusudur.¹² Bu bağlamda Hârizmî'nin ulvî âlem ile ay üstü

¹¹ Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 156.

¹² Meşşâî filozofların kozmoloji tasavvurlarında ay-üstü ve ay-altı âlemin ayrıntıları için bakınız: Fatih Toktaş, *Meşşâî Felsefe*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004).

âlemi ve süflî âlem ile de ay üstü âlemi kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim faal akıl ay altı âlemin üstünde yer alırken, ay üstü âlemde bulunan on akıl içerisinde en alt derecede yer alır. Faal akıl ile işaret ettiği iki âlemdeki varlıklar arasındaki ilişki bağlamında Hârizmî; söz konusu varlıkların onunla hidayet bulmalarının ise mümkün olması ve hazır olmaları ölçüsünde varlıklarını ve varlıklarının devamlılıklarına dair fayda sağlamaları bakımından olduğuna değinir.¹³

Hârizmî'nin faal akıl konusu bağlamında tabiat âleminde bulunan varlıklardaki söz konusu gücün yani faal aklın tabiat olarak adlandırıldığını belirtmesi ilginç bir yaklaşım olarak görülebilir. Meşşai felsefede teorik aklın en alt derece olarak kabul edilen heyûlânî aklın insanda bulunan bir güç olduğuna dikkat çeken düşünür, bu aklın nefisteki konumunun gözde bulunan görme yetisi gibi olduğunu vurgular. Bu konuda Aristoteles'ten itibaren yaygın bir şekilde kullanılan benzerliğe işaret eden Hârizmî, heyûlânî akla göre faal aklın işlevinin, görme yetisine göre güneş ışığının işlevine benzediğini belirtir. Bu bağlamda heyûlânî aklın kuvve halinden fiil haline çıkması durumunda müstefâd akıl olarak adlandırıldığını değinir.¹⁴ Her ne kadar Hârizmî bunu kesin ifadelerle ortaya koysa da, filozofların akıl teorileri genel itibarıyla dikkate alındığında heyûlânî aklın kuvve halinden fiile çıkması durumunda bilfiil akıl olarak adlandırıldığı açıktır. Bu bakımdan teorik aklın farklı derecelerini ifade eden bilfiil ve bilmeleke akıl derecelerinin düşünür tarafından göz ardı edildiği anlaşılmaktadır. Müstefâd aklın ise Hârizmî'nin ifade ettiği gibi kuvveden fiile çıkan heyûlânî akıl olmadığı açıktır. Zira müstefâd akıl, bilfiil aklın faal akıl ile ittisal sayesinde makulleri elde etme durumunu ifade eder.¹⁵

Aklı konusundaki görüşlerinden sonra nefsin tanımına geçen Hârizmî nefsi, canlı cismin kendisi ile canlı olduğu güç olarak tanımlar. Nefsin varlığının ise cismin nefis ile birlikte tasavvur edilmesi durumunda canlı cisimden fiillerin ortaya çıkması ile delil ortaya koyulduğunu ifade eder.¹⁶ Bu bağlamda

¹³ Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 156.

¹⁴ Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 156.

¹⁵ Aristoteles aklı fâil ve münfail olmak üzere ikiye ayırırken; İbn Sînâ aklın mertebelerini heyûlânî, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd olmak üzere dörde ayırır. Ayrıntılar için bakınız: Ali Murad Davûdî, *Akl Der Hikmet-i Meşşâi*, (Tahran: İntişârât Hikmet, 1389), 335.

¹⁶ Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 156.

birçok filozofunda nefsin varlığını ispatlamak için farklı deliller ortaya koyduğu bilinmektedir. Hârizmî'nin burada işaret ettiği delilin ise fiilleri bakımından nefsin varlığının ispatı olduğunu anlıyoruz. Bu delil her ne kadar geçerli sayılsa da eylemlerin olmaması durumunda nefsin varlığının da savunulamayacağı ihtimalini göz önünde bulundurursak itirazın muhtemel olduğu söyleyebiliriz.

Hârizmî tümel nefis/en-Nefsu'l-Küllî kavramını Zeyd, Amr vb. bütün insan bireylerinde olduğu gibi bir tür olan tümel insan örneğindeki şey olduğuna işaret etmekle beraber genel nefsin/en-nefsu'l-Âmmın Zeyd, Amr, insan ve canlılardan her bir bireyin nefsini içine aldığı belirtir. Küllî insanın vehmi olmak dışında bir varlığı olmadığı gibi genel nefsin/en-nefsu'l-Âmm'ın da vehmi olmak dışında bir varlığının olmadığını savunan Hârizmî, Küllî akıl için de aynı durumun geçerli olduğuna değinir. Düşünür, filozofların birçoğunun savunduğu üzere nefsin zati varlığa sahip tümel bir nefis olduğu şeklindeki görüşlerine ise katılmaz. Hârizmî daha sonra tabiat ve tabii âlem kavramlarına geçer. Tabiatı, tabii âlemde var olan her şeyi yöneten bir güç olarak tanımlarken, tabii âlemi ise ay feleğinin altından yer kürenin merkezine kadar var olan her şey olduğunu savunur.¹⁷

3. Hârizmî'nin Açıklamasına Yer Verdiği Felsefi Kavramlar

Hârizmî felsefe bölümüne ayırdığı babın üçüncü faslında ise felsefe kitaplarında çokça geçen bazı kavramlar hakkında bilgi vererek yer yer onları tanımlamaya çalışır. Başta felsefe ve akıl kavramı olmak üzere önceki fasıllarda bir vesile ile hakkında açıklama yaptığı kavramlara bu başlıkta yeniden yer vermez.

Bu çerçevede ilk olarak heyûlâ kavramını ele alır. Her cismin sûreti için taşıyıcı (hâmil) konumda olan şeyin o cismin heyûlâsı olduğuna işaret ederek kapı ve yatak için tahtanın, halhal ve yüzük için gümüşün, bilezik ve dinar için altının heyûlâ olduğunu belirtir. Heyûlâ kavramı genel anlamda kullanıldığında onunla âlemin yapısı/maddesi yani en yüce feleğin cismi ve onun ihtiva ettiği felekler, yıldızlarla birlikte dört unsur ve ondan oluşunları kastet-

¹⁷ Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 156.

tiğine değinir.¹⁸ Hârizmî başka bir yerde ise heyûlânın madde, unsur ve yapı/tynet olarak isimlendirdiğine dikkat çeker. Onun heyûlâ kavramı hakkında yer verdiği bu ikinci bilginin “cismin sûreti için taşıyıcı” şeklindeki ilk ifadesiyle uyumlu olduğunu görülür. Ancak onun heyûlâ ile en yüce feleğin cismi, onun ihtiva ettiği felekleri ve yıldızları kastettiğini şeklindeki belirlemesi ilk bakışta Meşşâî gelenekte gök cisimlerinin “esir” maddesinden meydana geldiği kabulünü ihmal ediyor gibi görünse de heyûlâ kavramının en geniş anlamıyla bu esir terimini de içerdiği düşünülüğünde söz konusu problemin ortadan kalktığı söylenebilir. Nitekim fizik ve metafizikte önemli bir yeri olan heyûlâ kavramı Meşşâî kozmolojide ay altı âlemde yer alan dört unsurun taşıyıcısı konumundadır. Ay üstü âlemde yer alan felekler ve yıldızlar gibi gök cisimleri ise esir maddesinden yaratılmıştır.¹⁹

Heyûlâ kavramından sonra sûreti tanımlayan Hârizmî; sûretin heyûlânın kendisiyle tasavvur edildiği ve cismin kendisiyle tam olduğu şeyin şekli ve yapısı olduğunu açıklar. Yataktaki yataklık, kapıdaki kapılık, dinardaki dinarlık ve bilezikteki bilezikliğini sûrete örnek olarak verir. Hârizmî ayrıca sûretin şekil, yapı ve biçim olarak adlandırıldığını belirtir. Buradan da cisim kavramına geçerek cismin heyûlâ ve sûretten oluştuğunu, sûret olmaksızın zihin dışında heyûlânın varlığının söz konusu olmadığına dikkat çeker. Benzer şekilde heyûlâ olmaksızın zihin dışında sûretin varlığının da söz konusu olmadığına değinir.²⁰Böylece Hârizmî'nin düşüncesinde heyûlâ ve sûret kavramlarının birbirinden bağımsız olarak ele alınmasında sadece zihinde bir kavrama tekabül ettiği ve harici bir varlığına tekabül etmediğini anlıyoruz.

Hârizmî fizikte önemli bir diğer kavram olan ustukus kavramını ise bileşiğin kendisinden oluştuğu basit şey olarak tanımlar. Köşkü oluşturan kiremitleri ve ağaç gövdelerini; sözcüğü oluşturan harfleri ve sayıyı oluşturan biri ustukus kavramına örnek olarak verir. Ustukus kavramının rükn olarak da adlandırılabilmesine işaret eden Hârizmî, ustukusların toprak, su, hava ve

¹⁸ Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 158.

¹⁹ Meşşâî gelenekte Heyûlâ ve aynı anlamda kullanılan diğer kavramların analizi için bkz. Mehmet Sami BAGA, İbn Sînâ Sonrası İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü'l-'ayn ve Şerhleri Çerçevesinde, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2018, ss. 26-30.

²⁰ Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 158.

ateş olmak üzere dört tane olduğunu ve bu dördüne unsurlar (anâsır) denildiğini açıklar. Akabinde birincil nitelikleri ele alan düşünür, bunların sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk olmak üzere dört tane olduğuna değinir. Bu niteliklerin birincil olarak adlandırılmasının sebebinin ise tabiatçılara göre renkler, kokular, tatlar, ağırlık, hafiflik, gevşeklik, katılık, yumuşaklık ve gevreklik gibi diğer niteliklerin birincil nitelikler olan dört nitelikten doğması olduğunu belirtir. Bir şeyin mekânının ise cismin bulunduğu havanın derinleştirdiği yüzey veya havayı içine alan cismin derinleştirdiği yüzey olduğunu ifade eder. Boşluk/halâ kavramı ile iki görüşe yer veren Hârizmî, ilk görüşe göre boşluğun olduğunu kabul edenlerin boşluğu, kendisinde bir şeyin yer almasının nisbet edilemeyeceği mutlak mekân olarak tanımladıklarına değinir. Ancak filozofların çoğunun savunduğu ikinci görüşe göre ise âlemin içinde ve dışında boşluk olmadığına ifade eder.²¹

Hârizmî'nin ele aldığı kavramlardan biri de zaman kavramıdır. Zamanın; feleklerin ve onun dışındaki hareketlilerin hareketi gibi, hareketin saydığı müddet olduğunu ifade eder. Zaman kavramı ile ilgili olarak da müddet kavramına yer veren Hârizmî, müddet kavramı hakkında ortaya konulan iki görüşü ortaya koyar. Birinci görüşe göre filozofların bazıları müddeti, herhangi bir hareketin sayılmadığı mutlak zaman olarak tanımlarken, ikinci görüşe göre ise filozofların çoğu vehim dışında hareketten yoksun olan bir müddetin varlığı söz konusu değildir.²²

Hârizmî tabii cismin sağlam yer tutan, dirençli, dayanıklı aynı zamanda bilfiil kâim olduğuna belirterek insanı, duvarı ve dağı tabii cisme örnek olarak verir. Matematiksel/ta'limî cismi ise vehme dayalı olan tevehhüm edilebilir olduğunu ve sadece tasavvur edilebildiğini açıklar. Bu bağlamda bölünmenin (tecezzî') matematiksel (ta'limî) ve tabii olmak üzere iki tür olduğuna değinen Hârizmî, ta'limî olan bölünmenin vehmi olduğunu ve sonsuz olduğunu ifade eder. Düşünülen küçükten daha da küçüğünün düşünülmesinin mümkün olmasını ta'limî olan bölünmenin sonsuz olmasına gerekçe olarak belirtir. Tabii bölünme ise maddi bölünme olup aynı şekilde sonsuzdur, ancak onun bilfiil kısmı duyuşal idrakte algılanabilecek en küçük parçada sona erer. Ancak

²¹ Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 158-159.

²² Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 159.

Hârizmî, cisimle ilgili bu değerlendirmelerin filozofların görüşü olduğunu, kelâmcıların özellikle de Mu'tezililerin görüşlerinin kelâm başlığında ele aldığı²³ belirterek cismin mahiyetine farklı anlayışların olduğuna işaret etmektedir.²⁴

Hârizmî fizik ilgili kavramlara yer verdikten sonra klasik psikolojide yer alan kavramlara geçer. Bu bağlamda ilkin beş duyuya yer verir. Bunların görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma olduğuna belirttikten sonra beş duyu yetisinin fiilinin duyusal algı (الحس) olduğuna işaret eder. الحس kelimesinin ح harfi ile olduğuna dair etimolojik bir açıklamaya yer veren Hârizmî, Halil b. Ahmed'in²⁵ beş duyu yetisi (الحواس) için الحواس kelimesinin de kullanıldığını belirttiğine işaret eder. Halil b. Ahmed'in ح harfi yerine ح harfinin kullanılması şeklinde olan söz konusu kelime farklılığının ise bilgi toplama anlamına gelen التجسس sözcüğü ile bağlantılı olarak açıkladığına değinir. Ancak Hârizmî, bu iki farklı kelime arasında kelamcılar ve filozoflar tarafında en çok bilineninin ح harfi ile olan الحس şeklindeki kullanımı olduğuna açıklayarak beş duyu yetisinin meşâir olarak da adlandırıldıklarını dikkat çeker.²⁶ Başta Aristoteles'in *De Anima/Ruh Üzerine* adlı eseri olmak üzere Fârâbî ve İbn Sinâ gibi birçok filozofun klasik psikoloji alanında yazmış oldukları eserlere baktığımızda öncelikle ruhun tanımı, varlığı, varlığının delilleri ve türleri gibi konulara yer verildiğini akabinde ise ruhun yetilerinin ele alındığını görebiliriz.²⁷ Ancak Hârizmî'nin doğrudan ruhun dış yetilerini ele almakla işe başladığı görülmektedir.

²³ Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 43.

²⁴ Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 159-160.

²⁵ Halil bin Ahmed el-Ferâhîdî 718-791 yılları arasında yaşamış olup nahiv ve arûz ilimlerini sistemleştiren ünlü dil ve edebiyatı bilginidir. Bkz. Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Halil b. Ahmed", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 1997, c. XV, 309-312.

²⁶ Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 160.

²⁷ Söz konusu sistematik için bakınız: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999); İbn Sinâ, *en-Nefis min Kitabi's-Şifâ*, Thk. Hasan Hasanzâde el-Âmulî, (Kum: Muessese-i Bustâne Ketâb, 1397).

Beş duyu yetisinden sonra ortak duyu yetisine geçen Hârizmî, filozofların *المشترك الحس العام* şeklindeki yaygın kullanımını yerine *الحاس العام* ifadesini kullanır.²⁸ Ortak duyuyu; beş duyu yetisinin idrak ettiği şeyleri kendisine ilettiği ve onunda kendisine iletilenleri kabul eden nefisteki bir yeti olarak tanımlar. Hârizmî her ne kadar ortak duyu için filozoflardan farklı bir kavram kullanmakla birlikte onun ortaya koyduğu tanımda filozofların düşüncesinde ortak duyunun sahip olduğu işlevin göz ardı ettiği söylenebilir. Nitekim filozoflara göre ortak duyu beş duyunun elde ettiği verilen kendisinde toplandığı ve söz konusu verileri idrak ederek birçoğu hakkında aynı anda yargı verebilecek bir niteliğe sahiptir.²⁹ Nefsin yetileri arasında Hârizmî'nin tanımladığı bir değer yeti ise fantazyadır. Hârizmî fantazyanın nefsin yetilerinden biri olan mütehayyile yetisi olduğu düşüncesindedir. Ona göre duyusal nesnelere beş duyu yetisinden kayboldukları halde fantazyaya yani mütehayyile yetisi sayesinde vehimde tasavvur edilebilir.³⁰ Bu bağlamda Hârizmî'nin kavramları karıştırdığını söylemek yerinde olur. Zira fantazyaya Yunancada ortak duyu için kullandığı bir kavramdır. Yani bu kavram ortak duyu dışında farklı bir anlam taşımamaktadır.³¹ Mütehayyile yetisi ise tikel sûretleri birbiri ile birleştirmek ve birbirinden ayırmak gibi bir işleve sahiptir.³² Bu bağlamda Hârizmî'nin ortak duyu anlamına gelen fantazyayı mütehayyile yetisi ile bir saymak gibi bir yanlışla düştüğü ortaya çıkmaktadır.

²⁸ Nefsin iç idrak yetilerinin ilki olan ortak duyu kavramının doğru kullanımı ve söz konusu yetinin işlevi için bakınız: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 139-156; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve âlemdeki Yer*, (İstanbul: i, İFAV Yayınları, 2008), 131-134.

²⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Thk. Mojtaba Zarei, (Kum: Bustane Ketâb, 1392), 240.

³⁰ el-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 160.

³¹ Ortak duyu yetisi fantazyaya olarak adlandırılmakla birlikte işlev olarak beş duyu yetisinin elde ettiği bilgilerin toplandığı bir havuza benzetilir. Bk. Cemil Saliba, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, (Lübnan: Daru'l-Kitabi'l-Lübnânî, 1971), c. I, 468-469; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 240; İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necat fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyyeti ve't-Tabiiyyeti ve'l-İlahiyye*, Nşr. Macid Fahri, (Beyrut: Dâru'l-Âfaki'l-Cedide, 1982), 201; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, Nşr. Abdullah Nurânî, (Tahran: Müessesese-i Mutalaât-i İslâmî, 1363), 64.

³² Mütehayyile yetisi ortak duyudan bağımsız olmakla birlikte duyusal sûretler ve tikel anlamlar üzerinde terkip ve tafsil şeklinde tasarrufta bulunan bir yetidir. Bk. Cemil Saliba, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, c. II, 325; İbn Sînâ, *en-Nefis min Kitabi'ş-Şifâ*, Thk. Hasan Hasanzâde el-Âmulî, (Kum: Muessesese-i Bustâne Ketâb, 1397, 217-219.

Hârizmî nefsin yetilerinden sonra filozofların ruh türleri hakkındaki düşüncelerini ortaya koyar. Filozofların tabiî, hayvanî ve nefsanî olmak üzere ruhu üçe ayırdıklarına işaret ederek onların bu konudaki düşüncelerine yer verir. Filozoflara göre tabiî ruh hayvanda karaciğerde yer almakta olup hayvan ve bitkiler arasında müşterektir ve atardamarlar dışındaki damarlarla beden bütününe yayılır. Hârizmî başka bir yerde ise tabiî ruhun, bitkisel/nebâtî nefis, büyüyen/nâmiye nefis ve şehvânî nefis olarak adlandırıldığına dikkat çeker. Hayvani ruh düşünen ve düşünmeyen hayvanlara özgü olup kalpte yer alır. Atardamarlarla beden organlarına yayılır. Hârizmî ayrıca hayvânî ruhun öfke sabi/gadabî nefis olarak isimlendirildiğine ifade eder. Nefsanî ruh ise düşünen canlılara yani insanlara özgü olup beyinde yer alır. Sinirler aracılığı ile de beden organlarına yayılır. Hârizmî burada ayrıca nâtik nefis kavramını ele alır. Nâtik nefsin insan dışındaki canlıların hiçbirinde olmadığına yani sadece insana özgü olduğuna işaret eder.³³

Ruh ve nefis kavramlarının akabinde canlı ve cansız kavramlarının tanımlarına değinen Hârizmî, hayat sahibi her cismin canlı olduğunu ve hayat sahibi olmayan cisimlerin ise cansız olduğuna yer verir. Cansız ve cemâd kavramlarının aynı anlamı ifade ettiğine yer veren Hârizmî, bazılarının cansızları cemad olarak adlandırdıklarına işaret ederek cemad ile taş gibi varlıklardan büyüme yetisine sahip olmayan varlıkları ifade ettiklerini belirtir. Hârizmî'nin tanımına yer verdiği kavramlardan biri de kumündür. Bir şeyin duyuşal idraktan gizli olması anlamına gelen kumuna, yoğurttaki tereyağı ve susamdaki yağın ayrıştırılmadan önceki halini örnek olarak verir. Harizmî'nin yer verdiği bir diğer kavram da kumûn kavramıdır. Mutezilî düşünür Nazzâm (ö. 231/845) ile özdeşleşen bu terimin filozofların eserlerinde sıkça geçen bir kavram olarak verilmesi ya onun düşüncesinin filozofların eleştirilerine muhatap olmasının bir sonucu olarak müellifin tercihin konu olmuş ya da doğrudan Nazzâm'ın da filozoflar zümresine mensup biri olarak değerlendirilmesi ile ortaya çıkmış olmalıdır. Dönüşümün/istihalenin ise bir şeyin sahip olduğu sûreti terk ederek başka bir sûreti alması olarak açıklayan Hârizmî, gıdanın karaciğerde kana dönüşmesini istihaleye örnek olarak verir. İradenin ise bir şey olmaksızın kendisiyle bir şeyin amaçlandığı bir yeti olarak tanımlar. Aka-

³³ Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, 160-161.

binde imkânsız/muhal kavramını açıklayan Hârizmî, bu kavramın bir şeyde, bir anda, bir parçada ve bir izafette iki zıttın birlikte bulunması durumu ile açıklar. Âlemin ise cirmin bütünü olduğuna işaret eden düşünür, oluş/kiyan ve kanunlar/nevâmis kavramlarıyla felsefeyi ele aldığı bölümü bitirir. Oluş/kiyan kavramının Süryanice de karakter/tab' anlamına geldiğini işaret ederek Sem'u'l-Kiyan kitabının bu kavram ile adlandırıldığına değinir. Sem'u'l-Kiyan ifadesinin Süryanicedeki karşılığının ise Şeman Kiyanen olduğunu açıklar. Kanunlar/nevâmis kavramının ise filozofların kamu yararı amacıyla ortaya koydukları kanunlar anlamına geldiğine işaret eden Hârizmî, nevamis sözcüğünün tekilinin ise namus olduğunu belirtir.³⁴ (Hârizmî, 1989: 161).

Bu kavramların yanı sıra felsefe kitaplarında sıkça yer alan ve buradaki seçkiden çok daha önemli olan kimi kavramların kendine yer bulamaması dikkat çekicidir. Örneğin felsefenin ana disiplini olan metafiziğin araştırma konusu olan varlık (vücûd) kavramı ve onun mukabil olan yokluk ('adem) kavramlarının eksikliği hemen göze çarpar. Bununla birlikte yer verilen kavramlar arasında metafiziğe ait olanların sınırlı olduğu görülür. Ancak müellifin listesinde eksikliği en üst düzeyde hissedilen kavram çifti olarak cevher-araz kavramları gösterilebilir. Müellifin bir mantık terim olan "muhal" kavramı bu listede yer almakta iken cevher-araz kavramlarının kelâm ve mantık bölümlerinde ele alınmış olması³⁵ (Hârizmî, 1989: 43-44, 167), bu kavramların sadece birer kategori olarak alındığını göstermesi bakımından isabeti tartışmalı bir tercih olarak görülebilir.

Değerlendirme ve Sonuç

Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'nin (ö. 387-997) *Mefâtîhu'l-'ulûm* adlı eseri, dönemin üst düzey devlet kademelerinde görev yapan bürokratların ilimler ve bu ilimlerin temel kavramlarını bilmeye dair ihtiyaçları için kaleme alınmış bir el kitabıdır. Hârizmî felsefe ile ilgili konuları diğer topluluklardan alınan ilimleri incelediği ikinci makalenin ilk faslında ele almaktadır. Üç fasıl olarak planlanan bu babın ilk bölümünde felsefi ilimlerin tasnifi, ikincisinde

³⁴ Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 161.

³⁵ Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 43-44-167.

metafiziğin temel problemleri, üçüncüsünde ise felsefi kavramların açıklamasına yer verilmiştir.

Kendi mensubiyetini ve fikirlerini geri planda tutarak ele aldığı ilimlere dair objektif bilgiler veren müellif, felsefeyi ele aldığı başlıklarda da bu tutumunu sürdürmüştür. Aynı tavrın felsefi kavramların açıklanması hususunda da sürdürüldüğü görülmektedir. Filozofların eserlerinde yer verdikleri temel kavramlardan yaptığı derlemede daha çok tabiat felsefesi ve nefis teorisine dair terimlerin yoğunlukta olması, özellikle metafiziğe dair bazı kavramların ihmal edilmesi ya da bu kavramların ortak olarak kullanıldığı mantık gibi diğer ilimlere ait başlıklara ertelenmesi gibi hususlara rağmen müellifin söz konusu felsefi terimleri muhatap kitlesinin ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde büyük bir vukufiyetle açıkladığı görülmektedir.

Kaynakça

- Baga, Mehmet Sami, *İbn Sînâ Sonrası İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü'l-'ayn ve Şerhleri Çerçevesinde*. (Yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2018.
- Bahadirov, Raik, "Ebû Abdullah el-Hârizmî ve Mefâtihu'l-'Ulûm Adlı Ansiklopedik Eseri Üzerine Birkaç Söz". Fegani Beyler (Çev.). *Dörtöğe: Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları*, 6 (11), 2107, 201-214.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Ta'rifât*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2012.
- Çapak, İbrahim, "Harizmi'nin Mefatihü'l-'Ulûm'unda Mantık", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 5, Sayı 2, 2010, 47-58.
- Davûdî, Ali Murad, *Akıl Der Hikmet-i Meşşâî*. Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1389.
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Hârizmî, Muhammed bin Ahmed, *Mefâtihu'l-'ulûm*, Thk. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1989.
- Hârizmî, Muhammed bin Ahmed, *İlimlerin Anahtarları: Mefâtihu'l-'Ulûm*. Thk. ve Trc. Aygün Akyol ve İclâl Arslan (Ankara: Elis Yayınları, 2019).

- İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. Abdullah Nurânî (Nşr.). Tahran: Müessesesi-i Mutalaât-i İslâmî, 1363.
- İbn Sînâ, *en-Nefis min Kitabi'ş-Şifâ* Thk. Hasan Hasanzâde el-Âmulî, Kum: Muessesesi-i Bustâne Ketâb 1397.
- İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyyeti ve't-Tabiiyyeti ve'l-İlâhiyye*. Nşr. Macid Fahri, Beyrut: Daru'l-Âfaki'l-Cedide, 1982.
- İbn Sînâ, *en-Nefis min Kitabi'ş-Şifâ*. Thk. Hasan Hasanzâde el-Âmulî, Kum: Muessesesi-i Bustâne Ketâb 1397.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. Thk. Mojtaba Zarei, Kum: Bustane Ketâb, 1392.
- Kutluer, İlhan, "Bir Bürokratın Gözüyle Kelâm ve Felsefe". *Akıl ve İtikad*. İstanbul: İz yayıncılık, 1991.
- Kutluer, İlhan, (1997). "Hârizmî, Muhammed b. Ahmed", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt. 26, ss. 222-224). Ankara: TDV Yayınları.
- Salibâ, Cemil, *el-Mu'cemu'l-Felsefi I-II*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Lübnânî, 1971.
- Toktaş, Fatih, *Meşşâ Felsefe*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Halil bin Ahmed el-Ferâhîdî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Cilt. 15, 309-312, Ankara: TDV Yayınları 1997.
- Vehbe, Murad, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, Kahire: Dâru Kubaa'l-Hadîs, 2007.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2019, c. 5, s. 2: 993-1013

**Sürelî Yayınlar ve Kurumsal Yapılar Üzerinden Ortodoks Teoloji
Literatürüne Dair Bir Deneme (Fener Rum Patrikhenesi Örneği)**

An Experiment on Orthodox Theology Literature on periodicals and Institutional Structures
(Example of Fener Greek Patriarchate)

Salih İNCİ

Doç. Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Associate Professor, Kırklareli University
Faculty of Theology, Department History of Religions
Kırklareli, Turkey
incisalih@klu.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2252-5564

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: İnci, Salih, "Sürelî Yayınlar ve Kurumsal Yapılar Üzerinden Ortodoks Teoloji Literatürüne Dair Bir Deneme (Fener Rum Patrikhenesi Örneği)" *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 993-1013.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Ortodoksluk mezhebi Hıristiyanlığın en kadim geleneklerinden birisi olmasına rağmen günümüzde diğerlerine göre daha az tanınmaktadır. Mezhebin en önemli Kiliselerinden birisi de İstanbul Kilisesi'dir. (Fener Rum Patrikhanesi) Bu makalenin amacı Hıristiyan Ortodoks teoloji çalışmalarına dair İstanbul'daki Kilise çevresinde oluşan XIX. ve XX. Yüzyıldaki Yunanca literatür hakkında kısa bilgi vermektir. Bu literatür, sürelî yayınlar ve Patrikhane'nin kurumsal yapıları olarak iki açıdan ele alınacaktır. Literatür bağlamında bir dönem doğrudan ya da dolaylı olarak Patrikhane tarafından yayınlanan dergiler şunlardır: *Ekklesiastiki Alithia* (1880-1923), *Ortodoksia* (I. Dönem 1926-1963, II. Dönem 1994-), *The Greek Orthodox Theological Review* (1954-). Bunlara ek olarak Patrikhane'nin yıllık yayınladığı *Kilise Takvimi* (İmerologia) ve Ortodoks teoloji çalışmalarında önemli bir kaynak olarak görülen *Din ve Ahlak Ansiklopedisi* (Thriskeftiki ke İthiki Enkiklopedia) (1-12/1962-1968), ve bazı sözlüklerle diğer birkaç dergiden bahsedilecektir. Ayrıca İstanbul'daki Patrikhane ile doğrudan veya dolaylı olarak ilgili olan okullar, araştırma merkezleri, enstitüler ve kütüphaneler hakkında bilgi verilecektir. Bu çalışmada ele alınan bu konular, modern dönemde Patrikhane çevresinde şekillenen Ortodoks teolojiye dair yapılacak çalışmalar için doğrudan birincil kaynak olma özelliği taşımaktadır.

Anahtar Kavramlar: Ortodoks, Patrikhane, Literatür, Dergi, Kilise Kurumları

Abstract

Although Orthodox Christianity is one of the most ancient traditions of Christianity, it is rarely known today. One of the most important churches of this sect is the Istanbul Church. (Fener Greek Patriarchate) The purpose of this article is to give brief information about the literature on Christian Greek Orthodox theology around the Church of Istanbul in XIX. and XX century. This literature will be examined from two perspectives as periodicals and institutional structures of the Patriarchate. The journals published directly or indirectly by the Patriarchate are: : *Ekklesiastiki Alithia* (1880-1923), *Ortodoksia* (I. Period 1926-1963, II. Period 1994-), *The Greek Orthodox Theological Review* (1954-). In addition, the Patriarchate's annual Church Calendar (Imerologia)

and *The Encyclopedia of Religion and Ethics* (Thriskeftiki ke İthiki Enkiklopedia) (1-12 / 1962-1968), which are regarded as an important source in Orthodox theological studies, and a few other dictionaries will be mentioned. As for the institutional structures, these will also provide information about schools, research centers, institutes and libraries that are directly or indirectly related to the Patriarchate in Istanbul. These issues are the primary sources for the studies on Orthodox theology that took place around the Patriarchate in the modern period.

Key Words: Orthodox, Patriarchate, Literature, Journal, Church Institutions

Giriş

Hıristiyanlık dünyasının iki kadim geleneğinden birisini Ortodoks mezhebine bağlı Hıristiyanlar oluşturmaktadır. Hıristiyanlık, ilk olarak günümüzdeki Ortodoks toplumların bulunduğu bu bölgelerde ortaya çıkmış, ilk dini merkezler bu topraklarda kurulmuş ve Hıristiyan inanç esaslarının olduğu *İlk Yedi Konsilin* tamamı da aynı coğrafyada gerçekleşmiştir. Bu bakımdan söz konusu bölgeler, Hıristiyanlığın kurucu merkezleri olarak Hıristiyanlık tarihinde ayrı bir yere sahiptir.

Zaman içinde Hıristiyanlık, siyasi, dini ve kültürel nedenlerle farklı mezheplere bölünerek değişik coğrafyalara ayrılmıştır. Bu ayrılıkların en keskin olanı 1054’de yaşanmış, bundan sonra Hıristiyan dünyası, *Katolik* ve *Ortodoks* şeklinde birbirlerine rakip iki dini hareket olarak devam etmiştir. Bizans’ın zayıflamasıyla birlikte Doğu Hıristiyanlığının en önemli merkezi sayılan İstanbul Kilisesinin Latin usulü ayinlerle Katolikleştirilme projesi, şehrin Osmanlılar tarafından fethedilmesiyle (1453) sonuçsuz kalmıştır. Dolayısıyla İstanbul Kilisesi, farklı bir dine inanan yakın komşuları (Türkler) eliyle yeniden ihya edilmiş, üstelik öncekinden çok daha güçlü konuma getirilmiştir. Zira İstanbul’u fetheden Fatih Sultan Mehmet, döneminde imparatorluk içerisindeki aynı mezhebe mensup tüm (Diyofizit) Ortodoks Kiliselerini patrikliğe bağlamış, *Patrik Gennadios’a* (1453-1456, 1462, 1464) *Etnark* (Milletbaşı) unvanını vererek onu seleflerine göre çok daha güçlü hale getirmiştir. Fatih’in bu seçimi tesadüfi değildir, çünkü Gennadios, katı bir Roma karşıtı olup iki kilisenin birleşmesine karşı olan bir isimdi. Günümüzde bu ikilinin anısına halen

Patrikhane'nin girişindeki fuaye alanında Patrik Gennadios Sholarios'a fer-
man uzatan Fatih Sultan Mehmet'i gösteren bir mozaik sergilenmektedir.

XI. yüzyıldan itibaren farklı nedenlerle Ortodoks Hıristiyanlığın Katolik-
lik karşısında zayıflaması, akabinde Protestanlığın ortaya çıkışı sonucu, Hıris-
tihan dünyasında bu son iki dini grubun daha baskın olmasına neden olmuş-
tur. Ortodoks halklar ve kiliseler, gerek Katolik ve gerekse Protestanlar tara-
fından kendi mezheplerine kazandırılmak amacıyla, yoğun bir misyonerlik
faaliyetlerinin hedefi olmuşlardır.

Ortodoks Kiliseleri etkileyen bir diğer gelişme ise Fransız İhtilali'nin ge-
tirdiği sosyal değişimlerdir. İhtilal ile beraber hürriyet, adalet ve eşitlik gibi
düşüncelerin öne çıkması tüm Hıristiyan kiliselerde olduğu gibi Ortodoks
kiliseleri de etkilemiştir. Ancak bu etkileşim batıdan biraz daha farklı olmuş,
bünyesinde çeşitli etnik uluslara mensup Ortodoks unsurları barındıran İst-
anbul Kilisesi'nin, bir diğer adıyla Fener Rum Patrikhanesi'nin küçülmesine
neden olmuştur. Zira ulusçuluk akımlarının etkisiyle XIX.Yüzyıldan itibaren
bölgede etnik temelli siyasi yapıların ortaya çıkmasına paralel bir biçimde
Patrikhane'ye bağlı Yunan, Sırp, Ulah, Bulgar ve Arnavut Kiliseleri bağımsız
kiliseler olmuştur. Diğer Doğu Kiliselerinin de İstanbul Kilisesiyle (Patrikha-
ne) olan bağları zayıflamıştır. Her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu ve İst-
anbul Kilisesi bu süreci durdurmak isteseler de buna muvaffak olamamışlar,
sonuçta XX.Yüzyılın başlarında birbirlerinden bağımsız etnik temele dayalı
birçok Ortodoks kilisesi ortaya çıkmıştır. Bu arada, XV.Yüzyıldan *Üçüncü Ro-
ma* adıyla ortaya çıkan ve arkasındaki siyasi güçle birlikte Ortodoks dünyası-
nın en etkin kiliselerinden birisi olan Rus Ortodoks Kilisesinin de varlığını
hatırlamak gerekir.¹

¹ Burada konumuz sadece XIX. Yüzyıldaki Patrikhane ile sınırlı olduğu için, zamanla Patrik-
hane'den ayrılan, Moskova, Atina, Bulgar, Sırp, Arnavut vb ile diğer Ayrılmış Ortodoks Ki-
liseler ve onların üretmiş olduğu literatüre değinilmeyecektir. Bu kiliselerle ilgili şu kaynak-
lara bakılabilir. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, Çev. Nurettin Hiçyılmaz, (İstanbul :
Doz Yayınları, 2005); Kadir Albayrak, *Keldaniler ve Nesturiler*,(İstanbul: Vadi Yayınları,
1997); Canan Seyfeli *İstanbul Ermeni Patrikliği*, (Ankara : Aziz Andaç Yayınları 2005); Münir
Yıldırım, *Kıbrıs Rum Ortodoks Kilisesi*, (Ankara :Aziz Andaç Yayınları 2008); Münir Yıldırım,
Yunanistan ve Ortodoks Kilisesi, (Ankara : Aziz Andaç Yayınları 2005); Şir Muhammed Duali,
Başlangıçtan Günümüze Rusya'da Din-Devlet İlişkileri, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014).

Bu süreçte en çok yara alan Patrikhane olmuştur. XIX.Yüzyılda Patrikhane hem bünyesindeki kiliselerin ayrılması, hem de Osmanlı İmparatorluğu içinde yapılan ve ruhbanların toplumları üzerindeki otoritesini sınırlayan yeni düzenlemelerle iyice zayıflamıştır. Nihayet XX.Yüzyılın ilk çeyreğinde yaşanan I. Cihan Harbi sonrasında alenen Türk hükümetinin aleyhine ideolojik bir tavır içine girerek, tarihi misyonunu inkar edercesine küçük etnik bir grubun büyük olduğu iddiasıyla (*Megali İdea*), Yunan Hellenizminin müdafiliğine soyunan Patrikhane, Türk İstiklal Harbinin kazanılmasıyla birlikte yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devletinde, ancak ruhani işlerle meşgul olması şartıyla İstanbul'da kalabilmiştir.

Bu uzun tarihsel süreçte Patrikhane çevresinde Ortodoks dini gelenek üzerine inşa edilen hatırı sayılır bir literatür ortaya çıkmıştır. Ancak, hem tarihsel süreçte yaşanan değişimler ve kırılmalardan kaynaklı iç nedenler, hem de yukarıda bahsettiğimiz gibi Hristiyan dünyası tarafından ötekileştirilen *Ortodoksi* düşüncenin görmezlikten gelinmesi gibi dış nedenlerden dolayı bu literatür yeterince tanınmamıştır. Yüzyılın başına kadar Katolik ve Protestanlarca kendi mezheplerine döndürülmesi gereken *sapkınlar* olarak görülen Ortodokslar, özellikle diasporada yaşayan Ortodoks halkların da katkısıyla, batılılarca yeniden keşfedilmeye başlanmıştır. Batıdaki bu yaklaşım Türk akademik camiasında da karşılığını bulmuş, özellikle Dinler Tarihinde yapılan çalışmalarda (erken dönem Hristiyanlık ve alana dair az sayıdaki çalışmalar hariç) daha çok Katolik, Protestanlık ve bu ana akımlardan ortaya çıkan gruplar incelenmiştir.² Buna rağmen son dönemlerde Ortodoks Kiliseler üzerine yapılan kimi çalışmalar, bu alandaki boşluğu doldurmak adına olumlu gelişmeler olarak görülmelidir.

Biz bu çalışmamızda, alana katkı sağlaması düşüncesiyle son yüzyılda Ortodokslukla ilgili sınırlı literatüre dikkat çekmek istiyoruz. Burada bahse konu

² Nitekim son dönemlerde yapılan Dinler Tarihi koordinasyon toplantılarının birinde (Karabük, Haziran 2019) konu, bazı akademisyenlerce dile getirilmiş, bu topraklarda yaşayan akademisyenler olarak, uzun yıllar aynı tarihin ve coğrafyanın bir parçası olan Ortodoks dünyaya dair özgün çalışmaların yapılması gerektiği, bu konuya özel sempozyum, seminer veya çalıştayların düzenlenmesi gerektiği vurgulanmıştır. Şüphesiz Türk akademik camiasında konuya dair yapılmış telif, tercüme tarzı ciddi çalışmalar bulunmakla birlikte henüz istenilen düzeyde değildir.

olan literatür ve çalışmalardan kastımız tüm bu zaman dilimi içerisinde üretilmiş olan tek tek eserler değildir. Bu tür çalışma elbette önemlidir ve yapılmalıdır.³ Ancak bu bizim çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Biz bu çalışmada konuyu, sürelî yayınlar ve sonunda seçtiğimiz bazı kurumsal yapılar⁴ üzerinden vereceğimiz örneklerle özetlemeye çalışacağız.

Çalışmamız, zaman bakımından etnik yapıların ayrıştığı ve millî kiliselerin oluştuğu XIX.Yüzyılın ikinci yarısıyla XXI.Yüzyıl başlarını kapsıyor. Mekan olarak ise, diaspora dahil (Avrupa–Amerika) Fener Patrikhane⁵ çevresindeki çalışmaları içine alıyor. Ancak bu arada her ne kadar bağımsız olsa da Patrikhane ile dil, etnik ve tarihsel açıdan bir bağı olan Atina Kilisesi çevresindeki çalışmalardan da Patrikhane ile olan ilişkisi bağlamında kısmen bahsetmeye çalışacağız. Dolayısıyla burada daha çok mevcut Patrikhane çevresinde kullanılan dilde, yani *Yunanca* olarak yapılmış olan çalışmalardan bahsedeceğiz. Günümüzde dini çevrelerce kullanılan bu dil, “yalın”, “temiz” anlamına gelen *Katharevousa* ile, “halk dili” anlamına gelen ve Çağdaş Yunanca olarak da bilinen *Demotike*’ den oluşmaktadır. İlki daha çok eski dini metinlerde ve kilise yazılarında tercih edilirken, ikincisi ise halk tarafından kullanılmaktadır.⁶

1. Sürelî Yayınlar (Periodik Literatür)

³ Konuyla ilgili İngilizce örnek bir literatür çalışması için bkz. Jack Fairey, "Modern Orthodox Church History: A Bibliography of Works in Western Languages", *Greek Orthodox Theological Review* 50/1-4 (2005): 187-416.

⁴ 2005’den sonra açılmış olan kurumsal yapılar ve sürelî yayınlar bizim bu çalışmamıza dahil değildir.

⁵ Tarihte değişik adlarla anılmış olan bu kilise, genelde Türkiye’de “Fener Rum Patrikhanesi” olarak bilinir. Patrikhane kendisini *Büyük İsa Kilisesi* şeklinde tanımlamaktadır. Kilisenin başı olan Patrik de, kendisini *İstanbul ve Yeni Roma Başpiskoposu Ekümenik Patriği* olarak tanımlamaktadır. <http://www.ec-patr.org/athp/index.php?lang=en> (Erişim Tarihi: 10.10.2019) Günümüzde özellikle Türk Hukuk Sistemi açısından tartışmalara neden olan “Ekümeniklik” konusu, ayrıca ele alınması gereken bir konudur. Biz bu makalede bu kurum için daha çok *Patrikhane*, bazen de *İstanbul Kilisesi* tabirini kullanacağız. Konuyla ilgili tartışmalar için şu esere bakılabilir. Ahmet Hikmet EROĞLU, *Okumenizm ve Fener Patrikhanesi*, (Ankara : Aziz Andaç Yayınları, 2005.)

⁶ Konuyla ilgili olarak bkz. Herkül Milas, *Geçmişten Bu Güne Yunanlılar Dil, Din ve Kimlikleri*, (İstanbul : İletişim Yayınları, 2003), 17-47.

Bu başlık altında yukarıda bahsettiğimiz sınırlar içinde kalarak, kronolojiye uygun olarak bu dönemde Patrikhane ve kısmen de onunla aynı geleneği paylaşan kiliseler (Atina) çevresinde ortaya çıkan bazı önemli süreli yayımlara değineceğiz. Bunlar; *Ekklesiastiki Alithia* (1880-1923), *Ortodoksia* (I. Dönem 1926-1963, II. Dönem 1994-), *The Greek Orthodox Theological Review* (1954-), *Din ve Ahlak Ansiklopedisi* (1962-1968), *Kilise Takvimi ve bazı sözlüklerle diğer birkaç dergiden oluşmaktadır*. Bu yayınların bir kısmı ilk kez 1627’de kurulup kapanmış, daha sonra 1798’de Patrik V. Grigorios döneminde yeniden faaliyete geçmiş olan Patrikhane matbaasında basılmıştır.

Bunlardan ilk bahsedeceğimiz *Ekklesiastiki Alithia* (Εκκλησιαστική Αλήθεια = Gerçek Kilise) adlı 43 yıllık yayın döneminde teolojik, ahlaki ve ictimai alanlarda faaliyet göstermiş olan Patrikhane’nin resmi dergisidir. İmparatorluğun bu en sıkıntılı dönemlerinde Balkanlardaki kiliseler (Rum-Bulgar ve Sırp) arasında cereyan eden kilise ve mekteplerin paylaşımı konusunda yaptığı yayınları nedeniyle birkaç kez yayınlarına ara vermek zorunda kalmıştır. Bu dönemin birçok önemli ismi gerek yazar olarak, gerekse faaliyetleri bağlamında dergide yer almaktadır.⁷ I. Cihan Harbi dönemi ve sonrasındaki menfi olaylardan dolayı, Türkiye Cumhuriyeti Devleti, Patrikhane’nin bir kısım faaliyetlerini kısıtlamasını sonucu derginin yayın hayatı, 27 Ekim 1923’de son bulmuştur. Derginin tamamının tıpkıbasımı, Patrikhane’nin Selanik’te bulunan *Pateristik Araştırmalar Merkezi*’nce yapılmıştır. Dergide patrikhane çevresindeki ruhban, ruhbanlık takdisi almamış din bilgini (teolog), doktor, matematikçi, tarihçi ve hukukçu gibi laik çevrelerden olan birçok kişinin yazılarına rastlamak mümkündür. Dergi, Patrikhane cemaatinin menfaatleri adına dönemin çeşitli politik olaylarına müdahil olmuştur. Dolayısıyla sayfalarında güncel olaylara yer vererek, özellikle taşradaki Rum Hıristiyan Cemaati yönlendirmiştir. Tüm bunların yanı sıra derginin önceliği dini konular olmuştur. Bu nedenle Ortodokslukla ilgili çeşitli konular derginin gündeminde yer almıştır. Ana hatlarıyla bu mevzular; Kitabı Mukaddes yorumları, Kilise Hukuku, dini litürji ve pratik teoloji, Ortodoks kiliseler ve genel Hıristiyanlık tarihi, Hıristiyan ahlakı, kilise mimarisi, kilise babalarının ve azizlerin hayatı, Orto-

⁷ Dönemin tüm patrikleri, İzmir Metropoliti Hrisostomos, Trabzon Metropoliti Hrisantos gibi dönemin en tartışmalı isimleri, ayrıca Patrikhane arşivcisi ve derginin yazı işleri müdürü Manuil Gedeon gibi önemli kişiler bunlardan sadece bir kaçıdır.

doks Hıristiyanlığın müdafaası (apoloji) gibi konuları içermektedir. Sonuç olarak dergi, yukarıda bahsedilen konulara ve bu dönemde meydana gelen olaylara dair yapılacak çalışmalarda önemli bir kaynaktır. Biz derginin tamamına *Selanik Aristoteles Üniversitesi Teoloji Fakültesi'nde* ulaştık. Ayrıca dergiye, önceden izin alınarak Heybeliada'da bulunan *Heybeliada Ruhban Okulu* kütüphanesinden de ulaşılabilir. Ayrıca derginin bazı sayıları PDF olarak internet üzerinden de indirilebilir. Yine bazı sayıları (1885-1897 arası) İSAM'da⁸ da bulunmaktadır.⁹

Patrikhane, 1919 Ocak ayından itibaren Ekklesiastiki Alithia dergisinin bir ilavesi olarak "Neos Pimin" (1919-1923) adlı bir dergi daha çıkarmaya başlamıştır. Dergideki konular Ekklesiastiki Alithia dergisiyle hemen hemen aynıdır. Ancak bu derginin yayın hayatı kısa sürmüştür.¹⁰ Ayrıca İmparatorluğun bu son yıllarında Patrikhane çevresinde kısa süreli başka bazı dergiler de yayınlanmıştır. Bunlar içinde *To Ekklesiastikon Deltion* (1869-1871), *Ekklesiastiki Epitheorisis* (1871-1885) ve *Anagennisis* (1919-1922) sayılabilir.¹¹

Patrikhane'nin bir başka uzun soluklu dergisi, Türkiye Cumhuriyeti Dönemi'nde yayınlanmaya başlanan *Ortodoksia* (Ορθοδοξία = doğru yol) (1926-1963) adlı dergidir. Bu dergi, ilk dönem (1926-1963) İstanbul'da Patrikhane matbaasında basılmıştır. Daha sonra Patrikhane matbaasının kapanmasının ardından uzun bir süre yayınlarına ara vermiştir. 1994'ten itibaren yine Patrikhane tarafından, bu kez Selanik'te yayınlanmaya başlanmış olup günümüzde halen yayın hayatına devam etmektedir. Patrik III. Vasilius (1925-1929) zamanında 30 Nisan 1926'da yayınlanmaya başlayan dergi, ilk döneminde kırk yıl boyunca Rum Ortodoks Patrikhanesinin ve cemaatinin bilgi kaynağı ve iletişim aracı olmuştur. Derginin ele aldığı meseleler Ekklesiastiki Alithia'nin içeriğine benzer konulardan oluşmuştur. Bu manada patrikhaneye bağlı manastırlar, kiliseler, okullar, kilise takvimine göre yapılan çeşitli dini ve

⁸ Dergi adı kütüphane kaydına "Ekklesiastikh Althoeia" şeklinde gözükmektedir.

⁹ Dergi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Salih İnci, "Bir Devrin Tanığı: Ekklesiastiki Alithia (1880-1923) (Fener Patrikhanesi Dergisi)", *Balkan Araştırmaları Dergisi*, c. VI /1 (2016): 9-29.

¹⁰ Hristu Th. Krikoni, "O Neos Pimin Periodikon Theologikon 1919-1923", *Klironomia* 16/B (1984) :335-342.

¹¹ Vasiliu Stavridu, *İstoria tu İkumeniku Patriarhiu 1453-Simeron* (Selanik : Ekdotos İkos Adelfon Kiriakidi, 1987), 133, (5 nolu dipnot.)

kültürel etkinlikler, kilise topluluğunu ilgilendiren bazı olaylar, Türkiye içinde ve dışındaki diğer dini gruplar ve kiliselerle olan yakın ilişkiler dergide duyurulmuştur. Bunun yanı sıra, tayin, azil vb şeklinde kilise yönetimindeki değişiklikler ve buna bağlı yapılan takdis törenleri de buradan ilan edilmiştir. Bunlar içinde şüphesiz derginin en önemli işlevi, ortodoks teolojiye ve genel Hıristiyanlığa dair pek çok makalelere yer vermiş olmasıdır. Bunlar da yine Ekklesiastiki Alithia'dakine benzer biçimde; Hıristiyan ve Bizans sanatı ve arkeolojisi, Kitab-ı Mukaddes yorumları, papazlık mesleği, Hıristiyan kelamı ve dogmaları, Ortodoks litürjisi, Hıristiyan ilmihali, Kilise babaları, önemli kişilerin biyografileri, Bizans ve Kilise musikisi, Hıristiyan ahlakı, Kilise tarihi, Kilise hukuku ve diğer Hıristiyanlarla olan ilişkilere dair çeşitli konulardır. Bu dönemde Avrupa ve Amerika'da oluşan diaspora Ortodoksları ile dünyanın diğer bölgelerindeki Ortodoksların da katılımıyla gerçekleştirilen *Panortodoks Kongreleri*, Katolik Roma ile ilişkiler (*II. Vatikan Konsili* vb) ve yine *Dünya Kiliseler Birliği* adı altında Protestan Kiliseleriyle yapılan çeşitli organizasyonlar ve bunların teolojik izahlarına dair çeşitli yazıları da Ortodoksia'da görmektediriz. Ayrıca derginin ikinci döneminde (1994 sonrası) gerek telif gerekse çeviri olarak, az sayıda da olsa kimi Türkçe makalelerin de yer aldığını hatırlatmakta yarar vardır.¹² Şüphesiz bu konularda Patrikhane'nin en önemli insan kaynağını, Heybeliada Ruhban Okulu hoca ve mezunlarından oluşan yazar ve akademisyenler oluşturacaktır. Burada periyodik olarak yayınlanan akademik çalışmaların önemli bir kısmı daha sonra, gerek İstanbul'da gerekse yurt dışında kitap olarak yayımlanmıştır. Dolayısıyla dergi bu alanda yapılacak çalışmalarda, araştırmacılara önemli bir kaynak niteliğinde olup yine bir kısmına İSAM'dan, tümüne ise Adadaki Ruhban Okulu Kütüphanesinden ulaşmak mümkündür.¹³

¹² Örnek olarak bkz. İlber Ortaylı, "Osmanlı Millet Sistemi ve Bâb-ı Âli", *Ortodoksia* 8/4 (2001): 512- 520; Elizabet A. Zakariadu "11. Yüzyıldan 15. Yüzyıla Kadar Küçük Asya'da Din", *Ortodoksia* 6/4 (1999) : 503 - 512; Paraskevas Konortas, "Osmanlı İmparatorluğunda En Üst Düzey Ruhban Sınıfının ve Özellikle Patriğin Konumu Üzerine Bazı Hipotezler (1453-1923)", *Ortodoksia* 7/3 (2000) : 461- 480; Patrik Bartholomeos, "Bir Arada Yaşama Tecrübesi", *Ortodoksia* 6/3 (1999): 360- 365.

¹³ Dergi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Adamantiu St. Anestidi, *Orthodoksia İthikothiriskeftikon Periodikon tu İkumeniku Patriarhiu (1926-1963)*, (Atina: Evretirion, 1984); Salih İnci, "Fener Rum Patrikhanesi Dergisi Ortodoksia (1926-1963)-(1-38)", *Avrasya İncelemeleri Dergisi*,

Türkiye Cumhuriyeti döneminde Patrikhane kanalıyla çıkarılan bir başka sürelî yayın da *Apostolos Andreas* 1(1951)-13(1964) adlı gazetedir. Patrikhane-nin kurucusu sayılan Havari Andreas'ın adını alan bu gazete Patrik Athinago-ras (1948-1972) zamanında faaliyete geçmiş, ancak Patrikhane matbaasının kapanmasıyla o da, 1964'te yayın hayatını sonlandırmıştır. Haftalık olarak yayınlanan bu gazetede, dönemin güncel olaylarının yanı sıra bazı teolojik meselelere de yer verilmiştir.¹⁴

Patrikhanenin, XX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren yurt dışında, bir kısmı doğrudan kendisi tarafından, bir kısmı da oralarda kendisine bağlı pis-koposluk veya metropolitlikleri aracılığıyla çıkardığı dergileri de vardır. Bun-lardan birisi de *Klironomia* (Κληρονομιά = Miras) adlı dergidir. 1969'dan itiba-ren Selanikteki *Patrikhane Pateristik Araştırmalar Merkezi* tarafından çıkarılan bu dergi akademik içerikli yayınlar yapmaktadır. Dergi, kuruluşunun otu-zuncu yılı (1969-1998) anısına 2001'de özel bir sayı hazırlamış ve bu sayıda, geçen otuz yılda yayımlanan tüm makalelerin künyeleri verilmiştir. Yılda iki kez yayınlanan zengin içeriği ve Patrikhane çevresindeki akademisyenlerden oluşan yayın kadrosu ve ekibiyle dergi, Ortodoks alanındaki çalışmalar açıs-ından önemli bir kaynaktır.¹⁵

Yine Selanikte, her ne kadar Patrikhaneye bağlı olmasa da aynı dini gele-nekten beslenen ve Ortodoks teolojiye dair önemli ve uzun soluklu olan bir başka dergi de *Selanik Başpiskoposluğu*¹⁶ tarafından çıkarılan *Grigorios Palamas*

7/2 (2018) : 182-217; Salih İnci, "Selanik'ten İstanbul'u Yazmak: Patrikhane Dergisi Orto-doksia (II. Dönem)", *Cemil Meriç 10. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Spor Kongresi Tam Metin Kitabı (Hatay, 23-25 Kasım)*, ed. Ender Eyüboğlu - Sami Baskın, (Hatay : Saybilder Yayıncılık, 2018), 998-1004

¹⁴ Bunların dışında Türkiye Cumhuriyeti Döneminde İstanbul'da Patrikhane'den bağımsız olarak Rum toplumuna yönelik birkaç dergi ve gazeteler de çıkmıştır. Bunlar arasında en önemlisi 1925'de başlayıp yakın zamana kadar yayınlanan *Apoyevmatini Gazetes'i* zikredilebilir.

¹⁵ *Klironomia*, 33/ 2001, Selanik.

¹⁶ Günümüzde Yunanistan'daki Selanik ve çevresi Patrikhane tarafından *Neon Horon* (Yeni Bölgeler) olarak anılmaktadır. 37 bölgeden oluşan bu yerler, 4 Ekim 1928'de Patrikhane ve Atina Kiliseleri arasında yapılan anlaşmayla geçici olarak Atina Kilisesine bırakılmıştır. Zira yeni oluşan siyasi haritada bu bölgeler Yunanistan sınırları içerisinde kaldığından Patrikhanenin fiilen buralarda hüküm sürmesi mümkün olmamıştır. Bu bakımdan Patrikhane buralara atanacak ruhaniler konusunda Atina ile yakın işbirliği içinde

(Γρηγόριος ο Παλαμάς) 1(1917-)'dir. İlk sayısı 1917'de çıkmaya başlayan dergi, oldukça uzun bir geçmişe sahiptir. Adını bir dönem Selanik Kilisesi başpiskoposu olarak görev yapan ve *Palamizm* adıyla Ortodoks teolojinin Bizans Döneminde ortaya çıkardığı en son isim sayılan *Aziz Grigorios Palamas*'tan (1296-1359) almıştır. Selanik Başpiskoposluğunun Patrikhaneyle olan yakın ilişkisi ve tarihi geleneği göz önüne alınca, aralarında çok güçlü bağların olduğunu söylemek mümkündür. Dergi, bu nedenle Patrikhanenin bizzat kendisinin çıkardığı yayınlar kadar dikkate alınması gereken bir kaynak olarak görülmelidir.

Selanik'te hatırlanması gereken bir başka yayın da Selanik Aristoteles Üniversitesi Teoloji (İlahiyat) Fakültesi'nin çıkardığı *Epistimoniki Epetiris Theologikis Sholis Panepistimiu Thessalonikis (ΕΕΘΣΠΘ)*, adlı dergidir. 1942'de açılan bu fakülte, 1990'lardan sonra *Teoloji Okulu* ve *Papazlık Okulu ve Sosyal Teoloji* adıyla iki ayrı bölüme ayrılınca, dergi de bölünerek iki farklı alanda yayınlanmaya devam eder. Ortodoks teolojiye dair çeşitli inceleme ve araştırmaların yer aldığı derginin 1963'te yayınlanan özel sayısı, Ortodoks teolojiye dair önemli bir bibliyografyayı sayfalarına taşımıştır. Dergi bu sayıda son yüzyıl (1860-1960) içerisinde yapılan teolojik çalışmalara dair bir liste hazırlamıştır. Burada teolojinin *Ermineftiki* (Yorumbilim) alanıyla ilgili 733, *Kilise Tarihi* ile ilgili 3660, *Sistemik Teoloji* ile ilgili 1371 ve *Pratik Teoloji* alanında ise 1262 esere yer vermiştir.¹⁷ Bunun yanında daha çok Atina Kilisesine yakınlığıyla bilinen Atina Üniversitesi Teoloji Fakültesinin akademik bir yayını olan *Epistimoniki Epetiris Theologikis Sholis Panepistimiu Athinon*'un da katkılarına hatırlamak gerekir. Örneğin derginin 2000 yılındaki sayısı, o güne kadar Atina Teoloji Fakültesi'nde yapılan lisansüstü çalışmalara dair önemli bir bibliyografya niteliğindedir.¹⁸

bulunmaktadır. Bkz. <https://www.patriarchate.org/holy-metropolises-of-the-new-lands> (Erişim Tarihi:14.10.2019)

¹⁷ Panag. Papaevangelu - Harilau Cuka, "Elliniki Theologiki Vivliografia tis Telefteas Ekatontaetias, 1860-1960", *Epistimoniki Epetiris Theologikis Sholis tu Panepistimiu Thessalonikis*, 8 (1963) : 15- 443.

¹⁸ Konstantinu I. Belezu, "İ Didaktores tis Theologikis Sholis tu Panepistimiu Athinon", *Epistimoniki Epetiris Theologikis Sholis Panepistimiu Athinon*, 35 (2000) : 565-630.

Ortodoks araştırmaları için çok önemli bir başka kaynak da, İstanbul Patrikhanesine bağlı olan Amerika Rum Kilisesi Başpiskoposluğu tarafından 1955'ten beri İngilizce olarak yayınlanan *The Greek Orthodox Theological Review* (GOTR) (Brookline) 1(1955-) adlı akademik dergidir. Dilinin İngilizce olması derginin ulaşılabilirliğini artırdığından Patrikhane çevresinde, Yunanca dışında yayınlanan en önemli dergi sayılabilir. Bu yönüyle dergi Patrikhanenin dışı yönelik yüzünü oluşturur. Yazar kadrosunun çoğunluğunu Patrikhane, Amerika Rum Kilisesi Başpiskoposluğu ve diğer Ortodoks kilise mensubu akademisyenlerin oluşturduğu dergi, zengin içeriğiyle Ortodoksluk üzerine yapılacak çalışmalarda mutlaka dikkate alınması gereken bir yayındır.¹⁹ Bunun yanında yine aynı kurum tarafından daha çok bülten türünde *Orthodox Observer*'la (New York) 1 (1934-), teoloji ve sosyal konulara yer veren Praxis adlı bir dergi de yayınlanmaktadır.

Tüm bunların dışında çoğunluğu Patrikhanenin diasporadaki kiliseleri tarafından çıkarılan yerel dergileri de vardır. Bunlar arasında şunlar sayılabilir; *Ekklisia ke Theologia* (Londra) 1 (1980-), *Deltion* (Stokolm) 1 (1976-), *Enimerosis* (Cenova) 1(1985-), *Episkepsis* (Cenova) 1(1970-), *Orthodox Herald* (Londra) 1 (1965-), *Ortodoks Martiria ke Skepsis* (Paris) 1 (1976-), *Ortodoksos Parusia* (Bonn) 1 (1981-), *Phronema* (Sidney - Avustralya) 1 (1986-), *SOP (İpiresia Ortodoksu Pliroforiseos)* (Roma) 1 (1979-), *Stahis* (Viyana) 1 (1965-), *Sinodika* (Cenevre) 1 (1976-), *Texts and Studies* (Londra) 1 (1982-) ve *Tisavrismata*, (Venedik) 1 (1962-).²⁰

Yukarıda bahsettiğimiz dergilerin dışında sürelî yayınlar içinde Patrikhanenin her yıl yayınladığı *İmerologion tu İkumeniku Patriarhiu Etus* (Patrikhane Yıllığı /Dini Takvim) adlı yayın da önemlidir. Yaklaşık 1360 sayfadan oluşan bu hacimli yıllık, Selanik'te basılıp ana hatlarıyla üç bölümden oluşmakta, ilk iki bölümde yeni yıla dair Patriğin giriş yazısı ve Noel mesajıyla Patrikhane tarihi ve Patriklerin listesine yer verilmektedir. Daha sonra ise oldukça çok detaylı bir şekilde kilise takvimindeki yılın her ayında; hangi hafta, gün ve saatte hangi duaların okunacağı (dua metinleriyle birlikte), hangi Aziz ve

¹⁹ <http://myocn.net/new-edition-of-the-greek-orthodox-theological-review/> (Erişim Tarihi 17.10.2019)

²⁰ Vasil. Th. Stavrides (Vasiliu Stavridu), "A Concise History of The Ecumanical Patriarchate", *The Greek Orthodox Theological Review* 45/1-4 (2000): 98, 117.

Azizelere ithaf edileceği yazılıdır. Yılığın üçüncü bölümünde ise Patrikhane-nin kurumsal yapısından bahsedilir. Burada başta, Kutsal Sinod ve üyeleri, komisyonlar, Patrikhane genel sekreteri, Patrikhanenin Türkiye'deki mevcut metropolitleri, piskoposları, biyografileri ile birlikte adres ve iletişim bilgileri, varsa atama ve tayin yoluyla yerleri değişenler, bunun yanı sıra yine bağlı manastırlar, enstitüler ve okullar (adres ve iletişim bilgileriyle birlikte) hakkında bilgiler verilir. Ardından da yurt dışına geçilerek Patrikhaneye bağlı yurt dışındaki kilise bölgeleri (Girit, On İki Adalar, ABD Rum Kilisesi, Avrupa'daki Kiliseler, Yeni Bölgeler) hakkında da aynı şekilde bilgiler yer alır. En sonunda ise otonom (yarı özerk) sayılan Finlandiya ve Estonya kiliseleri ile Patrikhaneden bağımsız diğer Ortodoks Kiliselerden (İskenderiye, Antakya, Kudüs, Moskova Atina vd.) bahsedilir. Bu yönüyle Patrikhane Yılığı, Patrikhaneyi ve kurumsal yapılarını birinci elden tanımak açısından önemli bir kaynak görünümündedir.²¹

Burada Ortodoks çalışmalara dair çok önemli bir kaynak olarak *Thriskeftiki ke İthiki Enkiklopedia* (Din ve Ahlak Ansiklopedisi) (Atina, 1962-1968) adlı 12 ciltlik ansiklopediyi mutlaka zikretmek gerekir. Atina Kilisesi tarafından hazırlanan ve Patrikhane tarafından da, maddelerin yazımı bağlamında katkı verilmiş olan bu ansiklopedi, Ortodoks çalışmalarda çok sık kullanılan bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Küçük yazı stiliyle yazılmış olup iki sütundan oluşan ve her bir cildi yaklaşık 1200 sayfayı bulan bu hacimli ansiklopediye Heybeliada ki Ruhban Okulu kütüphanesinden ulaşılabilir.

Bu alt başlıkta son olarak Türk akademisyenler için faydalı olacağını düşündüğümüz iki sözlüğü zikretmek istiyoruz. Bunlardan ilki Yunanistan'da Rodamos yayıncılık tarafından hazırlanan ve Türk yazarların da katkı verdikleri *Ellino Türkiko Leksiko / Yunanca – Türkçe* (Atina 1994), diğeri ise Atina'daki Doğu Dilleri ve Kültürleri Merkezince hazırlanan *Türkiko- Ellino Leksiko / Türkçe- Yunanca Sözlük* (Atina 2000). Konuya dair başka sözlükler olmakla birlikte akademik olarak bu iki sözlüğün daha kullanışlı olduğunu söyleyebiliriz.

²¹ Biz bu çalışmada elimizde bulunan 2009 yılına ait yıllıktan faydalandık. Bkz. *İmerologion tu İkumeniku Patriarhiu Etus 2009* (Selanik: Ekdosis İkumeniku Patriarhiu, 2009).

2. Kurumsal Yapılar

Bu başlık altında patrikhaneye bağlı bazı okullar, enstitü ve araştırma merkezleri ile kütüphanelerden kısaca bahsedilecektir.²² Söz konusu kurumların bu alanda çalışacak olan akademisyenlere yardımcı olacağını düşünmekteyiz.

Osmanlı İmparatorluğunun son yüzyılında başta İstanbul olmak üzere imparatorluğun değişik yerlerinde Patrikhaneye bağlı çeşitli seviyelerde okullar bulunmaktaydı.²³ Bunlardan en önemlilerinden birisi de, kuruluşu İstanbul'un fethine kadar dayandırılan İstanbul'un Balat semtindeki şimdiki *Fener Rum Lisesi*, eski adıyla *Mekteb-i Kebir* ya da *Patrikhane Büyük Millet Okulu* isimleriyle anılan okuldur. Okul başlangıçtan beri hem dini hem de pozitif bilimlerin tahsil edildiği bir kurumken, 1844'de Heybeliada Ruhban Okulunun açılmasından sonra tümüyle dünyevi ilimlerin tahsil edildiği bir okul haline gelmiştir. Mezunları Osmanlıda Devletin ve kilisenin en üst makamlarına kadar yükselmişler, özellikle bir dönem hariciyede ve sarayda tercüman olarak çalışan ve Fenerliler (Fanariot) adıyla bilinenlerin çoğu yine buradan mezun olmuşlardır. Ayrıca, Ulah ve Boğdan Voyvodaları, XIX. Yüzyılda Yunan, Bulgar, Romanya, Makedonya ve Sırbistan'ın kurucularının ve önde gelen isimlerinin önemli bir kısmı da yine buradan mezun olmuştur. Okul mezunları ve eğitim kadrosu Ortodoks teolojiye dair de önemli çalışmalara imza atmışlar, başta Patrikhane dergisi *Ekklesiastiki Alithia* olmak üzere çeşitli dergi ve gazetelerin yayımlanmasında önemli katkıları olmuştur. Bugün okul mezunları Atina'da kurdukları dernekle yıllık olarak *İ Kathimas Anatoli* (Bizim Anadolu) ve *İ Deksameni* (Sarnıç) adlı bir edebiyat dergisi çıkarmakta, ayrıca çeşitli sempozyumlar²⁴ düzenlemektedirler.²⁵

²² Makalenin başında da zikrettiğimiz gibi bu kurumların bir kısmı daha önce tarafımızdan müstakil çalışmalarda ele alınmıştır. Burada konu bütünlüğü bağlamında söz konusu kurumlardan çok kısa özet olarak bahsedilecektir.

²³ Bu okullarla ilgili geniş bilgi için bkz. Salih İnci, *Heybeliada Ruhban Okulu* (İstanbul: Yedirenk Yayınları, 2010.), 35-48.

²⁴ Derneğin 1996'da XIX. Yüzyılda İstanbul'daki gayri müslimler konulu yaptığı sempozyumun tebliğleri Türkçeye çevrilerek yayımlanmıştır. Bkz. 19. *Yüzyıl İstanbul'unda Gayri Müslimler*, 2. Baskı. Editör. Pınelopi Stathis, Trc. Foti ve Stefo Benlisoy, (İstanbul: Tarih ve Yurt Vakfı Yayınları, 2003).

Şüphesiz Patrikhane kurumları içinde, gerek yetiştirdiği mezunları ve gerekse Ortodoks teolojiye dair ortaya koyduğu eserleri ile Patrikhane tarihinin tartışmasız en önemli kurumu Heybeliada Ruhban Okulu'dur. Yaklaşık bir buçuk asırlık (1844-1971) bir süreyi kapsayan bu birikimle okul, hem üretilen dini literatür²⁶ hem de eğitilmiş ruhbanları sayesinde Patrikhane çevresinde oluşan Ortodoks teolojinin modern dönemlere aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır. Aynı zamanda okul daha sonra Patrikhanenin diğer bölgelerinde kurulacak benzer kurumlara örneklik teşkil etmiştir. Yaklaşık bin civarındaki mezunlarının bir kısmı kilisenin en üst makamlarına kadar yükselerek patrikhanenin insan kaynağını oluştururken bir kısmı da değişik seviyelerdeki eğitim kurumlarında görevler alarak dini eğitime destek olmuşlardır. Bugün teoloji bölümü kapalı olan okul binası, aynı zamanda *Aya Triada Manastırı* ile aynı mekanı paylaşmaktadır. Bu nedenle bina ve çevresindeki müstemilat, manastır başrahibi ve diğer çalışanlarınca açık tutulmakta olup değişik etkinliklere ev sahipliği yapmaktadır. Ve yine okul binasının en alt katındaki çok zengin kütüphanesi, alınan özel izinlerle kullanılabilir. Bu çalışmamızda zikrettiğimiz tüm süreli yayınlara ve Ortodoksluğa dair daha pek çok esere ulaşılabilir.²⁷ Bir dönem okul kütüphanesinde IX. ve X. Yüzyıldan kalma el yazması İnciller de bulunmaktaydı. Ancak bunlar, daha iyi korunmak amacıyla Patrikhane merkezindeki Patriklik Kütüphanesine taşınmıştır. Gerek okul kütüphanesi ve gerekse Patriklik Kütüphanesi, bir kısmı tarihi değeri olan on binlerce eseri ile Ortodoksluğa dair yapılacak çalışmalarda araştırmacıların, İstanbul'da ulaşabilecekleri birincil kaynaklara sahip en önemli merkezler konumundadır.²⁸

Burada kurumsal yapılar bağlamında bir iki okuldan daha bahsetmek gerekir. Bunlardan biri de Patrikhaneye bağlı ABD'deki Rum Ortodoks Kilisesi

²⁵ Tasos Ath. Griçopulos, "Genus Megali Sholi ", *Thriskeftiki ke İthiki Enkiklopedia*, (Atina: Ekdoseos Anguris, 1964), 4 : 309-312; İnci, *Ruhban Okulu*, 39-41

²⁶ Bkz. Salih İnci "Heybeliada Ruhban Okulunda Yapılan Tezler," *History Studies*, c.V/6 (2013): 183-206.

²⁷ Okulla ilgili çok daha geniş bilgi için bkz. Salih İNCİ, *Heybeliada Ruhban Okulu* (İstanbul: Yedirenk Yayınları, 2010.)

²⁸ Patrikhane Kütüphanesi için bkz. Salih İnci, "Fener Patrikhane Kütüphanesi", *Uluslararası IV. Osmanlı İstanbulu Sempozyum Bildirileri*, haz. Feridun M. Emecen - Ali Akyıldız - Emrah Safa Gürkan (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2016), 955-976.

Başpiskoposluğunun Brookline'deki *Holy Cross Grek Ortodoks Teoloji Okulu* (The Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, The Hellenic College)'dur. 1937 yılında kurulan bu okul, Heybeliada Ruhban Okuluyla karşılıklı hoca ve öğrenci değişimi yapılarak çok yakın bir ilişki içinde bulunmuştur. Amerika Rum Kilisesi Başpiskoposluğu ve okul işbirliğiyle *The Greek Orthodox Theological Review* ve *Orthodox Observer* gibi yayınlarla Ortodoks teolojiye katkı sunmaktadır. Bunların dışında Patrikhanenin Avrupa'daki Ortodoks diaspora cemaatine yönelik açmış olduğu benzer okullarda mevcuttur.²⁹

Her ne kadar doğrudan Patrikhaneyle bağlı olmasalar da ortak dil, kültür ve teolojik geleneğe sahip olmaktan kaynaklı yakın ilişkileri nedeniyle Selanik ve Atina'daki teoloji fakültelerini de hatırlamak gerekir. 1836'da Atina Üniversitesine bağlı olarak açılan *Atina Üniversitesi Teoloji Fakültesi* bu alanda ilklerden olma özelliği taşımaktadır. Özellikle Atina Kilisesi'nin insan kaynağının karşılanmasında bu kurumun büyük katkıları olmuştur. Fakülte tarafından 1926 yılından itibaren teolojik inceleme ve araştırmalara yönelik yayınlar yapan *Epistimoniki Epetiris Tis Theologikis Sholis Panepistimiu Athinon* adlı dergi bu alanda önemli bir birikime sahiptir. Patrikhanenin *Neon Horon* denilen bölgesinde yer aldığı için Selanik'teki *Aristoteles Üniversitesi Selanik Teoloji Fakültesi* ise Patrikhane için çok daha önemlidir. Bu fakülte 1942 yılında açılmış olup, laik ve ruhbandan oluşan öğrencilere yönelik din eğitimi vererek bir yandan kilisenin yetişmiş eleman ihtiyacını karşılamak, diğer yandan da ülkedeki okulların din öğretmenlerini yetiştirmeyi hedeflemiştir. Okul ayrıca yukarıda dergiler bölümünde bahsettiğimiz gibi akademik anlamda teoloji araştırma ve incelemelerine de katkı sağlamak için *Epistimoniki Epetiris Theologikis Sholis Panepistimiu Thessalonikis* adlı bir dergi yayınlamaktadır. Okul programları Heybeliada Ruhban Okuluna benzer içeriklere sahiptir. Nitekim Ruhban okulunun açık olduğu dönemlerde her iki okul arasında çok yakın bir ilişki olmuş, karşılıklı hoca ve öğrenci geçişleri yapılmıştır. Nitekim Ruhban Okulunun Teoloji kısmı 1971'de kapanınca kalan öğrencilerin tümü Selanik Teoloji Okulunun muadil sınıflarına yatay geçişle kayıt yaptırmışlardır. Ruhban Okulunun teoloji (1971) ve lise bölümünün (1985) kapanmasının ardından akademik kadronun büyük bir kısmı da bu okula geçmiştir. Günümüzde ge-

²⁹ İnci, *Ruhban Okulu*, 50-57.

rek Patrikhane merkezinde ve gerekse ona bağlı piskoposluk bölgelerinde çeşitli seviyelerde görev yapan kadronun birçoğu bu okuldan mezundur.³⁰ Bugün de halen Patrikhane ruhban kaynağının çoğunu (kısmen Atina, ABD ve Avrupa'daki teoloji okullarından olsa da) buradan karşılamaktadır.³¹

Burada kurumlar bağlamında son olarak kısaca araştırma merkezlerinden bahsedeceğiz. Patrikhane XX. Yüzyılda, biraz da soğuk savaşın getirdiği yeni şartlar gereği *Dünya Kiliseler Birliği* ile yeni bir ilişki biçimi geliştirmek istemiştir. Bu doğrultuda hem yeni gelişmelere uyum sağlamak, hem de teolojik inceleme ve araştırmalara da destek olmak için değişik yerlerde çeşitli seviyelerde araştırma merkezleri ve enstitüler açmıştır. Bunlar *Selanik Patrikhane Pateristik Araştırmalar Merkezi* (1968), *Patrikhane Ortodoksluk Merkezi* (İsviçre-1966), *Ortodoks Teolojik Araştırmalar Enstitüsü* (Cenevre - İsviçre 1997) ve *Patrik Athinagoras Ortodoksluk Enstitüsü*'dür. (California, ABD, (1981).

Yukarıda bahsettiğimiz kurumlar içinde Selanik'teki merkez diğerlerine göre çok daha önemlidir. *Patrikhane Pateristik Araştırmalar Merkezi* (Patriarhiku İdrimatos Paterikon Meleton) adıyla bilinen bu kurum, 1968'de Patrikhaneye bağlı Selanik'teki *Vladaton Manastırı* (Stavropigiaki Moni ton Vladaton) içerisinde Ortodoks araştırma ve incelemelere destek amacıyla kurulur. Merkez, Patrikhane ve Kutsal sinod tarafından belirlenen üyeler tarafından yönetilir. Aynı zamanda Selanik Teoloji Fakültesiyle de yakın bir çalışma içerisinde olan kurum, özellikle yayın faaliyetleriyle ön plandadır. Yukarıda bahsettiğimiz *Klironomia ve Orthodoksia* dergileri, patrikhane yıllığı (*İmerologia*) olmak üzere Patrikhanenin birçok yayın faaliyeti bu merkezce yapılmaktadır. Ayrıca 47 ciltlik *Ekklesiastiki Alithia* (1880-1923) adlı derginin tıpkı basımı da yine bu kurum tarafından gerçekleştirilmiştir. Yine merkez, *Analekta Vladaton* adı altında tarih, teolojik ve arkeolojik içerikli geniş bir külliyat çıkarmaktadır. Bunun yanı sıra teolojiye dair yapılan birçok çalışma da aynı kurum tarafından yayınlanmaktadır. Merkezin arşivinde, çoğunluğu Aynaroz Manastırlarındaki el yazmalarından oluşan 13 bin civarı mikrofilm bulunmaktadır. Bunun yanında

³⁰ Yukarıda bahsettiğimiz Patrikhane yıllığındaki birçok piskopos ve metropolitlerin CV'lerine baktığımızda bunu yakinen görmekteyiz. Bk. *İmerologion tu İkumeniku Patriarhiu Etus* 2009.

³¹ İnci, *Ruhban Okulu*, 64-67.

merkez, 45.000 ciltlik kütüphanesiyle bugün Patrikhanenin beyni konumundadır.³²

Yukarıda zikrettiğimiz sürelî yayınların ve kurumsal yapıların birçoğu Selanik şehrinde bulunmaktadır. Bu bakımdan bu tarihi şehre ayrı bir başlık atmak gerek. Gerek dil ve gerekse Ortodoks teolojiye dair araştırmalar için Selanik şehri önemli bir merkezdir. Zira daha önce bahsettiğimiz gibi şehir, Patrikhane'nin Yeni Bölgeler (*Neon Horon*) denilen sınırları içerisinde yer almaktadır. Bu bakımdan şehrin hem Hıristiyanlık tarihi, hem de yakın Türk tarihimiz açısından da önemi büyüktür. Bu gün mevcut İncilleri oluşturan mektuplardan ikisi bölgeye seyahatler yapan Havari Pavlos tarafından "*Selaniklilere Mektup I-II*" adıyla yazılmıştır. Şehir Bizans döneminde de çok önemli bir dini merkez olmuştur. Bu gün de Selanik'teki kiliseler, manastırlar, araştırma merkezleri, Selanik Aristoteles Üniversitesi'ne bağlı Teoloji Okulu, yukarıda bahsettiğimiz gibi birçok dergi ve yayının burada basılması ve yine şehrin yakınlarındaki meşhur Aynaroz manastırlarının bu bölgenin yakınında bulunması, onun Patrikhane için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla günümüz Selanik şehri için, *Patrikhanenin bir eğitim üssü* dersek çok da abartmış sayılmayız.

Sonuç

Bu çalışmada ele aldığımız sınırlı literatürde, İstanbul'daki Patrikhane ve onun çevresinde şekillenen teolojiye dair çalışmalar yapacak araştırmacılara yol göstermek üzere, bazı sürelî yayınlara ve bir kısım kurumlara dikkat çekmek istedik. Bunların bir kısmı yurt içinde bir kısmı da yurt dışında olup nispeten kolay ulaşılabilir kaynaklardır. Bu konuda özellikle Ruhban Okulu Kütüphanesi, daha önceden alınacak izinlerle araştırmacılara önemli kaynaklar sunmaktadır. Ancak buradaki sorun zikrettiğimiz kaynaklarının neredeyse tamamının Yunanca olmasıdır. Bu alanda yapılacak verimli ve kaliteli akademik çalışmalar için mutlaka bu dil öğrenilmelidir. Bugün gerek ülkemizdeki bazı kurumlar ve gerekse hemen yanı başımızda Yunanistan'da, yakın olması nedeniyle özellikle Selanik'te yabancılara yönelik kurslar, ya da online sunulan dijital imkanlarla bu sorun çözülebilir.

³² İnci, *Ruhban Okulu*, 59-61.

Kaynakça

- Albayrak, Kadir. *Keldaniler ve Nesturiler*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1997.
- Anestidi, Adamantiu St. *Orthodoksia İthikothiriskeftikon Periodikon tu İkumeniku Patriarhiu (1926-1963)*. Atina: Evretirion, 1984.
- Atiya, Aziz S. *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*. Çev. Nurettin Hiçyılmaz. İstanbul : Doz Yayınları, 2005.
- Bartholomeos I (Patrik). "Bir Arada Yaşama Tecrübesi". *Ortodoksia* 6/3 (1999): 360- 365.
- Belezu, Konstantinu I., "İ Didaktores tis Theologikis Sholis tu Panepistimiu Athinon", *Epistimoniki Epetiris Theologikis Sholis Panepistimiu Athinon* 35/2000.
- Cuka, Harilau. "Elliniki Theologiki Vivliografia tis Telefteas Ekatontaetias, 1860-1960", *Epistimoniki Epetiris Theologikis Sholis Panepistimiu Thessalonikis* 8 (1963).
- Duali, Şir Muhammed. *Başlangıçtan Günümüze Rusya'da Din-Devlet İlişkileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Ekklisiastiki Alithia*. İstanbul: Patrikhane Yayınları, 1-34 (1880-1923).
- Eroğlu Ahmet Hikmet. *Okumenizm ve Fener Patrikhanesi*. Ankara : Aziz Andaç Yayınları, 2005.
- Fairey, Jack. "Modern Orthodox Church History: A Bibliography of Works in Western Languages". *Greek Orthodox Theological Review* 50/1-4 (2005): 187-416.
- Griçopulos, Tasos Ath. "Genus Megali Sholi ", *Thriskeftiki ke İthiki Enkiklopedia*. 4 : 309-312. Atina: Ekdoseos Anguris, 1964.
- İmerologion tu İkumeniku Patriarhiu Etus* 2009. Selanik : Ekdosis İkumeniku Patriarhiu, 2009.
- İnci, Salih. *Heybeliada Ruhban Okulu*. İstanbul: Yedirenk Yayınları, 2010.
- İnci, Salih. "Heybeliada Ruhban Okulunda Yapılan Tezler". *History Studies*, c.V/6(2013):183-206.

- İnci, Salih. "Bir Devrin Tanığı: Ekklesiastiki Alithia (1880-1923) (Fener Patrikhanesi Dergisi)". *Balkan Araştırmaları Dergisi*, c. VI /1 (2016): 9-29.
- İnci, Salih. "Fener Patrikhane Kütüphanesi". *Uluslararası IV. Osmanlı İstanbulu Sempozyum Bildirileri*, Haz. Feridun M. Emecen - Ali Akyıldız - Emrah Safa Gürkan, 955-976. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2016.
- İnci, Salih. "Fener Rum Patrikhanesi Dergisi Ortodoksia, 1(1926)-38(1963)". *Avrasya İncelemeleri Dergisi*, 7/2 (2018) : 182-217.
- İnci, Salih. "Selanik'ten İstanbul'u Yazmak: Patrikhane Dergisi Ortodoksia (II. Dönem)". *Cemil Meriç 10. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Spor Kongresi Tam Metin Kitabı*, Edit. Ender Eyüboğlu - Sami Baskın, 998 – 1004. Hatay : Say-bilder Yayıncılık, 2018.
- Konortas, Paraskevas. "Osmanlı İmparatorluğunda En Üst Düzey Ruhban Sınıfının ve Özellikle Patriğin Konumu Üzerine Bazı Hipotezler (1453-1923)". *Ortodoksia* 7/3 (2000) : 461- 480.
- Krikoni, Th. Hristu. "İs tin Epanekdosin tu Periodiku 'Ekklesiastiki Alithia'Konstantinupoleos 1880-1923 ke tu Parartimatos Aftis 'O Neos Pimin 1919-1923', *Klironomia*, 16/B, (1984).
- Leonidas, Karatzas – Tuncay, Faruk. *Ellino-Turkiko Leksiko / Yunanca-Türkçe Sözlük*. Atina: Ekdosis Rodamos, 1994.
- Milas, Herkül. *Geçmişten Bu Güne Yunanlılar Dil, Din ve Kimlikleri*. İstanbul : İletişim Yay. 2003.
- Ortaylı, İlber. "Osmanlı Millet Sistemi ve Bâb-ı Âli". *Ortodoksia* 8/4 (2001): 512- 520.
- Ortodoksia*. İstanbul: Patrikhane Yayınları, 1-38(1926–1963).
- Ortodoksia*. (II. Dönem) Selanik : Patrikhane Yayınları 1(1994) –
- Seyfeli, Canan. *İstanbul Ermeni Patrikliği*. Ankara :Aziz Andaç Yayınları 2005.
- Stavridu, Vasiliu Th. "A Concise History of The Ecumenical Patriarchate" (Trans. from the Greek George Dion. Dragas), 45/1-4 (2000) : 57-154.

The Greek Orthodox Theological Review. Brookline-ABD : Holy Cross Greek Orthodox Theological School Press, 1(1955) -

Thriskeftiki ke İthiki Enkiklopedia. 1-12 Atina: Ekdoseos Anguris, 1962-1968.

Turkiko Elliniko Leksiko / Türkçe Yunanca Sözlük. Atina : Doğu Dil ve Kültürleri Merkezi Yayınları, 2000.

Yıldırım, Münir. *Kıbrıs Rum Ortodoks Kilisesi*. Ankara :Aziz Andaç Yayınları 2008.

Yıldırım, Münir. *Yunanistan ve Ortodoks Kilisesi*. Ankara : Aziz Andaç Yayınları 2005.

Zakariadu, Elizabet A. "11. Yüzyıldan 15. Yüzyıla Kadar Küçük Asya'da Din". *Ortodoksia* 6/4 (1999) : 503 - 512.

<http://www.ec-patr.org/athp/index.php?lang=en> (Erişim Tarihi: 10.10.2019)

<https://www.patriarchate.org/holy-metropolises-of-the-new-lands> (Erişim Tarihi:14.10.2019)

<http://myocn.net/new-edition-of-the-greek-orthodox-theological-review/> (Erişim:17.10.2019)



Mustafa Öztürk'ün "Kur'an'ın Tarihsel bir Hitap Oluş Keyfiyeti" Makalesi Özgülünde Kur'an'ın Tarihselci Bir Perspektiften Tevili Üzerine Bir Eleştiri

A Critique to the Phenomenon of According to Historicalist Perspective Systemization of the Qoran in Specialty of Mustafa Ozturk's Article Called "The Quality of the Qoran As Being A Historical Adres"

Necmeddin TURAN

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Phd Student, Istanbul University
Faculty of Theology, Department of Kalam
Istanbul, Turkey
necmeddin.turan@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8180-5377

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Turan, Necmeddin. "Mustafa Öztürk'ün "Kur'an'ın Tarihsel bir Hitap Oluş Keyfiyeti" Makalesi Özgülünde Kur'an'ın Tarihselci Bir Perspektiften Tevili Üzerine Bir Eleştiri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 1015-1050.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Müslümanların kitabı olan Kur'an inzal olduğu zamanlardan beri hem Müslümanları hem de diğer din mensuplarını ilgilendire geldi. Kur'an'ın mesajını doğru bir şekilde anlamak için mütekellimler fakihler, filozoflar ve sufiler birtakım görüş açıları geliştirerek Kur'an'ı kendi zaviyelerinden anlama çabasına girdiler. Her grup Kur'an'ı doğru bir şekilde anlama faaliyetlerinde umum-husus muhkem-müteşabih, siyak-sibak hakikat-mecaz gibi bazı açıklama mekanizmalarına başvurdu. Bu makalede, genel olarak Kur'an'ı anlamak üzere geliştirilmiş bazı bakış açılarına değinilirken Öztürk'ün söz konusu makalesi özgülünde, Kur'an'ı anlamak üzere yeni bir bakış açısı olarak geliştirilmiş 'Tarihselci Perspektif' de eleştirilecek ve tarihselci perspektifin teolojik/itikadî açıdan ortaya çıkaracağı olası birtakım sorunlara da işaret edilecek. Böylece Kur'an'ı anlamak üzere geliştirilen tarihselcilik başta olmak üzere bazı yaklaşımlara yönelik kendi fikrimizi beyan etmiş olacağız.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tarihsellik, Yerellik, Tarih üstülük, Evrensellik.

Abstract

The book of Muslims The Quran have interested both Muslims and other people since its first appearance. To understand its message truly, mutakalims (islamic philosopher), faqihs (moslem jurist), philosophers and sufis (mystic) have brought new wiewpoint and all of them have explained The Quran according to their own wiewpoints. In the activities of understanding and interpreting The Quran truly, they applied explanation mechanisms like umum-husus (general-matter), muhkam-mutashabih (strong-similar), siyaq-sibaq (method-past), haqiqat-macaz (truth-metaphor) etc. In this article, we will approach the developed viewpoints of the understanding of The Quran, generally. Moreover, we will cirticize 'Historical Perspective' which is the new point of view to understand The Quran, according to Ozturk's article and at the same time point out some possible theological problems by the historicalist perspective. In this manner, we will state our own opinion about this issue with those produced wiewpoints of understanding of The Quran, especially historicalist perspective.

Keywords: The Quran, Historicity/Locality, Supra-historicity/Universality.

Giriş

Allah tarafından insanlığa gönderilmiş kutsal metinlerin sonuncusu olarak Kur'an, nüzulünden itibaren şu modern zamanlara değin, gerek kendi içeriğinde yasa ve ilkelerini barındırdığı dinin müntesipleri tarafından gerekse diğer din mensupları tarafından ortaya konulan 'anlama' çabalarının ve bu çabalara bağlı olarak ortaya çıkan 'konumlandırma' faaliyetinin merkezinde yer aldı. Bu 'konumlandırma' faaliyeti, farklı tarz ve perspektiflerin ışığında geliştirilen birçok farklı anlama ve okuma etkinliğinin de odak noktasını teşkil ede geldi.

Kuşkusuz, nüzulünün ilk evrelerinde Kur'an'a yönelik anlama çabalarının, Kur'an'ın Allah tarafından indirilip indirilmediği tartışması ve inen Kitap'taki muğlâk ve müphem karakterli birtakım ayetlerin anlaşılabilirliğinin sağlanması amacıyla matuf olarak Hz. Peygamber (S.A.S)'e müracaat etmeleri bağlamında şekillendiği görülür. Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesine mebni çabaların ilerleyen dönemlerde husule gelen birçok karmaşadan hâli olması, bu dönemdeki insanların teorik olarak Kur'an'ın içeriğini oluşturan her bir durumu, somut vakıa olarak gözlemlemesini takiben bunların pratik karşılıklarını, bizzat bireysel yaşama veya kamusal alana aktarabilmiş olmalarının doğal bir sonucuydu. Ancak, Kitab'ın inişine alan teşkil eden zamansal ve mekânsal şartlardan uzaklaşıldıkça, onun anlaşılabilirliğinin sağlanması için birçok ayaktan oluşan bir tetkik mekanizmasının devreye sokulması kaçınılmaz hale geldi. Bu bakımdan Kur'an'ı anlama ve okuma biçimleriyle, bu biçimlerden mülhem Kur'an'a yönelik bakış açıları üretildi. Kur'an'a yönelik işbu bakış açılarını, genel geçer ve ana hatlı bir yürütmeyle Lâfzî/Zahirî, Mânaî/Bâtınî, Müfessir/Fukaha ve Mütekelim/Filozof tandanslı olarak tespit etmek mümkündür.¹

Söz konusu bakış açılarının her biri, Kur'an'a kendi zaviyelerinden bir anlam ve değer biçip sonuca ulaşmaya çalışarak bu faaliyetleri esnasında muh-

¹ Cemaleddin Erdemci, "Kelam İlminde Nasları Anlama Sorunu", *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006), 13.

kem-müteşabih, hakikat- mecaz, umum-husus, mekkî-medenî, siyak-sibak gibi birtakım tevîl mekanizmaları ihdas ettiler.² Ancak bu çabalar, Kur'an'ı layıkıyla *anlama* ve ona bu *anlama* üzerinden konum belirleme amacına müspet katkılar sağladığı kadar, Kur'an'a dair yürütülen *anlama* ve okuma faaliyetlerinde hatırı sayılır bir giriftliğe de yol açtı. Bu durum, Kur'an'a yönelik "anlaşılır" kılma faaliyetinde bulunan her bir bakış açısının, eldeki tetkik ve tevîl mekanizmalarını, kendi çarklarına su taşıyan birer araç olarak kullanmalarının kaçınılmaz sonucuydu. Örneğin "O, her şeyin yaratandır. O, her şeye vekildir." (Zümer, 39:62) ayetine³ Ehl-i Sünnet ve Mûtezilî kelimciler kendi muvacehelerinden birbirinin tersi yönde tahsisî müdahalede bulundular. Allah'ın sıfatlarının ve Kur'an'ın yaratılmadığı görüşünde olan Ehl-i Sünnet kelimcileri, ayette geçen "her şey" kelimesinin kapsamından, bu hususları hariçte tutarken, itikadî sistemlerinin gereği olarak savunusunda buldukları "kulların fiillerinin yaratılmışlığı" fikrini bu ayete dayanarak açıklamaya çalıştılar. Mutezilî kelimciler ise, itikadî sistemlerinin özgül noktasını oluşturan "adalet" ilkesi gereği "insan fiillerinin yaratılmışlığı" olgusunu, ayetin kapsamı dışında tutarken, kendileri için bir başka önemli noktaya tekabül eden "Halk'ul Kur'an" anlayışına mebni olarak, "Kur'an'ın yaratılmışlığı" fikrini, bu ve bu ayetin muadili diğer ayetlere dayanarak temellendirme çabasında oldular.⁴

Aynı çarpıcı ikilem, Kur'an'ı anlamanın bir başka cihetini teşkil eden *Münasebet* ilmi için yapılan yorumlarda da kendini gösterir. Zerkeşi, *münasebet* ilmi hakkında şöyle der:

"İyi bil ki, *münasebet* ilmi çok şerefli bir ilim dalıdır. Söylediği şeylerde söz sahibinin gücü bununla bilinip tanınır. Ve akıllar bununla korunur."⁵

² Erdemci, "Kelim İlminde Nasları Anlama Sorunu", 15.

³ Ayrıca bk. En'am, 6:102; Ra'd, 13:16; Mü'min, 40:62.

⁴ Erdemci, "Kelim İlminde Nasları Anlama Sorunu", 36.

⁵ Ebû Abdullah Muhammet b. Abdullah b. Bahadır eş-Şafii ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, I, (Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957), 36; ayrıca bk, Nurettin İtr, "Münasebet İlmi ve Kur'an İlmindeki Önemi", *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006), 231.

Zerkeşî'nin (ö. 794/1392), akılların korunma yollarından biri olarak övgü ve tavsiyeye şayan bir ilim dalı addettiği *Münasebet*'i, Şevkanî (ö. 1250/1834) şu ifadeleriyle tam bir hamakat ve hamaset işareti olarak telakki eder:

“Sen de bilirsin ki, bir ilim adamı; bir belagatçinin hutbe, şiir ve risalelerinde söylediklerinin veya bir şairin bazen medh, bazen hiciv, bazen aşk veya ağıt vb. nedenlerle söylediği kasidelerdeki sözlerinde münasebet aramaya kalkarsa, hatta bunları paragrafları ile bölümlerini ilişkilendirirse; sonra bir külfete daha girip nikâh, hac, cihat vb. ayrı ayrı söylenmiş hutbeler arasında münasebet aramaya kalkarsa, bu adam hiç şüphesiz aklını kaçırmış, zamanını oyunla ve sermayesi olan ömrünü abesle iştigal etmiş olarak geçiren biri sayılır. Şu hâlde insan kelâmı için bu ahmaklık ise, Allah kelâmında durum nice olur dersin?!”⁶

Kur'an'ın bu tevil mekanizması üzerinden cereyan eden münakaşa, salt Zerkeşî'yle Şevkanî arasında vuku bulan ve küçük bir bölümü örnek verilen bu durumdan daha öte bir nitelik arz eder.⁷

Kur'an'ı anlamaya yönelik yaklaşımlara, özellikle son yüzyılla birlikte hermenötik yani yorum bilim de dâhil olduğunda, Kur'an'ın anlaşılması çabalarında sadır olan tartışmalı noktalar gideril(e)memekle beraber, daha da etkili bir şekilde bu çabalara eşlik etmeye başlamakla kalmadı aynı zamanda bu çabaların sonuçsuzluğunun da âmili haline geldi. Bu çalışmada ele alınan “tarihselci” okumaya bir tür kaynak teşkil eden hermenötiğe kısaca değinildikten sonra asıl konuya temas edilecek.

Hermenötik ve tin bilimleri epistemolojisinin önemli filozoflarından biri olarak kabul edilen Dilthey, hermenötiğin sistematize edilmesi noktasında önemli gördüğü Semler, Michaelis, Ernesti ve Schleiermacher gibi isimlerden bahseder:

“Semler ve Michaelis, Alman görüş tarzı içinde ve bu Çevrenin çalışmalarına dayanarak kendilerini yetiştirdiler. Michaelis önce Eski Ahit'in yorumlanmasında dil, tarih, doğa ve hukuktan hareketle birlikli bir tarihsel kavrayışa yöneldi. Büyük Christian Baur'un öncüsü Semler, Yeni Ahit yasasındaki birliği parçaladı. Ona göre esas

⁶ Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (nşr.), (Dâru İbn Kesîr: Dimeşk 1993), I,86-87; ayrıca bk. İtr, “Münasebet İlmi ve Kur'an İlmindeki Önemi”, *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006) , 229.

⁷ Bk. İtr, “Münasebet İlmi ve Kur'an İlmindeki Önemi”, 220-245.

görev, her tekil yapıyı kendi yerel karakteri içinde kavramaktı. Bu da ancak kutsal yazıları, Yahudi Hristiyanlığı ile Hristiyan Hristiyanlığı arasında başlangıçtan beri süren savaşları kendi tarihsellikleriyle kavramakla ve bunları daha özgür bir düzenlemeyle yeni bir birlik içinde birbirlerine bağlamakla olabilirdi. Semler kendi teolojik hermenötiğinin hazırlığı içinde, çok açık ayrımlarla hermenötiği iki parçaya ayırdı. a) dil kullanımının yorumlanması b) tarihsel koşulların yorumlanması. Semler bu ayrımla gramerci/dilbilimci/tarihselci okulun temellerini atmış oldu. Daha sonra Ernesti bu fikri klasik metinlerin açılması noktasında hermenötik açıdan gözlemlenmesi gereken yeni yönleri göstererek geliştirdi.⁸

Schleiermacher ise, Dilthey'in bakış açısında, kendi hermenötiğini Ernesti'nin derslerine dayandırarak ortaya koyacak ve kendisine gelene değin kuralları ve sınırları belirginleşen hermenötiği artık yazarın niyetini çözümleyebileceği bir aygıt olarak kullanmaya başlayan kişi olacaktı.⁹ Dilthey'a göre, her tarihsel döneme damgasını vuran bazı değerler vardır ve bu değerler ancak dilde saptanabilirler. Bu yapıtlar, insanların geçmişteki tinsel kapasitelerinin bir yansıtma alanı olarak kullandıkları kendi an ve mekânlarına dair bir "belirleyen" görevi gören faktörlerin anlaşılabilmesine kapı aralar. Bununla birlikte anlaşılabilirliği sağlayan aygıtla bu aygıtın, anlaşılabilirliğini sağlamaya dönük olarak merkeze aldığı alan arasındaki kesin zamansal ve mekânsal farklılık, kapıyı ardına değin açmaya önemli bir engel teşkil eder. Burada yapılabilecek tek şey, bir tür empati desteğiyle birlikte dilsel ve yazınsal ürünlerin dilini tevile çalışarak "anlamaya" ulaşmayı sağlamaktır, yani hermenötik.¹⁰ Ancak hermenötik, tamamen insanî mülahazalar üzerinde işlem ve değerlendirme yapmaya dayalı olduğu veçhile onun, ilahî yasalar bütünlüğünün kaynağı olan vahyî gerçekliğe uygulanmasının, elde edilecek sonuçlar bakımından ciddi güvenilirlik ve geçerlilik sorunlarıyla karşı karşıya bırakacağı gerekçesiyle ve şiddetli bir muhalefetle eleştirilmiştir.

İlahi metinlerin, eskatolojiyi dünyayla, aşkınlığı insanî olanla harmanlayan interpenetratif niteliği ile bu nitelikten beslenen kendine has çok boyutlu-

⁸ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çev. Doğan Özlem, (İstanbul: Paradigma Yay., 1999), 99.

⁹ Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, 100-108.

¹⁰ Dilthey'in hermenötike yaklaşımı için Bk. Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çev. Doğan Özlem, (İstanbul: Paradigma Yay., 1999).

luğu, bir dinsel metnin anlaşılmasına yönelik bütün bu yaklaşım ve yorum farklılıklarının nedenlerini izah edebilir. Zaten mesele, ilahî metnin söz konusu edilen özelliğinin tabii bir neticesi olarak ortaya çıkması kaçınılmaz olan bu farklılıklar değil bu farklılıkların kendi kümesi içinde bir iç tutarlılıktan ve sistematize edilerek sağlamaştırılmış herhangi bir metodolojiden yoksun bütünlüksüz bir düşünsel duruşun ürünü olmalarıdır. İşte tarihselcilik, ilahî metindeki mesajların anlaşılması noktasında oldukça renkli ve hareketli bir bakış açısı kazandıran karakteristiğine rağmen bütünlükten ve metodolojiden yoksun dolayısıyla da sistematik tutarlılığa kavuşturulamamış bir görünüm arz eder.¹¹ Bu görünüm, kendi iç yapısında İslam'ı itikadî/teolojik açıdan göğüsleyemeyeceği bazı problemleri tazammun etmemiş olsaydı entelektüel birikimin bir hülasesi olarak eleştirilmez belki en fazla değerlendirilmeye alınırdı. Ancak ileride de gösterileceği üzere ilahî metnin doğası, içerdiği manalar ile söz konusu manaların metnin doğasıyla ilişkisi üzerine yapılan yorumlar, son kertede sadece ahkâm ve muamelata dair kontrolsüz bir yapıbozumu ima etmekle kalmaz aynı zamanda bu kontrolsüz yapıbozumunun kaçınılmaz sonucu olarak kendisini dayatacak bir takım itikadî/teolojik problemleri de beraberinde getirir.

¹¹ Tarihselcilerin yaklaşımlarını şekillendiren faktörlerin başında gelen hermenötiğin kendisi dahi Gadamer'e göre bir metod olarak kabul edilemez. Dolayısıyla ihtiyaç olunan metodolojinin onun üzerine bina edilmesi sağlıklı sonuçlar vermez. "O halde yorum sanatı ya da hermenötik çok farklı yöntemleri kullanır ancak kendisi bir yöntem değildir. Hele bu sanatın nazariyesinin, (yani) felsefi hermenötiğin bir yöntem olması hiç söz konusu değildir. "Hermenötik yöntem" ifadesiyle ne kastedildiğini bilmiyorum." Bk. Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, (Ankara: Vadi Yay, 1999), 42; Öztürk de hermenötik bir kenara tarihselciliğin kendisinin bile Kur'an'ı anlamada bir yöntem olmadığını ve aradan geçen onca zamana rağmen kendi tarihselciliğinin de henüz olgun bir metodolojiye ulaşmadığını teslim ederek şöyle der: " Öncelikle tarihselliğin Kur'an'ı anlamada bir yöntem, bir metodoloji olmadığını söylemeliyim...ki bizim burada henüz sistematize edip çerçevesini çizemediğimiz tarihsellik konusundaki fikriyatımızın bir usul ve metodoloji olarak değerlendirilmesinin yanlış olacağını, tarihsellik ile ilgili olgun bir usul iddiamızın bulunmadığını en baştan belirtelim." Bk. Öztürk, Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Anlamada Tarihselciliğin İmkân, Sınır ve Sorunları", ed. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an'ı Anlama Yolunda: Kuramer Konferansları*, I, 2017, 35-36; Burada, henüz olgunlaşmamış bir usulle Kur'an gibi kritik ve mühim bir metne tarihselci umdeleri ısrarla tatbik etmenin İslam'a ve Müslümanlara getirisinin ne olduğu veya olacağı sorusuna hâlihazırda verilecek cevabın olumlu bir nitelik arz etmeyeceği kanaatini taşımak için yeterli gerekçelere sahip olduğumuzu düşünüyoruz.

Kuşkusuz Öztürk'ün söz konusu makalesinde ileri sürdüğü tarihselci yorumların hepsi için ayrı ayrı değerlendirmede bulunmak makale ölçeğindeki bir çalışmada mümkün değildir.¹² Bu açıdan onun tarihselci yaklaşımının sadece bazı yönlerine temas edilecek. Ancak, tarihselci yaklaşımının bazı yönlerine temas ederken vardığımız yargılar, onun tevil sistematüğinde yer verdiği neredeyse her çıkarım için de geçerlidir. Çünkü çıkarımlarının tamamında hemen hemen aynı tarihselci yaklaşımı temel almaktadır. Kendi çalışmaları göz önüne alınarak konuşulacak olursa aradan geçen süre içerisinde Öztürk'ün söz konusu makaledeki fikirlerini revize ettiğini gösterecek bir yaklaşım değişikliği tespit edemediğimizden bu makalede getirilen eleştirilerin geçerliliğini bugün için de muhafaza ettiğini düşünüyoruz. Hatta 2015 yılında Kuramer tarafından düzenlenen "Kur'an'ı Anlama Yolunda" adlı konferansta sunduğu "Kur'an'ı Anlamada Tarihselciliğin İmkân, Sınır ve Sorunları" başlıklı tebliğinde tarihselci duruşunu bazı noktalardan takviye de ederek bir kez daha teyitler.¹³ Bu makalenin öne sürdüğü iddiaların fikrî alt yapısı oluşturulurken tefsir literatürünün birikiminden daha çok Öztürk özelinde tarihselci yaklaşımın taşıdığını düşündüğümüz iç çelişkilerinin tenkide tabii tutulmasıyla elde edilen sonuçlardan faydalanıldı. Her ne kadar bu sonuçlara ulaşılırken yapılan değerlendirmelerin öznel karakteri belirgin olsa da bu öznel, bir yazının akademik açıdan taşımak zorunda olduğu vasıflardan sarf-ı nazar edildiği anlamına gelmiyor. Her şeyden önce burada tarihselciliğin bizzat kendisi bir "bakış açısı"dır ve her bakış açısı zaten kendinden menkul bir özneliği de tazammun etmektedir. Bununla birlikte istisnaî bazı yaklaşımlar olmakla birlikte tarihselcilerin genel olarak geleneksel tefsir literatürünün verileri yoluyla ilahî metnin "şimdi"yle tenasuk ve iltisakını mümkün görme-

¹² Nitekim merhum Salim Ögüt, Öztürk'ün söz konusu makalesindeki fikirleri tenkit etmek amacıyla bir kitap telif etmek durumunda kalmış ve bu kitabında ayrıntılı bir eleştiriye gitmiştir. Bk. Salim Ögüt, *Modern Düşüncenin Kur'ân Anlayışı: Bir Zihniyet Eleştirisi*, (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008); Ögüt, mezkûr kitabını yayınlamadan önce de kitabın bir özeti olduğunu belirttiği bir makale yazmıştır. Bk. Salim Ögüt, 'Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti' Başlıklı Yazı Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2/1, Kur'an Özel Sayısı: 2, (2007), 221-244. Bu çalışmada gerekli görülen yerlerde bu makaleye de atıf yapılacaktır.

¹³ Bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Anlamada Tarihselciliğin İmkân, Sınır ve Sorunları", ed. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an'ı Anlama Yolunda: Kuramer Konferansları*, I, 2017.

dikleri bir zeminde tarihselci yaklaşımı zaten kendilerinin eleştiriye tabi tuttukları alandan hareketle eleştiriye tabi tutmanın iyi bir fikir olmadığı da açıktır.

1- Öztürk'ün Tarihselci Yaklaşımı ve Bu Yaklaşımın İç Çelişkileri

Bu yazının ana eksenini oluşturan 'tarihselci' perspektif, Kur'an'ın hermenötik bir faaliyet nezaretinde ele alınması düşüncesini kabule şayan bulan düşünüşün/fikriyatın radikal sayılabilecek bir revizyonist tutumla ulaştığı nihai noktaya tekabül etmektedir. Burada, Öztürk'ün "**Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti**" başlıklı yazısında dile getirdiği düşünceler özgülünde, mevzuya kendi zaviyemizden bir yaklaşımla açıklık getirilmeye çalışılacak.

Öztürk, öteden beri Kur'an'ın vaz' edicisi olduğu dine müntesip birçok şahsiyetin bigâne kalamadığı 'Kur'an'ın anlaşılması' sorununda, 'tarihselci okuma' tarzıyla neo tarihselci bir çıkışın öznesidir. Tarihselci okuma geleneğindeki yeri ve düşünsel duruşu itibariyle yeterince pervasız, zecrî ve cezrî sayılabilecek Öztürk, kendisinden önceki birçok fikirdaşının ya üstü kapalı dile getirdiği veyahut tek ve birbirinden ayrı serdettiği düşünceleri, tavizsiz bir tutumla ardı ardına sıralayarak, Ehl-i Sünnet anlayışına dayalı Ortodoks verilere karşılık, katıksız bir heterodoks çıkışta bulunur.¹⁴ Ona göre Kur'an'ın sahih bir iman ve kayıtsız şartsız bir teslimiyetle, tıpkı vicdanının sesini dinler gibi dinlemek suretiyle anlaşılabilir bir metin olup olmadığı sorusu, olumsuz bir karşı cevapla tüketilmelidir. Çünkü o, Allah'ın doğrudan doğruya miladi 7. yüzyılın Araplarının toplum, dil ve kültür evreni içinde vahyettiği kalamındaki beyanların günümüz Müslümanları için anlama ve yorumlamaya

¹⁴ Öyle ki Ögüt eleştirisine, meseleyi ele almadaki cesaret, açık sözlülük ve dürüstlüğünden dolayı Öztürk'e teşekkür ederek başlar. "Eleştiri yazımıza geçmeden önce konu üzerindeki düşüncelerini, gayet net, dürüst ve cesurca kaleme alan Doç. Dr. Mustafa Öztürk'e teşekkür etmek istiyorum. Zira bu konu hakkında çok yazı yazılmış olmasına rağmen, hep konunun etrafında dolaşılıyor, bir türlü esasa ilişkin hususlara girilemiyordu. Kur'an'ın bazı ayetleri tarihsel deniliyor, diğerleri bundan istisna tutuluyor gibi yapılıyor. Şimdi Mustafa Bey gayet cesur bir şekilde "Kur'an'daki tarihselliğin şer'i ahkâmla sınırlı olduğunu da düşünmüyoruz. Kanaatimizce Kur'an -bazı temel mesajlar hariç- tamamen tarihseldir." diyerek konu ile ilgili düşüncelerini açıkça ortaya koymaktadır." Bk. Ögüt, 'Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti' Başlıklı Yazı Üzerine", İslâmî İlimler Dergisi, 2/1, Kur'an Özel Sayısı: 2, (2007), 221.

ilişkin hiçbir teknik enstrümana lüzum bırakmayacak derecede açık ve kendiliğinden anlaşılabilir bir keyfiyet arz etmediğini düşünmektedir.¹⁵

Öztürk, Kur'an'daki tarihselliğin şer'i ahkâmıla sınırlı olduğunu düşünmediğini, Kur'an'ın sanılanın ve söylenenin aksine hiç de evrensel olmadığını, binaenaleyh bunun dil ve lisan düzeyinde dahi söz konusu edilemeyeceğini ve Kur'an'ın feshat/belagat yönünden aşkınlığı fikrine, Kur'an'daki son derece belîğ ifadelerle rağmen lahn tartışmasına konu olan sorunlu ibarelerin de olduğu gerekçesiyle karşı çıktığını söylemekle¹⁶, şumüllü bir heterodoksial duruş sergilemekte hiçbir beis görmez. Ancak o, tarihselci yönelimini ve buna bağlı olarak yöntemini gerekçelendirmeye çalıştığı bir başka yazısında, tarihselci okuma ve anlama tarzının, Kur'an'ı tarihe iade etme ve onu ait olduğu tarihin sayfalarına gömme iradesini kutsayan bir okuma/anlama tarzı olmadığının ve genellikle iddia edildiği gibi onun yol göstericilik misyonunun nihayete erdiği sonucunu içeren bir fikri dokunun intacına çalışılmadığının altını kalın çizgilerle çizer.¹⁷ Buna rağmen yeterince sıra dışı ve cüretkâr düşünselliği nedeniyle diğer fikirdaşlarıyla birlikte gelenekselciler tarafından "küfr"e varan bir suçlama serisiyle baş başa bırakılmaktan azade değildir. Bizim amacımız, burada kendisini ne savunmaktır ne de gelenekselci yönelimin yaptığı gibi onu itikadî açıdan küfre götüren bir duruş belirlemekle itham etmektir. Biz, sadece onun yazısı üzerinden tarihselci okuma anlayışına kendi zaviyemizden bir değerlendirmede bulunarak standardizasyona kavuşturulmamış tarihselci yorumların ortaya çıkaracağı sakıncalar konusunda bir işaretleme yapmak istiyoruz.

Öztürk, düşünsel yaklaşım tarzının tarihselci okumadaki yerini, "tarihin tüm uğraklarında mevcut olan ve dolayısıyla her peygamberin mesajında ifadesini bulan temaların tarih üstü ve bu tarih üstü temaların da tarihsel an ve mekâna korelatif tarzda bağlı olduğu"¹⁸ şeklindeki bir kategorik ayrım ile imler. Daha sonra bu ana nokta etrafında görüşlerine çeşni sağlayan kişisel argümantasyonlarla, Kur'an'a anakronik bakış açısı geliştirerek onu indîği yer-

¹⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu, 2004), 20; Ayrıca Bk. "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006): 59-79.

¹⁶ Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", 60-62.

¹⁷ Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, 7.

¹⁸ Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", 63.

de gömülü bırakan bir statik konumlandırmanın müsebbipleri olarak gördüğü 'gelenekselci' okumayı yayılım ateşine tutar. O, bu bağlamda verdiği bütün örneklerde ve yaptığı bütün karşılaştırmalarda, Kur'an'ın gerçek anlamını yakalamak için, Kur'an ayetlerinin, indiği anlık çevresel faktörler üzerinden bir tetkike tabii tutulmasının gerektiğini, bu olmadığı veyahut yapılmadığında ise Yaratıcı'nın göz ardı edilmediği takdirde kullarını doğru yola iletteceğini ifade ve garanti ettiği vahyin, mütekâmil bir anlksal kapasiteyle açıklanamayacağını salık verir. O, bu söyledikleriyle, kemale ermiş anlksal bir kapasiteyi haiz aklın olgu üzerinden doğru çıkarımlara ulaşmasının, o olgunun ancak husule geldiği zaman ve mekânın şartlarıyla birlikte düşünülmesiyle mümkün olabileceğini ve olguyla zaman/mekân şartları ne denli bağdaştırılabilirse, olgunun daha tam bir anlaşılabilirliğe de o denli yaklaştırılabileceğini göstermek istiyor gibidir.

Ona göre Kur'an'daki eskatolojik ahval ve şeraite ait bütün betimlemelerin, zamane insanının içinde bulunduğu sosyal çevre şartlarının ve kültürel yaşayış kodlarının sunularından hali olmadığı aşikârdır. Kur'an'a baktığımızda cennetle ilgili her bir unsurun o çağ Arab'ının anlayış ve zevkine uygun olarak tasarlandığı görülmektedir. Müminler ilgili ayetlerde de¹⁹ belirtildiği üzere, içinde ırmakların çağıldadığı yemyeşil bahçeler içinde şarap içecekler, son derece nazlı, cilveli, işveli hatta göğüsleri yeni tomurcuklanmış dilberlerle birlikte olup, yaslandıkları kanepelerde keyif çatacaklar, canlarının çektiği meyvelerden yiyecek ve altın bilezikler takıp ipek elbiseler giyeceklerdir. İşte bütün bu tasvirlerle bakıldıkta, cennet tam da bir keyif çatma ve yan gelip yatma yeri olmalıdır.²⁰ Ancak Öztürk'e göre bu böyle değildir ve söz konusu tasvirin ardında başka nedenler aranmalıdır. Hz. Peygamber (S.A.S)'in ve ona inananların Mekke dönemindeki mağduriyetler, göğüs gerdikleri sıkıntı, yoksulluk ve yorgunlukları göz önüne alındığında; Mekke'de doğan her yeni gün müşriklerin dayanılmaz baskıları karşısında hiç de iç açıcı bir durumda olmayan Müslümanların muhayyilesinde, öte dünya imajının neden sırf bir istirahat ve keyif çatma yeri olarak yer edindirildiği sorusu da spontane cevap bulacaktır. O, bu fikriyatını, ilahî kelimada birçok kez dünya hayatıyla kıyasla-

¹⁹ Ayrıca bk., Bakara, 2:25; Al-î İmran, 3:15; Mâide, 5:85, 7:42-53; A'raf, 44:51-57; Muhammed, 47:14-16; Kaf, 50:31-35; Tur, 52:17; Nebe, 78:31-38; Mutaffifin, 83:23; Gaşiye, 88:2,8,16 vd.

²⁰ Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", 71.

namayacak denli hayırlı ve nitelikli olarak makes bulan uhrevî yaşamın, hiçbir ahlakî sorumluluk vaz' etmediği ve peşi sıra erdemlilikten de hiçbir öğeye yer vermediği üzerinden, kendince sağlam temeller üzerine oturtmayı da ihmal etmez.²¹ Şu değersiz dünya hayatının geçiciliğine rağmen, ona sayısız erdem sığdırabilen Allah, kendi vaz' ettiği yasalarında aşkın bir konuma layık gördüğü öte âlem için, salt hazların tatmin edildiği ve hiçbir erdemlilikten söz edilemeyecek bir pozisyon belirlemiş olamaz. Olsa olsa ilahî metinlerinde tebyin ve tebliğ ettiği yasalarını primitif(!) aklıyla arkaik(!) bir yaşam ikame ve idame eden, sonra nice zorluklara duçar edilen Arab'a anlattığı/anlayabileceği bir formatla kodlamıştır, o kadar!

Ancak bütün sağlamlığına rağmen Öztürk'ün bu tarihselci tevlinin su götürmez olmadığını ileri sürmek için yeterli nedenler vardır ve bu nedenler birkaç veçhe üzerinden temellendirilebilir bir yapı arz etmektedir. Her şeyden önce eskatolojiye dair Kur'an'da yer verilen cennet tasvirleri, her ne kadar bu tür bir resmediş göze çarpan bir ağırlıkta olsa da Öztürk'ün ortaya koyduğu salt eğlenceye ve zevk-ü sefaya münhasır bir bağlamda ortaya konulmamıştır. Kur'an'da ahiret ahvaline atıfta bulunulurken, cennetliklerin karşılaştıklarında "Bu bize dünyada verilenler gibi" (Bakara, 2:25) diyecekleri nimetlerden söz edildiği gibi, asıl mutluluk ve kurtuluşun son haddi olarak resmedilen tabloda Allah'ın rızalığına ve O'nun selamına²² mazhar kılınmaya da vurgulu bir işaret edilmiş vardır. Doğaldır ki Allah'ın rızası ve selamına mazhariyet, olası erdemlilikler tayfının en üst derecesini teşkil etmektedir. En azından bu yargı, Allah'ın bunları, asıl mutluluk ve kurtuluşun son haddi olarak zikretmesine uygundur. Kılı kırk yararcasına titizliğiyle ve müfessir kimliğiyle Öztürk'ün, cennet ahvaline dair vurgulu bir tarzda dile getirilen ifadelerin bu boyutundan habersiz olması imkânsızdır.²³ Ancak, cennetin tasviriyile ilgili bu boyu-

²¹ Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", 63.

²² Bk. Maide, 5:119; Tevbe, 9:100; Mücadele, 58:22; Beyyyine, 98:8 vd.

²³ Öztürk'ün burada ele alınan makalesinden hem daha önce hem de daha sonra kaleme aldığı yazılarında bu noktayı vurgulamasına rağmen burada ele alınan makalesinde ayetlerin bu yönünden sarf-ı nazar etmesi, ahiret ahvaline dair makalesi boyunca geliştirdiği tarihselci bakış açısını tutarsızlaştıracak olmasından kaynaklanıyor gibidir. Burada ele alınan makalesinden önce kaleme aldığı "Kur'an'ın Cennet Tasvirlerinde Yerel ve Tarihsel Motifler" başlıklı yazısında cennetle ilgili ayetlerin bu yönüne, Kur'an'ın her döneme hitap eden cennet tasvirleri olarak işaret eder. Bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*

tun, kolaylıkla evrensel ve tarih üstü ilkelere irca edilebilecek özelliği, Öztürk'ü, sanki tasvirin bu boyutu hiç yokmuş gibi davranmaya sevk etmiş olmalıdır. Bununla birlikte, biz bu noktadan da azade onun tarihselci okumasına dayanarak ittihaz ettiği aynı eskatolojik betimlemeler üzerinden, evrenselci/tarih üstücü çarka su taşıyabilecek bir modifikasyona gidebiliriz.

Öztürk'ün kendi yorumlarından da rahatlıkla anlaşılacağı gibi öte âleme dair serdedilen betimlemeler, yeme/içme ve cinsellikle örülü bir yapı arz eder. Şu tartışılmaz bir gerçektir ki, insan teki "hubut"tan bu yana çamur tarafına kodlanmış bir yaratışın sonucu olarak derin, çeşitli birtakım nefsanî dürtülere sahiptir. İşte, insan tekinde yeme/içmeye ve cinselliğe dayalı dürtüler, onu diğer birçok dürtüden daha fazla kayıt ve kontrol altına alır. Bu gerçek, karmaşık psiko-sosyal tetkiklerden elde edilen veriler ışığında anlaşılacağı gibi, her bireyin tek tek kendi yaşantısındaki tecrübî verilerden yola çıkılarak da ortaya çıkarılabilir. Tarih boyunca ister beşerî ister ilahî kaynaklı

Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları, Kur'an'ın Cennet Tasvirlerinde Yerel ve Tarihsel Motifler, (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 228-230. 206-231. Burada ele alınan makalesinden sonra kaleme aldığı "Evrensellik ve Kur'an Algısı" başlıklı yazısında da "Hâsılı, sonsuz ve sınırsız mutluluk yurdu anlamında cennet öz ve evrensel, ipek elbise ve altın bilezik imgesi ise yerel ve tarihseldir demekte bir beis olmasa gerektir. Kaldı ki Allah gerçek manada "evrensel" in cennetten öte Allah'ın rızasına ermek olduğunu bildirmektedir." diyerek ilahî hitabın bu yönüne yaptığı vurguyu tekrarlar. Ancak ileride de değinileceği gibi yerel/tarihsel ve evrensel/tarihüstü bağlamında yaptığı kategorik ayrım, eleştirmiş olduğu yaklaşımın yolunu takip eder. Bk. Mustafa Öztürk, Kur'an, Tefsir ve Usul üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler, (Ankara: Ankara Okulu, 2011), 89; Cennet ve cennet nimetleri tasvirlerinin tarihsel ve yerel olduğuyla ilgili birçok çıkarımda bulunan Öztürk'ün aynı tarihselci okumayı cehennem ve cehennem azabı tasvirleri üzerinde oldukça parçacı bir düzlemde uygulaması da tarihselci bakış açısını tutarsızlaştırma rizikosundan kaçınmak istemesiyle ilgilidir. Bk. Ögüt, 'Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti' Başlıklı Yazı Üzerine", 233; Öztürk, burada ele aldığımız makalesinde "*Kur'an'ın cennet ve cehennemle ilgili tasvirleri yerel ve tarihseldir.*" dedikten sonra makale boyunca cehennem tasvirleriyle ilgili ayrıntılı bir değerlendirme bir kenara, bir daha cehennem kelimesini dahi kullanmaz. Bk. Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", 70; O, Kur'an kıssaları bağlamında İsrâiliyat meselesini ele aldığı bir başka makalesinde de sadece zakkum ağacı ve zehirli dikenden bahseder. "*Bunun içindir ki cehennem dibinde yetişen zakkum ağacının tomurcukları, Hicaz yarımadasındaki bir bitki türüne atıfla "şeytanların başları" diye tasvir edilir (Saffat 37/65); cehennemliklerin yiyeceği, çölde yetişen ve develerin bile yarımına yanaşmaktan imtina ettiği zehirli bir diken (dari) olarak zikredilir (Gaşiyeh 88/6).*" Bk. Öztürk, Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım, İslamî İlimler Dergisi, 9/9-1, (Bahar 2014), 54.

olsun bütün dinlerin, ruhu arındırmak ve beden/nefsin kayıtlılığından sıyrılmak amaçlı riyazî faaliyetleri, iki ana temel noktaya, yani yeme-içme ve cinsel hazların etkin olduğu alanlara, şedit bir blokaj uygulamak ekseninde şekillenmiştir. İşin öbür yüzüne bakıldığında da bu iki nefsanî dürtünün insanî yükseliş ve alçalıştaki süreçte en etkin konumda oldukları rahatlıkla görülebilir. Helen'den Grek'e, Roma'dan İslam medeniyetinin birçok dönemine kadar, lüksün ve şatafatın arttığı sosyal yaşamda, hep yeme-içme ve cinsellik üzerinden hızlı bir alçalışa geçmiştir insan teki. Tarih kitapları, en leziz yiyecekleri yiyip bunları kusan, sonra tekrar tıka basa yiyip yeni yemelere yer açmak için tekrar tekrar kusanlarla, cinsel sapıklığın bin bir türlüyle "aşağuların aşağısına" duçar olup ruhsal/manevî açıdan olabildiğince aşağılık bir karakter kesp eden insan ve toplum örnekleriyle doludur. Bütün bunlar, insanın yükseliş ve alçalışında bu iki nefsanî dürtünün ne denli reaktif olduğu gerçekliğinden bağımsız anlaşılabilir. Öyleyse yarattığı insanın nasıl bir "şey" olduğunu bilen Allah, 'primitif akıllı arkaik Araplar(!)' için de tarihin ileriye doğru akan her dönemindeki 'gelişkin akıllı modern insanlar(!)' için de ilgi çekiciliği ve etkililiği tartışılmaz olan donelere, yani söz konusu iki insanî baskın dürtüye görev biçecekti. Tarihin ve mekânın süregelen değişimli şartlarında, insan nefsinin söz konusu merkezî noktalarının etkinlik ve yetkinliğinde hiçbir değişim olmamıştır. Değişim olsa olsa hiç değişmeyen bu iki nefsanî merkezin pratik oluş ve edimlerindeki araçlarla sınırlıdır. Öyleyse Öztürk'ün tarihselci okumasına dayanak ittihaz ettiği bu ayetler "Aslında söz konusu ayetler, düpedüz bir evrensel ve tarih üstü gerçeklikle örülüdür." sonucuna ulaşmak için yeterli yorumsal aralığa sahip görünmektedir. Bu vargıların nesnellik ve güvenilirlik düzeyi, Öztürk'ün vargılarından daha düşük bir nesnellik ve güvenilirlik düzeyini haiz değildir.

Muhtemelen Öztürk, kendisinin şiddetle karşı çıktığı ve yerden yere vurduğu -kendi tabiriyle- "kraldan fazla kralcılıkla örülü", her ayetten ille de evrensel ve tarih üstü bir ilke kotarmak anlayışını hatırlatan bu tür bir okuma tarzını kanıksamayacaktır. Ancak kanıksamış olsun ya da olmasın kendisi de bu tür bir okuma tarzına yeri geldiğinde ihtiyaç duyar ve müracaat eder. Öztürk, bundan önceki satırlarda bahsedilen Kur'anî eskatolojik beyanlardaki cennet tasvirlerini tarihe mal ederken, bunlar üzerinden öte dünya inancının

tarikh üstü bir mesaj olarak içsellik kazandığını söyler.²⁴ Bize göre o, böyle bir kategorik ayırım yapmakla, ileride de örnekleyeceğimiz gibi, tadına hiç bakmadan içilesi bir su olmadığını defaten dile getirdiği ‘anakronik’ menbanın suyundan kana kana içmiş olmaktadır. Bu dâhili dikotomi bir yana, onun dilberler, meyveler ve ipek elbiseler üzerinden öte dünya inancının tarikh üstü ve evrenselliğine yol bulması da itiraz ve muhalefete açık yönlerde sahiptir. Bize göre ayette ille de bir ‘tarikh üstü’lük varsa, bu, ahiret inancına peşinen kendini teslim etmiş ve edecek olanlara va’d edilen ödüllerin özelliklerinde aranmalıdır. Böyle yapılmazsa istidlalin mantikî sıralılığı göz önüne alınmamış, böylelikle de aslı olan gözden kaçırılmış olur. Şayet ahiret inancı yoksa -Öztürk’ün iddia ettiği gibi- kendisinden ahirete inanca dair üst bir anlamın çıkarıldığı ödüllerin de/cennet tasvirlerinin de bir anlamı olmayacağına göre bunca tasvirin üst manası olarak ahiret inancını öne sürmenin mantıklı bir önerme sağlayamayacağı açıktır. Bir şeyden, ancak kabulü sağlandığı takdirde hâsıl olacak bir olgu üzerinden, kabulünün/tasdikinin sağlanması amaçlanan şey istidlâl edilemez. Çünkü ikincisinin varlığı, ancak birincisinin varlığıyla olur. Yani daha anlaşılır ifade etmek gerekirse cennet tasvirleriyle ilgili onca enformasyon, mutlak manada ahiret inancına değil, mutlak ahiret inancının kabul veya reddinin, ödül-ceza sonuçlarına istidlal içindir. Ahiret inancı öncelikle kabul edilmedikten sonra, onca betimleme muhteşem bir hayal gücüne sahip bir hakînin merviyyatından başka bir şey olarak görülmeyecektir. Nitekim bu ayetleri böyle gördüklerini, ahirete olan inançsızlıklarını göstermek için “*çürüyüp toz olan kemikleri*”²⁵ öne sürerek belli eden birçok inkârcı vardı daha o dönemlerde. Kaldı ki İslam’ın imana dair ortaya koyduğu sistem çok parçalıdır ve ahiret bunlardan sadece biridir. Öztürk’ün iddia ettiği gibi onca Kur’anî beyan, salt ahirete imanı öngören bir tarikh üstü mesaj içeriyorsa, ahirete olan inançlarını, bütün hazinelerini de yanlarına katıp vücutlarını itinayla mumyalamakla gösteren Mısırlıların ya da bunu atı, silahı dâhil olmak üzere birçok eşyasıyla birlikte gömülme geleneğiyle belli eden eski Türk Şamanistlerinin bunca nimeti daha dünden hak etmeleri icap etmez miydi? Hem bunca ilahî beyan, salt ahiret inancına münhasır kılınacaksa geriye kalan temel imanî un-

²⁴ Mustafa Öztürk, “Kur’an’ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti”, *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006), 70.

²⁵ Bk. Yasin, 36:58; Tevbe, 9:62; Furkan, 25:75; Vâkıa, 56:26 vd.

surlara işaret eden tarih üstü manalarıyla/mesajlarıyla diğer tasvirler, Kur'an'ın neresinde! Bu açıklamalardan da anlaşılıyor ki, bütün bu beyanlardaki tarih üstülük -şayet ille de var olduğu kabul edilecekse- gaybî/imanî bildirimlerin olası kabul veya red sonuçları bağlamında insandaki yansımalarının açıkça ortaya konulması itibariyle kendini gösterir. Yoksa salt ahiret/öte dünya inancı itibariyle değil. Burası Öztürk'ün, hiç de hazzetmediğini her fırsatta dile getirdiği hemen her ayete ille de tarih üstü ve evrensel ilke iliştiirmek çabasına karşı cephe alsada kendi tarihselci okumasında bundan farklısını yapmadığını gösteren tek örnek değildir. O, Kur'an'daki her hükme, kalem ve kelam erbabı olarak tanınan kimi Müslümanların, aktüel bir karşılık bulmak adına söz gelişi "anam avradım olsun" demenin zihara tekabül ettiğini söyleyebilmelerini, keza "karılarınızı dövün"²⁶ ayetindeki mana gereği, kadın cinsinin biyo-psişik gelişimi bakımından dayanın yararlarını sayıp dökebilecek bir lafazanlık düzeyi kesbetmelerini, kraldan fazla kralcılığın ibretimiz örnekleri olarak sunar. Ancak, dediğimiz gibi, bu sunumundan önceki sayfalarda bir dizi ayetin kategorik ayrımına da -tarihsel ve tarihsel üstü bağlamında- bizzat kendisi gider:

*"İşte bu kategorik ayırmadan hareketle denilebilir ki, Kur'an'da bahsi geçen zihar kadim Arap toplumuna özgü yerel-tarihsel bir örftür; aile kurmak ve bu aileyi sevgi, saygı ve sadakat temelinde yaşatmak ise tarih üstü değer içeren bir erdemdir. Haram aylarda savaşmamak Araplara özgü yerel-tarihsel bir örftür; barışın tesisi yolunda çaba sarf etmek ise tarih-üstü bir değer içeren erdemdir. Çocukların süttten kesilmesi süresinin iki yıl olması Araplara özgü yerel-tarihsel bir örftür; anaya babaya iyilik ise tarih üstü değer içeren bir erdemdir."*²⁷

Görüldüğü gibi Öztürk, sırf kendi tarihselci okumasına dayanak sağlamak ve görüşlerini bina ettiği zemini takviye etmek için aslında kendisinin de karşı çıktığı bir ameliyeye sarılmaktadır. Bununla birlikte, onun bu kategorik ayırmada kullandığı metnin tarihe dönük yüzüyle tarihi aşan yönü arasındaki

²⁶ Bk. Nisa, 4:34.

²⁷ Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", 70; Ögüt de, "süt" meselesinin bu şekilde tüketilmesini yanlış bulur ve "süt" konusuna temas eden başka ayetlerin de olduğunu ve bu ayetler üzerine bazı fikhî hükümlerin bina edildiğini hatırlatarak konunun önemine işaret eder. Bk. Ögüt, 'Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti' Başlıklı Yazı Üzerine", 236-238.

ilişkiye dair getirdiği yorumlara katılmamak için yeterli nedenler sunduğu da eklenmelidir. Örneğin, çocukların sütten kesilmesi süresinin iki yıl olması gibi yerel/tarihsel karakterli bir noktadan, tamamen tarih üstü/evrensel anaya babaya iyilik ilkesine nasıl ulaştığına dair bir mantık örgüsü sağlamak hiç de kolay görünmemektedir. Hem bu yerel/tarihsel durumun dile getirildiği ayetin hemen başında, zaten bu yerel/tarihsel durumdan intaç edilen tarih üstü/evrensel ilke yer almaktadır.²⁸ Öyleyse bu, bir tür edebî sanat olmadığına göre, zaten açıkça ifade edilen bir tarih üstü ilke için, bu ilkenin çıkarımında bulunulacağı bir kapalı tarihî enstrüman kullanmak abesle iştigal olur. Allah ise abesle iştigalden münezzehtir. Belki de Allah, ilgili ayetler üzerinden çocukların bir milletin geleceği için çok önemli birer temel taş olduğu veçhile, ana-babalara, onlara iyi bakılması gerektiğine dair bir evrensel/tarih üstü yol gösterici mana murat etmiştir. Bu yorum, en azından birincisinin kendisiyle malul olduğu haricî ve dâhilî bağlam probleminden hâlidir. Hem Ahkaf 46:15 ayetin devamına bakıldığında, bunun daha makul bir yorum olduğu daha da iyi anlaşılır.

2- İlahi Metnin Anlaşılmasında Anakronik Yaklaşım

Kur'an'ı anlama çabalarının ürünü olan diğer tevil mekanizmalarındaki teşevvüş ve ahenksizlik anakronik okuma tarzıyla tarihselci anlayış arasında çözüme kavuşturulmak bir yana, ahkâm ve muamelata dair bir yığın enformasyonun radikal bir revizyona sokulması gibi bir tehlikeyi –ya da durumu diyelim- beraberinde getirecek kadar artmışa benziyor. Tevil mekanizmasının bizzat kendisinin, bu mekanizmayı kullanan düşünürlerce kendilerini ait hissettikleri tevil anlayışına gerekçeler üretebilecekleri birer araç haline getirilmesi büyük bir sorundur. Diğer tevil mekanizmalarının da kaçınmadığı bu sorun, anakronizm ile ona karşıt bir konum alan tarihselcilikte de ortaya çıkar. Anakronik ve tarihselci fikriyat, Kur'an'ın daha iyi anlaşılması çabasına hizmet etmeyi sağlamak yerine, aslında doğru anlaşılmaya konu edinmesi gereken ilahî kelamı kendi görüşlerinin doğruluğuna Tanrısal bir destek işlevi görecek birer aracı unsur seviyesine indirgediler. Anakronikçiler her ayete evrensel ve tarih üstü bir mesaj içerdiği ön kabulünden hareketle yaklaşırken, onların bu tavrını gayet anlamsız bir kraldan fazla kralcılık gören tarihselciler

²⁸ Bk. Ahkaf, 46:15; Lokman, 31:14.

tam da aynı ayetlere, kesinkes birer tarihî ve yerel unsur içerdiği ön kabulünden hareketle yaklaştılar. Ya da en azından dışarıdan bakıldığında bu intibayı uyandıracak bir konum aldılar. Her ne kadar birbirinin tamamen tersi yönde bir yaklaşım tarzı benimsemiş olmalarından kaynaklı duruma aykırı gibi görünse de iki anlama metodu arasında, tam da bu noktada, ilgi çekici bir tesanüt vardır. Aynı tesanüt daha önceki satırlarda da zikrettiğimiz hem Zerkeşi ile Şevkanî arasındaki hem de Ehl-i Sünnet ve Mutezili kelamcıları arasındaki zıtlaşmada da söz konusudur ve bu örneklerle üzerinden bu ilginç tesanüt, bir bütün tevili mekanizmalarına rahatlıkla teşmil edilebilecek bir karakteristiği açığa vurmaktadır.

Bu çalışmanın merkezine alınan Öztürk'ün makalesinin bulunduğu mecmuada, tarihselci anlayışa bir tür reddiye yazan Kotan'ın fikirleri de yukarıda bahsi geçen sorundan kaçınılamadığını gösteren emareler ihtiva eder. O Dilthey, Schleiermacher, Heidegger ve onun ardılı, aynı zamanda da tilmizi olan, Gadamer üzerinden Kur'an'ın tarihselci perspektiften zihinsel sürecin teviline mazhar kılınması olgusuna olumsuzlayıcı bir tarzda yaklaşır. Ancak, hem kendi kurgu/olgu örgüsü içinde sunduğu bilgiler yumağının kendi içeriğindeki öge ve yargılarında tam bir tenasuktan bahsetmek olanaksız görünmektedir hem de onun bu yaklaşım tarzının hilafına bir Kur'an metni ve bu metin üzerinden bu anın modern mülâhaza ve fenomenleriyle birebir korelasyonu sağlayabilmedeki zorluk -hatta imkânsızlık- yaklaşım tarzının sadra şifa bir sonuca tekabül etmesinin önünde devasa engeller olarak tebarüz eder. Kotan, tarihselcilerin bir adım daha öteye giderek, Allah'ın zamansal ve mekansal şartlarla takyit ve tahdit edilmiş insan anlığına bağlı olarak süregelen bir değişimle malul tasavvurî alanın bir nesnesi yaptıklarını ve Allah'a dair insan muhayyilesinin de bu minval üzere husule gelen bu noktada temerküz ederek şekillendiğini iddia ettiklerini söyler. O, bunun Allah'ı tamamen teknik bir malzemeye indirgeyerek, O'nu heva ve heveslerin bir ürünü yapacağı kaygısıyla böyle bir işe hiç de sıcak bakmadığını;

*"Bu tanrı, insanlara değişmeyi ve doğru olmayı teklif eden bir tanrı olmaktan çıkıp, insanların istekleri doğrultusunda, onların ihtiyaçlarına uygun olarak iş gören bir varlığa dönüşür."*²⁹

²⁹ Şevket Kotan, "Kur'an ve Tarihsellik Üzerine", *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006), 91.

sözleriyle belirtir. Konu, sonsuz güç ve kudret sahibi olan bir varlığa yani Tanrı'ya geldiğinde, hassasiyet düzeyi yüksek tutulan bir duruş sergilemenin öyle anlaşılabilir bir tarafı yoktur. Üstelik Kotan'la aynı hassasiyet ve hissiyatı paylaşmak için yeterince neden de vardır. Ancak şu da bir vakıadır ki, Tanrı öyle ya da böyle insan muhayyilesinde bir idrak aktı olarak anlaşılmaya konu edilecek ve böylelikle bir sonsuz yaratıcı güç fikriyatına ulaşılabilecekse dış dünyayı bu süreç içerisinde zamansal ve mekânsal bağlarla kayıtlı olarak kendi öznel dünyasında içselleştirmek durumunda olan insanın tasavvur, kapasite ve kabiliyeti ölçüsünde bunun sağlanabilmesi mümkündür. Öyleyse, sınırları bizzat yaratıcı güç tarafından çizilmiş tenzihî ve teşbihî temel tasarıma ait ilke ve yasalar ihlal edilmediği müddetçe hem dış dünyanın hem de kendi iç kurgu dünyasının verilerindeki farklılıklar nedeniyle, birbirinden farklı muhayyile veya tasavvur imkânlarına sahip özelden insan genelde toplum mantalitesinin, birbirinden farklı bir yaratıcı güç tasarlaması bir sorun teşkil etmemelidir. Örneğin, sanayi toplumu bireyleriyle tarım toplumu bireyleri arasında, yaşam ve çevre standartlarına bağlı olarak bir anlayış ve anlamlandırma farklı olması ve bunun da dini dinamik tandanslı güncel atraksiyonlardan tutun da tanrı tasavvurlarına kadar birçok yerde bir dizi farklılaşmayı beraberinde getirmesi gayet doğaldır. Öyle ki bu farklılık, bireylerin dini yaşayış norm ve formlarında rahatlıkla gözlemlenecek bir açıklıkta seyrederek. Durum, pratik dışavurumları itibarıyla gözlemlenebilir bir niteliğe de sahiptir.

Öztürk'ün de belirttiği gibi Allah, kendisini, mesajını inzal ettiği toplumun bireylerinin anlam dünyasına kodlarken, onların dış dünyayla olan bağlarına ve sahip oldukları akli yetilerine eriş(e)meyen bir dil kullanmamıştır. O, kendisini gelen, giden, cömert istiva eden, öfkelenen, seven, gören, anlayan, bilen vs. birçok gayet anlaşılır insani terimlerle tavsif etmiştir.³⁰ Bunda da şaşılacak ve ikirciklenecek bir şey yoktur. Çünkü Allah, inzal ettiği kitabın birçok yerinde kullarına kendini, onların lisan ve tahayyül düzeyinde kalarak anlatır. Örneğin "Yahudiler, "Allah'ın eli bağlıdır" dediler. Kendi elleri bağlandı ve söyledikleri sözden ötürü lanetlendiler. Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır. Dilediği gibi verir..." (Mâide, 5/64) ayetinde belirtildiği gibi Allah, Yahudilerin "eli bağlı olmak"

³⁰ Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", 67, 68, 69.

yerel deyimi üzerinden kendisini cimri olarak vasıflandırmaları üzerine, bu gayet antropomorfik iddiayı, bil mukabil, bir başka antropomorfik ve yerel motif üzerinden kendisini cömert olarak vasıflandırarak reddetmiştir.³¹ Yine Allah, bir başka ayetinde, kendi nurunu tarif ederken, o dönem insanının anlam dünyasında yerini bulabilecek imgelere başvurur. O şöyle buyurur:

"Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru içinde bir kandil bulunan bir oyma hücre misaldir. Kandil, bir sırça içindedir. Bu sırça sanki inciden bir yıldızdır ne doğuya ne de batıya nispet edilen mübarek bir zeytin ağacından tutuşturulur. Onun yağı hemen hemen ateş dokunmasa bile ışık verir; nur üstüne nur! ..." (Nur, 24/35)

Görüldüğü gibi ayet, apaçık tarihî bir resmedişle Allah'ın nurunu, insan tasavvurunda soyut düzeyden somut noktaya taşıyarak betimler. Bu açıdan bakıldığında ve gerçekte İslamî ulûhiyet anlayışı antropomorfiktir çünkü İslamî insan teomorfiktir. Eğer Allah insan suretinde anlaşılıyorsa, bunun nedeni, insanın Allah'ın suretinde yaratılmış olmasıdır. Zaten Tanrı insanî terimlerle anlaşılmadıkça burada ve şimdi ile nihai olan arasında aşılmaz bir uçurum olacaktır. "Religio" -ya da Arabî ifadesiyle "din"- aynı zamanda bir "yeniden bağlanma" anlamını da içerir. Tanrı'nın suretleri, onun insanî tasavvurları ve Tanrı'yı tahayyül olmadan, Tanrı'ya "yol bulma" veyahut "yeniden bağlanma" ise imkânsızdır.³² Tanrı'ya bağlanmayı ya da O'na yol bulmayı da mitik tahayyül ve tasarımlar sağlar. Bu bağlamda hakiki mitler/kıssalar olarak görebileceğimiz temel tasarımlar, Tanrı tarafından peygamberler vasıtasıyla, insanın zihinsel dünyasına zerk edilirler. Bunların kökü tevhitte bulunur ve fonksiyonları da insanların güncel hayatta, ayin ve ibadetlerde, tabiatta ve her şeyde Tanrı ile O'nun istediği ve razı olacağı tarzda bir ilişki düzeyi kesp etmelerini sağlamaktır. Hakiki mitler -yani kökü tevhide dayanan mitler-kalmayınca, kökleri şirke dayanan batıl mitler ortaya çıkar. Tarihin bütün uğraklarında batıl mitler ortaya çıkmak için münbit bir zemin bulabildiler. Greklerin gök tanrısı Uranos'un kendi oğlu Kronos tarafından iğdiş edilmesi,³³ Mezopotamya tanrıçası İnanna'nın yer altı dünyasına inişi,³⁴ Hint Vedik

³¹ Cemaleddin Erdemci, "Kelam İlminde Nasları Anlama Sorunu", 28, 29.

³² William Chittick, *Var olmanın Boyutları*, Çev. Turan Koç, (İstanbul: İnsan Yay, 2. Baskı, 2007), 57.

³³ Karen Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, Çev. Dilek Şendil, (İstanbul: MK Yay., 2005), 20.

mitolojisindeki kozmik dev Puruşa'nın, kendisini kurban edip parçalarına ayıracak olan tanrılara kendisini sunması³⁵ ve benzeri daha birçok mitik örnek bunu teyit eder. Aydınlanma sonrası hâkim olan pozitivist, katı bilimci anlayışın gölgesinde, taşıdıkları bütün şirk unsurlarına rağmen yine de aşkınlığı ihtiva eden yanlarıyla mitik tahayyüllerin revaç bulmasını beklemek saflık olurdu. Ancak mitlerin bir daha ortaya çıkmamacasına yitip gittiklerini düşünmek de yanlıtıdır.

Marksist teorideki sınıfsız toplum ve bunun sonucu olarak da tarihsel gelişimlerin ortadan kalkmasının mitolojideki karşılığı Altın Çağ'dır. Altın çağ pek çok geleneğe göre Tarih'in başlangıcını ve sonunu belirtir. Marx bu saygınlığı olan miti, Yahudi-Hristiyan anlayışındaki bütün bir Mesih ideolojisiyle zenginleştirmiştir. Hatta Marks'ın Yahudi-Hristiyan anlayışına özgü eskatoloji umudunu, yani Tarih'in mutlak bir sonu olacağı umudunu yeniden benimsemesi de anlamlıdır.³⁶ Özellikle son yüzyıla damgasını vuran teknolojik gelişmelerle birlikte yaygınlaşan kitle iletişim araçları da, modernizmin kuşattığı toplumlarda kökü hakikate dayanan mitlerin yokluğuyla oluşan boşluğu doldurmak için yapay kahramanlar üretti ve pazarladı. Fantastik Dörtlü, Superman, Batman, Kaptan Amerika, Thor, Ironman, Antman, Spiderman, Hancock ve daha birçok karakter, kötülüğe karşı iyilerin savaşını veren mitik kahramanlar olarak ilgi görmeye devam ediyor. Eliade, Superman mitinin, Tanrı'nın sevgisini yitirdiğini ve gücünün sınırlanmış olduğunu bilen, günün birinde "eşsiz bir kişi", bir "kahraman" olarak kendini göstereceğini hayal eden modern insanın gizli özlemlerini taşıdığını düşünür.³⁷

Bütün bunlar insanların mitsiz yaşayamayacaklarını ileri sürmek için somut nedenlerin olduğunu düşündürür. Çünkü mitler, yeterince gizil örtüler altında saklı olan hayatın anlamını açığa çıkarmada ve anlaşılmasını sağlamada somut yollar intaç ederler. Akıl, salt kendinden yola çıkarak, bu anlamı kendisine açacak anahtarı asla sağlayamaz. Bu yüzden rasyonel yapılar, biriktirdikleri devasa güçlere rağmen hiçbir mitoloji ortaya koyamazlar. Bu durum modern insanın, modern toplumda alabildiğine ve olabildiğince sahte mit

³⁴ Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, 39.

³⁵ Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, 50-51.

³² Mircea, Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, Çev. Sema Rifat. (İstanbul: Simavi Yay., 1993), 169.

³⁷ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 170.

ortaya koymasını izah etmemize de yardımcı olmaktadır.³⁸ Bununla birlikte Allah'ın, ilahî yasa ve ilkelerini vaz' ettiği dinin, sahte ve şirke düşürücü mitlerle iyice aslına yabancılaşan bir hale gelmesini müteakip onu yeni bir revizyona tabii tutarak sahteliğinden ve şirkinden arındırmasındaki sır da burada vuzuha kavuşmaktadır.

Aslında sorun, hakiki mitlerin/kıssaların anlaticısı olarak en az bir çift anlam sunan bir yapıya tekli ve sektarist bir bakış açısıyla yaklaşılmasından kaynaklanmaktadır. Tarihselci de anakronizm taraftarı da böyle bir sorunla sakat bırakılmış olmakla itham edilmeyi kabule yanaşmaz ve böyle olmadığına dair de teorilerini dayandırdıkları yapı içerisindeki çoklu bakış açısına örnek teşkil edecek doneleri ileri sürebilirler. Gerçekten bakıldığında, bu savunmalarına dayanak ittihaz edecek bir retorik geliştirdiklerine de şahit olunabilir. Örneğin Öztürk, vazıh bir vurguyla Allah'ın ulûhiyet ve rububiyeti özgülünde mutlak birlenmesi inancını ve bu inanca bağlı akseden ilahî yasa ve ilkeleri tarih üstü mesaj hanesine kaydederken; bu mesajların an ve mekânın şartlarına göre kalıp alması durumunu da tarihsellik hanesine verir.³⁹ Fakat bu teyit, bu anlayışın dile getirildiği fikrî yapının bu ayrımı gerçekleştirme aygıtlarında ve bu aygıtların fonksiyonellik sınırlarının belirlenmesinde makul bir standardizasyondan yoksunluğunun, sorunun asıl zeminini oluşturduğu gerçeğini değiştirmiyor. Her şeyden önce, ayetin yerel/tarihsel literal anlamıyla, bu literal anlama emdirilmiş evrensel/tarih üstü mağzanın ayrımlanmasını sağlayacak ayraçın geçerlilik ve güvenilirlik açısından nesnelliği sağlayacak düzeyde olması gerekir ki, yapılan tartışmalara baktığımızda bunun sağlandığına dair bir işaret görmek zordur. Örneğin tarihselci okuma, kendi görüşüne mesnet teşkil ettiğine inandığı "Sana Arapça bir kitap vahyetmekteyiz ki, ana şehir halkını ve çevresindekileri uyarasın" (Şu'ara, 26:7) ayetini muarızlarının yüzüne çarparken anakronist yaklaşım "De ki, sizi ve onun ulaştığı herkesi uyarayım" (Mâide, 5:48) ayetiyle, bu hamleyi cevapsız bırakmak niyetinde olmadığını gösterir. Burada, önceden de değinildiği gibi, esas problem her iki tevil mekanizmasının da Kur'an'ın en doğru ve gerçek anlaşılmasının sağlanması amacıyla farkında olarak veya olmayarak sarf-ı nazar edip, her bir ayetten kendi düşünsel sistemlerine hüccet sağlama ameliyesine kendi-

³⁸ Chittick, *Var olmanın Boyutları*, 38.

³⁹ Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006), 63.

lerini kaptırmalarıdır. Bu kaptırış o denli derindir ki, bu, fikriyatlarını hatları çizilmiş bir standardizasyona kavuşturamamalarının en büyük amili haline gelir.

Anakronik okuyucuların her bir ayetten ille de -tekeden süt çıkarma inandıyla- evrensel ve tarih üstü bir ilkeye atıf yapan bir anlam çıkarmaya çalışmaları kendilerinden daha çok, savunusunda bulduklarını söyledikleri ilahî kelamı zora sokmaktadır. Örneğin onlar, “*Dilerse o rüzgârı durduruverir de (gemiler) sırtı üzerinde durakalırlar* (Ahzab, 33:7) ayetinin günümüz gemicilik teknolojisinin çok uzağına düştüğünü bir türlü görmek istemezler. Bu ayete anakronist bir yaklaşım sergilemek, bir tanrıtanımaza “*Rüzgarınız Tanrınız’da kalsın; biz nükleer füzyonla çalışan motor kullanıyoruz*” deme şansını vermez mi?! Nitekim artık sosyal medyada ve çeşitli mecralarda buna benzer söylem ve yaklaşımlara rastlamak sıradanlaşmıştır. Kuşkusuz bu türden yaklaşımlar ciddi bir cehalet, ideolojik ön yargılar ve tam bir düzeysizlikle malul olduklarından meseleye hâkim kimseler için çürütölmelerine mesai harcanmaya değmeyecek bir keyfiyette görünseler de özellikle Z kuşağı olarak adlandırılan gençler arasında gittikçe yaygınlaşan bir duruşa işaret etmektedirler. Burada rüzgâra atfın, Allah’ın, ihtiyaçlarını görmek üzere insanlara çeşitli yollar sunduğunun bir işareti olarak bakmak ve tanrıtanımazın kullandığı nükleer imkânların da bu kalemde değerlendirilmesi gerektiğini salık vermek üzerinden evrensel/tarih üstü bir anlama ulaşmak yeterli gelebilir ve bu, mümkündür de. Ancak, bu metodun uygulanmasının çok zor -hatta imkânsız- olduğu ayetlerin varlığı hesaba katıldığında, bu alanda köşeye sıkışmanın her zaman ihtimal dâhilinde olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Öztürk, bu konuda hiç adet görmemiş kızların durumuyla ilgili ayeti ve En’am, 6:139. ayette geçen müşrik putperest uygulamalarını örnek gösterir.⁴⁰ Fakat her ne denirse densin Öztürk’ün anakronizmle suçladığı yaklaşım tarzı bütün zaaflarına rağmen onun tarihselci yaklaşımından daha tutarlıdır ve bir geleneği tarihin ve şartların aşındırıcı etkisinden kurtaracak sembolik imgelemleri muhafaza etmekte de daha başarılıdır. Tarihselci yaklaşım, tarihin şu aşamasında artık anlamsız olduğunu söylediği şeyin yerine neyin nasıl getirileceği noktasında

⁴⁰ Öztürk, “Kur’an’ın Tarihsel bir Hitap Oluş Keyfiyeti”, 73-76.

ikirciklidir, bir fikri yoktur ve daha da önemlisi bir fikrinin olmamasının kendi zaviyesinden önemli olmadığı bir intiba uyandırmaktadır.

3- Tarihselci Yorumda Sınır Sorunu: Bir Örnek

Yukarıda da değinildiği gibi anakronist yaklaşımı sorunlu kılan zafiyet noktaları vardır ve bunların da hassasiyetle tekrar ele alınması gerekmektedir. Ancak farklı bir muvaceheden de olsa, aynı zafiyet noktaları tarihselci anlayışta da tevellüt zemini bulur. Daha önceden de değindiğimiz gibi ilahî metinde içkin olan yerel/tarihsel noktayla, bu noktaya ilintilendirilmiş olduğu varsayılan tarihüstü/evrensel nokta arasındaki çizgiyi, hangi nesnel ayrıçlarla çizilebileceğimize dair elimizde teşekküllü bir miyar yoktur. Bu durum, ayetlerde serpili halde bulunan ahkâm ve muamelata dair enformatik temeli zaafa uğratan, dolayısıyla da paradigmatik düzeyde hasarı telafi edilemez bazı sorunların ortaya çıkması riskini beraberinde getirecektir. Ya da şimdide değin tavizsiz birer inanç umdesi olarak telakki edilen birçok unsurun en azından tartışmalı bir pozisyona taşınmasına sebep olacak bir gerekçeler havuzu ortaya çıkaracaktır. Burada ne demek istediğimiz bundan yüz yirmi yıl önce, yani tarihselci -anakronik zıtlaşmasının esamesi bile okunmazken, Arap-İslam kültürü ve Hz. Muhammed üzerine kitap yazan August Bebel'in dile getirdiği görüşlerden rahatlıkla anlaşılacaktır. Bebel'e göre belirli duyguların dışı vuruşu anlamına gelen dış göstergelerin ve biçimlerin benzerlikleri, bütün kitleleri belirli amaçlar doğrultusunda eğitime ve yönlendirme açısından büyük önem taşırlar. Başka bir deyişle, düşünce düzeyleri bakımından gelişmiş düşüncelerden değil de yüzeysel, biçimsel dış ayrıntılardan etkilenebilen kitleler söz konusuysa, yüzeydeki göstergeler ve biçimler arasındaki benzerlikler, işlevsel bir değer kazanmakla birlikte önemli hale gelir. Küçük yaştan beri biçimsel ayrıntılara, formalitelere göre yetiştirilmiş birinin, ileriki yıllarda düşünce düzeyi geliştikten sonra bile, bu biçimselliklerin ve formalitelerin etkisinden kurtulması çok güçtür. Üstelik Araplar için, özdenetim ve düzen kurmayı giderek ortak davranışlar ve birliktelik oluşturmayı hedef almış din formalitelerinin bütünü ayrı bir önem taşımaktaydı; çünkü Araplara dağınk, bölük pörçük bir aşiret yaşantısı ve anlayışı egemendi. Arapların bu yanını iyi tahlil eden Muhammed, Bebel'e göre günde beş vakit namaz ibadeti ile bu

ibadetin cemaatle kılınmasına verdiği ehemmiyet üzerinden Arapları bir araya getirmeyi amaçlayan zeki bir adamdı.⁴¹

Görüldüğü gibi Bebel, tarihselci yönteme benzerliği şüphe götürmeyen bir mantık örgüsü üzerinden, İslam'ın beş temel esasından biri olan bununla birlikte yüksek önemine işaret adına, dine de direk kılınan namazı ve buna bağlı sair ritüeli bir çırpıda, o anki serkeş(!) Arapların yoksun olduğu bir dinsel/askerî disiplini sağlamaya yönelik, Hz. Peygamber tarafından ihdas edilmiş iyi birer akılcı siyasete irca eder. Bu türlü bir mantıksal çıkarıma dayalı olarak icra edilen okumanın son kertede dinin her aslını, köklü bir yapıbozuma uğratacağını kestirmek zor olmasa gerek. Aynı bakış açılı bir yaklaşımla yılın zaten büyük bir bölümünü açlık sınırının altında geçiren bir Afrikalı da oruç ibadetinin açlığa dayanıklılığı ve açların halinden anlamayı amaçlayan düpedüz yerel bir pratik olduğunu öne sürerek zaten kendi hayatının amaçlanan şeylerin vücut bulmuş hali olduğunu dolayısıyla da bu ibadetin kendisini bağlamadığını düşünebilir. Pekâlâ bir Eskimo da oruç ritüelinin, çöl şartlarına dayanıklılığı arttırmaya yönelik düpedüz yerel bir pratik olduğu fikrini öne sürebilir. Sonra bunun üzerine, oruçtan maksadın, içinde bulunan çevresel koşulların zorluklarına aşinalık kazanma olduğunu, dolayısıyla sıcaklığın sıfırın altında seyrettiği kendi yaşam alanında, orucun soğuğa dayanıklılığı sağlamak amacına mebni olarak bir ay boyunca imsaktan gün batımına kadar sadece iç çamaşırlarıyla günü geçirme pratiğine evrilmesi gerektiğini iddia edebilir. Ya da peşpeşe uzun süreli gece ve gündüzlerin yaşandığı bir yerde, imsaktan gün batımına kadar demek olan zamansal aralığın, günlerce hatta aylarca sürebileğini göz önüne getirip, ideal oruç aralığını hesaplamak için karmaşık işlemler yapmayı zahmetli bularak dile getirdiği uçuk teklifi rafa kaldırmak pahasına da olsa, oruç denen şu ibadetin kendisine farz kılınmasını anlamsız bularak konu üzerinde düşünmeyi dahi boş bir iş olarak teklifi edebilir.

Bir başka yerde Bebel kendince bir tespit daha yapar. Bu tespit az öncekinden daha az ilginç değildir:

⁴¹ August Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültür Dönemi*, Çev. Veysel Atayman, (Bordo Siyah Yay., İstanbul 2003), 47.

"...Ve birden çöken geceyle birlikte çöl de yaşamaya başlar. Çölün her yanında hayvanlar harekete geçer. Çeşitli ve çoğu tüyler ürpertici sesler çölün dört bir yanında yankılanırken, havanın temizliği ve inceliği, uzaklıkları neredeyse yok ederek, bu sesleri daha da yoğunlaştırır. Asabı bozulan, huzursuzlaşmış, tedirgin ve ürkekleşmiş insanların iyice uyarılan hayal güçlerinin, her yanda gecenin karanlık sessizliği içinde cirit atan, insanların peşlerine takılıp onlara zarar veren, gizli, esrarengiz ruhlar, hortlaklar yaratmasına yardımcı olmasının şaşılacak hiçbir yanı yoktur. Bu ortam yüzünden Arapların cinlere, perilere, hayaletlere inanma eğiliminin kökenleri çok uzak geçmişlere dayanır. Bu cin ve periler Kur'an'da yer alacaktır."⁴²

İşte yoğun yerel/tarihsel bir okumanın vardığı çarpıcı yorum! Ancak bu yorum, İslam açısından salt çarpıcı değil aynı zamanda doğrudan Allah'ın kelamına dolayısıyla da Allah'a imana etkiyen bir potansiyele sahip olmasından dolayı hayli sarsıcıdır da. Bu yaklaşıma göre Allah, "Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım"⁴³ derken aslında hiçbir zaman var olmayan, var olmadıkları için de asla ibadet edemeyecek olan hayal mahsulü imgelere seslenmekte; "Cin türüne gelince daha önce onu da kavurucu alevden (semum) yaratmıştık."⁴⁴ dediğinde ise bu farazi(!) yaratıkların üzerindeki giz perdesini kalınlaştırmaktan başka bir şey yapmamaktadır.⁴⁵ İnsanların kendi

⁴² Bebel, Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültür Dönemi, 28.

⁴³ Bk. Zariyat, 51:56.

⁴⁴ Bk. Hicr, 15:27

⁴⁵ Burada Kur'an'da geçen "cin" kelimesine bazılarının yaptığı gibi "yabancı" veya buna muadil manaların verilmesi, bu kelimenin geçtiği ayetlerin bütünü göz önüne alındığında imkânsızdır. Örneğin Rahman Suresi'nin 14. ve 15. ayetlerinde insanların balçıktan cinlerin ise halis ateşten yaratıldıkları belirtilir. Cinlerin insanlardan ayrı olarak ve onlardan farklı bir yaratılışla yaratılmış olduklarını açıkça belirten bu ayetler, "cin" kelimesine "yabancı" insanı ifade eden bir mana verilmesini imkânsız kılar. İster yabancı ister yerli bütün insanların ateşten yaratılmadıkları ayan beyan ortadadır. Öyleyse burada geçen "cin" kelimesi, ne manasına alırsa alınsın insandan farklı bir canlı türünü imler. Yine Zariyat Suresi 51:56. ayetinde ve En'am Suresi, 6:128. ve 130. ayetlerinde geçen "cin" kelimelerine de "yabancı" anlamının verilmesi bağlam ve anlam itibarıyla mümkün değildir. Arapların "yabancı" insanları ifade etmek için "cin" kelimesini kullanmış olmaları kelimenin bütünüyle bu manaya geldiğini düşünmek için yeterli değildir. Böyle düşünenler benzeyenle benzetilen arasındaki ilişkiyi doğru tayin etmemektedirler. Onların bu çıkarımına göre, bir kimsenin gücünü ve cesaretini ifade etmek için o kimseye "aslan" demek, "aslan"ın bir hayvan türü olarak hiç olmadığını, varsa da ismini güçlü ve cesur insanları ifade etmek için söylenen "aslan" kelimesinden aldığını iddia etmekle aynıdır.

korkularının psikolojik bir sonucu olarak intaç ettikleri gerçek dışı varlıklara hemen sahip çıkıp ibadete koşturan, söz dinlemedikleri takdirde de onları ateşle tıstıran⁴⁶ bir Tanrı!

Kur'an ayetlerine tarihsel/tarihüstü bağlamında getirdiği bakış açısı itibarıyla Öztürk'ün Bebel'le aynı çizgide buluşması beklenebilirdi. Ancak akademik izahatlarının önemli bir kısmını birçok meseleye getirdiği radikal yorumlarıyla şekillendiren Öztürk'ün yazınsal çalışmaları için konuşulacak olursa cinler konusunda getirdiği herhangi bir yoruma rastlayamadık. Cinler konusunda yaklaşımını anlayabileceğimiz tek kaynak, kaleme almış olduğu anlam ve yorum merkezli Kur'an çevirisi gibi görünmektedir ve burada cin meselesinde oldukça ihtiyatlı bir duruşa sahiptir. O, M. Ali'yi referans gösterip⁴⁷

Hâlbuki "cin" kelimesinin "yabancı insan" anlamına gelecek bir şekilde anlam kazanması, "cin" kelimesiyle ifade edilen varlık türünün insanlardan farklı bir boyutta yaşayan, duyu idraklerini aşan ve bu yönleriyle de esrarengiz canlılar olmalarıyla ilgilidir. Yani burada "cin"lerin insanlardan farklı olarak bilinmeyen bir varlık türü olması, o toplumda tanınmayan bilinmeyen yabancı insanlara "cin" nitelendirmesinde bulunulmasına neden olmuş olmalıdır. Bu nitelendirme "cin" olarak ayrı bir varlık kategorisinin olmadığı anlamına gelmez. Bilakis böyle bir farklı varlık kategorisinin olduğunu teyit eder.

Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö.745/1344) "*Cinlerden de rabbinin izniyle onun maiyetinde çalışanlar vardı. Onlardan kim buyruğumuzdan sapsa, ona yakıcı ateşin azabını tattırırız*" (Sebe', 34:12) ayetini tefsir ederken, "[Bu ayet için,] "Cin kelimesinden maksat, benî âdemden kuvvetli/mahir insanlardır ki, güçleri/kabiliyetleri sebebiyle cinlere benzetilmişlerdir." [demişlerdir.] Bu, fasit bir te'vildir ve aynı zamanda ayet hakkında tefsire ehil olanların söylediklerinin tamamıyla dışına çıkmaktır. Ayrıca bu yorum, zımında ilahî kudrete acziyet atfetme anlamını da taşımaktadır. Böylesi yorumlardan Allah'a sığınırız." ifadelerini kullanmaktadır. Verdiği malumata bakılırsa Kur'an'da geçen "cin" kelimesiyle ilgili tartışmalar onun döneminde de vardır. Ancak o, bu tartışmada taraf olanlarla ilgili bir atıfta bulunmaksızın doğrudan yapılan farklı yoruma yer vermek ve bu yorumu külliyyen reddetmekle iktifa ettiğinden "cin" kelimesine söz konusu farklı manayı verenlerin kimler olduğuyla ilgili bir yorum yapmak şu aşamada zordur ve ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, VII, 254.

⁴⁶ Bk. En'am, 6:128-130; Hud, 11:119 vd.

⁴⁷ M. Muhammed Ali, bazı ayetlerdeki "cin" kelimesini boyunduruk altına alınan "yabancı", "asi" kavimler manasında alır. Ancak o da bütün tarihselci ve akılcı eğilimlerine rağmen Kur'an'da "cin" kelimesinin geçtiği her yerde gaybî varlık kategorisinin dışında bir anlamı taşıyacak şekilde kullanılmadığını ikircikli de olsa kabul etmiş görünmektedir. Muhammed Ali'nin "cin" kelimesine mezkûr manaları verdiği Enbiya, 21/82. Ayet ile Sebe', 12. ve 14. ayetler için sırayla Bk. Maulvi Muhammad Ali, *The Holy Qur'an*, (England, Surrey: The

onun görüşüyle muvafakat ederek bazı ayetlerdeki "cin" kelimesinin "yabancı", "üstün nitelikli" veya "asi" insan veya toplum anlamında anlaşılması gerektiğini belirtir.⁴⁸ Fakat bazı ayetlerde geçen "cin" kelimesini insandan farklı gaybî bir varlık türü olarak da gördüğünü düşündürecek bir konum alır.⁴⁹ Söz konusu ayetlerde geçen "cin" kelimesinin gaybî bir tür olarak farklı bir varlık kategorisinden başka bir şeye yorumlamayacak karakteri düşünüldüğünde başka bir çözüm yolu bulmak da zordur.

"Islamic Reviews" Office, 1917), 654, 837, 839 vd; ayrıca bk. Hadiye Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi: Kadiyanilik ve Kur'an*. (Ankara: Ankara Okulu, 2011), 141-143.

⁴⁸ Bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, (Ankara: Ankara Okulu, 2014): 376, 480, 481, 510; Öztürk, *Enbiya*, 21/82. ayetinin mealinde M. Ali'nin yorumunu isabetli bulur ve Tevrat'ın II. Tarihler'indeki bazı pasajların da bu yorumu desteklediğini belirtir. Makul bulduğu bir yorumu bizzat İsrâiliyatın kaynağı olarak gördüğü Tevrat'a onaylatmakta bir beis görmemesi şaşırtıcıdır. Bk. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 376; Aslında Öztürk tefsir çalışmaları için İsrâiliyâta oldukça merkezî bir rol biçer, Ancak İsrâiliyâta müracaat edilmesini tefsir ilmi için olmazsa olmaz telakki ederek yeri geldiğinde müspet hatta kaçınılmaz bir olgu olarak kabul etmesine rağmen tarihselci izahatlarını gerekçelendirmek için yerden yere vurduğu bütün konu ve betimlemelerin başta Tevrat ve İncil olmak üzere İsrâiliyât kaynaklarında daha fazlasıyla bulunduğu gerçeğini atlaması ya da görmezden gelmesi, onun İsrâiliyat karşısındaki duruşunun niteliğini tayin etmekte zorluk çıkarmaktadır. Şayet İsrâiliyâtsiz tefsir mümkün değilse Kur'an ayetleri bağlamında gittiği tarihüstü/tarihsel ayrımını hangi İsrâilî kaynaklarla gerekçelendirmiştir? Öyleyse tarihsellik/yerellik bağlamında yorumları ve yargıları genel itibarıyla doğrudan İsrâilî herhangi bir kaynakla veya İsrâiliyâta referans edilerek yapılmış herhangi bir çalışmayla uyumlu olmadığı aşikâr olan Öztürk'ün yaptığı şey tefsir olmaktan çıkıp bir başka şeye mi dönüşmektedir? Eğer burada İsrâiliyât, bir sonraki aşamada tefsir literatüründeki birçok bilgiyi hatta ayetlerin bizzat kendisini tarihselci anlayışına göre tenkit edebileceği bir noktaya taşımaya yarayan bir araç olarak kullanılmıyorsa, nasıl ve hangi amaçla tefsirde İsrâiliyâtın kullanım vucubiyetinden söz ettiği, ille de böyle bir vucubiyetin varlığı kabul edilecekse dahi tarihselci yaklaşımında bu vucubiyetin karşılığının ne olduğu cevaplanması gereken sorulardır. Öztürk'ün tefsirde İsrâiliyâtle ilgili yaklaşımları için Bk. Öztürk, *Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım*, *İslamî İlimler Dergisi*, 9/9-1, (Bahar 2014), 11-68.

⁴⁹ Bk. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 207, 273, 302, 329, 332, 425, 427, 467, 499, 506, 536, 555, 564, 566, 586, 588, 598, 599, 600, 637, 640, 647, 668; "Cin" kelimesinin Kur'an'ın bazı ayetlerinde insandan farklı duyularla algılanamayan bir canlı türü olarak bazı ayetlerinde de "yabancı" insan, kişi, toplum anlamında kullanıldığıyla ilgili bir çalışma için Bk. Hayati Aydın, "Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak-The Understanding of Jinn in The Religious Resources and Culture", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21/3 (Aralık 2017), 1623-1670.

Bebel'in cennet ahvaline getirdiği yorumsa, işin edebiyatı bir kenara bırakılırsa tarihselcilerin yorumuyla tek yumurta ikizi gibidir:

“Hz. Muhammed, kutsal din uğruna ölen savaşçılara öteki âlemdeki hayatı öylesine çekici bir biçimde tasvir etmişti ki, ölümden sonraki hayat, şehit düşene yeryüzünde ancak mücadeleye elde edilebilecek en büyük haz ve zevklerin bir devamı olarak görünüyordu. Taleplerinde son derece mütevazı olan Arap insanı, bir tek aşk konusunda alabildiğine duyarlı ve duyguları zor tatmin edilen bir insan olarak karşımıza çıkar. Güzel bir kadın her şeyden daha değerliydi onun için. Böyle bir kadın uğruna hayatını her an fedaya hazırdır. İşte, Hz. Muhammed'in öğretisine göre, cennetten güzel kadınlar eksik olmayacaktı. Tenleri kar gibi olan kara gözlü huriler, enfes vücutlarıyla en büyük mutlulukları sunmak için, onu cennette beklemekteydiler. Ayrıca tüm öteki hazlar ve zevkler; dans, müzik, görkemli saraylar ve bahçeler de cennetin donanımları arasındaydı. Yeryüzü hazlarından payını alan Arap, ölümünden sonra, bu en güzel hayallerine uygun düşen öteki dünyanın hazlarından da payını neden almasındı? İnsan bencildir, dünyanın sırf kendi için yaratıldığını/var olduğunu sanıp bir başka nedenin olabileceğini kavrayamaz. O zaman da dünyanın tadını iyice çıkarabilmesi için yeryüzündeki hayatın bitmeyeceğini, bitmemesi gerektiğini düşünür. Bu dünyada işler yolunda gitmemişse, umutları öteki dünyaya taşıyacaktır. İşte insanın bu bağlamda yürüttüğü basit aklın, öyle anlaşılacak bir yanı yok; kaldı ki böyle düşünmesi, insanın bencilliği göz önünde tutulduğunda öylesine doğaldı ki, öteki dünyayı vadeden öğretilerin kolayca yandaş bulmasına hiç şaşırılmamak gerek.”⁵⁰

Daha önceki satırlarda bu yaklaşım tarzının muadili tarihselci bir tevile dair ayrıntılı bir eleştiriye gidildiği için, Bebel'in bu tevili üzerinde kalem oynatmaya gerek yoktur.

4- Standartlara Sahip Çok boyutlu Bir Bakışaçısının Gerekliliği

Kur'an'ı anlama noktasında farklı çıkış noktalarını oluşturan tarihselci ve anakronik perspektiflerin uzlaş(ıl)maz ve sınırları belirlenmemiş duruşları karşısında, çoğu zaman aynı sorunsal üzerinden birbirinden tamamen farklı yönde çözüm sunan fikriyatlar için pratik edilen telfikî ve temzicî bir çizgiyi benimsemek en doğru ve ideal yol gibi görünmektedir. Şüphe yok ki, peygamberler çeşitli çağlara ve değişik durumlara gönderilmiş, her biri ötekilerin doğruluğunu tasdik ve ikrar etmiş, hüküm ve kurallar farklı olsa bile dayan-

⁵⁰ Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültür Dönemi*, 62-63.

dıkları ve söz konusu ettikleri ilkelerin hiçbirinde ayrılık göstermemiş, vahye dayalı yasalar üzerinden emir, hüküm ve yasaklar vaaz etmişlerdir. Bütün bunlarda belirleyici etken, an ve mekâna eşlik eden durumlar kümesi olmuştu; tıpkı Allah'ın "Her birine bir şariat ve yol verdik." (Mâide, 5/48) ayetinde buyrulduğu gibi. Böylece ilkeler ve yasalar tam bir uygunluk içindeydi ve hiçbir şeyde bir farklılık söz konusu değildi.⁵¹ Bu demektir ki, Allah'ın bir peygamberle olan ilişkisi, başka bir peygamberle olan ilişkisinden farklıdır. Bu farkı doğuran amil, her bir peygamberin içinde olduğu özgün şartlarda ortaya çıkan konjonktüre dayalı bir değişimden başka bir şey değildir. Biz, Allah'ın "herhangi bir kavme o kavmin diliyle konuşmayan hiçbir peygamber göndermediğini" (İbrahim, 14/4) kavradığımızda, şunu da anlamış oluruz: Allah, -O'nu bilmemiz gerektiğini ifade ettiğinde- kendisini bize, zatına yaraşan tarzda değil, bize uygun düşen tarzda bildirir.

Varlığın bütünsel tahakkukunda, bu tahakkukun bir tür iki evresine teka-bül eden -biri "yukarı çıkıcı", diğeri "inici" olmak üzere iki yönünün var olduğu tasavvur edilebilir. Varlığın tezahür etmemiş olan ilkesinin, yaratılmışlar âleminde taalluk eden etkisi, Mutlak Güç'ün mahsus âleme "inici" bir tahakkukla sirayeti sonucu sadır olurken; yaratılmışlar âleminin tezahürdeki ilkelerinin, Mutlak Güç'e yükselmesi de "çıkıcı" tahakkukun etkisiyle mümkün olur. İnsan, Allah'ın "yeryüzündeki halifesidir." Bu yüzden, ona ilke ve yasalar sunan ilahî bildirge, olabildiğince yerel ve tarihseldir. Çünkü insan, yeryüzündedir ve yeryüzü, uzam ve zaman açısından olabildiğince değişken şartlarla maluldür. Aynı zamanda ilahî bildirge olabildiğince evrensel ve tarih üstüdür. Çünkü insan, yeryüzünde bir "halife"dir. Guenon'a göre, haçtaki biri yatay, diğeri dikey çizgiyle, dinin insanî ve aşkın boyutunu sembolize eder. Haçın yatay aynı zamanda kısa çizgisi, mahdut insanî boyuta, dikey aynı zamanda da uzun çizgisi ise namütenahi aşkın boyuta tekabül eder.⁵² Bu açıdan bakıldığında her bir ayet ya haçın yatay çizgisine ya haçın dikey çizgisine veyahut da tam bir haça benzer. Chittick de vahiy hakkındaki ayırmada benzer temaları kullanır.

⁵¹ Chittick, *Var olmanın Boyutları*, 118.

⁵² Rene Guenon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, (İstanbul: İnsan Yay., 2001), 26.

*“Vahiy tümeldir yani evrensel ve zaman üstüdür; çünkü onun gayesi hangi şekle bürünürse bürünsün, bireyi sınırlamalardan kurtarmak suretiyle, insani kemal ve mutluluğu meydana getirmektir. Şehadet yani “Allah’tan başka ilah yoktur” sözü, tüm inançlarımızın vahiy tarafından sonsuza çevrilmedikleri sürece, sınırlamalar olduğu, dolayısıyla aşılması gereken tanrıçıklar oldukları anlamına gelir. Vahiy tikel-dir yani tarihi ve yereldir; çünkü insanların farklı durumları, Sınırsız Olan’ın spesifik kendini sınırlamalar konusunda büyük bir çeşitlilik ister; öyle ki inanç lehinde olan çeşitli insani yetenekler, Mutlak Gerçeklik’e doğru yöneltilir ve O’na hazırlanır”.*⁵³

Vahyin ihtiva ettiği tümel hakikatler tikelde yankı bulur çünkü herhangi bir tümel hakikat, semboller ve aracı uygulamalar olmaksızın insanın ne zihnine ne de ruhuna aktarılabilir. Dolayısıyla paradoksal bir şekilde tikelde tümeli taşıyan anlamlar ve uygulamalar bütünü olarak geleneğin en iyi şekilde zapt u rapt altına aldığı, farz ya da sünnet, bütün ibadet biçimleri gerçek değerini burada izhar eder. Kur’an’ın mesajının daha iyi anlaşılmasını sağlama ya matuf her türlü yaklaşımın göz önünde bulundurması gereken nokta budur. Helenistik dönem Yahudiliği’nin önemli isimlerinden olan İskenderiyeli filozof Philon’un (ö. 50) sembollerin tümel hakikatleri taşımada yüklendikleri hayati vazifenin önemini sünnet uygulaması üzerinden çarpıcı bir şekilde vurguladığı şu cümleler oldukça manidardır:

*“Sünnet, her ne kadar hakkıyla ihtirasların, duyarlı(sız)lığın, dine aykırı düşüncelerin kesilip atılmasını simgeliyorsa da bundan dolayı biz, yine de emredilen uygulamayı kaldırmayız. Çünkü bu durumda tapınakta Tanrı’ya toplu olarak ibadeti ve başka binlerce dini töreni de terk etmek zorunda kalırız.”*⁵⁴

Metodolojik olmayan tarihselci okumaların Philon’un üzerine titrediği sünnet uygulamasından hiç de daha az önemli olmayan İslamî gelenekteki hakiki ya da sembolik değeri haiz yığınla uygulamayı onarılması güç hasarlara maruz bırakacağını ve tutarlı olmak durumunda olan dinî düşünceyi dağınıklaştırarak çelişkilere açık hale getireceğini düşünmek için bu yazı boyunca göstermeye çalıştığımız gibi yeterli gerekçelere sahibiz. Üstelik İslam mevzu bahis olduğunda hiçbir teolojinin söz konusu hasarları tamir etmek ya da ar-

⁵³ Chittick, *Var olmanın Boyutları*, 136.

⁵⁴ C. A. Kadir, *İslam Düşüncesi Tarihi*, edt. M. M. Şerif, Çev. Kasım Turhan (İstanbul: İnsan Yay., 1995), I, 140.

kada bırakılan dağınıklığı toparlamak konusunda yeterli gelmeyeceği de ayrıca vurgulanmalıdır.

Sonuç

Allah'ın, aslına yabancılaştırılmış özgün ilke ve yasaları üzerindeki son revizyonun somut verileri olan bildirgesi yani son ilahî kitap olan Kur'an, yukarıda da birçok kez ve tarzda dile getirildiği üzere, tamamen tarihsel temalara yer verdiği gibi, tamamen tarih üstü temalara da yer verir. Bununla birlikte, bu iki karşıt temanın birbirine mezcedilmiş olduğu ayetleri de ihtiva ettiği açıktır. Bu Kitap'ta yerel/tarihî ifadelerin de olduğu düşüncesinin benimsenmesi, onun "biricikliğine" ve "i'cazına" halel getirmez. Bilakis onun i'cazı, kendisini biraz da yerel olanla evrenseli, zamanî olanla zamanüstünü harmanlayan eşsiz muhteva ve üslubuna borçludur. Aynı zamanda Allah, kendi mutlak yasa ve ilkelerini izhar edeceği an ve mekânın özgün mülahaza ve fenomenlerine kayıtsız kalmamakla da kendi mutlak güç ve şanına halel getirmiş değildir. Bilakis O, kendi mutlak güç ve şanına yakışanı yapmıştır. Öyleyse Allah'ı, her tarihî ve yerel olgu için takdir etmiş olduğu bir durum söz konusu olduğunda, ille de tarih üstü ve evrensel mağzaya ulaştıracak bir kod vermesi görevine koşturmak, haddi aşmaktan öteye gitmeyen bir iyi niyettir. Tıpkı, sırf ona hak ettiği dinamizmi aşlamak amacıyla, onu standartsız bir tevile malzeme yapanların durumunda olduğu gibi. Birincileri Öztürk'ün tabiriyle 'kraldan fazla kralcı' bir konum belirleyenler iken, ikincileri ise 'kraldan az kralcı' bir yöntemi benimseyenlerdir. Bu yazı, 'kralın istediği kadar kralcılık' kesp etmeyi sağlayacak noktaya yaklaşmamıza yardımcı olmadığı - ve olmayacağı da- artık açıkça anlaşılan mezkûr aşırı uçlar arasında salınıp durmaktan kurtulmak gerektiğine yönelik mütevazı bir hatırlatmaya adanmıştır.

İlahi hitabın, okuma ve anlama faaliyetlerinde bir sorunmuşçasına merkeze alınan tarihsel ve tarih üstülük bağlamındaki çok boyutluluğu, "onu benzersiz bir kitap"⁵⁵ yapan ve "ne önünden ne de ardından batılın yaklaşamayacağı"⁵⁶ "olağanüstü" bir niteliğe sahip kılan özelliklerden birisidir. Öyleyse Kur'an'ı anlama çabaları, onun bu "olağanüstü" niteliğini dumura uğratan değil, bila-

⁵⁵ Bk. Fussilet, 41:41.

⁵⁶ Bk. Fussilet, 41:42.

kis, onun bu özelliğini merkeze alan bir ön hazırlıkla yapılmalıdır. Kuşkusuz bu da metodolojik açıdan standardizasyonun sağlanmasıyla gerçekleştirilecek bir olguya işaret etmektedir ki tarihselciliğin henüz bu standardizasyonun çok uzağında olduğu ve öznel karakterinin ortaya çıkardığı bu uzaklığın, kontrolsüz dolayısıyla da tehlikeli bir yapıbozumu davet ettiği aşikârdır. Bu tehlikeli yapıbozumun etki alanına girmemek için gözetilmesi gereken en önemli nokta, bakış açılarındaki öznelliğin paradigmayı yaran, parçalayan ve dağıtan bir faktör olarak değil bilakis hem paradigma tarafından kuşatılmaya izin veren hem de paradigmanın bünyesine eklenme başarısı gösteren bir keyfiyete sahip olmasıdır. Adorno *“Yanlış bir hayat doğru yaşanmaz.”* der. Yanlış bir bakış açısıyla da Kur’an doğru anlaşılamayacağına göre dinî ilim erbabının hangi mesaide teşrik etmesi gerektiği de ortadadır.

Günümüzde İslam dünyasının üzerinde dolaşan kesif kara bulutlara rağmen İslam ve onun paradigması, sadece modernist ilerlemeci pozitivist paradigmanın dünyayı içine sürüklediği apokaliptik kaosun karşısındaki yegâne alternatif değildir aynı zamanda ebedi kurtuluş için Allah’ın bütün kullarına sunduğu tek manevî seçenektir. İnsan tekinin *“dünya”* ve *“öte dünya”* sınırları için bu denli mühim bir rehberliğin icracısı olarak ilahî metinlere bir yorum ve anlama ameliyesi tatbik edilecekse bu tatbikatın *“ne”* si, *“nasıl”* ı ve *“niçin”* i, mevzu bahis rehberliği temellerinden yoksun bırakmamalı bilakis bu temelleri takviye edici bir nitelik arz etmelidir. Aksi takdirde bir yorum ve anlama mekanizması üzerinden *“murad edilen”* ile *“elde edilen”* arasında ortaya çıkacak dehşetli fark kimseyi şaşkırtmamalıdır. Öyleyse *“özellikle belirtilmek gerekir ki Kur’an yorumu entelektüel fantazilerimiz, hayallerimiz ve düşlerimizi serimleme alanı yahut ilgi çekmek ve beğenilmek arzusuyla ürettiğimiz ekstrem fikirleri teşhir meydanı değildir. Yorum hem bir ilmî faaliyet hem de bu ilmî faaliyetin neticesi ve semeresi olarak belli bir usule dayanmak zorundadır. Bunun yanında ölçütlere riayet açısından denetlenebilir ve sınırlanabilir olmalıdır.... Bu itibarla, Kur’an yorumu hem ilmî ahlak hem de mümince sorumluluk duygusuyla icra edilmesi gereken bir faaliyet olmalıdır.”*⁵⁷

⁵⁷ Mustafa Öztürk, Kur’an Vahyinin Anlaşılması ve Yorumlanması, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi*, edt. Mustafa Öztürk, (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 39.

Kaynaklar

- Ali, Maulvi Muhammad. *The Holy Qur'an*, England, Surrey: The "İslamic Reviews" Office, 1917.
- Armstrong, Karen. *Mitlerin Kısa Tarihi*. Çev. Dilek Şendil. İstanbul: MK Yay., 2005.
- Aydın, Hayati. "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak-The Understanding of Jinn in The Religious Resources and Culture". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 21/3 (Aralık 2017),1623-1670.
- Bebel, August. Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültür Dönemi. Çev. Veysel Atayman, İstanbul: Bordo Siyah Yay., 2003.
- Chittick, William. *Var olmanın Boyutları*. Çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yay., 2. Baskı, 2007.
- Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. Çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yay., 1999.
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusî. *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr* (nşr. Adil Aḥmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Mu'avviḍ), Beyrut 1422/2001.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: Simavi Yay., 1993.
- Erdemci, Cemaleddin. "Kelam İlminde Nasları Anlama Sorunu". *İslami İlimler Dergisi* 2 (2006).
- Guenon, Rene. *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*. Çev. Fevzi Topaçoğlu. İnsan Yay., İstanbul, 2001.
- ITIR, Nurettin. "Münasebet İlmi ve Kur'an İlmindeki Önemi". *İslami İlimler Dergisi* 2 2006.
- Kadir, C. A. *İslam Düşüncesi Tarihi*. edt. M. M. Şerif. Çev. Kasım Turhan, İnsan Yay., c.1, İstanbul, 1995.
- Kotan, Şevket. "Kur'an ve Tarihsellik Üzerine". *İslami İlimler Dergisi* 2, 2006.

- Öğüt, Salim. Salim Öğüt, 'Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti' Başlıklı Yazı Üzerine, *İslâmî İlimler Dergisi*. 2/1, Kur'an Özel Sayısı: 2, 2007: 221-244.
- Öğüt, Salim. *Modern Düşüncenin Kur'ân Anlayışı: Bir Zihniyet Eleştirisi*, İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*. Ankara: Ankara Okulu, 2004.
- Öztürk, Mustafa. Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti, *İslami İlimler Dergisi* 2, 2006.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Tefsir ve Usul üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*. Ankara: Ankara Okulu, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak-Tefsirde Anakronizme Ret Yazuları*, Kur'an'ın Cennet Tasvirlerinde Yerel ve Tarihsel Motifler, Ankara: Ankara Okulu, 2015: 206-231.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara: Ankara Okulu, 2014.
- Öztürk, Mustafa. Kur'an Vahyinin Anlaşılması ve Yorumlanması, *Tefsir Geleceğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi*, edt. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu, 2017: 13-42.
- Öztürk, Mustafa. Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım, *İslâmî İlimler Dergisi*, 9/9-1, 2014.
- Öztürk, Mustafa. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Anlamada Tarihselciliğin İmkân, Sınır ve Sorunları", edt. Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an'ı Anlama Yolunda: Kuramer Konferansları*, I, 2017:231-266.
- Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî. *Fethu'l-Kadîr* (nşr.). Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Ünsal, Hadiye. *Tefsirde Heterodoksi: Kadiyanilik ve Kur'an*, Ankara: Ankara Okulu, 2011.

Tatar, Burhanettin. *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Ankara: Vadi Yay., 1999.

Zerkeşi, Ebû Abdullah Muhammet b. Abdullah b. Bahadır eş-Şafii. *El-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I-VI, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2019, c. 5, s. 2: 1051-1116

Tecvîd Eğitim-Öğretiminde Manzûm Eser Yazma Geleneğine Bir

Örnek: Şeyhî'nin Nazmu'l-Ehemm'i (Tenkitli Metin)

An Example of Werse Work Writing Tradition in Tajwid Education: Shayki's
Nazm al-Ehem (Criticized Text)

Oğuz YILMAZ

Arş. Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı
Research Assistant Dr., Suleyman Demirel University
Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature
Isparta, Turkey
oguzyilmaz@sdu.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-3162-3924

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Yılmaz, Oğuz. "Tecvîd Eğitim-Öğretiminde Manzûm Eser Yazma Geleneğine Bir Örnek: Şeyhî'nin Nazmu'l-Ehemm'i (Tenkitli Metin)". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 1051-1116.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

İslamî ilimlerin eğitim-öğretiminde şiir kullanımının Türk İslam Edebiyatında bir geleneği temsil ettiği söylenebilir. Nitekim ta'lim için siyer, hadis, fıkıh, kalam, tasavvuf vb. İslamî ilimlerin konularına dair mensûr olduğu gibi manzûm eserler de telif edilmiştir. Bu durum ise Türk Edebiyatında el-esmâü'l-hüsnâ, siyer, kırk hadîs, akâidnâme gibi bazı manzûm türlerin doğmasını sağlamıştır. Bilinebilen eser sayısı itibariyle Türkçe manzûm tecvîdler de bu türler arasına girmeye aday niteliktedir. Bu bağlamda çalışma; Türkçe manzûm tecvîd müelliflerinden biri olan Şeyhî'nin (Şeyhülkurrâ Hâfız Mehmed Efendi v. 1235/1819-1820) hayatını ve "Nazmu'l-Ehem fî İlmi't-Tecvîdi'l-Elzem" adlı eserini konu edinmektedir. Eser; Türkçe manzûm tecvîd yazma geleneğini devam ettirmesi ve türünün başarılı örneklerinden biri olması hasebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Çalışma, *Nazmu'l-Ehemm'*in tenkitli metin neşrinin yanı sıra eğitim-öğretim faaliyetlerinde yararlanıldığı düşünülen Türkçe manzûm tecvîdlerin işlevini yazar-eser özelinde gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tecvîd, Türk İslam Edebiyatı, Türkçe Manzûm Tecvîd, Şeyhî, Nazmu'l-Ehem.

Abstract

It can be said that the use of poetry in the education-teaching of Islamic sciences presents a tradition in Turkish Islamic Literature. Thus for education the verse works about Islamic sciences such as sirah, hadith, fiqh, kalam and mysticism/sufism are compiled like the prose works. This situation also supply to the emergence of some verse types such as al-asma al-husna, sirah, forty hadiths, akaidname in Turkish literature. In number of known works, Turkish verse tajwids are also become a candidate among these types. In this context; the work focuses on the life of Shaykî (Shayk al-qurrâ Hâfız Mehmed

* Bu makale 02-05 Kasım 2016 tarihleri arasında Diyarbakır'da düzenlenen Uluslararası Diyarbakır Sempozyumu'nda sunulan ve yayımlanan "Diyarbakırlı Şeyhülkurrâ Hâfız Mehmed Efendi ve "Nazmu'l-Ehemm fî İlmi't-Tecvîdi'l-Elzem" Adlı Türkçe Manzûm Tecvîd Eseri" başlıklı tebliğin gözden geçirilmiş, eklemeler-çıkarmalar şeklindeki değişikliklerle ya da tespit edilen bazı hususların tashihi suretiyle güncellenmiş ve ilgili eserin tenkitli metninin eklenmiş halidir.

Efendi d. 1235 / 1819-1820), who is one of the Turkish verse tajwid authors, and his work titled “Nazm al-Ehem fi ‘İlm at-Tajwid al-Elzem”. This work has a special importance because it continues the tradition of writing verse tajwid in Turkish and is one of the successful examples of its types. The aim of this work is to reveal the function of Turkish verse tajwid which are thought to be utilized in educational activities in specific to author-work as well as *Nazm al-Ehem*'s criticized text publication.

Keywords: Tajwid, Turkish Islamic Literature, Turkish Verse Tajwid, Shaykī, Nazm al-Ehem.

Giriş

Türklerin İslamiyetle tanışması sonucu hemen her alanda olduğu gibi edebî hayatta da tevhîdi esas alan bir estetik zevk ve form vücut bulmuştur. Nitekim bu dönemden sonra gerek sözlü gerek yazılı ürünlere doğrudan ve birincil dereceden kaynaklık eden ana unsur, inanç sistemiyle ve bünyesindeki ilimleriyle din mefhumu olmuştur. Bu bağlamda dinî ilimlerin ya da konuların öğretilmesi (ta’lîm) amacıyla kaleme alınan mensûr eserler, Türk İslam Edebiyatında önemli bir yer teşkil etmiştir. Ayrıca dinî-ta’lîmî özellikteki mensûr eserler, ilerleyen süreçte nazmın nesre üstün gelmesinin etkisiyle nazma da aktarılmıştır. Söz gelimi Hz. Peygamber’in hayatının anlatıldığı siyerler; hadîsleri açıklamayı ya da ezber kolaylığını amaçlayan 40 hadîs şerhleri; imanî esasları/kelâmî konuları işleyen akâid-nâmeler; ibadât, münâkehât, muâmelât ve ukûbât konularını kapsayan fıkıh eserleri (ilm-i haller, ferâiznâmeler, şurût-i salâtlar vb.) gibi telifâta dair manzûm eserlerin nazmedilmesi sonucu ortaya çıkan edebî metinler bu hususun dikkate değer bir yansımasıdır. Ayrıca tasavvufî unsurları, usulleri, esasları, tecrübeleri, manevi halleri vb. açıklamak/aktarmak maksadıyla kaleme alınan manzûm eserler de nazım sanatı açısından bu edebiyata ayrı bir zenginlik kazandırmıştır.

Çalışmanın sahası özelinde bakıldığında Türk İslam Edebiyatı, dinî-tasavvufî karakterli bir edebiyat olup telif edilen eserlerde dinî/şer’î-tasavvufî unsurlar ve bunlara dair konuların öğretimi ya da duygu, düşünce, heyecan ve tecrübelerin aktarımı ön planda olmuştur. Bu hususta ilgili konulara dair ezber kolaylığı ve daha uzun süre akılda kalıcılığı sağlaması yönüyle nazım sanatının kullanımı oldukça işlevseldir ve bu tür eserler gelenekte büyük bir

yekûn teşkil etmektedir. Mezkûr konularda nazım sanatının kullanımındaki gaye; tasannu ve hüner değil, bir mesaj vermek, dinin ilgi alanına giren konularda halkı bilgilendirmektir.

Türk İslam Edebiyatı sahasında yapılacak spresifik araştırmalar ve bu araştırmalar esnasındaki detaylı kütüphane taramaları sonucu bilinmeyen ya da fazla bilgi sahibi olunmayan edebî türlerin ya da türlere dair eserlerin artacağı ve günümüz için yeni bulguların ortaya çıkacağı muhtemeldir.¹ Bu meydana özellikle dinî muhtevaya sahip olup manzum tarzda da kaleme alınan ve pek fazla bilinmeyen edebî türlerden birinin de Türkçe manzûm tecvîdler olduğunu belirtmeliyiz.

“Kur’ân’ın süsü”² olarak nitelendirilen tecvîdin³ konusunu kısaca; zat ve sıfatları yönüyle Arapça harfler, harflerin telaffuzu-kırâati ve harf ya da hareke durumuna göre meydana gelen kaideler oluşturmaktadır. Hz. Peygamber döneminde dinî ilimler sistematik bir şekilde tesis edilmediği gibi tecvîd ilmi de henüz teşekkül etmemişti. Sahabe, herhangi bir konuya dair sorularının veya problemlerinin olması durumunda Hz. Peygamber’e danışıyor, bir ayetin inmesiyle ya da Peygamber’in buyurduğu hadisle sorular cevap buluyor, sorunlar/problemler çözüme kavuşuyordu. Bu husus pek tabîi Kur’ân’ın kırâati için de geçerli olmuştur.⁴ Müslümanlar Kur’ân’ın kırâatine dair sorular yönelmiş, Hz. Peygamber de bunları cevaplamıştır. Bunun yanı sıra ilk dönemde tecvîd kavramı kullanılmasa da Kur’ân’da tertîl kelimesi terim anlamından bağımsız⁵ olarak geçmekte ve Kur’ân’ın, tertîl üzere indirildiği vurgu-

¹ Örneğin na’tlara yönelik yapılan bir araştırma sonucu Hz. Peygamber ile ilgili olup da daha önce varlığı bilinmeyen mukaddes emanetlere yönelik manzûm metinler ortaya çıkarılmıştır. Bu metinlerin taramalar neticesinde daha da çoğalarak edebî bir tür olacağı da düşünülmektedir. bk. Murat Ak, *Şair ve Peygamber Na’t Geleneğinde Hz. Peygamber*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), s. 41-42.

² Muhammed b. Ali b. Yusûf İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, Milli Kütüphane, O6 Mil Yz A 4215/1, 2b-3a.

³ Tecvîdin tarifleri, konuları, delilleri, hükümleri vb. için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 77-87.

⁴ Örnek için bk. Buhârî, “Fezâilü'l-Kur’ân”, 29.

⁵ Bunun yanı sıra tertîlin tecvîd kelimesinin anlamını ihtiva ettiği de söylenebilir. Nitekim Hz. Ali, “tertîl” kelimesini “harfleri tecvîdli (okumak) ve vakıf yerlerini bilmek” şeklinde tarif

lanmaktadır. (Furkan 25/32; Müddessir 73/4). Sahabe, Kur'ân'ı Allah'ın Ceb-rail vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirdiği şekilde öğrenmişler, okumuşlar ve kendilerinden sonra gelenlere nakletmişlerdir.

Sonraki dönemlerde tecvîd; konuları ve literatürü ile ilim sahasındaki yerini almış, ilerleyen süreçte ise harflerin fonetik farklılıklarını ve tilavet kurallarını içine alan ilmin adı olmuştur.⁶ Yüzyıllar boyunca ilim adamları, hâfızlar ve kurrâlar Kur'ân'ın doğru bir şekilde okunması için pek çok öğrenci yetiştirmişler ya da halka yönelik hizmetlerde bulunmuşlar, mensûr eserler kaleme aldıkları gibi kaideleri nazma da aktararak bu ilmin gelişmesine katkı sağlamışlardır.⁷

Tecvîd kaidelerini öğretmek, Kur'ân okuma esaslarının ve kırâate dair konuların daha kolay ezberlenmesini ve uzun süre hafızada kalmasını sağlamak amacıyla Arapça (Ubeydullâh el-Hâkânî'nin *el-Kasîdetü'r-Râiyye'si*, Şâtibî'nin *Hırzû'l-Emânî'si*, Cemzûrî'nin *Tuhfetü'l-Etfâl'i*,⁸ Cezerî'nin *Mukaddime'si* gibi), Farsça (Hâfız İzzeddîn ve Mirzâ Zâhid'in *Manzûm Tecvîd*'leri gibi) ve Kürtçe⁹ manzûm eserler telif edildiği gibi Türkçe eserler de kaleme alınmıştır. Bu yönüyle manzûm tecvîdler, Kur'ân ile ilgili edebî türler halkasına dâhil edilebilir.

Tercüme değil de müstakil telif tarzında kaleme alınan Türkçe manzûm tecvîdler arasında; *Nazmu'l-Ehem fi 'İlmi't-Tecvîdi'l-Elzem* (Şeyhî), *Manzûm Risâle-i Tecvîd* (Nacî), *Manzûm Tecvîd* (Surûrî Halîl), *Zafer/Tecvîd-i Manzûm*

etmiştir. Muhammed b. Ali b. Yusûf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi Kırâati'l-Aşr*. thk. Ali Muhammed Ziyâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.s.), 1: 88.

⁶ Mehmet Ali Sarı, Kur'ân'ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları, (İstanbul: İFAV, 2000), 35.

⁷ Tecvîd/Kırâat bibliyografyası için bk. Abdurrahman Çetin, "Kırâat ve Tecvîd Bibliyografyası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1987): 309-317. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 473-490; Murat Sülün-Muhammet Abay, "Kırâat Bibliyografyası", *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları 4 (Kırâat İlmî ve Problemleri) Tartışmalı İlmî Toplantı Kitabı* ed. Bedrettin Çetiner, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2002), 477-540.

⁸ Ayrıca bk. Recep Koyuncu, "Kur'ân Eğitiminde Manzûm Tecvîd Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Manzûm Eseri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/3 (Aralık 2017): 1497-1533.

⁹ Örnek için bk. Mehmet Edip Çağmar, "Molla Halîl el-İs'irdî'nin "Risâletun fi İlmî't-Tecvîd" Adlı Eseri", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2 (Kasım 2009):153-161.

(Hilmî/ Abdülkerim Vardârî), *Tuhfe-i Şerîfi* (Şerîfi),¹⁰ *Manzûm Tecvîd (Âbidî)*,¹¹ gibi eserler zikredilebilir. Bunun yanında müellifleri meçhul olan manzum tecvid eserleri de mevcuttur. *Manzûm Tecvîd* (müellifi meçhul), *Nazmu't-Tecvîd* (müellifi meçhul), *Nazm-ı Risâle-i Mersûmât mine't-Tecvîd* (müellifi meçhul), *Manzûme-i Tecvîd* (müellifi meçhul),¹² *Manzûme fi't-Tecvîd*,¹³ *Manzûme fi't-Tecvîd*,¹⁴ *Manzûmetün fi't-Tecvîd*¹⁵ isimli eserler¹⁶ bulunmaktadır.¹⁷ Ayrıca Cezerî'nin *Mukaddime'si* gibi Arapçadan çevirisi yapılan manzum tecvidler de bulunmaktadır.¹⁸

Müelliflerinin beyanından da hareketle Türkçe manzum tecvidlerin telifindeki ana sebebin; "Kur'an'ı tertil/tecvîd üzere, ağır ağır, tane tane okuma" sadedindeki ayet ve hadîslerin¹⁹ teşviki²⁰ olduğu görülmektedir. Müellifler bu gibi nasları esas alarak tecvîd ilmini öğrenme ve öğretme gayreti içeri-

¹⁰ Ayrıca bk. Cansu Umut Demir, *Tuhfe-i Şerîfi*, (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2019).

¹¹ Ahmet Atilla Şentürk-Ahmet Kartal, *Üniversite Öğrencileri İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Dergah, 2005), 223.

¹² Şerîfi ve Âbidî'nin eserleri hariç buraya kadar olan Türkçe manzûm tecvidleri nüsha bilgileri, muhtevaları, beyit örnekleri vb. için bk. Oğuz Yılmaz, "Türk İslam Edebiyatı'nda Manzûm Tecvidler", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* (Kütahya, 14-17 Mayıs 2015), (İstanbul: İLEM, 2015), 3: 85-96.

¹³ Müellifi meçhul, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 00188/002.

¹⁴ Müellifi meçhul, Süleymaniye Ktp., Yozgat 00867-002.

¹⁵ Müellifi meçhul, Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi 01729-006.

¹⁶ Gerek Türkçe **telif** gerekse de Arapçadan **tercüme** edilen tüm manzûm tecvid eserlerinin tahlil ve metinlerini içeren kitap çalışmamız yayım aşamasındadır.

¹⁷ Yapılan bir çalışmada Seyfettin Özege Bağış Kitaplar Katalogunda Abdurrahim Efendi isimli müellifin *Manzum Tecvîd* adında eserinin olduğundan bahsedilmektedir. Bk. Ali İpek-Güller Nuhoğlu, "Eski Harflerle Basılmış Türkçe Tecvid, Usul-i Fıkıh ve Kıraat Eserleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2015): 151. Fakat kütüphane taraması sonucunda bu esere ulaşılamamıştır.

¹⁸ Örnek için bk. Selahaddin Öz, "İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddimesi'nin Mehmed Emin Tokadı'ye Ait Manzûm Tercümesi ve Değerlendirilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/27 (2015/1): 147-181.

¹⁹ Tecvidin gerekliliği hususundaki akli ve nakli deliller için bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 80-83.

²⁰ Dinî-ilmî manzûm eserlerin özellikle mukaddime/sebebi telif bölümlerinde müellifler, genellikle bazı nakli delilleri gerek iktibâs gerekse de telmih yoluyla teliflerinin ana sebebi olduğunu belirtmişlerdir.

sinde olmuşlardır. Ayrıca nazmın eğitim ve öğretimde kolaylık sağladığını da bizzat beyan etmişlerdir. Bu bağlamda manzûm tecvîdlerden, eğitim-öğretim faaliyetlerinde istifade de edilmiştir. Diğer bir neden; müellifin bu ilmi özel olarak öğrenmesi kısaca bu alanda ihtisas sahibi olmasıdır. Bir kısım müellif, ya kendisinin böyle bir eser yazmak istediğini ya da tanıdıklarının ondan böyle bir talepte bulunduğunu ifade etmektedir. Eserlerde geçen bir diğer neden; eserlerin dili ile ilgilidir. Nitekim tecvîd eserleri öncelikle Arapça yazılmıştır. Türkçe manzûm tecvîd yazan müellifler, bu dili bilmeyen kişilerin de tecvîdi öğrenmeleri gayesini gözeterek, eserlerini Türkçe kaleme aldıklarını belirtmektedir. Bununla bağlantılı bir başka neden ise müelliflerin halka hizmet etme gayesi ve eserlerini okuyacakların hayır dualarını alma isteğidir. Ayrıca dinî türde bir eser yazmakla Allah'tan günahlarını bağışlamasını (bereket/şefaât) dileyenler de bulunmaktadır. Müellifler, bu tür eserlerde eğitim-öğretimi gözetmiş, Kur'ân'ın doğru, düzgün ve güzel okunmasını sağlayacak bilgileri ihtiva eden eserler kaleme almayı amaçlamışlardır. Elbetteki tüm bunlarda; "İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olandır."²¹ sadedindeki hadislerin telkini ve teşviği de açıkça görülmektedir.²²

Eserlerdeki temel muhteva, asıl ve geçici (lâzımî ve ârizî) sıfatları itibarıyla Kur'ân harfleridir. Bundan başka Kur'ân'ın eğitim ve öğretiminin şartları, âdâbı, harflerin mahreçleri, sıfatları, tenvîn ve harflerin halleri, medler, vakıf-ibtidâ, idğâmlar, sekte, secde, tilavet kaideleri, vasl-kat', resm-i Osmânî, tâ-i te'nîs gibi müellifin de tercihihine göre konular işlenmektedir. Bu eserlerde en çok; harflerin mahreçleri, sıfatları, medler, tenvîn ve nûn-ı sâkinin halleri konularının işlendiğini görmekteyiz. Tecvîd ilminin en temel konuları olduğu için müelliflerin bu kaideleri daha fazla işledikleri söylenebilir. İşlenen konular arasında bir birliğin olmaması, tecvîd eğitim-öğretiminde standart bir müfredat sistematîğinin olmayışından da kaynaklanmaktadır. Bu durum, müellifin tercihi ve o konudaki ihtiyacı giderme isteği şeklinde açıklanabilir.²³

²¹ Buhârî, "Meğâzî", 35.

²² Türkçe manzûm tecvîdlerin sebep-i telifleri, muhtevaları ve eserler hakkında yapılan genel değerlendirme için ayrıca bk. Yılmaz, "Türk İslam Edebiyatı'nda Manzûm Tecvîdler", 3: 96-98.

²³ Tecvîd ve kırâat eserlerin sistematîği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nihat Temel, "Kırâat ve Tecvîd İlmine Ait Eserlerin Sistematîği.", *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları* 4 (Kırâat İlmi ve

Tüm bunlara ilaveten eserlerde, müellifin esas aldığı kırâat imamı ve râvîsi konuları da bulunabilmektedir. Nitekim esas alınan kırâat imamının ya da râvîsinin farklılığı, bazı tecvîd kaidelerinin vecihlerini (lafızların kırâatini) değiştirmektedir. Ancak Türkçe manzûm tecvîd eserlerinin hepsinde müellifler Âsım kırâatının Hafis rivâyetini²⁴ esas almışlardır. Günümüzde de yaygın olarak bu kırâat ve rivâyete göre Kur'ân tilâveti yapılmaktadır.²⁵

1. Şeyhî'nin Hayatı, Eserleri ve Nazmu'l Ehem fi 'İlmi't-Tecvîdi'l-Elzem Adlı Eseri

1.1. Şeyhî'nin Hayatı

Âmidli olan Şeyhî'nin hayatı ile ilgili sadece Ali Emîrî'nin Diyarbakırlı şairlerin hayatlarını ele aldığı *el-Esâmî-i Şuarâ-yı Âmid* adlı eserinde bilgi bulunmaktadır.²⁶ Burada yer alan bilgiler (ismi, kırâat ilmini tahsili, hocası, eserinin adı vb.), şairin *Nazmu'l-Ehem*'de kendi hayatına dair verdiği bazı anekdotlarla da uyuşmaktadır. Ali Emîrî'nin eserinde Şeyhî'ye dair şu bilgiler yer almaktadır:

“Şeyhî

İsm-i sâmilîleri Mehmeddir. Şulehâdan bir zât idi. Kırâ'at-ı seb'ayı seb'a-yı seyyâre lakabıyla meşhûr-ı cihân olan ferîden-i zamân Hâce 'Osmân Efendi Hazretlerinden taşşîl iderek bu fenn-i 'âlîde bir üstâz-ı yegâne olduğu hâlde ta'allüm-i kırâ'atle meşgûl idi. 1235 hüdûdunda 'âzim-i cennet-i a'lâ olmuşdur. 'İlm-i kırâ'ate dâ'ir (Nazmu'l-Ehem) ve (Tenbîhât) nâmlarıyla manzûm iki eșer-i mu'teberi vardır. (Nazmu'l-Ehem) defa'âtle tab' olunmuşdur. Şu iki beyit Tenbîhât risâlelerinin serlevhasıdır.

Problemleri Tartışmalı İlmî Toplantı Kitabı, ed. Bedrettin Çetiner, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2002), 242-281.

²⁴ Kırâat imamları ve ravîleri için bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* 77-81; Abdurrahman Çetin, *Kırâatlerin Tefsire Etkisi*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 299-317.

²⁵ Mehmet Ünal, “Kur'ân'ın Fonetik Naklinin Tarihi”, *Tefsir El Kitabı*, Mehmet Akif Koç, Ankara: Grafiker, 2012, 75.76.

²⁶ Diyarbakırlı mühim şahsiyetlere yönelik eserlerde Şeyhî'ye de yer verilmekle birlikte buralarda yazılanlar, *el-Esâmî*'deki bilgilerin olduğu gibi aktarılmasından ibarettir. Örnek için bk. Şevket Beysanoğlu, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, (Diyarbakır: Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Yayınları, 1957), 1: 316.

Nām-ı Hüdāyla ibtidā olan emr itmām olur

Hamd u şenālar Hākka kim andan nice in‘ām olur

Habl-i metīn ile Hābīb-i Muşţafā yitmez mi kim

Rūz-i cezāda  ullara anlarda çok ikrām olur’’²⁷

Ali Emīrī’nin verdiği bilgilerde göze çarpan ilk husus, Hāfız Mehmed Efendi için kullanılan "Şeyhī" mahlasıdır. Bu mahlas, eserlerinin nüshalarında nitelendirildiği şeyh kurr lık²⁸ unvanıyla irtibatlı olabilir. Muhtemelen döneminde bu mahlasla meşhur olmalı ki Ali Emīrī, Mehmed ismini zikrederek onu özel olarak tanıtma gereksinimi duymuştur. Bundan sonra ise onun dini bütün (s lih) bir kimse olduğuna işaret etmiştir. Şeyh kurr , bu mahl sını her iki eserinde de kullanmıştır:

Şeyhī bu tariķinde aħz itd ğini nazm eyleyüp
N mına *Tenbih t* deyu tesmiyesi ilh m olur²⁹

İşbu kemīne **Şeyhī**-i k st h-n me r -siy h

Sen  ek ber ’ t-ı c rmine tuğr -yı gufr n y  İl h

(62)³⁰

Hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmayan Şeyhī, kır at-ı seb’a tahsilini, döneminde ilimdeki derecesini/derinliğini tavsif etmek için “seb’a-i seyy re” olarak nitelendirilen kır at hocası H fız Osman Efendi’den almıştır. Emīrī, onun (ic zet aldığına ima ile) bu tahsilinden sonra mümtaz bir hoca olduğu ve

²⁷ Ali Emīrī, *el-Es mī-i şu’ar -yı  mid*, Millet Kütüphanesi, AETrh 781/1, 27a.

²⁸ Reiss kurr lık/Reiss  meş yihī’l-kurr lık unvanına ve makamına nazaran lokal bir unvan olan şeyh kurr  tabiri için ayrıca bk. Recep Akakuş, “Reiss kurr ”, *D A*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34:545-546.

²⁹ H fız Mehmed Efendi, *Tenbih t*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi, Nadir Eserler Koleksiyonu 11572/US0064/1, 1.

³⁰ *Nazmu’l-Ehem’* den verilen beyit örneklerinde, tenkitli metin kurulumunda ana nüsha olarak esas alınan Marmara Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi, Nadir Koleksiyonu 11572/US0064/4 demirbaş numarasına kayıtlı nüshadan yararlanılmıştır. İlgili mecmuanın varakları yer yer karışıklık gösterdiğinden dolayı örneklerin yerlerine işaret etme hususunda varak yerine mecmuaya konan sayfa sayıları dikkate alınmıştır.

kırâat eğitim-öğretimiyle uğraştığını belirtmektedir. Bu bilgi, *Nazmu'l-Ehemm'*in girişindeki beyitlerde de görülmektedir:

Ḳurrâ reîs-i seb' aden hem aḳdem-i seyyâreden
Ḥayli zamân sa'y eyledim taḥsîle vücûh u edâ

el-Ḥamdulillâh böyle bir zât-ı ma'ârif-pîşeniñ
Ġark oluben ni'etine virdi icâzetler baña (49)

Eğitim-öğretim çerçevesinde onun Arapça'ya vakıf olduğu söylenebilir. Nitekim kırâat ilmi tahsil edilirken sadece ilgili kırât kitaplarının değil tefsîr, hadîs, fıkıh vb. Arapça kaynaklı nakli ilimlerin de tahsil edildiğini, bunların yanı sıra onun bir şeyhülkurrâ olarak nitelendirildiğini de unutmamak gerekir. Söz gelimi;

Ta'lime naşb itmezden evvel nefsinı bilmek gerek
Şarf u naḥv fıkḥ u uşûl ile metîn olmak gerek (51)

beytindeki ya da eserindeki “eğitim öğretim şartları ve edep kuralları” başlığı altındaki ifadelerden kendisinin kırâat eğitimini hangi ilmî geleneğe ve usule göre gerçekleştirdiği de anlaşılmaktadır. Bu ilimleri tahsil etmenin yanı sıra onun nazım sanatıyla da ilgilendiği görülmektedir. Ali Emîrî, son olarak Şeyhülkurrâ'nın 1235/1819-1820 yılı dolaylarında vefat ettiği bilgisini vermektedir. Doğum tarihine dair bilgi bulunmadığı için Şeyhî'nin kaç yıl yaşadığı ise bilinmemektedir.

1.2. Eserleri

Ali Emîrî'nin verdiği bilgilere göre Hâfız Mehmed Efendi'nin *Tenbîhât ve Nazmu'l-Ehem* olmak üzere iki manzûm eseri bulunmaktadır. Gazel formunda ve recez bahrinin **müstef'ilün / müstef'ilün / müstef'ilün / müstef'ilün** kalıbıyla kaleme alınan *Tenbîhât* adlı eserin, Nadir Eserler Koleksiyonu 11572/US0064/1 demirbaş numarasıyla **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde** kayıtlı eksik olduğu düşünülen bir nüshasına ulaşılabilmektedir. Fakat (örneğin *Tenbîhât'*a ait bir varakın mecmuanın başka yerinde de bulunması, benzerlik gösteren ya da tekrar eden beyitlerin öncekilerle aynı sırayı takip etmemesi, beyitlerin üstünün çizilmesi, varakların bir yüzünün boş olması gibi) içinde yer aldığı mecmuanın biraz karmaşık/dağınık olması

ve eksik olduğu düşünülmesi, *Tenbihât'*ın tam manasıyla kaç beyitten oluştuğunu tespit etmeyi güçleştirmektedir. Mesela normal şartlarda ilgili nüshanın 1-6. sayfaları arasında bulunan *Tenbihât'*ın tekrar ve benzeri başka kısımlarına, mecmuanın 8., 47., 48. sayfalarında da rastlanmaktadır. Bu sayfalarda yer alan beyitler, daha önce geçen bazı beyitlerin tekrarı olmakla birlikte farklı bir sırayla/tertibte yer almaktadır. Bu hususlar bir kenara bırakılırsa *Tenbihât'*ın normal varak sırasını takip eden 1b-4a varakları arasında -üstü çizili 5 beyit hariç- 100 beyit bulunmaktadır.

Hâfız Mehmed *Tenbihât'*ta; *Nazmu'l-Ehem'*deki tecvîd konularından ziyade daha teknik ve derin olan kıraat ilmi çerçevesinde vasl, kat', vakf, med, tûl, tevassut, kasr, izhâr, izcâ', terkîk, tefhîm, imâle, teşdîd, tahfîf gibi konular ekseninde Kur'ân'da geçen bazı lafızları harf ve hareke yönleriyle Şâtibî tarîkindeki kırâat imamlarının ve râvîlerinin ne şekilde, hangi vecih/vecihler (vucûh) üzere okumayı tercih ettiklerini ele almıştır. İsminden de anlaşılacağı üzere Şeyhülkurrâ bu eserinde hitap ettiği kitleye veciz bir şekilde kırâate dair hususlarda tenbihlerde bulunmuş, kârîlerin ayette geçen bir lafzı hangi vücûh üzere kırâat ettiklerine dikkat çekmiştir.

İki eser dışında AEsry122/5 demirbaş numarasıyla **Millet Kütüphanesinde** kayıtlı *Mehâric-i Hurûfa Dair Risâle* adlı eserin müstensihisi olarak Hâfız Mehmed (Reisülkurrâ) gösterilmektedir. Harflerin mahreci ile ilgili olan 1,5 varaklık eserin müellifi değil de müstensihisi olduğu yönündeki kayıttan ve içeriğinde herhangi bir emare bulunmadığından eserin ona aidiyeti hususunda net bir şey söylemek mümkün değildir. Fakat küçük hacimli bu eserin tecvîd ilmi ile alakasından dolayı Hâfız Mehmed Efendi'ye ait olma ihtimali de bulunmaktadır.

2. Nazmu'l-Ehem fî 'İlmi't-Tecvîdi'l-Elzem

2.1. Nüshaları ve Telif Tarihi

Eserin 06 Hk 4866 (=M1, müstensih: Halil b. Molla Mehmed es-Siverekî istinsah tarihi:1280), 06 Mil Yz A 9748/1 (=M2, müstensih: Ahmed b. Muhammed, istinsah tarihi: 1240), 06 Mil Yz A 9746/1 (=M3, müstensih: Ebû Süleyman b. el-Hâc İbrahim b. Hüseyin b. Mustafa, istinsah tarihi: 1285) demirbaş numaralarıyla **Ankara Milli Kütüphanesinde**; Yazma Bağışlar 06491/005 (=S2, istinsah tarihi: 126?), Yazma Bağışlar 04318/014 (=S2, sondaki münâcât

eksik), ve Tırnovalı 001366-003 (=S3, tarih beyti eksik) demirbaş numaralarıyla **Süleymaniye Kütüphanesinde**; 42 Kon 4199/1 (=K, müstensih: Yusuf el-Âmûdî, istinsah tarihi: 1259) demirbaş numarasıyla **Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde**; **Nadir Eserler Koleksiyonu** 11572/US0064/4³¹ (=MÜ, istinsah tarihi: 1223) demirbaş numarasıyla **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde**; Yazma Eserler 21 Hk 1729/2 (=D, sondan eksik) demirbaş numarasıyla **Diyarbakır İl Halk Kütüphanesinde** ve 19 Hk 19/2 (=Ç, müstensih: Seyyid Hasan Nuri, istinsah tarihi: 1243) demirbaş numarasıyla **Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesinde** kayıtlı olmak üzere on nüshası tespit edilebilmiştir. Bu nüshalar arasında hemen hemen fark yok gibidir. Bu az olan farklılıklar da genellikle müstensihlerin eserdeki başlıkları kendi tercihleri göre istinsah etmelerinden, ibarenin takdîm-tehirinden ya da lafızlardaki eklerin fazlalığından ileri gelmektedir.

Eserin sonunda yer alan;

Üstâz-ı kâminden aḥz eyle bu 'ilmiñ gâyetiñ
Âhâda bakma sa' y-ile kı l hayr du' â bil târiḥiñ

şeklindeki tarih beyti, müstensihlerce farklı hafler/lafızlar esas alınarak ebced hesap türlerine değişik şekillerde yorumlanmıştır. Buna göre telîfe dair kayıt bulunan nüshalarda yapılan ebced hesabına/hesaplarına göre eserin; 1210/1795-1796 (MÜ ve S1), 1220/1805-1806 (K ve M1) ve 1222/1807-1808 (M3) yıllarında telîf edildiği belirtilmektedir.³² Bu farklılık muhtemelen, tarih beytindeki (örneğin noktalı, noktasız) harflerden hangilerinin ebcede dâhil olup olmayacağı noktasında müstensihlerin değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır.

Ali Emîrî, *Nazmu'l-Ehemm'*in birçok kez basıldığı bilgisini vermektedir. Bunun sonucu yapılan araştırmada eserin yazma nüshalarından başka Türkiye'deki bazı üniversitelerin/fakültelerin ya da kurumların kütüphanelerinde

³¹ Eser, ilgili mecmuanın dördüncü sırasında yer aldığı için (/4) kaydı tarafımızca konmuştur.

³² Örneğin S1 nüshasının ferağ kaydında tarih beytinden sekiz vecihle tarih çıkacağı belirtilmiş ve bu kayıta, esas alınan bazı harflerin toplanması sonucu bu vecihlerin hepsiyle 1210 tarihine ulaşılmıştır.

kayıtlı matbû nüshalara ulaşılmıştır.³³ Matbû baskıların birinde eserin Harputîzâde Yûsuf b. Mehmed b. Yûsuf tarafından 1275 senesi Ramazan ayının sonunda istinsah edildiği kayıtlıdır. Bu matbû metnin başında “‘Ulûm-ı ‘aqlî ve naqlîde mâhir Re’îsü’l-ıqrâ Diyarbekirli Şeyhî Mehmed Efendi’nin ‘ilm-i edâdan *Nazmu’l-Ehem* kitabıdır” ifadesi geçmektedir. Bir diğer baskının ise ilk matbû nüsha esas alınarak Sahâfiyye-i Osmâniyye Şirketi tarafından 1324 yılında basıldığı görülmektedir. Matbû nüshalarda da eserin 1210 yılında telif edildiği kaydı bulunmaktadır.

2.2. Şeklî Özellikleri³⁴

Eser; 226 beyit olup 30 başlıktan³⁵ oluşmaktadır. İlk yedi başlık ve son iki başlıktan 5’i gazel (1, 4, 6, 7, 30) 4’ü (2, 3, 5, 31) mesnevi nazım şekli ile söylenmiştir. Eserin ana iskeletini oluşturan (8 ila 29. başlıklar arası) başlıklarda ise müellif, gazel ya da kasîde formu denilebilecek nazım şeklini kullanmıştır. Yani sekizinci başlıktan itibaren -araya başlıklar girse de- beyitler, öncesiyle bağılantılı olup gazel/kasîde kafiye-redif düzenini devam ettirmektedir.

Müellif, eserinde tam ve zengin kafiye tercih etmiştir. Ayrıca yer yer redif olması gereken ek ya da kelimeleri kafiye yerine ya da müstakil bir şiirde farklı kafiye türlerini kullandığı da olmuştur. Ana konuların işlendiği başlıklarda ise “ur/ür” seslerinden yararlanmıştır. Buralarda Şeyhî, beyit sonları için genellikle “olur” kelimesini kullanmıştır:

Ser-levha-i nâme ola nâm-ı şerîf-i kibriyâ
Ki yümn ile ola müyesser tâlibe hûsn-i edâ (49)

³³ Örnek nüshalar için bk. Erzurum Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Seyfettin Özege Salonu 01118873 ve 01118874 - İBB Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar MC_Osm_O.00433/03 ve AUE_00149 - Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu/İsam e-Kitap Koleksiyonu RE14230 - Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi I0011770 - Milli Kütüphane 06 Mil EHT A 428.

³⁴ Eserin ayrıntılı şekil ve muhteva tahlili için bk. Oğuz Yılmaz, “Diyarbakırlı Şeyhülkurrâ Hâfız Mehmed Efendi ve “Nazmu’l-Ehemm fi İlm-i Tecvîdî’l-Elzem” Adlı Türkçe Manzûm Tecvîd Eseri”, 2: 1316-1331.

³⁵ Bu sayı tenkitli metin için esas alınan nüshaya binaen verilmiştir. Bunun yanı sıra örneğin 224 beyitlik M1 nüshasında ana başlık (meddât, nûn-i sâkin gibi) altındaki konulara (medd-i tabî’i, izhâr, ihfâ gibi) da başlık açıldığı, bu durumda ilgili nüshada eserin 43 başlıktan oluştuğu görülmüştür.

Havf-ı ziyâ' olmazsa ehlinden kitâb men' **eyleme**
Lâzım degilse sen kitâb bî-câ şaşın hâbs **eyleme** (50)

Her ne kadar iclâl iderse ' ilme tâlibdir kibâr
Ol mertebe nef' in görür ol kadar olur behre-dâr (50)

Bil cümle hîcâ harfleri yigirmi tokuz harf **olur**
Maḥrec şıfatlarla bula her birisi mümtâz **olur** (54)

Şeyhî, eserinde vezin olarak sadece **müstef'ilün / müstef'ilün / müstef'ilün / müstef'ilün** kalıbındaki aruz ölçüsünün recez bahrini kullanmıştır. Beyitlerde imâle, zihâf, vasl gibi şiirde kusur sayılabilecek bazı kusurlara da rastlanmaktadır. Fakat usta bir şairlik iddiasında bulunmayan müellif için gerek tecvîd kaidelerinin gerekse de Arapça terkip ya da ayet örneklerinin Türkçe kelimelerle birlikte şiirsel bir forma sokulmasının çok kolay olmadığı da gerçektir.

Eserde dil açısından bakıldığında, Arapça, Türkçe ve Farsça kelime/kelime gruplarının kullanıldığı görülmektedir. Arapça kelimelerdeki fazlalığın sebebi eserin dinî türde olması ve daha çok, tecvîd kaidelerindeki örneklerin ayetlerden oluşmasıdır. Müellif, ta'lîmî konuları ele aldığı için öğretici/didaktik üslûbu önclemiştir. Her şeye rağmen, şiir geleneğinin temel kaidelerine riayet etmeye de çalışmıştır. Öğreticilik esas olduğu için müellif eserinde nida, hitâb, emir, nehiy gibi ünlemlerle ya da bazı sıfatlarla (ey, oku, otur fetâ, vb.) konulara dikkat çekmiş, muhatapta merak uyandırmak istemiştir. Bunun yanı sıra müellifin tecvîd kaidelerini veciz ve olabildiği kadar açık bir nazım diliyle aktardığı da ifade edilebilir. Eserin sonunda bir de münâcât metni bulunmaktadır. Acziyetin, bağışlanma isteğinin vb. içtenlik ve samimiyetle dile getirilmesi münâcâtların genel özelliklerindedir. Müellifin münâcâtı da samimi duygu, his ve niyazların Allah'a iletiği metinler olan münâcât türü şiirlerle benzer özellikleri taşımaktadır.

2.3. Muhtevası

Şeyhî, kırâat ilminin öğretilmesi için gayret sarf eden bir müelliftir. O, kırâat ilmini tahsile hayli zaman vermiş ve icazetini aldıktan sonra kırâat talimiyle meşgul olmuştur. Ayrıca tecvîd ve Kur'ân okuma esaslarını ihtiva eden manzum eserler kaleme alarak tecvîd ve kırâat ilmine katkıda bulunmuştur. *Nazmu'l-Ehem* isimli eserinde ise istisnâlı hususlara da değinerek yer yer ayrıntılı yer yer kısa bir şekilde tecvîd kaidelerini işlemiştir. Eserin mukaddime olarak nitelendirilebilecek giriş kısmında; İslâmî kitap telifi geleneğine uygun olarak besmele, hamdele salvele ile başlayan müellif, Allah'ın isminin bu kitabın serlevhası ve bu isim vesilesiyle bereketli bir şekilde tecvîdi öğrenmek isteyen bu ilme müyesser yani eserinin insanlara faydalı olmasını niyaz etmektedir. Devam eden bölümde tecvîd ilminin (ilm-i edâ) en şerefli ilim ve bilgi hiyerarşisinin de en üstünde olduğunu söylemekte, bu yüzden Kur'ân'a tazim ve saygı da okuyan kişinin kusur etmemesi uyarısında bulunmaktadır. Hz. Peygamber, "Kur'ân'ı öğreniniz. Onu okumakla her harfine on sevap ile mükâfatlandırılırsınız. Fakat ben (her harf derken) elif lâm mîm (bir harftir) demiyorum. Elif bir harf, lâm bir harf, mîm bir harf, her harf için on sevap (diyorum)." buyurmaktadır.³⁶ Müellif eserinde bu hadîse, Kur'ân harflerini mahrec ve sıfatlarına göre okuyan kişi bağlamında telmihte bulunmaktadır. Mana bozulacak kadar hata ile okuyana ise Kur'ân'ın lanet ettiğini yine Hz. Peygamber'e atfen ifade etmektedir. Müellif mukaddimedede son olarak zamanının önde gelen kırâat hocalarından yedi kırâatı hayli zaman tahsil ederek icazet aldığını, Kur'ân öğreniminin kesintiye uğramaması için çabalararak tecvîdle ilgili manzûm bir eser yazdığını ve harflerin mahreçleri, vasl, kat', sekte, vakıf ve hâ'nın halleriyle ilgili pek çok faydalı bilgiyi Allah'ın izniyle nazma dizdiğini söylemektedir:

Cümle 'ulûmıñ eşrefi her bir ma'ârif a' refi
Ol dürr-i Qur'ân şadefi ser-tâcıdır 'ilm-i edâ (49)

Lâkin mehâric ü şıfat ile oğur ise o zât
Her harfine on hasenât virür aña Bârî Hudâ (49)

³⁶ Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 16.

Zikr-i cemîli munkatı' olmasun için bu haķîr
Bezî eyleyüp maķdûrunı *naẓm-ı ehemme li 'l-edâ*

Mahrec şıfat vaşl u kat' sekt ü vaķfla ħâl-i hâ
Ħayli fevâ'id zamm-ile naẓm oldı ba-^cavn-i Ħudâ (49)

Şeyhî, tecvîd konularını ta'lîme geçmeden önce "**Ĥ Şurûti't-Ta'lîm ve Âdâbihi**" başlığı altında bu ilmin elde edilmesine yönelik bir takım şartların, metotların, âdâp ve erkânın³⁷ olduğuna dikkat çekmiş, genelde Kur'ân özelde ise tecvîd ilmi tahsili hakkındaki görüşlerini açıklamıştır. Ona göre ilim öğrenme ve öğretme yollarını bilmeyen kişinin ne kadar çalışırsa çalışsın bu ilmi asla elde edemeyecek, yani hakkıyla öğrenemeyecektir. Bu bağlamda evvel emirde bu ilme talip olan kişi niyetini sahih ve halis tutup, dinin ihyasını amaç edinerek sadece Allah'ın rızasını gözetmelidir. Kur'ân'a saygılı davranarak onu abdestli bir şekilde tecvîdle okumalıdır. Kendisinin ve oturduğu mekânın temiz olmasına³⁸ gayret göstermeli, (gybet etmemek, kaş göz işaretleri ile konuşmamak gibi) hoş olmayan davranışlardan sakınmalı ve âdâb-ı muâşarete dikkat etmelidir:

Ta' lîm ü ta' allüm tarîķiñ bilmeyince ey püser
Nâ'il olamaz ' ilme aşlâ her ne kadar sa' y ider (49)

Ħur'âna tevķîr Ħaķkadur küfre gider taĥfîf iden
Fem râh-ı Ħur'ândur arıt râyiĥa-i mekrûheden (50)

Taķlîm-i ezfâr ķaşş-ı şârib tamm-ı hey'etle sivâk

³⁷ Kur'ân eğitim, öğretim ve okumanın şartları ve adabı konusunda eserler yazıldığı gibi bazılarında bu konuya özel başlıklar da açılmıştır. Örnek metinler için bk. Ahmed Cevdet Paşa-Ali Muhammed ed-Dabbâ, *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân Okuma Edepleri*, nşr. Ali Osman Yüksel, (İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989); Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, thk. Ahmed Hasan Ferhad, (Ammân: Dâru Ammâr, 1417/1996), 73-92.; Celâleddin Abdurrahman es-Suyûti, *el-İtkân*, thk. Ahmed Ali, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004), 1: 291; Mustafa Özel, "Kur'ân'ı Kerim'i Okuma ve Adabı", *Diyanet İlmî Dergi* 43/2 (2007): 75-90.

³⁸ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Suyûti, *el-İtkân*, 1: 302-326.

Gider körpe қоһулары gir meclisine āri pāk (50)

Mālik katında Şāfi‘ī baçce kitāb açar idi
Evrāk sesin işitmeye üstāz-ı pākı dir idi

Şākirdi Hāzreti Rebī‘ Allāha eyledi қасем
Şāfi‘ī baқarken baña itmем cür’et şu içem (50)

Ehliyetli ve ilimde otorite olan hocalara karşı itikadın sağlam tutularak onların dualarını almak ve bir konu hakkında öğrencinin şüphesi varsa edeple sormaktan utanmamak gibi davranışlar, Mehmet Efendi’ye göre tahsil şartlarındadır. Bunlar dışında ilim tahsilinin şart ve edepleri arasında; bir yerde gıybet edildiğinde onu dinlememek, konuyla ilgili konuşmamak ve o mecliste çok oturmamak, yürürken yolun sağından yürümek ve yolda soru sormamak, hocası ne kadar cefa verirse versin buna katlanmak, hocasının düzgün olmayan işlerini iyiliğe yormak/tevil etmek, dünya işleriyle çok meşgul olmamak, derslere ara vermemek, satın alma veya başka bir şekilde edinilen kitaba çok yazı yazmamak, kendisine lazım değilse boş yere duracağına kaybetmeyeceğine inandığı birinin faydalanması için kitabını ödünç vermek, ilim sahiplerine, salih kişilere ve ihtiyarlara çokça hürmet etmek, arkadaşlarına daima izzette bulunmak, ilmî tartışmayı incelik ve edep içerisinde kibir ve kavga olmaksızın yapmak, şerden sakınarak hayır işlerde bulunmak, bildiklerini halka anlatmak, asla haset etmeyerek gece gündüz çalışmak, bahçe, yol ve akarsu civarında ezber yapmak zor olduğundan ezberini gece veya gündüz aç iken kimsenin olmadığı bir yerde yapmak, Kur’ân taliminin şartlarından (formasyonundan) yoksun ve nazarı bilgisi olsa dahi pratikte tecvîd kurallarını tatbik edemeyen kişiden yani fem-i muhsin olmayan ders almamak, kırâat ilmi konusunda nakil yapacağı zaman muteber bir şeyhden yapmak, Arapçaya ve kaidelerine aşına olarak bunlarda başarılı olmak gibi şartlara yer vermiştir:

Қувветли сенед иле нақли му‘teber şeyhden ola
‘İlm-i ‘arabıyye-sinās vefқ-i қавā‘idden ola (51)

Kur’ân-tecvîd öğrenecek kişinin bazı şart ve edepleri yerine getirmesi gerektiği gibi bu ilmi öğretecek kişide de bir takım şartlar aranmaktadır. Hâfız

Efendi, bu hususu “**fi Şurûti'l-Mu'allim ve Âdâbihi**” başlığıyla ele almıştır. Ona göre Kur'ân ve tecvîd ilmini öğreten kişinin akıllı, hür, Müslüman, güvenilir, dersi verebilecek nitelikte, konusunda ihtisas sahibi, ilmine itimat edilen, yardımsever, mert, adaletten ayrılmayıp insaf sıfatlarını haiz olmalıdır. Bununla birlikte öğretim görevini, yalnızca Allah rızası için yapmalı ve niyetin de halis olması şartları aranır. Halkın yermesi de övmesi de kendine müsavi olmalı, bu durum nefret ya da kibre mahal vermemelidir. Bunların dışında haset, kibir, riya, iyilik, sabır, zühd tevazu, saygı temizlik, vukûfiyet/yeterlilik gibi dinî, ahlakî, ta'lîmî/ilmî açılarından eğitim-öğretim işini üstlenen/üstelenecek kişilerde bulunması gereken edep kuralları, erdem ve formasyona dikkat çekmektedir:

Ta' lîm-i Qur'ân itmege vardır şurût-ı mu' teber
' Âqıl mükellef hür ü müslim me'mûn ola pür-hüner (51)

Ta' lîme naşb itmezden evvel nefsinı bilmek gerek
Şarf u naḥv fıkḥ u uşul ile metin olmağ gerek (51)

Şeyhî, bu hususlardan sonra artık eserinin ana iskeletini oluşturan konulara giriş yapmıştır. Bu bağlamda örnekler eşliğinde “**Bâbu Meḥârici'l-Ḥurûf, Bâbu Şifâti'l-Ḥurûf, Bâbu't-Ta'rifât, Kavâ'idün Mühimme, Bâbun Tenbihât**” başlığıyla kırâatin ilk şartı kabul edilen harflerin çıkış yerleri/bölgeleri (mahrec)³⁹, nefes, ses, harf ve sıfat kavramları, harflerin sıfatları,⁴⁰ birden fazla sığata sahip

³⁹ Harflerin çıkış yerleri konusu âlimler arasında ihtilafli bir konu olmakla birlikte genel kabule göre bu sayı 17'dir. Hâfız Mehmed Efendi de eserinde **Cevf Bölgesi, Boğaz Bölgesi (3 bölüm), Dil Bölgesi (10 bölüm), Dudak Bölgesi (2 bölüm), Geniz (Hayşûm)** olmak üzere mahreclerle ilgili 17 sayısını esas almıştır. Harflerin mahreclerinin 14, 16, 17 olduğuna dair görüşler için bk. Muhammed b. Ebi Bekir el-Mar'aşi, *Cühdü'l-Mukil*, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed, (Ammân: Dâru Ammâr, 1429/2008), 119; Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, *el-Burhân fi Tecvîdi'l-Kur'ân*, (Beyrut: el-Mektebetü's-Sikâfiyye, t.s.), 13; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 83; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 84.

⁴⁰ Sıfatların sayısı noktasında da ihtilaf olup bu sayı 14 ile 44 arasında değişmektedir. Hâfız Mehmed Efendi, eserinde **Hems, Cehr, Şiddet, Rihvet, Beyniyye, İsti'lâ, İstifâl, İtbâk, İnfîtah, İzlâk, İsmât, Safir, Kalkale, Lîn, İnhirâf, Tekrîr, İstitâle, Tefeşşi, Tefhîm, Terkîk, İhfâ, İzhâr** olmak üzere 22 sığata yer vermiştir. Sıfatların sayısı, isimleri ve tarifleri için bk. Takiyyüddin Mehmed Birgivi, *ed-Dürri'l-Yetim*, thk. M. A. Halef, (Bağdâd: Câmî'atü Bağdâd, t.s.), 8-9; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 2b; İbnü'l- Muhammed b. Ali b. Yüsûf, *et-*

harflerin telaffuz edilirken nefesin kaçta kaçının hapsedilip edilmeyeceği ve sesin ne kadarının akıp akmayacağı, nefes veya sestən hangisinin daha çok akacağı, tecvîd öğrenmenin-öğrenmemenin hükmü,⁴¹ tertîl tedvîr ve hadr gibi makbul tilavet şekilleri-tanımları, hatalı okumaları (lahn) ve kırâatte görülebi-
lecek bazı yanlışlıkları gibi harflerin güzel ve düzgün bir şekilde telaffuz edi-
lebilmesine yönelik konuları bir takım uyarılarda bulunarak ele almıştır.

Harfler çıkan mevzi'lere dirler **mejhâric** ey püser
On yedi mahrec vardurur kıl tecrübe ol mu' teber (52)

İki öñ üst dişleriñ ucıyla alt dudak qarındurur
Fâ mahreci iki dudak beyninde **vāv bā mīm** çıkâr (52)

Hems harfleri *fehâşshū şahsun seket* zıddı **cehr**
Sedîd ecid kattın beket harfleri zıddı **rihv**edür (52)

Cevfden çıkan gizli havâya dir **nefes** ehl-i edâ
Mahrec şaklamak sebebiyle seslenen **şavt**dur feta (53)

Rihv ü cehr cem' inde **nefes**den **iki şülüş** kadar
Habs olunur **bir şülüş**-ile **şavt tamâmıyla** açar (54)

Her harfe hakkını virüp mahrec şıfat-ile oқы
Tecvîd[i] bilmek **farz**durur terk ideni âşim olur

Keyfiyyeti tilâvetiñ **tertîl** ü **tedvîr** ü **hadr**
Ağırca yâ **ortaca** yâ **sür'at** ile demek olur (54)

Müellif, "Bābu Ahvāli'l-Meddāt" başlığında tecvîd ilminin temel konula-
rından birisi olan ve med harflerinden (elif, vāv ve yâ) biriyle önceki sesi
uzatmak anlamına gelen med'lerin durumunu işlemiştir. Burada **Medd-i**

Temhûd fî 'İlmi't-Tecvîd, thk. Alî Hüseyin el-Bevvâb, (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1405/1985),
86-99; Mekki, *er-Ri'âye*, 115-138.

⁴¹ Ayrıca bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 80-85; İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 2b-3a.

Tabîî, Medd-i Muttasıl, Medd-i Munfasıl olmak üzere üç med türüne; med harflerinin neler olduğu, bunların ne zaman med harfi olacağı ve sebab-i med gibi hususlara örnekleriyle değinmiştir:

Med harfleri *vāv yā elif* bunlar ne zamān **med** olur
Vāv sâkin olup kabli mazmûm olsa **harf-i med** olur (55)

Ger **harf-i medden** sonra bulunmazsa **meddîñ sebebi**
Medd-i tabîî ebeden **bir elif** kadar **med** olur

Hemze bulunsa **harf-i medden sonra** bir kelimedede
Di **muttasıl cā** 'e gibi miqdar[1] **dört elif** olur

İki kelimedede bulunsalardı **medd-i munfasıl**
Yā eyyühâ tûbû ilâ **dört elif** kadar **med** olur (55)

Hâfız Mehmed, “**fî Ahvâli’z-Zamîr**” ara başlığında • zamirinin medli okunması ve okunmaması gereken hallere ve bazı istisnâî hususlara yer vermiştir. Daha sonra ise tûl, tevassut ve kasr gibi kırâat vecihleriyle birlikte “**Bâbu ’l-Meddi ’l-Lâzım-el-Meddi ’l-‘Arız-el-Meddi ’l-Lîn**” başlıklarıyla ilgili konulara dair açıklamalarda bulunmuştur:

Med harfi kâh *vāv-ı muqadder* ‘*indehû illâ* gibi
*Yâ-yı muqadder*e mişâl min ‘*ilmihî illâ* olur

Med itme *yerzahu* hâsıyla mâ-kabli *sâkin hâları*
Fî-hî muhânâda fekaţ Hafşa göre **med** olunur (55)

Ger **harf-i medden sonra** bulunsa **sükûn medde** sebab
Vaşfen ü vaşlen şâbit olursa o **med lâzım** olur (56)

Vaşlında sâkıţ olsa sâkin ‘*arız* olur işbu **med**
el-Müslimîn ve ’l-müslimât hem *neste’in* gibi olur (56)

Ger **ḥarf-i lî**nden sonra bulunsa **sükûn** di **medd-i lîn**
Lâzım sükûn ise **iki vech[i] tevassuṭ tûl** gelür (56)

Müellif, nunlamak (kelimenin sonunu sâkin nûn ile okumak) anlamına gelen, iki üstün, iki esre, iki ötre olarak da ifade edilen tenvîni ve sâkin (cezmlî) nûnun tecvîd açısından durumlarını “**Bâbu Aḥvâli ’t-Tenvîn ve ’n-Nûni Sâkin**” başlığı altında ele almıştır. Sâkin nûn veya tenvîn, kendilerinden sonra gelen muayyen harflerle birlikte okunduğunda **ihfâ**, **izhâr**, **idğâm-ı ma’a’l ğunne**, **idğâm-ı bi-lâ ğunne** ve **iklâb** olmak üzere beş tecvîd kuralından biri meydana gelmektedir. Müellif, tenvîn veya sâkin nûndan sonra gelen ilgili harflerin formüle edilmiş şeklini, bu kaidelerin ne şekilde meydana geldiğini ve kırâatlerini aktarmış, konularla ilgili tâlî ya da istisnâî denilebilecek hususları da zikretmiştir:

Kız keşfü zac saṭas teşed züz harflerinden birine
 Uğrarsalar fethüz **karîb** gibi o dem **ihfâ** olur (56)

Allâhu Ḥayyun Ḥâliḳun ‘Âdlun Ğaniyyun Hâdiyen
 Evvelki harflerine uğrarlar ise **izhâr** olur

Uğrasa **yemnû** harfine *men ye ’tihil hayran yerah*
Fazlen minallâh gibi **idğâm-ı ma’a’l-ğunne** olur

Sâkin nûn-ile **vāv** bir kelimedede olsalar
Dünyâ vü *şinvân* gibi taḥfîf için **izhâr** olur (56)

Ger **bāya** uğrarsa *le-yünbezenne min ba’ dih* gibi
Nûn kalb olunur **mîme** ihfâ ile di **iklâb** olur (57)

Mütemâsil (mahreçleri ve sıfatları aynı olan), mütecânis (mahreçleri aynı, sıfatları farklı) veya mütekârib (mahreç veya sıfatta yakınlığı olan) iki harften birincisinin ikincisine katılması⁴² demek olan idğâm konusu; “**Bâbu İdğâmı ’l-Mişleyn, İdğâmı ’l-Mütecâniseyn, İdğâmı ’l-Mütekâribeyn**” başlıkları altında ince-

⁴² Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, 231-232.

lenmiş, kaidelerin tariflerine ve örneklerine yer verilmiştir. Ayrıca mütekâri-beyn başlığında lââm-ı ta'rif (ل) ve mütealliki iki konu olan izhâr-ı kameriye-idgâm-ı şemsiye konularına da değinilmiş, akılda kalıcılık sağlaması ve ezberinin kolay olması açısından kamerî ve şemsî harfler yine terkiplerle formüle edilmiştir:

Şol harf ki **sâkin** oluben uğrarsa **kendi mişline**
Âvev ve naşarû gibi **idgâm-ı mişleyn** dinilür

Mîm sâkin olup uğrarsa **bâ** ile **mîmîñ ğayrına**
İzhâr olur *hüm fî-hi* gibi *hüm bi-hi* gibi **ihfâ** olur (57)

Tâ sâkin uğrarsa **dâl** ile **tâdan** birine
Mişl-i *üci̇bet da'* ve *kalet tã'ife idgâm* olur (57)

Maḥrec şıfatda yakın olan harfleriñ evvelkisi
Sâkin olup uğrarsalar **idgâm mütekârib** olur

Kul rabbi bel rafe'a elem nehluḳküm oldu mişâl
İzhâr u *isti' lâ-yı kâf* eyle ki ol me 'hüz olur (57)

El uğrarsa *ebgi hacceke ve haf 'aḳîmeh* harfine
el-'Âlemîne gibi **izhâr-ı kameriyye** olur

Uğrarsa *ğayrı harflere ed-dîn ve t-tîn ellezî*
Ve 'n-Necmi ve 'ş-Şemsi gibi **idgâm-ı şemsiye** olur (57)

Bir diğerk tecvîd kaidesi ج harfinin durumlarıyla ilgilidir. Nitekim bu harf "Bâbu'r-Râ'ât" başlığında kendi harekesine, önceki harfin harekesine ya da sıfatına göre bazı yerlerde ince bazı yerlerde kalın olarak okunması gerekmektedir. Ayrıca bazı durumlarda tercihe göre ince ya da kalın kırâat edilebilmesi de söz konusudur. Harfin kendisi ya da öncesindeki harfin özelliğine binâen incelik (terkîk) ve kalınlık (tefhîm) yönünden telaffuzu değışkenlik gösterdiği

için Şeyhî, eserinde ج harfinin ilgili durumlarda nasıl okunması gerektiğine değinmiştir. Müellif bu başlıkta lafzatullâhtaki (الله) lâm harfinin tefhîmi ve terkîki konusuna da kısaca temas etmiştir.

Tefhîm olur **râ kesreli olmazsa Rabbi 'r-rûh** gibi
Sâkin olup **mâ-ğabli meksür olmasa tefhîm** olur (57)

Ger **lafzatullâh lâm**nın **mâ-ğabli meksür olmasa**
Allâhu naşrullâh gibi ol demde **tefhîm** olunur (58)

Elif'i yâ harfine veya fethayı kesreye meylettirerek (ince) okumak⁴³ anlamına gelen imâle ve "bir "lafızda iki hemze'nin bulunması durumunda ikinci hemze'yi, hemze ile harekesi cinsinden olan elif, vâv veya yâ arasında hâ'ya benzetmeden, ikinci hemze'nin keskinliğini gidererek, yumuşatarak okumak⁴⁴ demek olan teshîl konularını Şeyhî, "**Bâbu'l-Îmâle ve't-Teshîl**" başlığıyla birlikte irdelemiştir. İmâledeki kaide uyarınca İmâm-ı Âsım'ın Hafs rivâyetine göre sadece Hûd sûresinin 44. ayetinde geçen **مَجْرِيهَا** lafzındaki "râ" harfinin harekesi kesreye meylettirerek kırâat edilir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, fethanın tamamıyla kesre okunmamasıdır. Şeyhî, teshîl kaidesince hemze'nin kırâatinin ise yine Hafs rivâyetine göre yedi yerde bulunduğunu, bunlardan altısında ikinci hemze'nin elife ibdâl edilmesinin caiz olduğunu belirtmektedir:

Hafşî imâlesi fekaṭ **Hüddaki mecrehâdadur**
Râ fethâsın kesreye meyl itdir ki **izcâ'** dinilür

Teshîl yedi yirde var **â' cemiyyun** Fuşşilet
 En' âmda **â' z-zekerayni** Yûnusda **â' l-âne** olur

Yûnusda **Allâhu ezin** Nemliñ **Allâhu hayırdurur**
 Şoñraki altısında **ibdâl-i elif câ'iz** olur (58)

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr* 1: 30-40; Mar'aşî, *Cühdü'l-Mukil*, 236-238.

⁴⁴ Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 91-92.

Şeyhî, bazı lafızların istisnâî okunuş şekillerini de bu başlık altında işlemiştir.⁴⁵ Bunlardan ilki; Yûsuf sûresinin 11. ayetinde geçen “ لَا تَأْمَنَّا ” lafzının kırâatidir. Kelimenin kaideye uygun ve idğâmsız hali “ لَا تَأْمَنَّا ” şeklinde olmakla birlikte kelimedeki nûnlar idğâma uğramıştır. Fakat nûn harfleri idğâm edilse bile Hafs rivâyetine göre idğâmsız hali sezdirmek için lafızdaki ilk nûn, ihtilâs (dinleyicinin sanki okunmadı zannedeceği bir tarzda, hareketin hızlıca okunması) veya işmâmla (dudakları öne doğru uzatıp geri çekmek) kırâat edilir. Tûr sûresinin 37. ayetinde geçen “ الْمَصِيطْرُونَ ” lafzındaki “sâd” harfinin okunuşunda da iki vecih bulunmaktadır. Buna göre kelimedeki “sâd” harfini “sîn” ile okumak da caizdir. Ayrıca Rûm sûresinin 54. ayetinde bulunan “ ضَعْف ” lafzındaki “dâd” harfini zamme veya fethayla okuyabilmek caizdir:

Yûsufda *lâ-te 'men(u)nâ nûm*nda al iki vech
Kıl **ih**tilâs ikincisi **idğâm-ı ma' a 'l-işmâm** olur

Tûrda ki *el-muşaytirûnda sîn yâ şād*ile okur
Rûmda ki *zâ' farda feth yâ zamm-ı zād* câ'iz olur (58)

Şeyhî, “Bâbu's-Sekt” başlığında “nefes almadan sesi kesmek”⁴⁶ demek olan ve Hafs rivâyetine göre Kur'ân'ın dört yerinde uygulanan sekte konusunu işlemiştir. Ayrıca vakıf anında (harfi veya harekeyi belli etmek için) bazı kelimelerin sonuna eklenen hâ-i sekteye⁴⁷ de bu başlık altında yer vermiştir:

Kur'ânda **dört mevzi' dedür Hâzret-i Hafşîñ sektesi**
Ânî-durur **kesme nefes ancak ki şavtı kesilür**

Kehfde *'ivecen kıyyimen Yâsînde min merkadînâ*
Men rāk Kıyâmetdurur **bel râne** Taṭfîfde olur

Sultâniyeh hisâbiyeh lem yetesenneh mâliyeh
Kitâbiyeh mâhiyeh iktedihde hâda şekte olur (58)

⁴⁵ Eserin bazı nüshalarında bu istisnâî hususlar; “fevâid” ismiyle ayrı bir başlık altında ele alınmıştır.

⁴⁶ Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 249.

⁴⁷ Hâ-i sekte için bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 255-256.

Eserde işlenen konulardan biri de kısaca kırâatte durulması, durulduktan sonra tekrar kırâate dönülmesi ve durulması halinde kırâatin keyfiyeti hususlarını içeren vakf⁴⁸ ile ilgilidir. Şeyhî, vakf ile ilgili konuları “**Bâbu Envâ’i’l-Vakf** ve **Bâbu Keyfiyyeti’l-Vakf**” şeklinde ayrı başlık altında incelemiştir. Tecvîd kaidelerine göre ayetlerin manasının bozulabileceği ya da lafızlar arasındaki siyâk-sibâk ilişkisi gibi sebeplerden ötürü her yerde vakf yapılamamaktadır. Genel itibariyle tam, kâfi, hasen ve kabîh olmak üzere dört kısımda incelense de Şeyhî eserinde bunlara ek olarak vakfın akbeh, fâsid, lafzî ve manevî türlerinden de örnekleriyle bahsetmiştir. Ayrıca vakf yapmanın hükmüne de değinmiş ve Kur’ân’da vacip vakıf olmadığını, bazı yerlerde vakfetmenin ise sünnet olduğunu ifade etmiştir. Eserde örneklerini vermese de onun sünnet vakfla anlatmak istediği Hz. Peygamber’in, dua ve niyaz maksadıyla on yerde yaptığı vakıf olabilir.⁴⁹ Vakfla ilgili bir diğer husus da vakfın hareketli veya sâkin harflerde ne şekilde yapılacağıdır. Müellif, bu konuya da değinmiş, lafzın harekesine göre vakfın nasıl yapılması gerektiğini açıklamıştır:

Lafzen ü ma’nen aña m̄-ba’ di **ta’alluk** itmese
Di **vakf-ı tām ed-dīn** gibi m̄-ba’ diyle bed’ olunur

Ma’ nâda ancak müte’ allık olsa di **kâfi** aña
Hüm yuḡinūn gibi **ülâ’ik** ile bed’ olunur (58)

Ḳur’ânda **vâcib vakf** yok olmaz ḥarâmda bî-sebeb
Āyet başında ba’ zı dir **vakf** eylemek **sünnet** olur

Üstünde vakf eyledügin ḥarfi **sükun**-ile okı
Tenvînli fethâdaki tenvîn **elîfe** ḳalb olur (59)

Şeyhî, klasik tecvîd eserlerinde genellikle yer verilmeyen kat’/maktû’ ve mevsûl/vasl konularını da “**Bâbu’l-Maktû’ Mevsûl fî Resmî’l-’Oşmânî** ve

⁴⁸ Vakf; kırâate geri dönmek (tekrar başlamak) niyetiyle nefes alacak zaman kadar kelimenin sonunda durmaktır. Tecvîd ilminde vakıf yaptıktan sonra kırâate tekrar başlamaya ise ibtidâ denmektedir. Kaynaklarda vakıf ve ibtidâ konuları "bâbu'l-vakf ve'l-ibtidâ" gibi başlıklarla yer almaktadır.

⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri ve Okuma Kaideleri*, 340-341.

Bâbu'l-Mevşûlât' başlıklarıyla ele almıştır. Tecvîd terimi olarak maktû'; bazı harf ve edatların arasını ayırarak (bitiştirmeden),⁵⁰ mevsûl ise yine bazı harf ve edatların arasını ayırmadan (bitişik) yazmak⁵¹ şeklinde tarif edilmektedir. Görüldüğü üzere konu tecvîd kaidelerinin de etkisiyle bitişik ya da ayrı olarak da yazılabilecek harflerin veya edatların Resm-i Osmânî'deki⁵² imlâsıyla alakalıdır. Konuyla ilgilenen ilim adamları, aynı lafzın bir ayette maktû' başka ayette mevsûl olarak imlâ edilmesinin nedenleri üzerinde durmuşlar ve bunu açıklamaya çalışmışlardır.⁵³ Bu açıklamalarda bitişik olarak yazıma dair ileri sürülen en önemli neden; *edatlar arasındaki idğâm ilişkisidir*. Diğer bir neden; *edatların tek kelime gibi değerlendirilmesidir*.⁵⁴ Şeyhî eserinde, kat' ya da vasl yapılan on dokuz lafza,⁵⁵ ebced hesabındaki remzleri kullanarak bu lafızların hangi sûrelerde geçtiğine işaret etmiş ve lafızların imlâsındaki ihtilaflara değinmiştir. Ayrıca ج ve ق Kur'ân'ın tamamında, ة harfi ise ister tenbih ister zamir olsun Resm-i Osmânî'ye göre mevsûl şekilde⁵⁶ yazıldığını da belirtmiştir:

En-lâ ج **Tevbe** ﴿﴾ Hüd Yâsîn Duĥân Hacc İmtihân
Nûn ﴿﴾ A^c râf Enbiyâda **hulf** ile **maĥtû'** olur (59)

Vaşl ﴿﴾ Baĥara **bi'se-mâ** A^c râf ﴿﴾ Baĥara ﴿﴾ **hulf**
En-len Kıyâme Kehf ve **lâ-teĥîne** **hulf** ile **vaşl** olur

⁵⁰ Mehmet Emin Maşalı, *Resmü'l-Mushaf ve Tarihsel Değeri*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2003), 177.

⁵¹ Çetin, *Kırâatlerin Tefsire Etkisi*, 297.

⁵² Resm-i Osmânî, Hazreti Osmân zamanında istinsah edilen mushafların yazı ve imlâ şekli demektir. Buna Resmü'l-Mushaf da denmektedir. Bu mushaftaki yazı ve imlâ aynen muhafaza edilmiştir. Âlimler bu konuya önem vererek mushaf ile ilgili müstakil çalışmalar yapmışlardır. Bunun sonunda ise "Resmü'l-Mushaf" ilmi doğmuştur. Ayrıca bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 295.

⁵³ Resm-i Osmânî, maktû' ve mevsûl konuları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2004); İzmirli İsmail Hakkı, "Resm-i Mushaf-ı Osmânî Meselesi", *Mahfil*, 3/26 (1340), 22-29.

⁵⁴ Diğer nedenler için bk. Maşalı, *Resmü'l-Mushaf ve Tarihsel Değeri*, 177-181.

⁵⁵ Lafızların resmlerine dair tablo için ayrıca bk. Yılmaz, "Diyarbakırlı Şeyhülkurrâ Hâfız Mehmed Efendi ve "Nazmu'l-Ehemm fî İlmi Tecvîdi'l-Elzem" Adlı Türkçe Manzûm Tecvîd Eseri", 2: 1327.

⁵⁶ Ayrıca bk. Muhammed İsâm el-Kudât, *el-Vâzih fî 'İlmi't-Tecvîd*, (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, t.s.), 153.

Ayırma sen *el hā* vü *yā* gibileri vakfen şaķın
Ūrištümūhā vezenūhūm gibiler vaşl olunur (59-60)

Resm-i Osmānī ile ilişķili bir diğەر konu; tā-i te'nîsin Kur'ân'da açık (ت) veya kapalı (ة) olarak imlâsıdır. Resm-i Osmānī'ye göre söz konusu harf, aynı kelimelerde bazen açık bazen kapalı yazılmıştır. Müellif, konuya “**Bābun fī Resmī Tā'ī't-Te'nīs**” başlığıyla yer vermiş, "te" harfinin açık yazıldığı kelimele-re ve hangi sûrelerde geçtiğine⁵⁷ işaret etmiştir:

Raħmet ج Hūd ج A' rāf د Rūm ج Baķar ل Meryem Zuħruf
Kelimet ج Yunus En' am Gāfir A' rāfda olur (60)

Şeĉeret-i Duĉān cennet-i Vāķı' a cimālet
ve'l-Mürselāt *ġiyābet-i Yūsuf resmde tā* olur (60)

Kur'ân'da vakıf yapılacak yerleri vakıf işaretleri olmaksızın bilmek, başta Arap dili olmak üzere belli bir ilmî birikimi gerektirmektedir. Bu bağlamda ilk defa Muhammed b. Tayfūr es-Secāvendī (560/1165) *İlelü'l-Vukūf* adlı eserinde⁵⁸ Kur'ân'daki vakf yerlerini belirten çeşitli rumūz (vakf-ı Secāvendī) kullanmıştır. Şeyhî, yukarıda geçen vakf başlığıyla irtibatlı bir husus olan Kur'ân'daki vakf işaretlerinden; “**Bābun fī Vāķi's-Secāvendī Tayfūrī**” şeklinde ayrı başlık halinde bahsetmiş; **vakf-ı mutlak** (ط), **vakf-ı câiz** (ج), **vakf-ı mücevvez** (ز), **vakf-ı murahhas** (ص), **vakf-ı lâm** (ل), **vakf-ı kef** (ك), **vakf-ı kâf** (ق), **vakf-ı صلی**, **vakf-ı lâzım** (م) olmak üzere dokuz vakfın (Secāvend) remzlerini, anlamlarını ve hükümlerini ayrıntılı şekilde nazma⁵⁹ aktarmıştır:

Tā remz vakf-ı mutlakın câ'iz değil **vaşl** eylemek

⁵⁷ Kelimelerin hangileri olduğu ve geçtiği sûreler için bk. Yılmaz, “Şeyhülkurrâ Hâfız Mehmed Efendi ve “Nazmu'l-Ehemm fî İlm-i Tecvîdî'l-Elzem” Adlı Türkçe Manzûm Tecvîd Eseri”, 2: 1327.

⁵⁸ Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 271.

⁵⁹ Vakf-ı Secāvendî'lerin daha kolay ezberlenmesi ve öğretilmesi amacıyla bu rumuzlar manzûm olarak da işlenmiştir. Bu bağlamda vakf-ı Secāvendî ile ilgili Kemâl Paşazâde'ye atfedilen bir manzûme için bk. Alim Yıldız, “Kur'ân-ı Kerim'deki Vakıf İşaretleri Secāvend”, *Somuncu Baba Dergisi*, 125 (2011): 56-58.

Vakf eylemek evlâ iken câ 'iz **vaşl cîm remz** olur

Zâ remz olur **vakf-ı mücevvez** muhtelifdür **vakf** bil
Şâd vakf-ı murahhaş nâ-çâr **vakf**ında yukardan olur (60)

Şeyhî, “**Bâbun fî Hemzi'l-Vaşl**” başlığıyla; kök itibariyle bulunduğu kelimenin aslî harfi olmayan vasl hemzesinin (vakfen sâbit vaslen sâkıt) vakıf halinde kendi harekesinin, vasıl halinde ise kendinden önceki harfin harekesinin nasıl kırâat edileceği hakkında bilgi vermiştir:

Maзмûm olur **hemze 'i vaşl** üçüncü harf **maзмûm** ise
Olmasa **meksûr** okunur **el hemzesi meftûh** olur (60)

Şeyhî'nin eserinde işlediği bir diğer konu; istiâze-besmele ile ilgilidir. Müellif, “**Bâbu 't-Te'avvuz ve 'l-Besmele**” başlığıyla eûzu çekmeyi; Kur'ân okumaya başlanması ya da Kur'ân'dan bir söz söylenmesi, besmeleyi ise (Tevbe sûresi hariç) her sûrenin başında olması ve okunması bağlamında ele almıştır. Buna göre ayet ve hadislerin ışığında Kur'ân okumaya başlanması ya da Kur'ân'dan bir söz söylenmesi durumunda eûzu çekmek vaciptir. Müşriklere bir uyarı/ültimeatom niteliğindeki ilk ayeti sebebiyle Tevbe sûresi hariç her sûrenin başında besmele çekmek ise sünnettir. Ayrıca sûre sonu ile besmele arasında vasl yapılırken besmelenin çeşitli kırâat vecihleri bulunmaktadır.⁶⁰

İtsün **te'avvuz bed'-i Kur'an** itse yâ **söz söylese**
Her sûre evvelinde besmele demek **sünnet** olur

Evvel-i Tevbede dime cüzlerdedür taşyîr ile
Bejne 's-suver **vaşl** olsa evvel âhîri **vaşl** olunur (61)

Vahyin bir sûre kesilmesi üzerine Mekke müşriklerin “Rabbi, Muhammedi terk etti, ona küstü” şeklinde dedikodu çıkarmaları üzerine “Rabbin seni bırakmadı ve sana darılmadı” anlamındaki ayeti de içeren Duhâ sûresi indirildiğinden dolayı hatim esnasında bu sûreden sonra tekbir getirilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in bu sûreden sonra tekbir getirilmesini tavsiye ettiği-

⁶⁰ Besmelenin kırâatları için bk. Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 460.

ne dair rivâyetler de bulunmaktadır.⁶¹ Bu bağlamda Şeyhî, Nâs sûresi dâhil sûre sonlarında tekbîr getirmenin sünnet olduğunu İmâm-ı Şâfî'î den delil getirerek “**Bâbu ’t-Tekbîr ‘ İnde Hâtmi ’l-Ḳur ’ân**” isimli ayrı bir başlıkta işlemiştir. Müellif, ayrıca sûre sonlarının tekbîrle vasıl yapılmak istenmesi durumunda bunun nasıl olacağına da dikkat çekmiştir.⁶² Konuyla ilgili bir diğer husus, hatmin nerede son bulacağıdır. Şeyhî -Hz. Peygamber’in hadîsinden naklen- bu konuyu ise Nâs tekbîrini takiben Fâtiha ve Bakara sûresinin ilk beş ayeti okunduktan sonra hatimin tamamlanacağı⁶³ şeklinde açıklamıştır:

Āhir-i sûrede ve ’d-Duḥādan āhir-i Ḳur ’ân dek
Allāhu Ekber söylemek dir Şâfî’î sünnet olur

Sâkin yâ tenvînli ise āhir **vaşlda kesre vir**
Me ’kûl ile *ebter mesed muzmer ḥasedde kaṭ’* olur

Tekbîr-i Nâsdan soñıra Fâtiḥâ okı el-Muflihûn
Diyinceye dek böylece Fahr-i kâ’inâtdan naql olur (61)

Okunması ya da dinlenmesi durumunda secde edilmesi gereken ayetlere secde ayeti, bu sebeple yapılan secdeye de tilâvet secdesi denmektedir.⁶⁴ Tilâvet secdesinin hangi ayetlerde ve kaç tane olduğu, rivâyet farklılıklarından dolayı mezhepler arasında ihtilafli bir konudur. Nitekim mezheplere göre tilâvet secdesinin adedi 3 ila 16 arasında değişmektedir.⁶⁵ Bu sayı Hanefî mezhebine göre 14’tür. Bu yerlerde secde ayetini okuyan ve duyanın secde yapması vaciptir.⁶⁶ Şeyhî, doğrudan bir tecvîd konusu olmasa da eserinde Hanefî mezhebini esas alarak tilâvet secdesinin hükmüne ve secde ayetlerine “**Bâbun fî Secdeti ’t-Tilâve**” başlığıyla yer vermiştir. Müellif, yine tecvîdle doğ-

⁶¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 410; el-Kudât, *el-Vâzih fi ’İlmi ’t-Tecvîd*, 165-166.

⁶² Vasl halinde tekbîrin kırâati için bk. Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, 396-398.

⁶³ Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 323.

⁶⁴ Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, 399. Secde ayeti okuduğunda secde edilmesine yönelik rivâyet edilen hadisler de bulunmaktadır. Örnek için bk. Müslim, "Mesâcid", 103-104, "İmân", 133.

⁶⁵ Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, 400.

⁶⁶ Tilâvet secdesi ile ilgili diğer hüküm ve meseleler için ayrıca bk. Şemsüleimme es-Serahsî, *Mebûsât*, ed. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2011), 2: 3-20.

rudan alakalı olmayan sûrelerin Kur'ân'daki tertibi⁶⁷ konusunu da “**fi Tertibi's-Suveri'l-Kur'an**” başlığında ele almış, sûre sıralamasının tevkîfî ya da sahabe ichtihadıyla tertip edildiği tartışmalarına ve görüş ayrılıklarına⁶⁸ girmeden manzûm bir şekilde sûre isimlerini, Mushaf'taki tertibe göre aktarmıştır:

Vâcibdür on dört yirde secde kârî vü sâmi' lere
Âhir-i A'raf Ra'd u Nahl İsrâ vü Meryem Neml olur

Şâd evvel-i Hacc Secde Furkân Fuşşilet Necm İnşikâk
İkrâ 'durur kavli-i şahîh **mezheb-i Hanefî** olur

Seb'ü'l-meşânî Bakara ' İmrân Nisâ vü Mâ'ide
En'âmla A'raf ile Enfâl Tevbe Yûnus Hüd şehâ (61)

Hümeze Fîl Kureyş u Kevşerle Kâfirün Naşr
Tebbetle İhlâş u Felağ Nâs ile hatm itdi Hudâ (62)

Şeyhî, “**Bâbu'l-Münâcât ilâ Kâdi'l-Hâcât**” başlığını açarak Allah'a niyazda bulunduğu 14 beyitlik bir münâcâtla eserini tamamlamıştır. Bu münâcâtta samimi bir şekilde, içtenlikle ve acziyetini ifade ederek kendisini yaratan Allah'a yakarmış, O'ndan merhamet dilemiş, dünya ve ahirette nimetinden hissedar kılmasını, Hz. Peygamber'e ihsanını her daim hesapsız vermesini, hatalarını/günahlarını bağışlamasını ve bu dualarının da kabul olmasını temenni etmiştir. Ayrıca eğitim amacı güdüldüğü ve herkesin kolayca anlayıp ilimden zevk alması istendiği için Türkçe kaleme alınan bu eserin sebab-i telîfine, yazılış amacına ve tarihine de kısaca bu başlıkta yer vermiş, eksikleri olabileceğine de atıfla esere bu gözle bakılması hususuna dikkat çekmiştir:

Behredurur kıl ni' met-i dünyâ vü 'uqbâda anı
Hem ol du'â-i 'izzetinden fâriğ eyleme beni (62)

⁶⁷ Mensûr olduğu gibi sûrelerin tertibini müstakil olarak ele alan manzûm metinler de bulunmaktadır. Örnek için bk. İdris Söylemez, “Kur'ân Sûrelerine Dair Yazılmış Manzûm Bir Örnek: Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin Tertib-i Süveri'l-Kur'ân'ı”, *Universal Journal of Theology*, 4/1 (Eylül 2019): 1-14.

⁶⁸ Ayrıca bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 58.

Fikr-i zıyâ‘ oldu mülâzım bu za‘îfîñ gönline
el-Ĥamdulillâh izn-i câbir oldu işbu fikrine

Bu ‘ilm-i eşrefîñ ehem elzem kâvâ‘ idlerini
Kıldım nazm-ı taqrîrine muvâfık olanlarını

Sehl ile fehm olmak için oldu bu Türkice nazm
Luţf-ile herkes zevk-i ‘ilmiñ ideler bundan hażm

Dîde-i inşâf-ile her-kim ki ider ise nazâr
Ol şâh-ı ‘ömri feyz-i feyyâz ile olsun bâr-der (62)

3. Tenkitli Metin

Eserin yazım tarihine en yakın tarihte (1223) istinsah edilmiş olması hasebiyle transkribe metin için MÜ nüshası esas alınmıştır. Bunun yanı sıra nüshalar kritiğe/tenkide tabi tutularak farklıklar ve bazı notlar dipnotta belirtilmiştir. Rik‘a hat ile yazılan MÜ nüshasında müstensihe dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Nüshanın kenarlarında yer yer çok bilinmeyeceği düşünülen kelimelere/ıstılâha, kaidelere ve tecvîd uygulamalarını göstermek amacıyla verilen ayet örneklerine dair Arapça, Türkçe notlar yer almaktadır. Öte yandan başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmış olup tecvîde konu olan harflerin, ıstılâhın ya da kaidelerin yer aldığı yazıların üstü vurgu amacıyla yine mürekkeple çizilmiştir. Az da olsa atıf vâvlarının yazılmayarak atfa meksûr ya da mazmûm hareke ile izâfetlere ise ilgili kelimenin sonuna “ye” harfi yazılmak suretiyle işaret edildiği de görülmektedir. Hareke ile işaret edilmesinin yanı sıra atıflara hareke ya da atıf vâvı ile işaret edilmediği ya da metindeki bazı kısımların yazılmadığı da olmuştur. Özellikle eserin vezni dikkate alınarak bu gibi yerlerde atıf olduğuna işaret etmek ve metni tamir etmek amacıyla köşeli parantez ([]) kullanılmıştır.

Nazmu’l-Ehem fî ‘İlmi’t-Tecvîdi’l-Elzem (49)

Ser-levĥa-i nâme ola nâm-ı şerîf-i kibriyâ

Ki yümn ile ola müyesser tâlibe hüsni edâ

Ĥamd ü şenâlar şâd-hezârân ol Ĥâlîka leyl ü nehâr
Kıldı bize iki şefî' Ĥur'ân Ĥabîb-i Muşafâ

Olsun şalât ile selâm ol şâha tâ yevme'l-kıyâm
Aşhâb u âl-ile tamâm anlardurur necm-i hüdâ

Cümle ' ulûmîñ eşrefi her bir ma' ârif a' refi
Ol dürr-i Ĥur'ân şadefî ser-tâcıdır ' ilm-i edâ

Ey kârî'-i Ĥur'ân olan tevķîr [ü] ta' zîm⁶⁹ it añâ
Nûr tâc giyeler ebevân baĥt u sa' âdetler saña

Lâkin meĥâric ü şıfat ile oĥur ise o zât
Her ĥarfine on ĥasenât virür añâ Bârî Ĥudâ

Her kim ĥilâfinca gider ma' nâ bozılacak ĥadar
Ĥur'ân añâ la' net ider didi Rasûl-i bâ-şafâ

' İlm ü ma' ârifde vaĥîd ' aşrındadır ferd-i ferîd
Hem şadef-i dürr-i nazîd zât-ı semmi pür-ĥayâ

⁶⁹ tevķîr [ü] ta' zîm: ta' zîm [ü] tevķîr M1.

Ḳurrā reīs-i seb' aden hem aḳdem-i seyyāreden
Ḥayli zamān sa'y eyledim taḥsīle vüçūh u edā

el-Ḥamdulillāh böyle bir zāt-ı ma' ārif-piṣeniñ
Ġark oluben ni' metine virdi icāzetler baña

Zıkr-i cemīli munḳatı' olmasun için bu ḥaḳīr
Bezī eyleyüp maḳdūrunı nazm-ı ehemme li 'l-edā

Maḥrec şıfat vaşl u ḳat' sekt ü vaḳfla ḥāl-i hā
Ḥayli fevā'id zamm-ile nazm oldı ba-' avn-i Ḥudā
fī Şurūḫi 't-Ta' līm ve Ādābihī

Ta' līm ü ta' allüm ṭariḳiñ bilmeyince ey püser
Nā'il olamaz ' ilme aşlā her ne ḳadar sa'y ider

Taşḫiḥ-i niyyet eylemek lāzımdur evvel ṭālibe
İḥyā-i dīn maḳşūd rızā-yı Bārī ola rāğibe

Ta' zīm için Ḳu'ān-ı eşrefi oḳı tecvīd ile
Oḳı ṭahāretle otur ṭāhir mekānda de'bile (50)

Ḳur'āna tevḳīr Ḥaḳḳadur küfre gider taḥfīf iden

Fem rāh-ı K̄ur'āndur arıt rāyiḥa-i mekrūheden

K̄ur'āna ḥürmetdendurur esner iken oğumaya
Her āyete ta' z̄im idüp Őađire kıŐŐa⁷⁰ dimeye

Her ne ḳadar iclāl iderse ' ilme t̄alibdir kibār
Ol mertebe nef' in görür ol ḳadar olur behre-dār

Ta' z̄im-i ' ilmden ba' z̄durur üstāza ta' z̄im eylemek
Meclisde ağır oturup vađār ile söz söylemek

Taḳlīm-i ezfār ḳāŐŐ-ı Őārib tamm-ı hey'etle sivāk
Gider körpe ḳoḫūları gir meclisine āri' pāk

Meclisde bir kimse ile söyleŐme ğamz itme Őaḳın
Eyleme ğıybet kimse' i heybet ile t̄ut meclisin

Mālik ḳatında Őāfi' i baḳce kitāb aḳar idi
Evrāk sesin işitmeye üstāz-ı pākı dir idi

Őākirdi Ḥāzreti Rebī' Allāha eyledi ḳasem
Őāfi' i baḳarken baña itmem cür'et Şu iḳem

⁷⁰ Őađire kıŐŐa: Őađir ü kıŐa M3.

Ehliyet ü rüchânını kıl i' tîkâd du' âsın al
Utanma şübheñ hüsni-âdab-ile andan kıl su'âl

Bir yirde ğıybetiñ işitseñ eyle red dinleme sen
Meclisde çok oturmadañ tuyma şaķın uşanma sen

Gitse bile şağda gide eylemeye yolda su'âl
Her ne kadar itse cefâ kıl i' tîzâr hâtırın al

Ef'âl-i nâ-hemvârını haml-i şalâhla⁷¹ te'vîl it
İflâhıña ola sebep eşğâl-i dünyâyı az it

Ednâ' özürle şaķınup dersine fayşal virmeye
Şatun yâ ğayrı vechle ala kitâb çok yazmaya

Ĥavf-ı ziyâ' olmazsa ehliinden kitâb men' eyleme
Lâzım degilse sen kitâb bî-câ şaķın habs eyleme

'İlm u şalâh ehliyle ihtiyârlara çok hürmet it
İncinmesin sendeñ şerikleriñe da'im 'izzet it

⁷¹ İbare, nüshada "haml u şalâhla" şeklinde geçmektedir. Fakat manaya uygun düşmesi açısından "haml-i şalâhla" yazımı tercih edilmiştir. Nitekim ibarenin diğer nüshalarda da bu tercih edilen şekilde yazıldığı görülmektedir.

Kibr ü cidâl eyleme rifķ u edeble baĥş ide
Diñlemeye nemmâm sözin şerden şaķına ĥayr ide

Bildigini ĥalka diye terġib ü irşâd eyleye
Eylemeye aşlâ ĥased rûzân şebân sa' y eyleye

Baķçe vü yol aķarşu cânibinde ezber güç olur
Gice şabâĥ cāyi' iken ĥalvetde tizce ĥıfz olur (51)

Ta' lîm-i Ķur'ân şartları bulunmasa bir kimsede
İdinme üstâz sen anı Mekki yazar Ri'âyede

Taĥlîd semâ' -ile mücerred olur-ise bilmesi
Aşlını bilmez ĥorķulur Ķur'ânı taĥrîf itmesi

Ķuvvetli sened ile naĥli mu' teber şeyhden ola

' İlm-i ' arabiyye-sinâs vefķ-i ĥavâ' idden ola

fî Şurûĥı'l-Mu'allim ve Ādābihi⁷²

Ta' lîm-i Ķur'ân itmege vardır şurût-ı mu' teber

' Āķil mükellef ĥurr ü müslim me'mûn ola pür-hüner

⁷² Bazı nüshalarda, bu başlık için "mu'allim" yerine "ta' lîm" kelimesini kullanılmıştır.

Hem mu' temed zābıt olup esbāb-ı fıskdan sâf ola
Hem bi-mürüvvet olmaya ' ādil ü bā-inşāf ola

Hem niyyeti hālîş ola rızā-yı Bārī bi-riyā
Muħliş ' alāmātîñ dimiş Zünnün-i Mısrī pür-ħayā

Ola müsāvī aña ħalkdan zem yā medħ itmeleri
Nisyān ide işledigi a' māl-i şāliħaları

İde ħazer ħıkd ü ħased ' ucb u riya eylemeye
Kendüden ednā olsada kimse 'i taħķir itmeye

Tālibleri ħayrdan ta' allüm itmeye incimesin
Cāhil mürā 'iler gibi ħayrdan anı men' itmesin

Zirā bu su'-i niyyete ider delālet āşikār
Tā' at olaydı maķşadı itmezdi ħiç ħalbini tār

Ta' lîme naşb itmezden evvel nefsinı bilmek gerek
Şarf u naħv fıkh u uşul ile metin olmaķ gerek

Oķutdıđı tariķi şāmil bir kitābı ħıfz ide
Şübhesi olsa şora yā icāzetinde ħayd ide

Ahlâķ-ı maħmûde ile muttaşıf ola da 'imâ
Zühd ü şabr ħilm ü tevâzu' hem sekînetle seĥâ

Tebcîl-i Ķur'an kaşdıyla ziyyini taħsîn eyleye
Müstahķare elbise giymekden tecennüb eyleye

Ta' lîmde tefrîķ-i nazır taħrîķ-i yedden ķıl ĥazer
Ola işâreti-ķün meğer tertîbde sâbık mu' teber

(52)

Bâbu Meĥârici'l-Ħurûf

Ħarfler çıkan mevzi'lere dirler meĥâric ey püser
On yedi maĥrec vardurur ķıl tecrübe ol mu' teber

Boğazla ağız cevfidür med ĥarfleriniñ maĥreci
Havâda vü gensun nefes eţrâfa digmeye ĥazer

Boğaz aşâğısıdurur *hemze* ile *hânîñ* maĥreci
Üçüncü boğaz ortası 'ayn ile *ĥâ*⁷³ andan çıkar

Dördüncü boğaz evveli *ğayn* ile *ĥâya* maĥrec ol⁷⁴
Beşinci dil kökiyle dîlcik arasından *ķâf* çıkar

⁷³ 'ayn ile ĥâ: 'ayn ĥâ M1, K.

⁷⁴ maĥrec ol: maĥreci M1, K.

Kāf mahreci *ḵāf*dan beri bir barmağın *ī*ni kadar
Dil ortasıyla üst tımaḵ beyninden *cīm šīn yā* çıkar

Dil yanıyla yan dişleriñ iç yanıdur *zād* mahreci
Şol yan ya sağ yandan gelür dimiş ikisinden ‘Ömer

Uca yakın dil yanıyla dört diş eti *lām* mahreci
Dil ucu iki diş eti izhār olan *nūna* maḵar

Uca yakın dil arḵasıyla ḵarşusu *rā* mahreci
Dil ucu iki üst dişin beyninde⁷⁵ *tā dāl tā* çıkar

Dil alt şenāyā uclarından *şād sīn zā* gelür
Dil ucu iki üst dişin ucundan *zā zāl sā* çıkar

İki ön üst dişleriñ ucuyla alt dudak ḵarındurur
Fā mahreci iki dudak beyninde *vāv bā mīm* çıkār

Di on yedinci geñizdurur ğunne vü ihfā mahreci
Ḵavl-i Ḥalīle iḵtidā eylediler ehl-i hüner

Bābu Şıfātı ‘l-Ḥurūf

⁷⁵ beyninde: beyninden M1, S2, S3.

Hems Һarfleri *feh̄aṣṣeh̄u ṣaḥsun seket* zıddı cehr
Şedîd *ecid kaṭṭın beket* Һarfleri zıddı riḥvedür

Riḥv ü şedîd beyninde *lin umer* Һurûfuñ didiler
‘Ulviyye *ḥuṣṣe zağṭın kıız* müstefiledür ğayrılar

Şād zād ṭā zā muṭbaқа ğayrıları münfetiḥa
Di *ferra min lüb* muzlaқа ğayrılarıdur müşmete

Şād zā-y [u] sîn şafîrdurur kaḫkale *kuṭbu-cedd*durur
Vāv ile *yā* sākin olup mā-kaḫbli meftûḥ *lînd*durur

Ler inḫirāf Һarfleridür tekrîr olur *rāda* şaḫın
Di istiṭāle Һarfı *zā* oldı tefeṣṣî Һarf-i *şîn*

(53)

Tefḫîm *ḥuṣṣe zağṭın kıız rā* lafzatullāḥ *lām*yla
Rā ile *lām*da şart bulunsa zıddıdur terḫîkle

Meddiyye *vāv* ile *elif* mā-kaḫbine tābi‘ olur
Meddiyye olsun olmasun *yā* her zamān terḫîk olur

Med Һarfleriyle *hā* ḫafā Һarfleridür zıddı zuḥūr
Sa‘ y it neṣāṭla ezber it bağ ğayrıya sen ol ğayūr

Bābu 't-Ta' rifāt

Cevfden çıkan gizli havāya dir **nefes** ehl-i edā
Maḥrec şaklamak sebebiyle seslenen **şavt**dur fetā

Maḥrecdeki şavt-ı mu' ayyene daḥı **ḥarf** didiler
Ol ḥarfde başka ḥālet-i mu' ayyene **vaşf** di şehā

Ḥarfde nefes ḥabsi ile kuvvetli şavta di **cehr**
Ḥarf üzere kāmilce nefes aḳarsa **hems** di sen aña

Şiddet şavt ḥabs olması **riḥve** tamām cery olması
Ḥabs ile ceryiñ arası **beyniyye** oldi ser-verā

Ḥarfñ ḥurūcunda diliñ aşağa meyl ider ise
Di **istifāl** ger yukaru meyl itse di ' **ulvā** aña

Dil üst tamaḳdan ayrılup çıkısa nefes di **infitāḥ**
Tābaḳ gibi dil tamağa ḳapansa di **iṭbāḳ** aña

Dudaḳ yā dil ucında sehl ile çıkan **müzleḳa**dur
Oḳur iken maḥrecde ağır gelse di **müşmet** şehā

Hem ışık gibi nefes beyninde bir kuvvetli ses

Çıkmağa di **şafir** nedür **kalkale** ey şâhib-zekâ

Mağrecde ĥarfî depredüp kuvvetli ses çıkmağa di
Şavt yumuşak bî-zahmet açmak **lîndurur** bil ey fetâ

Dil ucı yâ arkasına şavt meyl itmek **inhirâf**
Tekrîr dil ucına yakın arkasını ĥamađına

Başup diliñ sürçer gibi ditreyütür müklağdurur
İtme anı izhâr sen didi bize luĥfa sezâ

Öñ dişleriñ etlerine tağılsa şavt **tefeşî** di
Dil yanına şavt başa baş aĥsa di **istiĥâl** aña

Tefhîm semirtmek ĥarfini tola ağız ol şavt ile
Terķikde dil köki inüp ince oğunur ey melâ (54)

Şavt aşikâre vü ĥavî olmağlığa dirler **zuhûr**
Gizlice za' f-ile ĥurûfiñ söylemeğe di **ĥafâ**
Ĥavâ' idün Mühimme

Riĥv ü cehr cem' inde nefesden iki şülüş ĥadar
Ĥabs olunur bir şülüş-ile şavt tamâmıyla aĥar

Şiddet cehr cem^c inde şavt-ile nefes hep kapanur
Kâmil nefesle şavt-ı kâmil riḥv [ü] mehmûsda aḳar⁷⁶

Mehmûs şedîd ḥarfinden şavt evvel tamâmen kesilür
Rıfḳ-ile ḳopar maḥreciñ nefes tamâmıyla aḳar⁷⁷

Bâbun Tenbîhât

Bil cümle hicâ ḥarfleri yigirmi ḳokuz ḥarf olur
Maḥrec şıfatlarla bula her birisi mümtâz olur

Her ḥarfe ḥaḳḳını virüp maḥrec şıfat-ile oḳı
Tecvid[i] bilmek farzdurur terk ideni âşim olur

Keyfiyyeti tilâvetiñ tertîl ü tedvîr ü ḥadr
Aḳırca yâ ortaca yâ sür^c at ile dimek olur

Tertilde ḥarf yâ ḥareke artırma ḥarfi çiyne
Sür^c at ile oḳur iseñ eksiltme ki ol⁷⁸ laḥn olur

⁷⁶ S2 nüshasında bu mısra bulunmamaktadır. Yerine ise bir sonraki beytin ilk mısraının yazıldığı görülmektedir.

⁷⁷ S2 nüshasında bu mısra yazılmamıştır. Ayrıca diğer nüshalardan farklı olarak S2 nüshasında iki beyit daha yer almaktadır. S3 nüshasında da bu beyitlerdeki mısraların yerleri tersi bir şekilde bulunmaktadır:

Şiddet ü cehr cem^c-i *ecid ḳaḫḫin be* ḥarfleridür

Riḥv ü hems *feḥaḫḫuhü şaḫḫin se* ḥarfleridür

Hems-ile şiddet şıfatı *kâf ile tâda* cem^c olur

Riḥv ü cehr cem^c-i *zafâ zızvezi* ḥarfleridür

Ditretme şavtuñ berf içinde ditreyen kimse gibi
Oğuma zaħmetle şağın ağlar gibi taħzîn olur

Geñizden oğuma medleri uzatma çok teşdîdleri
Ayırma âhîr harfleri vaqf-ı müşelleş güç olur

Hemze'i taħkîk eyleyüp kuvvetli şavt-ile okı
Hâ hehhâsın hâliş getür şavtı da gizlice olur

'*Aym* neşâ' atle okı hâbuħhasın izhâr kııl
Ġaymñ ğağîtiñ hıfz idüp harîrle *hâ* şâfî olur

Kuvvetle *kâf* kııl beyân kâf inşikâkıñ vir hemân
Hâliş kavî *cîmî* okı *şîn* heşşile ifşâ olur

Temkîn ile *yâyi* okı *zâd* oğuma *zâ* gibi
Vir istiğale şifâtiñ maħrec ile mümtâz olur

Lâmñ sükûnuna harîş olup beyân eyle anı
Şeddeli *nûnla* *mîme* ğunne virmesi lâzım olur

Rā-yı muhaffefde diliñ perkitme ditretme şaķın
Şafīr gibi ses virmesün *het* şıfatı *tāda* olur

(55)

Sāda nef̄s şıfatı var *fāda nef̄h* ey nām-ı dār
Bā nebresin izhār kıl *vāvda* dudak tecvīf olur

Sākin olursa *kuṭbu ced* ḥarflerini ḳalkale kıl
Ġayrı ḥurūfda ḳalkale eylememek vācib olur

Temyiz-i ḥarekāt idüp şaķın imāle eyleme
Elifleri terkīķde ifrāt itme-ki taķlīl olur

Bir cinsinden iki ḥareke gelse iḥtilāsından şaķın
Vaķfında nūnuñ ğunnesin uzatma ki taṭnīn olur

Terķīķ olan ḥarfler mūcāvır olsa tefhīm ḥarfine
Maḥmeṣatūn berķun gibi temyizleri vācib olur

Yūsran ‘*alīmen* gibiler meddiñ ziyāde eyleme
Hemze’i daḥı arturma bir *elif* kadar med olur

Bābu Aḥvāli’l-Meddāt

Med ḥarfleri *vāv yā elif* bunlar ne zamān med olur

Vāv sākin olup ḳabli mazmūm olsa ḥarf-i med olur

Sâkin olan *yâ* kabli meksûr olsa olur ħarf-i med
Dâ'ım *elif*⁷⁹ sâkin olup mâ-ķabli meftûĥ med olur⁸⁰

Üçine **ütinâ** mişâl ikidurur medde sebeb
Hemze ĥarekeli *elif* sâkin ĥarekesiz olur

Ger ĥarf-i medden Őnra bulunmazsa meddiñ sebebi
Medd-i ĥabî'î ebeden bir *elif* ķadar med olur

Hemze bulunsa ĥarf-i medden Őnra bir kelimedede
Di muttaşıl **câ'e** gibi miķdar[1] dört elif olur

İki kelimedede bulunsalardı medd-i munfaşıl
Yâ eyyühâ tûbû ilâ dört elif ķadar med olur
fî Ahvâli'z-Zamîr
Med ĥarfî kâĥ vâv-ı muķadder 'indehû illâ gibi
Yâ-yı muķaddere mişâl min 'ilmihî illâ olur

Med itme yerzahu *ĥâsı*yla mâ-ķabli sâkin *ĥâları*
Fî-hî muĥânâda feķaĥ Ĥafşâ göre med olunur

⁷⁹ dâ'im elif: elifse dâ'im M1, D, K.

⁸⁰ dâ'im elif sâkin olup mâ-ķabli meftûĥ med olur: sâkin elif mâ-ķabli meftûĥ olsa ĥarf-i med olur M2, M3, S1.

Meksür olur yettak^hile *hā* kabli meksür ise
Yā *yā*-yı sâkin var ise olmasa *hā* maẓmûm olur

Kehfde ki insâniyeh ile Fethîñ ‘aleyhullā^hede *hā*
Maẓmûmedür erci^h fe-el^h *hā*ları sâkin olur (56)

Bābu’l-Meddi’l-Lāzım

Ger ħarf-i medden şonra bulunsa sükûn medde sebeb
Va^hfen ü vaşlen şābit olursa o med lāzım olur

Di te [‘]murūnnī sīn ü mīm olan dört nev‘ oldılar
Vācibdurur meddi bunuñ mi^hđdārı dört elif ^hadar

Lāzım sükūna ħareke ‘āri^hzā olsa iki vech
‘İmrānda mīm^hallā^h gibi tūl yā ^haşrla na^hı olur

Bābu’l-Meddi’l-‘Āri^hz

Vaşlinda sākı^hı olsa sâkin ‘āri^hz olur işbu med
el-Müslimīn ve’l-müslimāt hem neste‘īn gibi olur

Fethinde cā’iz üç vech tūl [u] tevassu^h hem ^haşr
Kesrinde bu üç vechile dördünci revm cā’iz olur

Bu dört vechden mā-‘adā maẓmûmda gelür üç vech

İşmâmla tûl işmâm tevassufla kaşr işmâm olur

Revm gizli avâzla hareke taleb itmege di

Ba' de 's-sükûn dudakları yummağlığı işmâm olur

Bābu'l-Meddi'l-Līn

Ger ĥarf-i līnden sonra bulunsa sükûn di medd-i līn

Lāzım sükûn ise iki vech[i] tevassufla tûl gelür

Şūrā vü Meryem evvelinde vāқи' olan 'ayn gibi

'Ārız sükûnda üç vecih yā dört yā yedi vech-ile gelür

Lā-raybe min ĥavfin ve lā-nevmün mişāliñ didiler

Fethinde üç kesrinde dört zammında yedi vecih gelür

Bābu Aĥvāli't-Tenvīn ve'n-Nūni's-Sākin

Tenvīn iki üstün iki esre iki ötre di

Cezmeli *nūnki nūn-ı* sākin her biri beş ĥāl olur

Ķız keşfü zac saţas teşed züz ĥarflerinden birine

Uğrarsalar fethün *ķarīb* gibi o dem ihfā olur

İzhārla idġām arasında oğunur bī-şedde bil

Ġunne ile oğı bunı dil üst ĥamađdan ayrılır

Allāhu Ḥayyun Ḥālīkun ‘Ādlun Ğaniyyun Hādiyen

Evvelki ḥarflerine uğrarlar ise⁸¹ izhār olur

Uğrasa *yemnū* ḥarfine **men ye**’*tihī* ḥayran yerah

Fazlen minallāh gibi idgām-ı ma‘a’l-ğunne olur

Sākin *nūn*-ile *vāv* bir kelimedede olsalar

Dünyā vü şinvān gibi taḥfīf için izhār olur (57)

Yāsīnle Nūn ve ‘l-ḳalem *nūn*ların idgām eyleme

Niyyet-i vaḳf ile Ḥafş Ḥazreti-çün izhār olur

İdgām-ı bilā ğunne olur *ler* ḥarflerine uğrarsa

Söyle mişāl ḥayran lehüm min rabbihim gibi olur

Ger *bāya* uğrarsa le-yünbezenne min ba‘ dih gibi

Nūn ḳalb olunur *mīme* iḥfā ile di iḳlāb olur

Bābu İdgāmı’l-Mişleyn

Şol ḥarf ki sākin oluben uğrarsa kendi mişline

Āvev ve naşarū gibi idgām-ı mişleyn dinilür

Mīm sākin olup uğrarsa *bā* ile *mīmīn* ğayrına

⁸¹ uğrarlar ise: uğrar iseler M1, K; uğrasalar D, S2.

İzhâr olur hüm **fî**-hi gibi hüm **bi**-hi gibi ihfâ olur

Bâbu İdgâmı'l-Mütecaniseyn

Tâ sâkin uğrarsa *dâl* ile *ḫâdan* birine

Mişl-i ücibet **da**' ve **kalet ḫâ**'ife idgâm olur

İdgâm-ı nâkışdır eḫattü gibi *zât*-ı harf gidüp

Ḳalür şıfat gayrında ikisi gidüp kâmil olur

Dâl tâda idgâm olunur idgâm olunur *zâda zâl*

Mişl-i ' abed**tüm iz zâlem bâ mîm**de idgâm olunur

İrkeb **ma**' anâ gibi *zâda* eyle idgâm *şâyı* sen

Mişâl yelheş **zâlik** idgâm-ı cinseyn dinilür

Bâbu İdgâmı'l-Mütekaribeyn

Maḫrec şıfatda yakın olan harfleriñ evvelkisi

Sâkin olup uğrarsalar **idgâm mütekarib** olur

Ḳul rabbi bel rafe' a elem neḫlu**kküm** oldu mişâl

İzhâr u *isti' lâ-yı kâf* eyle ki ol me'ḫüz olur

El uğrarsa *ebgi hacceke* ve *ḫaf ' aḫîmeh* harfine

el-' Âlemîne gibi **izhâr-ı kameriyye** olur

Uğrarsa ğayrı harflere **ed-dīn** ve **t-tīn** ellezī
Ve **n-Necmi** ve **ş-Şemsi** gibi idgām-ı şemsiye olur

Bābu 'r-Rā'āt

Tefhīm olur *rā* kesreli olmazsa Rabbi **r-rūh** gibi
Sākin olup mā-қabli meksūr olmasa tefhīm olur

Türçī fe-**terzā** gibi ya kesre-i 'ārizā ola

İrci' gibi aşıise⁸² *rādān* sonra 'ulvā harf olur

Fırқа gibi meksūr olursa 'ulvā harf iki vech

Cā'izdurur **fırқın** gibi terқıқ [u] tefhīm olunur

(58)

Rā қabliyle sākin ise bāқ қabliniñ mā-қabline

Meksūr degilse min fuṭūr ebrār gibi tefhīm olur

Meger ki қabli *yā*-yı sākin olur-ise hayr gibi

Terқıқ olur *yā* revm ile vaқf olsa vaşl-i hükmī olur

Ger lafzatullāh *lāmnīñ* mā-қabli meksūr olmasa

Allāhu naşrullāh gibi ol demde tefhīm olunur

Bābu'l-İmāle ve 't-Teshīl

Haşşīñ imālesi feқаṭ Hūddaki mecrehādatur

⁸² aşıise: aşılye M3, S1; aşı ise S2.

Râ fethasın kesreye meyl itdir ki izcâ' dinilür

Teshîl yedi yirde var â' cemiyyun Fuşşilet

En' âmda â'z-zekerayni Yûnusda â'l-âne olur

Yûnusda Âllâhu ezin Nemliñ Âllâhu hayrdurur

Şoñraki altısında ibdâl-i elif câ'iz olur

Yûsufda lâ-te'men(u)nâ nûmnda al iki vech

Qıl ihtilâs ikincisi idgâm-ı ma'a'l-işmâm olur

Tûrda ki el-musaytirûnda sîn yâ şâdile oqur

Rûmda ki za'flarda feth yâ zamm-ı zâd câ'iz olur

Bâbu's-Sekt

Qur'ânda dört mevzi' dedür Hâzret-i Hâfşîñ sektesi

Ânî-durur kesme nefes ancak ki şavtı kesilür

Kehfde 'ivecen kıyayimen Yâsînde min merkadînâ

Men râk Kıyâmetdurur bel râne Taţfîfde olur

Sulţâniyeh hisâbiyeh lem yetesenneh mâliyeh

Kitābiyeh māhiyeh iktediñde hāda⁸³ Şekte olur

Bābu Envā' i 'l-Vaķf

Lafzen ü ma' nen añā mā-ba' di ta' alluķ itnese

Di vaķf-ı tām ed-dīn gibi mā-ba' diyle bed' olunur

Ma' nāda ancaķ müte' allıķ olsa di kāfī añā

Hüm yuķinün gibi **ülā' ik** ile bed' olunur

Lafzen ise ancaķ ta' alluk vaķf-ı ĥasen di añā

li' l-Müttekīn gibi bu dem mā-ķabliyle ibtidā olur

Ma' nā tamām olmazsa **māliki** gibi vaķf-ı **ķabiĥ**

Küfr i' tiķādı mūhim olursa bu vaķf **eķbah** olur

Ķavlellezīne ķālū gibide ķat' olursa nefesi

Bed' eylesün mā-ķabliyle itnese fāsīd vehm olur (59)

İ' rāb cihetinden eger olsa ta' alluķ **lafzī** di

İĥbār-ı ĥāl gibi **Ķaşaş** beyninde **ma' nā** dinülür

⁸³ Diğer nüshalarda "hāda" yerine "ba' z" lafzı yazılıdır. Aslında esas alınan bu nüshada da ilgili yerin "ba' z Şekte olur" Şeklinde olduğu fakat daha sonra üstü çizilip yanına "Őahĥ" kaydıyla "hāda Şekte olur" yazıldığı görülmektedir. Müstensihin burada muhtemelen hâ-i sekteyi vurgulamak amacıyla ifadeyi değiştirdiği düşünölmektedir.

Qur'ânda vâcib vaqf yok olmaz harâmda bî-sebeb

Âyet başında ba'zî dir vaqf eylemek sünnet olur

Bâbu Keyfiyeti'l-Vaqf

Üstünde vaqf eyledügin harfi sükun-ile okı

Tenvinli fetħadaki tenvin *elif* kalb olur⁸⁴

Gayrında tenvinle hareketleri hafz olunur

Revm ile olur ise bir şülüş kadar bâkî kalur

Revm ile kesr ü zammede işmâm kıll ancak zammede

Qum hüm fih rahmeh ebih fe'd'üh gibi iskân olur

lâ-Tuḥlifuḥ gibi budur muhtâr olan bil ey eḥî

Leḥ ü eḥâh minh gibide üç vech câ'iz olur

Kehfdeki **lâkinne** ile **zunüne eḥâ' nâ** gibi

Resûle ezallüne's-sebile Aḥzâbda olur

İnsânda evvelki **ḳavârire selâsilde** Hafş

Elif ile vaqf eyledi tâsi' de iki vech olur

Nûr Zuḥruf ü Raḥmânda **eyyuh** deyu Hafş vaqf eyledi

⁸⁴ S3 nüshasında bu beyitten sonra bir varaklık bölüm bulunmamakta olup takip eden sayfada konu tâ-i te'nis ile devam etmektedir.

Nemlde **etānī** yā **ātān** deyu Ḥafşî-çün vaqf olur

Bābu'l-Maqtū' Mevşūl fī Resmī 'l-'Oşmānī

Maqtū' u mevşūl⁸⁵ *hā-i te 'nīş*de Ḥafş vaqf eyledi

Resme göre vaqf-i imtiḥānīde şemeresi olur

Ebced ḥurūfiñ şay *elif*den *yāya* dek birer birer

Yādan kāfā kadar onar onar *kāf*dan *gayma* yüz yüz olur

İşbu ḥesābla *tā-i te 'nīş* vaşl u *qat'* elfāzlarıñ

Sūrede vāqī' olduğu mertebelere remz olur

En-lā ج Tevbe ب هūd Yāsīn Duḥān Ḥacc İmtiḥān

Nūn ج A' rāf Enbiyāda ḥulf ile maqtū' olur

En-men Nisā Tevbe Zibḥ Fuşşilet **in-lem ḥaysü-mā**

Min-mā ب Rūm Münāfiḳūn ḥulf ج Nisāda *qat'* olur

' **An-mā nuḥū** Feth **enne-mā** ب Enfāl-i ḥulf **yed' ūne** ile

Kesr-i **inne-mā** ا En' ām ا Naḥlde ḥulf ile maqtū' olur

Ḥulf **külle-mā** A' rāf Mülk Mü'minūnle Nisā ب

Qat' ile İbrāhīmde ancak resm-i 'Oşmānī olur

⁸⁵ maqtū' u mevşūl: mevşūl u maqtū' M1, K.

‘An-men Necm Nûr **yevme-hüm** Ğâfir **zerû mâ-li** Kehf
Furkân Nisâ Se’ele **fî-mâ** Şu‘arâda kat‘ olur

Rûm Enbiyâ Nûr Vâkı‘ a En‘âm Zümer † Baqara
Mâ’ide bu on yerde hulf **in-mâ** Ra‘dda kat‘ olur

Bâbu'l-Mevşûlât

Mevşûle **in-lem** Hûdda **key-lâ** Hacc Hadîd ﴿﴾ Ahzâb-ı el
Vaşl **eyne-mâ** hulf ile Ahzâb Naḥl Nisâ zulle olur

Vaşl † Baqara **bi’se-mâ** A‘râf † Baqara ﴿﴾ hulf

En-len Kıyâme Kehf ve **lâte-hîne** hulf ile vaşl olur (60)

Ayırma sen *el hâ* vü *yâ* gibileri vakfen şakın

Üriştümühâ **vezenühüm** gibiler vaşl olunur

Bâbun fî Resmi Tâ’i’t-Te’nîş

Raḥmet ﴿﴾ Hüd ﴿﴾ A‘râf † Rûm ﴿﴾ Baqar † Meryem Zuhruf

Kelimet ﴿﴾ Yûnus En‘âm Ğâfir A‘râfda olur

Ni‘met ﴿﴾ Baqar † Naḥl ﴿﴾ İbrâhîm Tûr ﴿﴾ Uḫûd

Loḫmân † İmrân Fâtır ü Fıtrat Rûm *tâ* resm olur

Ḳurret-i Kaşş **la’net** † el ‘İmrân Nûr **beyyinet**

Fâtır-ı **bakıyyet** † Hüd **ibnet** Taḥrîm *tâ* olur

Ma'şiyet-i Mücādele imra'et-i Tahrim Kaşas
İmrān u Yūsuf **sünnet** Enfāl Fātır u Ğāfir olur

Şeceret-i Duḥān cennet-i Vākı' a cimālet
ve'l-Mürselāt **ğiyābet-i** Yūsuf resmde *tā* olur

Bābun fī Vākfi's-Secāvendī Tayfūrī

Tā remz⁸⁶ **vaḳf-ı muṭlak**ın cā'iz degil vaşl eylemek
Vaḳf eylemek evlā iken **cā'iz** vaşl *cīm* remz olur

Zā remz⁸⁷ olur **vaḳf-ı mücevvez** muḥtelifdür vaḳf bil
Sād **vaḳf-ı muraḥḥaş** nā-çār vaḳfında yuḳardan olur

Vaḳf eyleme yazılsa *lā* yāḥud remz yazılmasa
Kāf vaḳf-ı sâbıḳ gibidür *ḳāf*za' fī için remz olur

Evlā olan **vaşl** eylemeklige işāretdür **şilī**

Mīm **vaḳf-ı lāzım** oldı ṭur ḳavl-i Secāvendī olur

Bābun fī Hemzi'l-Vaşl

Maẓmūm olur *hemze*'i vaşl üçünci ḥarf maẓmūm ise
Olmasa meksūr oḳunur *el hemzesi* meftūḥ olur

⁸⁶ remz: rumûz S2.

⁸⁷ remz: rumûz S2.

Hemze'i vaşl düşdüğü-çün cem^ç olsa iki sâkiniñ

Evvelkisin meksûr okı **eni-**^ç budû gibi olur

İmrânda mîmallâh *mîm* ile harf-i cer *mîm* nûmunı

Meftûh okı cem^ç içün olan *vāv* [u] *mîm* mazmûm olur

Bābu 't-Te'avvuz ve 'l-Besmele (61)

İtsün⁸⁸ te^ç avvuz bed[']-i Qur'an itse yâ söz söylese

Her sûre evvelinde besmele demek sünnet olur

Evvel-i Tevbede dime cüzlerdedür taḥyîr ile⁸⁹

Beyne 's-suver vaşl olsa evvel āḥiri vaşl olunur

Bābu 't-Tekbîr ' İnde Ḥatmi 'l-Qur'an

Āḥir-i sûrede ve 'd-Ḍuḥâdan āḥir-i Qur'an dek

Allāhu Ekber söylemek dir Şāfi'î sünnet olur

Sâkin yâ tenvînlî ise āḥir vaşlda kesre vir

Me'kûl ile **ebter mesed** muzmer **ḥasedde** kaç^ç olur

Tekbîrde vaşlu 't-ṭarafeyn vaşl evvel it kaç^ç evvel al⁹⁰

Vaşlu 'l-vasaṭ vaşlu 's-şülüş vaşlu 'l-āḥîr üç kaç^ç olur

⁸⁸ itsün: vâcib M1, K, S2.

⁸⁹ Tevbede dime cüzlerdedür taḥyîr ile: dinilmez ḥısm-ile indigi-çün M1, K, S2.

⁹⁰ Bu ve bir sonraki beyit M1, D, Ç, S2 nüshalarında yer almamaktadır. Ayrıca M3 nüshasında bu beyit bulunup bir sonraki beyit yazılmamıştır.

Kaṭ' u 'l-vasaṭ vaṣl evvel it vaṣlu 's-şülüṣ vaṣlu 'l-âhîr
Kaṭ' u 's-şülüṣ Nâs ile Fâtîhada beş vech alınur

Tekbîr-i Nâsdan şoñra Fâtîhâ oḳı el-Muflîhûn
Diyinceye dek böylece Faḥr-i kâ 'inâtdan naḳl olur⁹¹

Bâbun fî Secdeti 't-Tilâve

Vâcibdür on dört yirde secde ḳârî vü sâmi' lere
Âhîr-i A' râf Ra' d u Naḥl İsrâ vü Meryem Neml olur

Şâd evvel-i Hacc Secde Furḳân Fuṣṣilet Necm İnşîḳâḳ
İḳrâ 'durur ḳavl-i şaḥîḥ mezheb-i Hanevî olur

fî Tertîbi 's-Suveri 'l-Ḳur 'ân

Seb' ü 'l-meşânî Baḳara ' İmrân Nisâ vü Mâ 'ide
En' âmla A' râf ile Enfâl Tevbe Yûnus Hûd şehâ

Yûsuf [u] Ra' d İbrâhîm ü Hicr ü Naḥl İsrâ Kehf
Meryem ü Tâhâ Enbiyâ Hacc Mü 'minünden Nûr hâ

Sûre-i Furḳân Şu' arâ Neml ü Ḳaşaşdan ' Ankebût
Rûm Loḳmân Secde Aḥzâb u Sebeden Fâtırâ

⁹¹ Bir önceki iki beyt, S3 nüshasında bu beyitten sonra yer almaktadır.

Yâsîn ü Şâffât Şâd Tenzîl Mü'min ile Fuşşilet
Şurâ vü Zuhruf u Duḥāndan Cāsiye Ahḳâf şehâ

Sûre-i Muhammed Feth Hucurât u Kâf ve 'z-Zâriyât
Tûr u Necm Kamerle Raḥmân Vâkı' a ey ser-verâ

Ḥadîd Cidâl Ḥaşr İmtihân Şaf Cum' a Münâfikûn
Teğâbun u Ṭalâḳ Tahrim Mülk ü Nûn Ḥaḳḳa fetâ

Me'âric ile Nûḥ u Cinn ü Müzzemmil ü Müddeşşir
Kıyâmet İnsân Mürselât Nebe'le Sâhire şehâ

'Abesle Tekvîr İnfitâr Mutṭaffifinden İnşikâḳ
Burûc u Ṭarîḳ ile A' lâ Gâşiye Fecr Beledâ

Şems Leyl Duḥâ el-İnşirâḥ Tîn ü 'Alaḳ Kadr lem yekün
Zilzâl ü 'Âdiyât u Kâri' a Tekâşür 'Aşr hâ (62)

Hümeze Fîl Kureyş u Kevşerle Kâfirün Naşr
Tebbetle İhlâş u Felâḳ Nâs ile ḥatm itdi Ḥudâ

Bâbu'l-Münâcât ilâ Kâdi'l-Hâcât

Ferrâş-ı⁹² cehre pişe-gâhim merḥamet yâ Rabbenâ

⁹² ferrâş-ı: bessât-ı M1, M2, M3, K, Ç, S1.

Hem rû-siyâh-ı bâriķâ hem merĥamet yâ Rabbenâ

Geçdi bu ʿömr-i nâzenînim şuğl-i lâ-aʿnî ile
Vâ ĥasretâ ki naķd [ü] vaķtim gitdi lehv ü sehv-ile

Fermûde-i *levlâke levlâk* ʿizzetine yâ Kerîm
Ol raĥmeten li ʾl-ʿâlemîniñ ĥürmetine yâ Raĥîm

İşbu kemîne **Şeyhî**-i küstâĥ-nâme rû-siyâh
Sen çek ber ʾât-ı cürmine tuğrâ-yı ĥufrân yâ İlâh

Hem ol veliyy-i niʿmeti zât-ı vücûd-ı kâmilîñ
Her dem aña kıl pâsbân ʿizziyle luĥf-ı şâmilîñ

Behredurur kıl niʿmet-i dünyâ vü ʿuķbâda anı
Hem ol duʿâ-i ʿizzetinden fâriğ eyleme beni

Ol zât-ı memdûĥu ʾl-ĥişâle it ʿaķâ-yı bî-ĥisâb
ʿAfv eyleyüp zellâtını eyle dem-â-dem behre-yâb

Ki eyledi iĥyâ-i din ĥayli zamân şâd-âferîñ
Bu ʿaşra varınca degin himmetler oldu ķâşirîñ

Fikr-i ziyâ' oldı mülâzım bu za'îfîñ gönline
el-Ḥamdulillâh izn-i câbir oldı işbu fikrine

Bu 'ilm-i eşrefîñ ehem elzem kıvâ' idlerini
Kıldım nazm-ı taqrîrine muvâfık olanlarını

Sehl ile fehm olmak için oldı bu Türkîce nazm
Luṭf-ile herkes zevk-i 'ilmiñ ideler bundan haẓm

Dide-i inşâf-ile her-kim ki ider ise nazâr
Ol şâh-ı 'ömri feyz-i feyyâz ile olsun bâr-der

Geç ey nigâh ile nigâh iden ḥasûd [u] lâ-yesûd
Ḥâ'ib ü ḥâsir oluben olsun hemân bu dem nebûd

Üstâz-ı kâminden aḥz eyle bu 'ilmiñ gâyetîñ
Âhâda bakma sa'y-ile kıl ḥayr du'â bil târiḥiñ / 1210.

Temmet bi-'avnillâhi Te'âlâ 1223. **Üstâz-ı kâmil** harflerinde **mîm** aḥz olduğundan-
sonra **âhâda bakma** sen târiḥdür. Bir daḥı **sa'y-ile kıl ḥayr du'â bil** harflerinde gene
âhâda bakma sen. Bir daḥı **târiḥ** lafzında **âhâda bakma**, bir daḥı **gâyet** kelimesinde
târiḥ çıkar. Taqrîr.

Sonuç

Çalışmaya konu olan Şeyhî, dönemin iyi hocalarından uzun bir süre Kur'ân ve kırâat eğitimi almış, daha sonra şeyhülkurrâ ve müderris ünvanıyla kırâat ilminin öğretilmesi hizmetlerinde bulunmuştur. Şairlik vasfı da olan

Şeyhülkurrâ'nın aklına bir fikir gelmesi sonucu, Âsım kırâatinin Hafs rivâyetini esas alarak temel tecvîd kaidelerini ve kırâate dair faydalı bilgileri ihtiva eden, herkesin kolayca anlayabilmesini gaye edinerek tecvîd ilmine dair Türkçe manzûm bir eser telîf etmiştir. Bu bağlamda Türk İslam Edebiyatında özellikle ilmî/ta'lim nitelikli manzûm eser yazma geleneğine de katkı sağlamıştır.

1210 ya da 1220 yılında yazıldığı belirtilen eserin, türünün önemli örnekleri arasında olduğu düşünülmektedir. Nitekim eserin şiir dili yönüyle tür içindeki diğer örneklerine nazaran daha başarılı, ihtiva eden konular itibariyle de dikkate değer olduğu söylenebilir. Örneğin Resm-i Osmânî, te harfinin imlâsı, maktû-mevsûl, hatim esnasında tekbîr getirilmesi, tilâvet secdesi, sûrelerin tertibi gibi konular gerek klasik gerek modern dönemde telîf edilen mensûr ya da manzûm çoğu tecvîd eserinde ele alınmamıştır. Bu hususta müellifin kırâat âlimi olmasının da etkili olduğu ifade edilebilir. Mahtût nüshalarının yanı sıra basılması (matbû) ve mahtût nüshaların çeşitli bölgelere dağılarak dolaşımında bulunması, eserin yazıldığı dönemden itibaren rağbet görerek yaygın bir kullanım alanı olduğunu da göstermektedir.

Bazı manzûm tecvîdlerin sebep-i telîf bölümlerinde eserlerinden halkın istifade etme amacı söz konusudur. *Nazmu'l-Ehem'* de de bu husus dikkat çekmektedir. Yani bu tür eserler, İslamî ilimlerin eğitim-öğretiminde de kullanılmıştır. Halkın yararına sunma gayesinin yanı sıra şeyhülkurrâlığı da göz önünde alındığında Şeyhî'nin, bu manzûm eserini kırâat eğitim-öğretiminde öğrencilerine okutma ve ezberletme suretiyle kullanmış olma ihtimali de yüksektir.

Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa-Ali Muhammed ed-Dabbâ. *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân Okuma Edepleri*. Nşr. Ali Osman Yüksel. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989.
- Ak, Murat. *Şair ve Peygamber Na't Geleneğinde Hz. Peygamber*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Akakuş, Recep. "Reisülkurrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 545-546. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ali Emîrî. *el-Esâmî-i Şu'arâ-yı Âmid*. AETrh 781/1. Millet Kütüphanesi.

- Beysanoğlu, Şevket. *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*. 3 cilt. Diyarbakır: Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Yayınları, 1957.
- Birgivi, Takiyyüddin Mehmed. *ed-Dürri'l-Yetim*. Thk. Muhammed Abdülkadir Halef. Bağdad: Câmi'atü Bağdâd, t.s.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Çağmar, Mehmet Edip. "Molla Halil el-İs'irdî'nin "Risâletun fî İlmi't-Tecvîd" Adlı Eseri". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 2 (2009):153-161.
- Çetin, Abdurrahman. "Kırâat ve Tecvîd Bibliyografyası". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1987): 309-317.
- Çetin, Abdurrahman. *Kırâatlerin Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Demir, Cansu Umut. *Tuhfe-i Şerîfi*. Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi, 2019.
- Koyuncu, Recep. "Kur'ân Eğitiminde Manzûm Tecvîd Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Manzûm Eseri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/3 (Aralık 2017): 1497-1533.
- el-Kudât, Muhammed İsâm. *el-Vâzih fî 'İlmi't-Tecvîd*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, t.s.
- el-Mar'âşi, Muhammed b. Ebi Bekir. *Cühdü'l-Mukil*. Thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed. Ammân: Dâru Ammâr, 1429/2008.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib. *er-Ri'âye*. Thk. Ahmed Hasan Ferhad. Ammân: Dâru Ammâr, 1417/1996.
- es-Serahsî, Şemsüleimme. *Mebisût*. ed. Mustafa Cevat Akşit. 31 cilt. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2011.
- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *el-İtkân*. Thk. Ahmed Alî. 2. Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- Hâfız Mehmed Efendi. *Tenbîhât*. Nadir Eserler Koleksiyonu 11572/US0064/1. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi.

- Hâfız Mehmed Efendi. *Nazmu'l-Ehem fî 'İlmi't-Tecvîdi'l-Elzem*. Nadir Eserler Koleksiyonu 11572/US0064/4. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yusûf. *en-Neşr fî Kırâati'l-'Aşr*. thk. Ali Muhammed Ziyâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.s.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yusûf. *et-Temhîd fî 'İlmi't-Tecvîd*. thk. Alî Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1405/1985.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yusûf. *Mukaddime*. O6 Mil Yz A 4215/1. Milli Kütüphane.
- İpek, Ali - Nuhoglu, Güller. "Eski Harflerle Basılmış Türkçe Tecvîd, Usul-i Fıkıh ve Kıraat Eserleri". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2015): 147-157.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Resm-i Mushaf-ı Osmânî Meselesi". *Mahfil* 3/26 (1340): 22-29.
- Kamhâvî, Muhammed es-Sâdık. *el-Burhân fî Tecvîdi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü's-Sikâfiyye, t.s.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kaideleri*. İstanbul: İFAV, 1991.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Resmü'l-Mushaf ve Tarihsel Değeri*. Doktora Tezi. Uludağ Üniversitesi, 2003.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'ân'ın Metin Yapısı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2004.
- Öz, Selahaddin. "İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddimesi'nin Mehmed Emin Tokadı'ye Ait Manzûm Tercümesi ve Değerlendirilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015/1): 147-181.
- Özel, Mustafa. "Kur'ân'ı Kerîm'i Okuma ve Adabı". *Diyanet İlmî Dergi* 43/2 (2007): 75-90.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'ân'ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*, İstanbul: İFAV, 2000.

- Söylemez, İdris. "Kur'ân Sûrelerine Dair Yazılmış Manzum Bir Örnek: Şeyhülislâm Yahyâ Efendî'nin Tertîb-i Süverî'l-Kur'ân'ı. *Universal Journal of Theology* 4/1 (Eylül 2019): 1-14.
- Sülün, Murat - Abay, Muhammet. "Kırâat Bibliyografyası". *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları 4 (Kırâat İlmi ve Problemleri) Tartışmalı İlmi Toplantı Kitabı*. ed. Bedrettin Çetiner. 477-540. İstanbul: Ensar Yayınları, 2002.
- Şentürk, Ahmet Atilla - Kartal, Ahmet. *Üniversite Öğrencileri İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergah, 2005.
- Temel, Nihat. "Kırâat ve Tecvîd İlmine Ait Eserlerin Sistematiği". *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları 4 (Kırâat İlmi ve Problemleri) Tartışmalı İlmi Toplantı Kitabı*. ed. Bedrettin Çetiner. 242-281. İstanbul: Ensar Yayınları, 2002.
- Ünal, Mehmet. "Kur'ân'ın Fonetik Naklinin Tarihi". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 61-103. Ankara: Grafiker, 2012.
- Yıldız, Alim. "Kur'ân-ı Kerîm'deki Vakıf İşaretleri Secâvend". *Somuncu Baba Dergisi* 125 (2011): 56-58.
- Yılmaz, Oğuz. "Türk İslam Edebiyatı'nda Manzûm Tecvîdler". IV. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* (Kütahya, 14-17 Mayıs 2015). 5 cilt. 3: 81-100. İstanbul: İLEM, 2015.
- Yılmaz, Oğuz. "Diyarbakırlı Şeyhülkurrâ Hâfız Mehmed Efendi ve "Nazmu'l-Ehemmi fî İlmi Tecvîdî'l-Elzem" Adlı Türkçe Manzûm Tecvîd Eseri. *Uluslararası Diyarbakır Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 3 cilt. 2: 1311-1334. Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Kültür Sanat Yayınları, 2017.

Nass ile Tayin Fikrine Mu‘tezilî Bir Eleştiri:

Ebû Tâhir Rûknüddin et-Tureysîsî Örneği

A Mu‘tazilite Critique of “Ta‘yēen by Naṣṣ”:

The Case of Rukn al-Dīn Abū Ṭāhir al- Ṭuraythīthī

Özkan ŞİMŞEK

Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

Research Assistant, Bingöl University,

Faculty of Theology, Department of Kalam

Bingöl / TURKEY

zkansimsek@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-6688-9143

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Şimşek, Özkan. “Nass ile Tayin Fikrine Mu‘tezilî Bir Eleştiri: Ebû Tâhir Rûknüddin et-Tureysîsî Örneği”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 1117-1150.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu çalışmada İslam düşünce tarihinde çokça ele alınan yönetime gelmede “nass ile tayin” anlayışına yönelik genelde Mu'tezile'nin özelde ise bir Mu'tezilî âlim Ebû Tâhir Rüknuddin et-Tureysisî'nin eleştirileri konu edinilmektedir. “Nass ile tayin” anlayışı Kur'ân âyetleri ve hadisler üzerinden temellendirilmeye çalışılan bir husustur. Şii çevrelerle özdeşleşen bu anlayış bazı Sünnî ekollerde de dillendirilmiştir. Genelde dördüncü halife Ali'nin imâmeti çerçevesinde konu tartışılrsa da bazı çevrelerde birinci halife Ebû Bekir'in imâmeti için de nass ile tayin iddia edilmiştir. Mu'tezile temelde Şîa'nın imâmet anlayışına birçok eleştiri yönelmiştir. Bu iddialar doğrudan Kur'ân metni üzerinden yapıldığı için âyetler bağlamında yeniden konunun değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu noktada Mu'tezilî bilgin Tureysisî'nin yaklaşımı önem arz etmektedir. O, mezheplerin görüşlerini temellendirmede esas aldıkları âyetleri dilin ve aklın sınırında anlama çabası içerisinde olduğu *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı eserinde “nass ile tayin” fikrine yönelik eleştirilerini sürdürmektedir. Hem İmâmiyye'nin hem de Bekriyye'nin iddialarını âyetler bağlamında ele almakta ve bu fırkaları tenkid etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tureysisî, İmâmet, Nass ile tayin, Mu'tezile, Bekriyye, İmâmiyye.

Abstract

This study is an attempt to examine the critiques of Mu'tazilites in general and Rukn al-Dîn Abû Tâhir al-Ṭuraythîthî in particular, of “ta'yēen by nass” (appointment by text or direct proclamation) which has long been discussed within the intellectual history of Islam. The concept of ta'yēen by nass is a case which has been attempted to be grounded on the basis of Qur'ân and Ḥadith. Although it is thought to be peculiar to the Shiite circles, it has also been expressed in some Sunni schools as well. Despite the fact that it is generally discussed in regard to the imamate of the fourth Caliph 'Ali, some also argued that ta'yēen by nass was to be the case for the imamate of Abû Bakr. Concerning this theory, Mu'tazila levelled a great number of essential critiques at the Shiites' understanding of matter. Since it has been discussed in direct relation to the textual evidences from the Qur'ân, a re-examination of the subject in the Qur'anic context is required. In this regard, the methodological approach of

Mu'tazilite scholar al-Ṭuraythīhī is an important component to take into consideration. Ṭahir al- Ṭuraythīhī criticizes the sects for their understandings of the notion of ta'yēen by naṣṣ, in his prominent book "*Mutashābih al-Qur'ān*" in which he tries to understand the subject at stake within the boundaries of language and reason. Moreover, he evaluates the assertions of both Imāmiyya and Bakriyya and criticizes both sides relying on the contextual basis of Qur'ānic verses.

Key Words: al-Ṭuraythīhī, Imamate, Ta'yēen by naṣṣ, Mu'tazila, Bakriyya, Imāmiyya.

1. Giriş

İslam düşüncesinde imâmetle alakalı en önemli tartışma konularından birisi devlet başkanının göreve geliş şeklidir. İmâmetin gerekliliği konusunda ittifak eden fırkaların imâmetin şûra ile mi yoksa Kur'ân ve Hz. Peygamber'den gelen (a.s) bir naṣṣ ile mi hak edildiği konusunda ihtilafa düştükleri belirtilmektedir.¹ Genel anlamda iki farklı anlayışın olduğu görülmektedir: Bunlardan birincisi naṣṣ ile tayin fikri iken; ikincisi ise akit ve seçim fikridir. Bunun dışında imâmete gelme yöntemleri arasında Zeydiyye'nin savunduğu davet ve hurûc ile Hâricilerin galebe yoluyla başa geçme yöntemi de bulunmaktadır.² Nassla tayin fikri imamın iş başına nasıl geçeceği meselesinin tartışılmasına zemin hazırlamıştır.³ Nass ile tayin düşüncesi temelde en doğru

¹ Kâ'bi, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî, *Kitâbü'l-makâlât*, thk. Hüseyin Hansu v. dğr (İstanbul-Amman: Kuramer-Darü'l-Feth, 2018) 429; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, "*İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-islâmiyyin ve'htilâfü'l-musallîn)*", çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005) 330.

² Ekollerin yaklaşımları için Bkz.: Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEKB, 2013) 2/694 (Bu eserin Kâdî Abdülcebbâr'a nispetle neşri yapılsa da eserin ona ait olmadığı en net şekilde imâmet bölümünde görülmektedir. Bu eserin adı *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-Hamse* olup gerçekte müellifi Mânkdîm Şeşdîv' dir.) ; el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid fi tashîhi'l-akâid*, thk. A. Nasri Nâder (Beirut: Dârü'l-Meşrık, 1986) 141-142; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Fûde (Beirut: Darü'z-Zehâir, 2015) 406; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB, 2015) 3/689; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailerin Kelam Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011) 549.

³ Rıdvan Özdiñç, *İtikat ve Siyaset* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018) 107.

bilgiyle donatılmış, hata ve yanlışlardan arınmış mâsum ve üstün niteliklere sahip en faziletli bir devlet başkanının Allah tarafından atanması iddiasına dayanmaktadır.⁴

Hız. Peygamber'den ne ismen ne de vasfen bir kimsenin imametine yönelik bir nassın olmadığı noktasında Mu'tezile, Mürcie'nin çoğunluğu, Hâriciler ve bazı Zeydiler görüş birliği içerisinde. İmâmetin te'vile imkan vermeyecek şekilde nassla olduğu anlayışını ilk olarak İbnu'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14 [?]) savunduğu ifade edilmektedir.⁵ Bazı rivayetlere göre ise ilk defa Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) tarafından savunulmuştur. Bu anlayışın ilk defa kim tarafından ortaya atıldığı konusundaki rivayet farklılığı meselesinin tam olarak ne zaman savunulduğunun tespitine imkân vermemektedir. Ancak İmâmîyye ve diğer ekollerin kaynaklarında nass ile tayin fikrinde Hişâm b. Hakem'in ön plana çıktığı, kendisinden önce imâmete dair Şîi iddialar olsa da onun sistematize ettiği ve bu fikrin İmâmîyye'nin öncüleri arasında hicri II. asrın ilk yarısı kabul gördüğü ve en geç III. asrın ortalarına kadar benimsendiği ifade edilmiştir.⁶ Zeydiyye'nin ilk dönem nüvelerinden olan Cârûdiyye de Hız. Peygamber'in imamı vasfen bildirdiğini savunmuştur. Bu iddiaya göre Hız. Peygamber sadece Hız. Ali'de bulunan bir sıfatı işaret etmiştir.⁷

Şîa, imâmetin nasstan başka bir yolunun olmadığını savunmaktadır.⁸ Onlar Hız. Peygamber'den sonra Hız. Ali'nin imam olduğunu kabul etmektedirler. Bunun da açık bir nass ile olduğunu savunmuşlar ve imâmetin nassla sa-

⁴ Metin Bozan, *İmâmîyye Şîası'nın Oluşumu* (İstanbul: İsam, 2018) 155.

⁵ Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: fî'l-imâme*, thk. Mahmud Muhammed Kasım (Kahire: ed-Dar'ul-Mısriyye, 1965) 20/1: 125; Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Tesbitu delâilî'n-nübüvve*, çev. Ömer Aydın-M. Şerif Eroğlu (İstanbul: TYEKB, 2017) 430; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Medîmu usulî'd-dîn* (Kuveyt: Daru'z-Ziya, 2012) 179.

⁶ Bu konuda detaylı bir soruşturma için Bkz.: Metin Bozan, *İmâmîyye Şîası'nın Oluşumu*, 155-167.

⁷ Kâ'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 430; Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri", *Yakındoğu Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1/2 (Güz-2015) 97-98; Mehmet Ümit, *Zeydî İmâmet Düşüncesininin Teşekkülü* (Ankara: Araştırma yayınları, 2012) 95-97.

⁸ Kâ'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 430; İbnü'l-Melâhimî, Mahmud b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, *Kitâbü'l-Fâik fî usulî'd-dîn*, thk. Faysal Avn (Kahire: Dârü'l- kutub ve'l-vesâikî'l-kavmiyye, 2010) 650, 659; Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, 682.

bit olmasını birçok yönden delillendirmeye girişmişlerdir. Onlar imamın nass ile belirlenmediği zaman fitnenin ve kargaşanın olacağı; imâmetin kadılık görevinden daha faziletli olmasına rağmen kadı tayininin biat ile gerçekleştirilmediği imâmetin nasıl olur da biatla tahakkuk edeceği; imam Allah'ın nâibi olduğundan başkalarına niyâbetin ise yalnızca onun izniyle olabileceği; dinin bütün meselelerini bilme, ismet ve küfrün olmamasının imâmetin sıhhati için gerekli olduğu ancak biat ehlinin bunu bilemeyeceği; imâmetin namaz ve oruç gibi dinin bir rüknü olmasından ötürü imâmette de nass ile tayin ile olması gerektiği gibi gerekçeler sunulmaktadır.⁹ Şeyh Müfid (ö. 413/1022), İmâmiyye'nin Hz Peygamber'in hayatta iken Hz. Ali'yi kendi yerine bıraktığı ve nass ile tayin ettiği hatta Hz. Hasan (ö. 49/669), Hz. Hüseyin (ö. 61/680) ve Hüseyin evladının nass ile imâmete tayin edildiği; imamın en faziletli, mâsum olması gerektiği, mucizeler getirebileceği ve bütün dinî meseleleri bilmesi gibi hususlarda ittifak ettiğini ancak Mu'tezile'nin bunu kabul etmediğini ifade etmektedir.¹⁰

İmâmetin ihtiyar ile olduğunu savunan Mu'tezile'ye göre imamın kim olduğu ve nasıl belirleneceği konusunda bir nass bulunmamaktadır.¹¹ Câhiz (ö. 255/869), Şîa'yı vasiyet ve nass konusunda eleştirmektedir. Zeydilerin bile bu iddiada olmadığını belirtmekte, onları kitabı terk etmek ve icmâ'dan ayrılmakla suçlamaktadır. Kur'ân'da imâmeti tansis eden âyet bulunmadığını ve bunun nazar ve tefekküre bırakıldığını ifade etmektedir.¹² Ayrıntılarda farklılık söz konusu olsa da imâmete geliş şeklinin seçim ve akit olduğunu söyleyen Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) nass ile tayin anlayışına karşı çıkmışlardır.¹³ Kadî Abdülcebbar (ö. 415/1025) da

⁹ Bu gerekçelere cevaplar için Bkz.: Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 407- 411; Sirâceddin el-Urmevî, *Lübâbü'l-erba'in fi usûli'd-dîn*, (Kahire: Darü's-Salih) 419-420, Kâdî Beyzavî, *Tavâli'ü'l-envâr min metâli'ü'l-enzâr*, çev. İlyas Çelebi- Mahmut Çınar, (İstanbul: TYEKB, 2014) 256; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, 682-686.

¹⁰ Şeyh Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ukberi, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezahibi'l-muhtarât*, thk. İbrahim el-Ensari, (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1993) 1/39-41.

¹¹ Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbü'l-Osmâniyye*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Beyrut: 1992) 149, 271-276; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik fi usûli'd-dîn*, 650.

¹² Câhiz, *Kitâbü'l-Osmâniyye*, 275-276.

¹³ Detaylı bilgi için Bkz.: Koloğlu, *Cübbailerin Kelam Sistemi*, 548-552.

İmâmîyye'nin nass iddiasını kabul etmemekte ve ciddi eleştiriler yöneltmektedir.¹⁴

Sünnî anlayışta imâmetin nass ile değil ihtiyar ile olduğu savunulmaktadır.¹⁵ Ancak Şîa'nın dışında bazı Sünnîler de Hz. Ebû Bekir'in nass ile tayin edildiği fikrine sahip olmuşlardır. Hz. Ebû Bekir'in imam olduğu hususunda nassın olduğunu iddia eden gruba Bekriyye adı verilmektedir.¹⁶ İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) ve Fahreddîn er-Razî (ö. 606/1210), Bekriyye'nin bu noktada iki farklı iddiayı ileri sürdüğünü ifade etmektedirler: Bir gruba göre namaz kıldırmak için Hz. Peygamber tarafından görevlendirilmesinden ötürü nass-ı hafî vârid olmuştur. Hasan-ı Basri (ö. 110/728) bu görüşü savunanlardan biri olarak gösterilmektedir. İkinci grup olan Ashâbü'l-hadîse göre de kırtas hadisesinde nass-ı celî ile Hz. Ebû Bekir'in imâmeti gerçekleşmiştir.¹⁷

Bazı kimseler Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin müslümanların icmâsı ve ihtiyarı ile olduğunu kabul etseler¹⁸ de âyetlerde Hz. Ebû Bekir'in imâmetine dair işaretler olduğunu ve Kur'ân'ın zâhirinin de bunu desteklediğini iddia etmektedirler. Bunlardan birisi de Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'dir (ö. 324/935-36).¹⁹ Hz. Peygamber'in vefatından sonra imâmete geliş şekli hakkında farklı görüşlerin olduğunu belirten İbn Hazm (ö. 456/1064), Hz. Ebû Bekir'in insanların işlerini idare etmesi için halife olmasının nass-ı celî ile Hz. Peygamber tarafından açıklandığını savunan bir gruptan bahsetmektedir.²⁰

¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 20/1, 100.

¹⁵ Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-itikâd*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950)419; Urmevî, *Lübâbü'l-erba'in*, 418.

¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 694; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik*, 659; İbn Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid*, 165.

¹⁷ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâik*, 659; Râzî, *Nihayetü'l-ukûl*, 418.

¹⁸ Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Abbas Sabbağ, (Beirut: Daru'n-Nefais, 1994) 168; Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *el-Lüma' fi'r-red 'ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, nşr. Hamûde Ğurabe, (Kahire: Matbaatu Mısır, 1955); er-Râzî, *el-Meâlim*, 176.

¹⁹ Eş'arî, *el-İbâne*, 169- 170; Eş'arî, *el-Lüma'*, 131-134; Râzî, *el-Meâlim*, 179-182; Ebü'l-Muin en-Nesefî, Meymum b. Muhammed, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-din*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, (Ankara: DİB Yayınları, 2004) 2/462.

²⁰ İbn Hazm, Ebü Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî, *el-Fasl*, (İstanbul: TYEKB, 2017) 3/216.

Mu'tezilî bir âlim olan Ebû Tâhir Rüknuddîn de nass ile tayin iddialarına karşı çıkmaktadır. O itikada ilişkin âyetlerin tefsir edildiği ilk tematik tefsir denilebilecek olan *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı eserinde imâmet konusunu bazı iddialar ve âyetlerle ilişkilendirilmesi noktasında ele almaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun imâmete dair düşünceleri şu şekilde sıralanabilir:

-İmâmet insanların ihtiyarına bırakılmış bir konudur.²¹

-İmâmet verasetle elde edilebilecek bir husus değildir.²²

-Kâfir veya fâsığın imâmeti câiz değildir.²³

-İmamın azledilmesi câizdir.²⁴

- Dört halifenin imâmeti meşrudur. Bu dört halife de "nass ile tayin" veya fazilete göre değil "seçim" ile iş başına gelmiştir.²⁵

-İmamlar mâsum değildir.²⁶

Bu maddeler Mu'tezilî imâmet anlayışın temel taşlarıdır. Sıralanan bu kaidelerden anlaşıldığı kadarıyla Tureysisî'nin Mu'tezilî imâmet ilkelerine bağlılığı söz konusudur. Söz konusu eserinde imâmetle alakalı bölümünde imamın mâsum olması gerektiği, fazilet tartışmaları ve nass ile tayin iddiaları gibi üç temel meselede âyetlerden delil getirilmesini konu edinmektedir.

Tarihi süreçte nass ile tayin fikrini ortaya çıkaran ve onu besleyen en önemli unsur olan efdaliyet²⁷ ile mâsumiyet anlayışı da doğrudan Kur'ân'dan hareketle temellendirilmeye çalışılmıştır. Ebû Tâhir Rüknuddîn âyetlerin kendi bağlamında yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. Tureysisî'nin hedefi âyetleri iç ve dış bağlamında okumaktır. Mezheplerin görüşlerini temellendirmede Kur'ân'a sıklıkla başvurmaları Tureysisî'nin bu teklifini daha anlamlı

²¹ Ebû Tâhir Rüknuddîn et-Tureysisî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire: Ma'hadü Mahtutati'l-Arabi, 2015) 737.

²² Tureysisî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 131,741.

²³ Tureysisî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 736, 741.

²⁴ Tureysisî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 737, 741.

²⁵ Tureysisî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 757.

²⁶ Tureysisî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 740-741.

²⁷ Bozan, *İmâmiyye Şiâsi'nin Oluşumu*, 155.

kılmaktadır. Bu makalede onun imâmete dair görüşlerine, konuya dair âyetlerin yorumlarına ve diğer ekollere yönelik eleştirilerine yoğunlaşılacaktır.

2. Müteşâbihü'l-Kur'ân, Ebû Tâhir Rüknuddin et-Tureysisî ve İlmî Kişiliği

2.1. Müteşâbihü'l-Kur'ân

Müteşâbihü'l-Kur'ân 2015 yılında Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî tarafından tahkik edilmiş ve *Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye* tarafından neşredilmiştir. Eserin sekiz elyazma nüshası mevcuttur. Bunlardan dört tanesi Yemen'de bulunmaktadır. Yemen'in Sa'de şehrindeki *Mektebetü'l-Hûsî*'de bulunan (ث) rumuzlu el yazması en eski tarihli nüshadır. 675 senesinde yazıldığı sonunda ifade edilmiştir. Bu nüsha tam olmayıp beşinci fasıldan başlamaktadır. Yine Yemen'in Sa'de şehrindeki *Mektebetü Muhammed b. Abdülazîm el-Hadî*'de mevcut olan hicrî 1101 tarihli (٤) nüshası tamdır.

İki nüshası Ummân'da *Câmiü'l-Kebir*'de bulunmaktadır ki biri hicrî 1089 tarihli olup mukabele edilmiş tam bir nüshasıdır (٥). Diğeri de hicrî dokuzuncu asra ait başka bir nüshadır (٦). İlk faslın ilk üç bölümünün eksik olduğu Amerika nüshası (٧) da 1088 tarihlidir. Umman'da kendisinden İbâzî çevrelerin iktibasta bulunduğu ifade edilen eserin Vizâretü't-Türâs ves'Sekâfe'de bulunan tashih kayıtlı eksik bir nüshası (٨) ve *Mektebetü's-Sâlimî*'de bulunan iki farklı müstensihin kaleminden çıkan ve tashih kayıtlı nüshası (٩) bulunmaktadır.²⁸ Milano'da da bir nüshası olduğu ancak nüshanın tahkikte kullanılmadığı ifade edilmektedir.²⁹

Kitabın adı "*Müteşâbihü'l-Kur'ân*" ve "*Tefsiru Müteşâbihi'l-Kur'ân*" (ج، ا، م، ث) rumuzlu nüshalar) şeklinde kaydedilmiştir. Şöhretine binaen "*Tefsiru't-*

²⁸ Nüshalar hakkındaki bilgiler için Bkz.: Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî "ed-Dirâsetü: et-Tureysisî ve kitabuhü", *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, mlf. Ebû Tâhir Rüknuddin et-Tureysisî, (Kahire: Ma'hadü Mahtutatî'l-Arabi, 2015) 36-60.

²⁹ Muhakkik bu nüshadan Dr. Hassan Ansarî aracılığıyla haberdar olduğunu belirtmektedir. Ansarî bu nüshanın da tam olmadığını, son varığı ile istinsah tarihinin bulunmadığı ve Yemen'den oraya götürüldüğünü ifade etmektedir. Detaylı bilgi için Bkz.: es-Sâlimî "ed-Dirâsetü", 36; Hassan Ansarî, "Tuhfa-yi girân qadr az Kâshmar Turshîz" *Kitâb-i mâh-i dîn* 102/103 (1387/2007), 49. Bu makalede yararlandığım Farsça eserleri anlamam noktasında katkı sunan Arş. Gör. Sadi Yılmaz'a şükranlarımı sunuyorum.

Tureysisi' olarak da yazılmıştır. (ﺉ) rumuzlu nüshanın kapağında eserin usûlî'd-din hakkında olup Rûknü'd-din olarak isimlendirildiği belirtilmiştir.³⁰ Ancak eserin adı en eski tarihli (ﺉ) nüshasında geçtiği üzere "*Müteşâbihü'l-Kur'ân*" olarak basılmıştır.

Bu eserin, (ﺉ) rumuzlu nüshasından ve müellifin memleketinden hareketle Zeydî yönetici el-Ahmed b. Süleyman (ö. 566/1176) ve Abdullah b. Hamza (ö. 614/1217) zamanında Taberistan'dan Yemen'e getirilen eserlerden olduğu ifade edilmektedir.³¹ Dr. Hassan Ansarî, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Hüseyin'in (ö. 656/1258) ilmî icazetinde bu eserden bahsedildiğini belirtmektedir.³² Söz konusu icazet belgesinde el-Mehdî-Lidînillâh'ın müteşâbih konusunda Tureysisi'nin ve Kâdî Abdülcebbar'ın kitaplarını okuduğu bilgisi verilmektedir.³³ Ayrıca Ansarî'nin işaret ettiği üzere Zeydî bilgin Emir Hüseyin b. Bedrûddîn Muhammed (ö. 663/1265) *Yenâbiü'n-Nasiha fî'l-akâidi's-sahiha* adlı kitabında da bu esere atıfta bulunmaktadır.³⁴ İmâmet bölümünde Tureysisi'nin Maide Suresi 55. âyeti çerçevesindeki yorumunu alıntulamakta ve eleştirmektedir.³⁵ Ansarî on iki veya on üç yıl önce eseri keşfettikten sonra Yemen'e gitğinde eserin birçok nüshasıyla karşılaştığını, oradaki ulemanın eseri çok iyi bilmesine rağmen müellifini tanımadıkları ifade etmektedir.³⁶ Bütün bu bilgilerden hareketle eserin Zeydî muhitlerde bilinen, okunan ve eleştirilen bir kitap olduğunu söyleyebiliriz.

³⁰ es-Sâlimî "ed-Dirâsetü", 37.

³¹ es-Sâlimî, "ed-Dirâsetü" 41; Hassan Ansarî, Çap-ı Kitâb-ı Müteşâbihü'l-Kur'ân Ez Yek Nivîsende-i Mu'tezilî, <http://ansari.kateban.com/post/2667>, (Erişim, 27 Kasım 2019); Ansarî, "Tuhfa-yi girân qadr az Kâshmar Turshîz", 50.

³² Ansarî, "Tuhfa-yi girân qadr az Kâshmar Turshîz", 49; Ansarî, <http://ansari.kateban.com/post/2667>, (Erişim, 27 Kasım 2019).

³³ Bkz.: Hassan Ansarî & Sabine Schmidtke, "The literary-religious tradition among 7th/13th century Yemenî Zaydîs: e formation of the İmâm al-Mahdî li-Dîn Allâh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Qâsim", *Journal of Islamic Manuscripts* 2 (2011), Brill, 187.

³⁴ Ansarî & Schmidtke, "The literary-religious tradition among 7th/13th century Yemenî Zaydîs", 200.

³⁵ Emir Hüseyin Bedruddin, *Yenabiu'n-Nasiha fî Akâidi's-Sahiha*, thk. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî, (San'a: Mektebetü Bedr, 1999), 330.

³⁶ Ansarî, <http://ansari.kateban.com/post/2667>, (Erişim, 27 Kasım 2019).

Mütesâbihü'l-Kur'ân mütesâbih âyetleri ele alması yönüyle tefsir kitabı olsa da itikada ilişkin mütesâbih âyetleri konu edinmesi yönüyle temelde kelâmî bir eserdir. Müellif kelâmî perspektiften meseleleri ele almaktadır. (ع) rumuzlu nüshanın kapağında eserin usûlî'd-din ile ilişkili olduğunun belirtilmesi de iddiamızı doğrulamaktadır. O, âyetleri yorumlarken Mu'tezilî beş esasa bağlılığını sürdürmektedir. Kitabın beş bölümü usûl-i hamsenin savunusu mahiyetindedir. Şîa, Hâricîler, Mürcie, Cebriyye, Haşviyye, Eş'arîler ve Hanbelîler eleştirilmektedir.

Müellif eserin mukaddimesinde farklı te'viller ile çelişik tefsirlerden kaynaklandığını düşündüğü ümmet arasındaki ihtilafların çokluğu ve ehl-i kiblenin ayrılıklarının bu eseri telif etmeye yönelttiğini belirtmektedir. Kendisinden önce mütesâbih konusunda *kitap yazarların cebr, ismet ve benzeri tek bir meseleye odaklandıklarını ifade etmekte ve kelâmî meseleleri kapsayan mütesâbih hakkında kitap yazmayı gerekli gördüğünü söylemektedir*. Ona göre tefsir ve te'vilin çokluğunun nedeni ya tahrif çabaları ya da doğru tevili yanlışından ayırt eden usul ve tefekkürün terk edilışıdir.³⁷ Bundan dolayı kitabın başına doğru te'villeri yanlış ve bâtil te'villerden ayırmaya yönelik bir bölüm de yazmıştır. O, bazı fırkaların kendi görüşlerine âyetlerden destek sağlamaları ve istidlâlde bulunmalarını konu edinmektedir. Ona göre mezheplerden her biri kendi mezhebini desteklemek ve kendi görüşlerine dayanak yapmak amacıyla Kur'ân-ı Kerim'i yorumlamaktadır. Âyetlerin akışına ve bağlamına, lafzın hükmünün gerektirdiğine ittibâyı terk etmişlerdir.³⁸

Mütesâbihü'l-Kur'ân bir mukaddime ile on bölümden (fusûl) ve her bölümde kendi içerisinde alt kısımlardan (bâb) oluşmaktadır. Mu'tezilî bakış açısıyla mütesâbih görülen ve mezheplerin kendi görüşüne delil telakki ettikleri âyetleri ele almaktadır. İlk fasıl te'vil ve onunla ilişkili olan yorum farklılığının nedenleri, yanlış teviller, doğru tevili yanlışından ayırt etme, söz ve anlamları, mütesâbih ve hakikat gibi konuları ele almaktadır. Sonraki fasıllarda sırasıyla şu konularla ilişkilendirilen âyetler işlenmektedir: 2) tevhid 3) cebr ve adalet 4) esmâ ve ahkâm 5) va'id ve emr-i bî'l-ma'rûf 6) imâmet 7) ismet, 8)

³⁷ Tureysî, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, 73.

³⁸ Tureysî, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, 754.

Kur'ân'a yönelik eleştiriler, 9) levh-i mahfûz, nüzûl-i İsâ, tenâsüh, mi'rac ve kabir azabı gibi farklı konular¹⁰) usûl-i fıkıh ve fetva³⁹

2.1. Ebû Tâhir Rûknüddin et-Tureysisî ve İlmî Kişiliği

Ebû Tâhir Rûknüddin et-Tureysisî'nin kimliğine dair herhangi bir bilgi mevcut eserlerde bulunmamaktadır. Müellifin ismi günümüze kadar gelen söz konusu eserinden hareketle tespit edilmiştir. Eserin (ا) rumuzlu nüshasının kapağında Ebû Tâhir et-Tureysisî'nin *Mütesâbihü'l-Kur'ân* adlı eseri olduğu yazılıdır. (ح) nüshasında et-Tureysisî'nin *Mütesâbihü'l-Kur'ân*'ı olduğu bilgisi bulunmaktadır. (د) de Rûknüddin'e nispet edilmiştir. *Mektebetü's-Sâlimî*'de bulunan tashih kayıtlı (ل) nüshasında Rûknüddin Ebû Tâhir'e nispet edilmiştir.⁴⁰ Bütün bunlardan künyesinin Ebû Tâhir, lakabının Rûknüddin ve Tureysisî'e nispetle Tureysisî denildiği anlaşılmaktadır.

Tureysisî'in Horasan'a bağlı Kûhistan bölgesinde bir yer olduğu, Nisabur'un güneybatısında yer aldığı ifade edilmektedir. Tarihi süreçte buranın klasik kaynaklarda Farsça "Turşiz" olarak telaffuz edildiği ve Yâkût el-Hamevî'den nakille bazen Horasanlıların bu bölgeyi "Turşîş" diye isimlendirdikleri bilgisi verilmektedir.⁴¹

Eserin muhakkiki olan Abdurrahman es-Sâlimî, ne zaman yaşadığı bilinmeyen Tureysisî'nin hangi asırda yaşadığı noktasında Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) tefsirlerindeki benzerlikten hareket etmektedir. Sâlimî, üç varsayımda bulunmaktadır:

1. Kâdî'dan önce yaşamış olabilir ve Kâdî da ondan ismini zikretmeksizin iktibasta bulunmuş olabilir ki bu durumda hicri IV. asırda yaşadığı sonucuna varılabilir.

2. Veya iktibasta bulunan Tureysisî olabilir. Bu durumda Kâdî'dan bazı şeyleri iktibas ettiği halde adını zikretmediği ve VI. asır müellifi olduğu yorumu yapılabilir.

³⁹ Tureysisî, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, 74.

⁴⁰ es-Sâlimî, "ed-Dirâsetü", 40.

⁴¹ Bu bölgenin isim farklılığıyla ilgili detaylı bilgi için Bkz.: Ansarî, "Tuhfa-yi girân qadr az Kâshmar Turshîz", 52; es-Sâlimî "ed-Dirâsetü", 18.

3. Son olarak da ikisinin ortak bir kaynaktan iktibasta bulunduğu söylenebilir. İkisi çağdaş olmalarına rağmen birbirlerinden bahsetmemiş olabilirler. Bu durumda da Tureysisî, V. ve VI. asır dolaylarında yaşamış olabilir. Muhakkik son varsayımı destekler mahiyette kitapta bulunan kelâmî görüşlerin IV. ve V. asırlarda tedavülde olan Mu'tezilî görüşler olduğundan dolayı kaynak zikredilmesinin gerekli görülmediğini belirtmektedir.

Abdurrahman es-Sâlimî birinci varsayımın daha doğru olduğuna meyl etmektedir. Tureysisî eserinde bazı bilginlerin adını anmaktadır:

1. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?])
2. Nazzâm (ö. 231/845)
3. Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916)
4. Ebû Hâşim (ö. 321/933)
5. Ebû Muhammed Abdullah el-Râmehürmüzî (ö. 350/942)
6. Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934)

O, Ebû Zeyd ve Ebû Hâşim için "şeyhimiz" ifadesini kullanmaktadır.⁴² Bu ifadeyi ya bizâtihi hocası ve muâsırı olmalarından ya da kendisinden daha önceleri yaşamış olmalarından dolayı kullanmış olabilir. Muhakkike göre hicrî dördüncü asrın başlarında "Tureysisî"de dünyaya gelmiş, Ebû Zeyd'e ve Ebû Hâşim'e öğrencilik yapmış olabilir. Râmehürmüzî'nin Kâdî Abdülcebbâr'a hocalık yaptığını hatırlatan muhakkik, bu hususun IV. asırda yaşadığı ihtimalini desteklediğini de eklemektedir. Eserde Eş'arîlik eleştirisi olsa da hiçbir Eş'arî âlime atıf yapılmaması da önemlidir. Eserinde IV. asırdan sonra yaşayan isimlere atıf olmaması, Tureysisî'nin eserinde yer edinen Kur'ân'a yönelik ağır eleştirilerin cevaplandırıldığı şeklindeki te'lif tarzının bu dönemde hakim olması, V. asırda Ebû Hâmid Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) gibi müelliflerin ilgilendikleri Bâtinîliğe V. ve VI. asırda Kuhistan bölgesinde İsmâîlîlerin hakimiyeti söz konusu olmasına rağmen hiç temas

⁴² Tureysisî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 751, 769, 1046.

etmemesi, bunun yanında İmâmiyye'nin erken dönem kelimî görüşlerini ele alması gibi nedenlerle IV. asırda yaşadığı varsayımı ağırlık kazanmaktadır.⁴³

Suudi Arabistanlı araştırmacı Abdullah b. Abdülaziz b. Abdullah el-Ğizzî telegram kanalında yayınladığı değerlendirme notunda muhakkik es-Sâlimî'nin ulaştığı bu sonuçlara katılmamaktadır. el-Ğizzî'ye göre *Mütesâbihü'l-Kur'ân*'da hicrî 350 yılından sonra yaşamış hiç kimseye atıfta bulunulmaması Tureysisî'nin Kâdî Abdülcebbâr'dan önce yaşamış olduğunu kesin olarak göstermemekle birlikte h. 350 yılından sonra müellifin yaşadığı yorumu yapılabilir. el-Ğizzî, Kur'ân'a yönelik ağır eleştirilere ve nübüvvetin inkarına cevap vermeyi amaç edinen te'lif tarzının sadece III. ve IV. asra ait olmadığını aksine bu konular çerçevesinde V, VI ve daha sonraki asırlarda da eserler kaleme alındığını da belirtmektedir.

Tureysisî'nin bazı kimselerden "şeyhimiz" olarak bahsetmesinin de IV. asırda yaşadığını göstermediğini ve ilmi bir dayanak olamadığını söyleyen el-Ğizzî'ye göre aralarında uzun zaman geçmesine ve farklı ekollerden olmasına rağmen Mu'tezilî birçok isimde bu tarz kullanımlara rastlanmaktadır. Örneğin; Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Kasım el-Belhî'den "şeyhimiz" olarak bahsetmektedir. Bunun gibi İbnü'l-Melâhimî de Basra Mu'tezilesinin mütekellimlerini "şeyhimiz" ve "şeyhlerimiz" şeklinde anmaktadır.⁴⁴ el-Ğizzî'nin dile getirdiği "şeyhimiz" kelimesinin ihtiram ve takdir amacıyla kullanılabileceği hususuna muhakkik de işaret etmiştir. Ancak birbirlerinin çağdaşı olan hem Ebû Hâşim hem de Ebû Zeyd için kullanılmasından hareketle bu iki isme talebelik yapmış olabileceği ihtimalini değerlendirmiş ve karine olarak addetmiştir.⁴⁵

Bu eleştirilerinden sonra el-Ğizzî, Tureysisî'nin Kâdî Abdülcebbâr'dan sonra yaşadığına dair beş karine sunmaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Rüknüddîn lakabının IV. asırdan daha geç dönemlerde kullanıldığı, kitabın müstensihî tarafından verildiği ihtimali de göz önünde bulundurulmuşsa da, VI. asırdan sonra meşhur olduğu iddia edilmektedir.

⁴³ Tureysisî, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, 973; es-Sâlimî "ed-Dirâsetü", 21- 27.

⁴⁴ Abdullah b. Abdülaziz b. Abdullah el-Ğizzî, "Nazratün Uhrâ Havle Zemen Ebî Tâhir et-Tureysisî el-Mu'tezilî", *Telegram* (24. 03. 2016, 21: 35)

⁴⁵ es-Sâlimî "ed-Dirâsetü", 24, 26.

Rüknuddîn lakabının ilk defa Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye lakap verildiğinin tarihçiler tarafından ifade edildiği bilgisini İbn Tağriberdî'ye atıfla paylaşmaktadır.

2. Müellifin, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*'ın mukaddimesinde “Ben bu konuda kapsayıcı bir kitap görmedim. Bilakis müteşâbih konusunda kitap yazarların başka konulara eğilmeksizin cebr, ismet ve bunun benzeri gibi tek bir mevzuya eğilmekteydiler.” şeklindeki cümlesinde Kâdî Abdülcebâr'a işaret ettiği ihtimalini ele almaktadır. Ona göre Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kuran* adlı eserinde farklı konuları ele alsa da çoğunlukla kader ile insan fiillerine ilişkin konulara eğilmekte ve yaklaşık 700 sayfa olan kitabın 350 sayfasında bu konu üzerinde durmaktadır. Ama mukaddimedede bahsedilen kimselerin başkaları olabileceğini de yadsımamaktadır.

3. el-Ğizzî, başka bir karine olarak müellifin “mîzan” konusundaki tavrından hareket etmektedir. Mizanın somut olacağı anlayışına kâil olan İbnü'l-Melâhimî mezhebindeki farklı yaklaşımlarına olan vukûfiyetine rağmen mezhep arasında bu farklı bir görüşe atıfta bulunmadığını belirtmektedir. Kâdî'nun mizanı adalet olarak yorumlayan bazı kimselerden bahsetmesine rağmen bu görüşü herhangi bir Mu'tezilî alime nispet etmemektedir. Bundan hareketle de Tureysisî'nin, Kâdî ve İbnü'l-Melâhimî'den -ikisinin de bu görüşe vakıf olmadıkları ihtimalini saklı tutsa da- sonra yaşamış olacağı ihtimali üzerinde durmaktadır.

4. Müellifin kitaptaki tarz ve üslubunun daha geç bir döneme ait olduğuna işaret ettiğini savunmaktadır.⁴⁶

Bu noktadaki el-Ğizzî'nin karinelerinin muhakkikin delilerinden çok daha zayıf olduğu belirtilmelidir. İlk delildeki unvanın ne zaman kullanıldığı, hangi bölgede kullanıldığı, müstensih tarafından mı verildiği yoksa Tureysisî'nin yaşadığı zamanda mı bu lakaba sahip olduğu noktası aydınlatılmalıdır. İkinci maddede dile getirdiği gibi *Müteşâbihü'l-Kur'ân* konusunda yazılan eserlerin

⁴⁶ el-Ğizzî, “Nazratün Uhrâ Havle Zemen Ebî Tâhir et-Tureysisî el-Mu'tezilî” (24. 03. 2016, 21: 35)

Kâdî Abdülcebâr'la sınırlı olmadığı bilinmektedir.⁴⁷ Ayrıca Tureysisi bizatihi kitap adı vermese de kendisinden önce cebr ve ismete ilişkin müteşâbih konulu kitapların var olduğundan bahsetmektedir ki bu konuda ilk asırlarda pek çok eser kaleme alınmıştır.⁴⁸ Üçüncü maddede dile getirdiği iddia ise Mu'tezilî yaklaşımlardan bîhaber bir tezden ibaret gözükmektedir. Aslında Mu'tezile'nin ilk döneminde sem'î konularda farklı yaklaşımların olduğu bilinmektedir. Dördüncü madde ise çok genel geçer, dönemin telif tarzının nasıl olduğu ortaya konulmadan yapılan bir değerlendirmedir. Eserin sistematığının IV. asra ait olmasına hiçbir engel yoktur. Önceden bahsi geçtiği üzere Zeydî çevrelerde söz konusu okutulduğu ve alıntılındığı bilgisi de bu eserin en azından VI. asırdan önce yazıldığına işaret etmektedir.

Hassan Ansarî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*'ın neşredilmesi sonrasında kaleme aldığı bir değerlendirmede kitabın 827. sayfasında bulunan bir şiirin nispet edildiği şair olan Ebû Tâhir Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Hârizmî'nin vefat tarihinden hareketle eserin zann-ı gâliyle Kâdî Abdülcebâr'dan sonra yazıldığını savunmaktadır. Dr. Ansarî bazı kaynaklardan hareketle bu şairin 400'den sonra yaşadığını ifade etmektedir.⁴⁹ Her ne kadar Dr. Ansarî, muhakikinin bu bilgiyi göz ardı ettiğini savunsa da es-Sâlimî ilgili şiirin tahririnde bu şiirin Ebû Tâhir Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Hârizmî'ye nispet edildiğini, Râzî'nin tefsirinde el-Hârizmî'ye atfedildiğini ifade etmektedir. Ancak muhakik bununla birlikte *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belağ'a*'nın haşiyesinde Ebû Nüvvas'a (ö. 198/813), *es-Sirâcü'l-münir*'de el-Cezûrî'ye ve Alûsî'nin *Ruhu'l-me'anî*'sinde el-Harirî'ye (ö. 516/1122) nispet edildiğini belirtmektedir. Bütün bu muhtemel nispetlerden hareketle bir sonuca varmak zor görülmektedir.⁵⁰

⁴⁷ İbnü'n-Nedîm (ö. 380/990) *Müteşâbihü'l-Kur'ân* hakkında eser telif edenler on kişinin adını vermektedir. Bkz.: Muhammed b. İshâk en-Nedim, *el-Fihrist*, ed. Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017) 135-36.

⁴⁸ Mu'tezilî bilginler tarafından telif edilen eserler için detaylı bilgi için Bkz.: İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 434-476

⁴⁹ Ansarî, <http://ansari.kateban.com/post/2667>, (Erişim: 27 Kasım 2019)

⁵⁰ Mevzu bahis şiirin aynı konu çerçevesinde Râzî tarafından eserine alınması da Tureysisi'nin kimliğini tespit noktasında önemi haizdir. Râzî'nin tefsirinin kaynakları bu konuda yardımcı olabilir.

Kanaatimizce Kâdî Abdülcebâr'dan sonra yaşayan bütün Mu'tezilî kelamcılar ondan bahsetmişlerdir. Kâdî'nin otoritesi kendinden sonraki isimlerde muhakkak hissedilmektedir. İttifak ettiği konularda Kâdî'ye atfı yapmaması veya farklı düşündüğü konularda ondan bahsetmemesi de Kâdî öncesinde yaşadığını hissas ettirmektedir. Bütün bu ihtimallerle birlikte kesin olan husus eserin el-Râmehürmüzî'nin vefat tarihi olan hicrî 350 sonrasında ve en eski nüshanın istinsah tarihi olan 675'ten önce yazılmış olduğudur.

Müellifin mezhebi kimliğinin ne olduğuna bakıldığında Bağdat ekolünden veya Zeydî olması Hz. Ali'yi diğer sahabilerden faziletli görmemesi noktasındaki tutumundan⁵¹ dolayı mümkün değildir. Bunun gibi hakikatte irade sıfatını Bağdatlıların aksine kabul etmesi de buna delil teşkil etmektedir. Kendisi ilahî irade bölümünde Basra ile Bağdat ekolleri arasındaki farktan bahsetmektedir. Bağdat ekolu tarafından ilahi iradenin emir ile ibâha anlamında ve eyleminden haber verme şeklinde olabileceğinin savunulduğunu belirtmektedir. Bu ekole göre bununla fiillerinde bir zorunluluğun olmaması, cebr altında bulunmaması ve tabiatı gereği yapmadığı kastedilmektedir. Basra ekolünün ise gerçek anlamda mürid olduğunu ve hiçbir mahalde bulunmayan irade sıfatını kabul ettiğini belirtmektedir. Bu noktada Tureysî irade sıfatını nefyeden bakış açısıyla iradeye ilişkin problemleri ele almanın kolay olduğunu ancak ispat eden yaklaşım açısından ilgili meseleleri ele almak gerektiğini belirtmektedir.⁵²

Abdurrahman es-Sâlimî onun Zeydî olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Onu buna sevk eden husus Hz. Ebû Bekir'in en faziletli olduğunu (efdaliyet) kabul etmemesidir. Ancak bu konuyu ele aldığı başlık altında Hz. Ali'nin en fazileti olduğu iddiasına Kur'an'dan delil getirilmesine de karşı çıktığı görülmektedir. Ona göre bu âyetlerin Hz. Ali hakkında indiği kabul edilse bile bundan onun en faziletli olduğu anlamını çıkarmak mümkün değildir⁵³ ve Şîa'nın ilgili âyetlerdeki yorumları zorlamadır.⁵⁴ Bağdat ve Basra Mu'tezilesinin genel yaklaşımından farklı olarak Ebû Alî ve oğlu Ebû Hâşim,

⁵¹ Efdaliyet konusundaki yaklaşımı için Bkz.: Tureysî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 752-57.

⁵² Tureysî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 455.

⁵³ Tureysî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 752.

⁵⁴ Tureysî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 754.

kimin en faziletli olduğu konusunda tevakkuf ettiklerine ilişkin bilgi⁵⁵ bu konuda bize yardımcı olmaktadır. Bilindiği üzere Mu'tezile içerisinde tafdil konusunda farklılaşma söz konusu olmuştur. İlk dönem Basra Mu'tezilesi Bağdat Mu'tezilesinden farklı olarak mefdulün imâmetini geçersiz kabul ederken Ebû Ali ve Ebû Hâşim mefdulün imâmetini kabul etmişlerdir.⁵⁶ Tureysî Hz. Ebû Bekir'in faziletiyle alakalı yerde kendisinin Râfıziler ile aynı şeyi savunmadığının altını çizmekte ve dört halife hakkında eksiklik ve kusur bulma arayışından teberrî ettiğini belirtmektedir.⁵⁷ Dört halifenin imâmetini kabul etmesi de onun mefdulün imâmetini kabul ettiğini göstermektedir. İmâmiye'nin imâmeti Hz. Hüseyin soyuna hasretmesine karşı çıkararak imâmetin soy (ırs) yoluyla olamayacağını savunması⁵⁸ da onun Zeydî olma ihtimalini ortadan kaldıran karinelere dendir.

Ma'dumun şeyiyyetini kabul etmesi⁵⁹ de Hüseyinî olmadığını ortaya koymaktadır. Zira Hüseyiniye ma'dumun şey olmadığını savunmaktadır.⁶⁰ Tureysî'nin imâmet konusundaki yaklaşımının genel anlamda eserinde isimlerini zikrettiği Ebû Ali ve Ebû Hâşim'inki gibi olduğu görülmektedir. Onun eserde Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e "şeyhlerimiz" demesi de buna işaret ediyor olmalıdır. Her ne olursa olsun elimizdeki eserin müellifinin bazı konulara yaklaşımının Behşemî ekolden oldukça farklı olduğu da görülmektedir.⁶¹

⁵⁵ İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-Fâik fi' usuli'd-dîn*, 621; İbn Ebi'l-Hadîd, İzzüddîn Abdülhamid b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî, *Şerhu Nehci'l-belağa*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: 1959) 1/9; İbn Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid*, 144.

⁵⁶ Mu'tezile'nin bu konudaki farklı yaklaşımlar için Bkz.: Osman Aydınlı, *Mu'tezile'de İmâmet ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2017) 55-82, 217.

⁵⁷ Tureysî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 757.

⁵⁸ Tureysî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 131,741.

⁵⁹ Tureysî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 1025.

⁶⁰ Behşemiye ile Hüseyiniye arasındaki görüş ayrılığı için Bkz.: Takiyyüddîn Muhtâr b. Muhammed en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-İstiksâ fi-mâ Belağânâ min Kelâmi'l-Kudemâ*, (Kahire: Vizaretü'l-Evkâf, 1999) 185-216.

⁶¹ Mizân, kabir azabı, levhi mahfuz, şefaât, mirac ve nüzûl-i isa gibi konularda Hüseyinî ve Behşemî yaklaşımdan farklı düşündüğü ancak yakın zamanda Ebû Ali el-Cübbâi'ye nispetle basılan *Kitâbü'l-Makâlât* ile bu konularda uyduğu görülmektedir. Bkz.: Tureysî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 728-729, 1026-1042; Ebû Ali el-Cübbâi, *Kitâbü'l-Makâlât*, thk. Özkan Şimşek & A. İskender Sarıca & Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019) 68, 73-75, 76-78, 102.

Bu noktada onun Basra Mu'tezilesinin farklı bir damarını temsil ettiği de söylenebilir. Ayrıca Abdurrahman es-Sâlimî, eserin son bölümünde fıkıhla alakalı mevzulardan hareketle onun tıpkı Kâdî Abdülcebbâr gibi Şâfiî olduğunu da belirtmektedir.

3. Nass ile Tayin Anlayışına Genel Eleştirisi

Tureysîsi muhaliflerinin "nass ile tayin" fikrine karşı çıkmaktadır. İmâmiyye'nin bazı âyetlerden hareketle imâmetin nass ile olduğu şeklindeki anlayışını bazı âyetler üzerinden ele almakta ve eleştirmektedir.

Birinci İddia: Bunların başında "Yeryüzünde halife yaratacağım." (Bakara, 2/30) ve "Bir zaman Rabbin meleklerle demişti ki: 'Ben kupkuru çamurdan, değişken balçıktan bir insan yaratacağım!'" (Hicr, 15/28) âyetleri gelmektedir. Muhaliflere göre bu âyetler imâmetin nass ile olduğuna delil teşkil etmektedir. Onlar, Allah'ın imam tayinini kendine has kıldığını ve onun dışında kimsenin müdahil olamayacağı bir sıfatı olduğunu iddia etmektedirler.

Cevap: Tureysîsi'ye göre bu âyet Allah dışında başkasının da benzerini yapmayacağına delâlet etmemektedir. "Zeyd'i döven benim" örneğinde olduğu gibi bu sözde başkasının da Zeyd'i dövmediğine dair bir delâlet bulunmamaktadır. "Bir halife yaratacağım" ifadesinde ise yaratmada Allah'ın yalnız olduğu şeklinde bir tanımlama yapılmamıştır. Lafız da buna delâlet etmemektedir. Bilakis bu aklî delil ile bilinmektedir.⁶²

Ayrıca ona göre âyette geçen "halife" kelimesi onların iddialarını desteklememektedir. Çünkü halife lafzı müphem bir kelime olup farklı anlamlara sahiptir. Halifenin, "Birin diğerine ardıl/halef olması" anlamında kullanılması murad edildiği gibi yeryüzünde bulunan melekler ve cinlerin ardından yaratılması da kastedilmiş olabilir. Zira halife kendi dışındaki birinin yerini alması ve görevini üstlenmesi anlamına gelmektedir. Bu farklı ihtimaller göz önünde bulundurulduğunda ileri sürülen yorumlarının söz konusu olamayacağını savunmaktadır. Çünkü bu muhtemel anlamlardan hareket edildiğinde kendilerine halife tayin edilecek ve onlara imam olacak insanlar söz konusu

⁶² Tureysîsi, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 734.

zamanda bulunmamaktadır. Bu durumda ancak muhtemel iki anlam kastedilmiş olabilir.⁶³

Tureysîsî, muhtemel anlamlar ve farklı vecihler mevzu bahis olduğunda kesinliğin olamayacağı düşüncesindedir. Ona göre halife kılma olayı söz konusu olduğu zamanda hiçbir insan olmadığından ötürü zikredilen iki vecihten birisi kastedilmiş olabilir. Âyetin devamındaki “*Seni övgüyle yüceltip takdis eden bizler dururken, orada bozgunculuğa ve yozlaşmaya yol açacak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın? dediler.*” ifadelerinin de delâlet ettiğini savunmaktadır. Buna göre ya kan dökecek ve yeryüzünde bozgunculuk yapacak halifeden haber vermeyi arzulamış olabilirler ki lafız buna müsait gözükmemektedir ya da yeryüzünde bazısının bazısına haleflik edeceği irade edilmiş olabilir. Bu her iki vecihte de Allah’ın insanlara yönetici tayin ettiğine yönelik bir durum söz konusu değildir.⁶⁴

İkinci İddia: “Sabrettikleri ve âyetlerimize kesinlikle inandıkları zaman, onların içinden, buyruğumuzla doğru yola ileten önderler tayin etmiştik.” (Secde, 32/24) âyeti de imâmetin nass ile olduğu iddiasıyla ilişkilendirilmiştir. Muhaliflere göre bu âyette Allah bizatihi kendisinin hidâyete erdirici liderler çıkardığını açıklamıştır. İmamın tayini yalnızca Allah tarafından yapıldığında imâmet geçerli olmaktadır.

Cevap: Tureysîsî bu iddiaları iki yönden eleştirmektedir:

1. Âyet peygamberlerle ilgilidir. “Ce’alnâ” lafzı peygamberlere râcîdir. Bağlam da bunu gerektirmekte olup bir öncesinde bulunan “*Yemin olsun ki, Mûsa'ya kitabı vermiştik. Böyleyken sen ona kavuşacağından kuşkuda olma! Biz onu İsrailoğullarına bir kılavuz yapmıştık.*” (Secde, 32/23) âyeti de bunu göstermektedir.

2. “Ce’ale” kelimesi de imâmetin nass ile olduğu şeklindeki iddiaya delil teşkil etmemektedir. Zira kelimenin “*Biz onları ateşe çağıran önderler yaptık...*” (Kasas, 28/41) âyetinde olduğu üzere olumsuz örnekler için de kullanımı bulunmakta ve bu da Allah’a nispet edilmektedir.

⁶³ Tureysîsî, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, 735.

⁶⁴ Tureysîsî, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, 735.

Tureysî'ye göre bu ifadeler bir yana Allah'ın emriyle yapılmış herşey onun yapması olarak anlaşıldığı gibi nasb şekliyle birinin seçilmesi de Allah'a nispet edilebilir ki bu O'nun tarafından yapılan bir nasb olur. Zira onun emri gereği bu vazife yerine getirilmektedir.⁶⁵

Üçüncü İddia: "De ki: "Allâh'ım, (ey) mülkün sâhibi, sen dilediğine mülkü verirsin, dilediğinden mülkü alırsın..." (Âl-i İmrân, 3/26) âyetinden hareket eden muhalifler Allah'ın mülkün mâliki olduğunu, mülkünü dilediğine verdiğini, dilediğinden aldığını ve bu konuda ona denk birisinin de olmadığını savunarak imâmetin de Allah tarafından verileceğini iddia etmişlerdir.

Cevap: Tureysî'ye göre Allah'ın mülkü dilediğine verip dilediğinden alacağı noktasında herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Ancak âyetin onların yorumlarıyla bir ilişkisi bulunmamaktadır. Zira imamın kâfir olamaması gerektiği ortak kanaatinden hareketle eleştirisine devam eden Tureysî, Allah'ın mülkü kâfirlere, fâsiklara ve zalimlere de verdiğini, bu âyetin imâmetle alakalı olmadığını belirtmektedir: "Şayet imâmetle ilişkili olsaydı kâfirlerden hiç kimseye mülk vermemesi gerekirdi. Hâlbuki Allah'ın kâfirlere mülk verdiği apaçık bir durum olup müşahede edilmektedir."⁶⁶

Dördüncü İddia: "Allah, imana erişip dürüst ve erdemli davranışlarda bulunanlara, tıpkı kendilerinden önce gelip geçen (bazı toplumları) egemen kıldığı gibi, onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına...dair söz vermiştir" (Nûr, 33/55) âyetinin de görüşlerine delil teşkil ettiği iddia edilmiştir. Zira burada insanların ihtiyarı olmaksızın istihlâf vaadi söz konusudur. Bu durum da imâmetin nass ile olduğu hususunu gerektirmektedir.

Cevap: Tureysî âyette iman edip salih amel işleyenlerin bütününe yönelik yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onları üzerinde görmekten hoşnut olduğu dini onlar için kuvvetle kökleştireceğine ve kaygılardan sonra onları mutlaka güvenli bir duruma kavuşturacağına dair bir vadin bulunduğunu belirtmektedir. O, bu âyetin yorumunda dış bağlama atf yaparak âyetin Medine'ye hicretten önce Mekke'de olan müminler hakkında indiğini ve imamın tayini ile bir ilişkisi bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre

⁶⁵ Tureysî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 736.

⁶⁶ Tureysî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 736.

Kur'ân'da halife kelimesinin çoğul sigada kullanılmış ve "Hiç değilse, sizi nasıl Nuh toplumunun yerine getirdi (iz ce'alekum hulefâ) ve sizi maddi varlık olarak nasıl kat kat üstün güçlerle donattı, bunu hatırlayın!" (A'râf, 7/69) ve "O'dur sizleri yeryüzünde halifeler kılan (ce'alekum halâife fî'l-ard). Şu halde kim O'nu inkar ederse bu inkarın zararı kendisine olur..." (Fâtır, 35/39) âyetlerinde, o zaman bulunan muhatapların bütününe yeryüzünün halifeleri oldukları açıklanmıştır. Bu âyetlerde hitap muhaliflerin iddia ettiği gibi imamlara yönelik değildir. Çünkü onlardan bazılarının inkarcı olabileceği belirtilmiştir. Onların imam telakisi yani mâsumiyet fikriyle değerlendirildiğinde halife ve çoğuluna yönelik yorumları geçersiz olmaktadır. Hatta âyet kâfirlere yönelik bir hitap olmasına rağmen onların yeryüzünde halife yapıldıklarını belirtmektedir. Bütün bunlar düşünüldüğünde Tureysisî'nin hilafetin ve istihlâfın gerçek anlamının kendilerinden öncekilerin yerine başkalarının getirilmesi olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır.⁶⁷

Beşinci İddia: Muhalifler tarafından Hz. İbrahim'e yönelik "Seni insanlara önder yapacağım!" demişti. İbrahim de sormuştu: 'Benim neslimden de mi (önderler çıkaracaksınız)?' (Allah) cevap vermişti: 'Benim ahdim zalimleri kapsamaz' " (el-Bakara, 2/124) hitabının ve "Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık." (Sa'd, 38/26) âyetinin de nass ile tayin olduğuna delâlet ettiği savunulmuştur. Onlara göre İbrahim'i imam olarak nasb eden ve Dâvûd'u halife yapan Allah olup onun dışında başka bir yolla halife olmuş değildir.

Cevap: Tureysisî'ye göre Hz. İbrahim'i Allah'ın nübüvvetle imam olarak nasb ettiği ve Hz. Dâvûd'u nübüvvetle halife kıldığı hususunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak "Seni insanlara önder yapacağım!" ifadesi Allah dışında birinin nasb etme hakkına sahip olmadığı anlamına delâlet etmez. Lafız bu konu hakkında bilgi vermemektedir. Âyette Hz. Dâvûd'un önder yapılması hususundan fazlası bulunmamaktadır. Bunun keyfiyeti hakkında bir bilgilendirme de mevcut değildir. Allah'ın birilerini imam, önder ve halife yaptığını bildiren âyetlerde bazılarının nübüvvetle, bazılarının irşad ve talimle, bazılarının hüküm ile imam yapıldığı görülmektedir. Âyetlerde imamın nasb edil-

⁶⁷ Tureysisî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 738.

mesi hususu lafızlarda olmadığı gibi buna delâlet eden bir şey de bulunmamaktadır.⁶⁸

Kâdî Abdülcebâr da Şîa'nın "Rabbi, İbrahim'i buyrukları ile sınıdığında ve İbrahim de bunları yerine getirdiğinde ona 'Seni insanlara önder yapacağım!' demişti. İbrahim de sormuştu: 'Benim neslimden de mi [önderler çıkaracaksın]?' [Allah] cevap vermişti: 'Benim ahdim zalimleri kapsamaz.'" (Bakara, 2/124) âyetinin imâmetle ilişkilendirildiğini ifade etmektedir. Şîa'ya göre bu âyet zalim kimselerin imam olamayacağını ve kâfir ile zalimlerin imâmet hakkının bulunmaması gerektiğini haber vermektedir. Onlara göre her zaman bunu hak eden bir mâsum kimsenin olması gerekmektedir.⁶⁹

Ancak Kâdî böyle bir çıkarsamaya dayanmanın mümkün olmadığını altını çizmektedir. Ona göre âyetin zâhirinden zalimlerin ahde nail olmayacakları anlaşılmaktadır. Kişilerin küfür ve fık halinin değişebileceğini, zulüm içinde bulunduğu zaman ahde nail olmayanların küfr ve fısktan tevbe ettiklerinde ve zalim olmaktan çıktıklarında ahde ulaşmayacaklarına dair âyette engel bulunmadığını ifade etmektedir. Müminleri müjdeleyen bazı âyetlerde müminlerden kastedilenin iman üzere oldukları hal olduğunu belirtmektedir. Devamında ise imam kelimesine yoğunlaşan Kâdî'ye göre ilgili âyette imandan kastedilen şey nübüvettir. Tartışmayı ismet anlayışı üzerinden sürdüren Kâdî, Peygamber'in büyük günah işlemeyeceği, küfrün ondan sâdır olamayacağı ve hiçbir şekilde zalim olamayacağı konusunda muhalifiyle ortak ilkeden hareketle delilinin olduğunu vurgulamaktadır. Peygamber için nübüvvetle birlikte büyük günah ve küfrün söz konusu olamayacağını ancak imam için tam tersinin geçerli olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰ Anlaşıldığı kadarıyla Kâdî Abdülcebâr mâsum imam anlayışından hareketle bu âyetin Şîa'ya dayanak olmaktan öte onların iddialarını olumsuzladığını dile getirmektedir.

2. İmâmiyye'nin Nass ile Tayin Yaklaşımına Karşı Çıkışı

Tureysîsî, İmâmiyye'nin genel anlamda imâmetin nass ile olduğu şeklindeki telakkisini eleştirdikten sonra özelde Hz. Ali'nin imâmetine delil getirilen âyet grubunu ele almaktadır. İmâmiyye'ye göre Hz. Ali'nin imam olduğuna

⁶⁸ Tureysîsî, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, 739.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 20/1/194-195.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 20/1/195.

dair naslar bulunmaktadır. Bu anlayış üzerinden birçok Kur'ân âyetinin Hz. Ali'nin imâmetine delâlet ettiği savunulmuştur.

Birinci İddia: Müfessirler “Sizin veliniz Allah, O'nun elçisi ve iman edenlerdir...” (Mâide, 5/55) âyetinin Hz. Ali hakkında indiğini rivâyet etmiştir. Hz. Ali rükûda iken yüzüğüyle tasaddukta bulunduğu bundan dolayı da Allah'ın “rükû halindeyken zekât veren mü'minler” (Mâide, 5/55) buyurduğu ve bu konuda bir ihtilafın bulunmadığı iddia edilmiştir.

Cevap: Tureysisi'ye göre birkaç vecihten ötürü bu grubun iddia ettiği yorumla âyetin bir ilişkisi bulunmamaktadır. Birincisi, âyet imâmeti iktizâ etmediği gibi bu yönde bir ihtimalde söz konusu değildir. Zira sözlükte “veli/ولي” kelimesi destekleyen, yardım eden ve bir şeyi koruyan anlamlarına gelmektedir. Muvâlât kelimesinin yardımlaşma anlamına geldiği söylenmektedir. “Lâ tüvâlî fülânen/لَا تُؤَالُ فُلَانًا” denildiğinde ‘onu sana destek çıkacak ve senin ona destek çıkacağın dost edinme’ anlamı kastedilir. Bunlardan dolayı âyette “imam” olma değil yardımcı olma anlamı murad edilmiştir.

Ayrıca âyetin tazammum ettiği anlam sadece Hz. Ali'ye tahsis edilmiş bir vasıf olmayıp bilakis bütün müminleri kapsayan bir sıfattır.⁷¹ Şayet âyette kastedilen tek bir kişi olsaydı onun dışında müminleri dışarda bırakan ve sadece ona has kılınan bir bilgilendirmenin olması gerekecekti.

Tureysisi âyetin zâhiri söz konusu hitabın gelecek zaman için olmayıp muhatabın içinde bulunduğu zaman diliminde olmasını gerekli kıldığını ifade eder. Şîa'nın iddiası göz önünde bulundurulduğunda âyetin Hz. Ali'nin Hz. Peygamber zamanında imam olmasını zorunlu kıldığı gibi bir anlama gelecektir.

Hz. Ali'nin rükûdayken yüzüğüyle sadaka verdiği şeklindeki iddialar birkaç açıdan yanlıştır:

1. Lafız müstakbel anlamındadır, mazî sigada zikredilmemiştir. Herhangi bir delil olmaksızın zâhirden sapmak uygun değildir.

2. Âyetin zâhirî sadaka verme halinin rükûda olduğunu gerektirmektedir. Ancak bu tarz fiil yasaklanmıştır. Çünkü namazdayken

⁷¹ Tureysisi, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 742.

zekât vermek caiz değildir ve nehyedilen şeylerden ötürü övgü hak edilmez. Şayet namazdayken zekât verme mümkün olsaydı bu hareketin ilelebet olması gerekirdi. Halbuki böyle bir durum namazın bozulması sonucunu da doğururdu.

Bütün bu gerekçelerden ötürü bu hareketin geleceğe matuf bir bildirim olduğu anlaşılır. Ayrıca rükû kelimesinden huşû anlamı da anlaşılabilir. Dilsel açıdan böyle anlaşılma muhtemeldir. Sözlükte rükû huşû anlamındadır.⁷²

Kâdî Abdülcebbâr da bu âyetle alakalı benzer bir yorum yapmaktadır. Şîa âyette iman edenler ibaresinden Hz. Ali'nin kastedildiğini, rükûda zekât verme özelliğiyle sadece Ali'nin vasıflandırıldığını, bazı rivayetler de kastedilenin Ali olduğunu ve tek bir kişinin çoğul sigâ ile anılmasının ise onun yaptığı işlerin saygınlığına matuf olduğunu iddia etmektedir.⁷³ Kâdî'ya göre bu âyetin zâhirinden böyle bir yorumun çıkarılması uygun değildir. İcmâ ve kesin haber niteliği taşıyan bir karine ile de bu yorum desteklenmemektedir. Âyetin zâhirinde herhangi bir tahsis bulunmamaktadır.⁷⁴ O, Ebû Müslim el-İsfahânî'den (ö. 322/934) hareketle "*Rükû ederken zekât verme*" ifadesinin gönül rahatlığı ile zekât vermeyi ifade ettiğini savunmaktadır.⁷⁵ Ona göre namazdayken zekât verme gibi bir husus methedilmiş değildir. Aksine namazda onun dışında bir şeyle ilgilenilmemesi gerekmektedir.⁷⁶ Âyetin Hz. Peygamber'in seçkin ashâbı hakkında indiği ve onların namazdayken zekât verdiklerinin belirtilmediği bilakis bunun onların rükû halindeymiş gibi zekât verdikleri şeklindeki bir yorumu da Ebû Ali'den aktarmaktadır.⁷⁷ Kâdî, Ebû Hâşim'den naklettiği yorumlarda âyette kastedilenin namazda ve zekâta devamlılık olduğunu belirtmektedir.⁷⁸

İkinci İddia: Muhaliflere göre "*Allâh onu sizin üzerinize (hükümdar) seçti, onun bilgisini ve gücünü artırdı.*" Allah mülkünü dilediğine verir. Allâh(ın lutfu)

⁷² Tureysîsî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 743-744.

⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 20:1/133.

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 20:1/134.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 20:1/134, 138-139; Benzeri yorumlar Râzî'de de bulunmaktadır. Bkz.: Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl*, 460-62

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 20:1/ 135,138.

⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 20:1/137.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 20:1/138.

geniştir, (O, herşeyi) bilendir.” (Bakara, 247) âyetinde geçtiği üzere Tâlût’un kavmi arasından Allah tarafından seçilmesi ilimde kuşatıcılık ve fizikî kuvvetten dolaydır. Bu iki sıfattan dolayı buna müstehak görülmüştür. Ali de kavmine karşı bu iki hususta önceliklidir. Ali’nin kavminin en cesur ve en bilgili olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Bundan ötürü Hz. Peygamber “*Ben ilmin şehri, Ali de onun kapısıdır.*” buyurmuştur. Bu da onun imam olmasını gerektirmektedir.

Cevap: Tureysisi, Hz. Ali’nin faziletinden hareketle imam olmasının gerekli olduğunu savunan muhaliflerine şöyle cevap vermiştir: “*Ümmet imâmetin ya nass ya da ihtiyar ile olduğu şeklinde iki farklı görüşe sahiptir. Ancak faziletle imam olunacağını, ihtiyar veya nass olmaksızın şeref ve fazilet yönünden emsallerinden daha ön planda olmasından dolayı bir kimsenin imâmeti hak edeceğini iddia eden kimse bulunmamaktadır. Bu yönüyle Allah’ın, Tâlût’u ilim ve fiziki meziyetinden dolayı melik yaptığını söylememiz doğru olmaz. Bilakis Allah onu melik olarak seçtikten sonra Tâlût için bu ilim ve fizik noktasında bir meziyet farklılaşması olmuştur.*”⁷⁹

Onun bu açıklaması imâmet anlayışının belirginleşmesi açısından önemlidir. Ona göre imâmet kesinlikle fazilete göre olmamaktadır. Bundan onun mefdûlün imâmetini kabul ettiği de anlaşılabilir. Birçok özelliği kendisinde bulunduran birinin imam olmasının maslahat olduğunun inkâr olunamayacağını ancak bunun zorunlu olmadığını savunmaktadır.⁸⁰ O her ne kadar imâmetin ya ihtiyar ya da nass ile olduğunu iddia eden tarafların olduğunu söylese de hem Bekriyye hem de İmâmiyye imâmetini savundukları kişinin diğerinden daha faziletli olduğunu dillendirmişlerdir.

Üçüncü İddia: Onlara göre “*Ey Elçi, Rabbinden sana indirilene duyur; eğer bunu yapmazsan, O'nun mesajını duyurmamış olursun...*” (Maide, 5/67) âyetiyle tebliğ edilmesi istenen Hz. Ali’nin imâmetidir. Bu âyet indiğinde Hz. Peygamber bir hutbe irad etmiş ve “*Ben sizlere nefislerinizden daha yakın değil miyim?*” şeklinde bir soru tevcih etmiş ve gelen evet cevaplarından sonra “*Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır!*” demiştir. Hutbenin devamında da tebliğ edip etmediğini sormuş ve Allah’ı şahid tutmuştur. Bundan dolayı Hz. Ali’nin imâmeti vacip olmuştur.

⁷⁹ Tureysisi, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, 745-746.

⁸⁰ Tureysisi, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, 747.

Cevap: Âyetin zâhirinden iddia edilen hususa delâlet eden bir şey çıkarılamayacağını savunan Tureysisî âyetin öncesi ve sonrası yani iç bağlamının da onların bu iddiasını geçersiz kıldığını belirtmektedir. Ona göre âyette indirilene tebliğe yönelik emir Hz. Peygamber'e indirilen her hususla alakalıdır. Lafzın zâhirinde herhangi bir tahsis bulunmamaktadır. Bu iddia sahibi bir delile dayanmamaktadır.

O ilgili rivayetin imâmetle alakalı olmadığını ve rivayetteki "mevlâ" kelimesinin birçok kullanımı olmasına rağmen imâmete delâlet eden bir anlama sahip olmadığını belirtmektedir. Tureysisî'ye göre rivayet geleceğe yönelik bir ihbar olmayıp o günle alakalı bir vasıftır. "Ali onun mevlâsı olacak" denilmemiş, "Ali onun mevlâsıdır." denilmiştir. Bundan dolayı Hz. Ömer "Ya Ali, benim, bütün kadın ve erkek müminlerin mevlâsı oldun" demiştir. Bütün bunlar imâmete bu rivayetle delil getirmeyi geçersiz bırakmaktadır.

Görüldüğü gibi Tureysisî bu iddiada meşhur Ğadîr-i Hum anlatısına değinmektedir. Olayın gerçekleştiğini kabul etmekle birlikte imâmetle alakalı olmadığını savunmaktadır.⁸¹ Bilindiği üzere İmâmiyye düşüncesi nass ile tayin fikrini genel olarak Ğadîr hadisesine dayandırmış, onda siyasi bir anlamın kastedildiğine ilişkin güçlü bir delâletin bulunduğunu öne sürmüşlerdir.⁸²

Kâdî Abdülcebâr da bunun İmâmiyye tarafından getirilen delillerden biri olduğunu ifade eder. Bunun gibi Kâdî bazı rivayetlerin Hz. Ali'nin imâmetine delil oluşunu iddia edenlere karşı çıkmaktadır. Şia'nın bu konuda haber-i âhâdlara tutunduğunu dile getirmektedir. İmâmiyye'nin tutumu ile muhaliflerinin de Hz. Ebû Bekir ile ilgili rivayetlerden hareketle onun hakkında da nassın olduğunu iddia etmesinin aynı olduğunu ifade etmektedir.⁸³ Câhiz da bu anlatıdan hareketle Hz. Ali'nin imâmetini savunanları eleştirmektedir. O, bu rivayetin zayıf olabileceğini belirtirken⁸⁴ Kâdî ve Tureysisî bu hususun üzerinde durmamaktadır.

5. Bekriyye'nin Nass ile Tayin İddiasına Karşı Çıkış

⁸¹ Tureysisî, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, 747-750.

⁸² Ahmed el-Kâtib, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, (Ankara: Otto, 2016) 86.

⁸³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 20/1:187.

⁸⁴ Câhiz, *Kitâbü'l-Osmâniyye*, 144-148.

Tureysisî, bazı kimselerin Hz. Ebû Bekir'in imâmeti hakkında nasslar olduğunu iddia ettiğini ifade eder. Bu grubun adını bu başlık altında vermese de efdaliyyet ile ilgili bölümde Hz. Ebû Bekir'in en faziletli olduğunu savunan grubun adını Bekriyye olarak anmaktadır.⁸⁵ "O geride kalan göçebe Araplara de ki: "Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya davet edileceksiniz, onlarla (ya) dövüşürsünüz, yahut (onlar) müslüman olurlar." (Fetih, 48/16) şeklindeki âyet, bu iddia ile ilişkilendirilmiştir.

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Hz Ebû Bekir'in imâmetinin nass ile sabit olduğunu savunanların bu âyetten de hareket ettiklerini belirtmektedir. Bu gruba göre onların tövbesi bu topluma karşı savaşa davet eden davetçinin davetine bağlı kılınmıştır. Söz konusu edilenler Ebû Bekir'in davet ettiği Yemâmelilerdir. Ebû'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) de bu iddiayı Mürcie'den ve Hâşeviyye'den bazı kimselerin ileri sürdüğünü ifade etmektedir.⁸⁶ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre Hz. Ömer'in davet ettiği Farslılar da olabilir. İkincisi bile olsa Ömer'in imâmetinin ispatı Hz. Ebû Bekir'in imâmetini ispat etmektedir.⁸⁷ Kendisi de Hz. Ebû Bekir'in imâmetine delâlet eden âyetler arasında Fetih Suresi 16. âyetine yer vermiş ve aynı argümanla savunmuştur.⁸⁸ Ancak Hz. Ebû Bekir'in nass ile atandığı fikrine Es'arî, nass ile tayin sözü konusu olsaydı Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'e "Elini uzat da biat edeyim." demesinin anlamsız olacağı düşüncesiyle karşı çıkmaktadır.⁸⁹

Hz. Ebû Bekir'in apaçık halife olarak tayin edildiğini savunan İbn Hazm da bu âyete yer vermiştir.⁹⁰ Adudüddîn el-İcî (756/1355) de Şîa'ya Hz. Ebû Bekir'in imâmetine delâlet eden nasslara muâraza edilebileceğini ifade etmektedir. Sekiz delilden ilki olarak da bu âyete yer vermiştir.⁹¹ Şîa'nın nass ile tayin ve Hz. Ali tasavvuruna karşı bazı bilginlerin özellikle Ehl-i hadis ulemasının Bekriyye'nin iddialarıyla yakınlaştıkları görülmektedir.⁹² Bununla birlik-

⁸⁵ Tureysisî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 756.

⁸⁶ Kâ'bi, *Makâlât*, 430.

⁸⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 328.

⁸⁸ Eş'ârî, *el-İbâne*, 166-167; Eş'ârî, *el-Lüma'*, 132-133.

⁸⁹ Eş'arî, *el-Lüma'*, 131-136.

⁹⁰ İbn Hazm, *Fasl*, 3: 223-224.

⁹¹ Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkif*, 712.

⁹² Muhammed Osman Doğan, *Tecridü'l-İtikâil Şârihlerinde İmânet: İsfahânî ve Ali Kuşçu Örneği*, (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018) 24.

te Kadî Bayzavî (ö. 685/1286) örneğinde görüldüğü üzere Hz. Ebû Bekir hakkında nass olduğu açıkça ifade edilmektedir.⁹³

Birinci İddia: Muhaliflere göre âyette bahsi geçen olayların Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde cereyan etmiştir. Ehl-i ridde, Farslar ve Rumlarla savaş bu dönemde olmuştur. Allah davet edenin davetine icabeti vacip kılmıştır ve yüz çevirecek olanları da uyarmıştır. Böylece bütün bunlar Hz. Ebû Bekir'in imâmetinin kesin şekilde gerçekleşeceğine delâlet etmektedir ve onun imam olacağı nass ile belirlenmiştir.

Cevap: Tureysisî Ebû Bekir'in imâmetinin nass ile haber verildiği iddiasının birkaç açıdan problemliliğini savunmaktadır: *Birincisi*, Ebû Bekir'e itaat farz olsa ve ittiba gerekli olsa da âyette bunun nass ile belirlendiği yönünde herhangi bir bilgi verilmemektedir. Hasımları, Ebû Bekir'in imâmeti seçim ile sabit olduğu ve ona itaat edilmesinin de bununla vacip olduğunu söyleyerek rahatlıkla karşı çıkabilir. *İkincisi*, âyette bahsedilen olayların herhangi bir savaş ve davet edenin de falan kimse olduğu şeklindeki iddialarının da bir delili bulunmamaktadır. Çünkü âyet müşterek lafız kategorisinde [müşterekü'd-delâle] kullanılmıştır. Bundan dolayı Bekriyye'nin muhalifleri bu "Hz. Ali hakkında indi, bahsi geçen davet de Cemel ve Sıffin karşılaşmalarına çağırısıdır." diyebilir. Bu iki iddia arasında da fark yoktur.⁹⁴

Tureysisî gibi Ebû Bekir'in imâmetinin icmâ ve ihtiyar ile gerçekleştiğini⁹⁵ savunan Kâdî Abdülcebâr ise Tureysisî'nin bu âyete ilişkin yorumunun tam tersini savunmaktadır. Kuvvetli kavmin Benî Huneyfe, Fars veya Rum şeklinde farklı yorumlandığını belirtmekle birlikte o, âyette bahsi geçen güçlü ve kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağırının Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın olabileceğini ifade etmektedir. Bu adı geçen kavimlerle savaşların da Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olmalarından hareketle âyetin ikisinin imâmetinin geçerli olmasını gerektirdiğini savunmaktadır.

Ayrıca Kâdî Abdülcebâr, bahsi geçen savaşın Cemel veya Sıffin olduğunu dile getirenlere de karşı çıkmaktadır. Ona göre âyetin devamında yer alan "(ya) dövüşürsünüz yahut (onlar) müslüman olurlar." ifadesi bu ihtimali geçersiz

⁹³ Kadî Beyzavî, *Tavâli'ü'l-envâr*, 263.

⁹⁴ Tureysisî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 751.

⁹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 20/1: 321.

kılmaktadır. Zira Ali'nin çarpıştığı kimseler mümin idi ve kâfirlerle de savaşmadığı için âyette kâfirlere karşı savaşmaya çağırma Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde gerçekleştirebilir.⁹⁶

Tureysisî bu bağlamda Hz. Ebû Bekir'in en faziletli oluşuna delil getirilmesine de karşı çıkar. Câhiz'in *Kitâbü'l-Osmâniyye*'si göz önünde bulundurulduğunda Tureysisî ile bu konuda net olarak ayrıştıkları görülmektedir. Bilindiği üzere Câhiz ve onun öncesinde bazı Mu'tezilî isimler hilafet sıralamasının aynı zamanda efdaliyyet sırasına göre olduğunu savunmaktadırlar.⁹⁷ Câhiz bu ve benzeri âyetlerin Hz. Ebû Bekir'in faziletini haber verdiğini ifade etmektedir.⁹⁸ Câhiz *Kitâbü'l-Osmâniyye*'sinde Şîa'nın Hz. Ebû Bekir'e yönelik iddialarını ele alır ve onun efdal olduğunu savunmaktadır. Hz. Ebû Bekir'in en faziletli ve imâmete en layık olduğu yönünde birçok örnek verilmektedir. Mu'tezilî metinlerde bunun en güzel örneği olarak Câhiz karşımıza çıkmaktadır. Câhiz, Hz. Ebû Bekir ile ilgili âyetlerin muhacir ve ensardan başka kimse hakkında vârid olmadığını savunmaktadır.⁹⁹ Hz. Ebû Bekir'in sıdkı, mağara arkadaşlığı, hicretten önce infakı ve İslam yolunda yaptığı diğer hizmetlerini konu edinen âyetleri onun faziletine delil olarak getirmektedir.¹⁰⁰

Bunlardan bir tanesi hicreti konu edinen "mağara arkadaşı" âyetidir. Hem Câhiz¹⁰¹ ve hem de Kâdî Abdülcebâr bunu Hz. Ebû Bekir'in faziletine yorumlamaktadırlar. Tureysisî buna karşı çıkmaktadır. Ona göre bu âyetten onun en faziletli olduğu anlaşılmadığı gibi, âyet farklı yorumlamaya da müsaittir.¹⁰² Tureysisî, Bekriyye'nin "*İçinizden Fetih'ten önce (Allah yolunda) harcayan ve savaşanlar (bundan kaçınanlar ile) eşit olmazlar. Bu (önceki)lerin derecesi (Fetih'ten) sonra harcamaya ve savaşmaya başlayanların derecesinin üstündedir...*" (Hadid, 57/10) âyetinin fetihten önce 4000 dinar infak etmesinden ötürü Hz. Ebû Bekir hakkında indiğini ve bunu da en faziletli oluşuna delil olarak su-

⁹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 20/1: 326.

⁹⁷ İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, 4: 159.

⁹⁸ Câhiz, *Kitâbü'l-Osmâniyye*, 100.

⁹⁹ Câhiz, *Kitâbü'l-Osmâniyye*, 99.

¹⁰⁰ Bu konuda detaylı bir değerlendirme için Bkz.: Sabri Hizmetli, "Câhiz'in İmâmet Anlayışı", *AÜİFD XXVI/68* (1983), 55, 689-703.

¹⁰¹ Câhiz, *Kitâbü'l-Osmâniyye*, 51, 100-109.

¹⁰² Tureysisî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 757.

nulduğunu ifade etmektedir.¹⁰³ Câhiz da bu âyetten hareketle Hz. Ebû Bekir'in en üstün olduğu savunan isimlerdendir.¹⁰⁴

Ancak Tureysisî, âyetin Hz. Ebû Bekir'in diğerlerinden faziletli olduğuyla ilişkilendirilmesinin geçersiz olduğunu çünkü bu bahsedilen özelliğin kimseye tahsis edilmediğini, âyette bahsi geçen infakın ve savaşmanın sadece Hz. Ebû Bekir tarafından yapılmadığı konusunda herhangi bir tartışmanın olmadığını bilakis sahabeden herkesin imkanı yettiğince infakta bulunduğunu hakeza Hz. Ali'nin de fetihten önce ve sonra savaştığını ifade etmektedir.¹⁰⁵

Tureysisî bu konudaki yorumlarıyla Şîa'dan farklı düşünmektedir. Bekriyye'nin görüşlerini eleştirirken Şîa'yla aynı kanaatleri paylaşmadığının da altını çizmektedir. O, Şîa'nın bu âyetten hareketle Hz. Ebû Bekir'in aleyhine delil getirmesini de eleştirmektedir.¹⁰⁶ Aslında yaptığı yorumun Şii tezlerle benzeştiğinin farkındadır. Bu noktada âyetlerden hareketle Hz. Ali'nin hem imâmetine hem de faziletine delil getirilmesine karşı çıkması Şîa'dan farklı düşündüğünün göstergesidir. Ona göre Hz. Ebû Bekir'in imâmeti nass ile değil seçim yoluyla sabit olmuştur.¹⁰⁷ Yani o Hz. Ebû Bekir'in imâmetini kabul etmektedir ancak âyetlerle ilişkilendirilmesine karşı çıkmaktadır. Tureysisî'nin "ilkesel" davrandığı görülmektedir. İmâmetin ihtiyar yoluyla olduğu ilkesini bir bütün olarak koruduğu çok net olarak anlaşılmaktadır.

Sonuç

Basra Mu'tezilesinin Behşemîye ekolünden farklı olan bir damarından olduğu anlaşılan Ebû Tâhir Rüknuddin et-Tureysisî'nin *Mütesâbihü'l-Kur'ân* adlı kelimî tefsir eseri genelde Mu'tezile'nin özelde Tureysisî'nin Kur'ân yorumuna, kelimî ilmiyle ilişkili olan dilsel çabalarına ve Mu'tezilî ilkelerle Kur'ân ilişkisine ışık tutmaktadır.

Tureysisî, birçok âyetin tefsirinde bir metodolojiyi takip ederek âyetleri yorumlamaktadır. O ele aldığı her âyeti dilsel tahlillere tabi tutmaktadır. Dil-

¹⁰³ Tureysisî, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, 756.

¹⁰⁴ Câhiz, *Kitâbü'l-Osmâniyye*, 38-39.

¹⁰⁵ Tureysisî, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, 757.

¹⁰⁶ Tureysisî, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, 757.

¹⁰⁷ Tureysisî, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, 751.

sel ve bağlamsal açıdan ele aldığı âyetlerin fırkaların imâmet anlayışlarını yansıtacak şekilde yorumlanmasına karşı çıkmaktadır. Bu eleştirilerinde temelde Arap dilinin mantığı, âyetlerin siyak ve sibakı, âyetlerin birbiriyle ilişkisi, tarihi olaylarla ilişkisine atıfla dış bağlamın elde edilmesi ve âyetlerin akışı gibi hususlara dikkat etmektedir. Bütün bunlar düşünüldüğünde Tureysisî bir anlamda “bağlamsal teoloji”¹⁰⁸ yapmaktadır. Dini metnin kurgusal düzlemde spekülâtif yorumlara malzeme edilmesine metodolojik yöntemlerle karşı çıkmaktadır. İmâmet bölümünde görüldüğü üzere bu yönetime sadık kalmaktadır.

İmamın mâsum olması, imamın en faziletli olması ve imamın nass ile tayin edileceği fikirlerine karşı olan Tureysisî Kur’ân’dan hareketle bu spekülâtif yorumların temellendirilmesini dilin bütün imkanlarından faydalanarak eleştiriye tabi tutmaktadır. Tureysisî’nin ele aldığı âyetler sınırlıdır ancak Şîa’nın temel iddialarını yansıtacak âyetlere ve Şîi tezlere yer vermiştir. Tureysisî’nin eserindeki imâmet bölümünde temel muhatap Şîa olsa da Bekriyye fırkasına dair eleştirileri de mevcuttur. Onun bu değerlendirmelerinde başarılı olduğu söylenebilir. İlkesel davranmasının bir sonucu olarak Hz. Ebû Bekir’in en faziletli olduğuna delil getirilen âyetlerin bile farklı yorumlamaya müsait olduğunu dillendirmiştir.

Temelde Mu’tezilî imâmet anlayışına sahip olmakla birlikte Câhiz ve Kâdî Abdülcebâr’la mukayese edildiğinde hem Basra Mu’tezilesinden hem Bağdat Mu’tezilesinden bazı noktalarda farklı düşündüğü görülmektedir. Âyetlerden hareketle Hz. Ebû Bekir’in veya Hz. Ali’nin faziletinin iddia edilmesine karşı çıkışı ve imâmetin fazilet sırasına göre olduğu şeklindeki görüşleri kabul etmemesi tespit edebildiğimiz ayrı düşündüğü bazı konulardır. Tureysisî örneğinde görüldüğü üzere Mu’tezile içinde birçok konuda olduğu gibi imâmet mevzusunda da tek bir görüş ve yaklaşımdan bahsetmek mümkün değildir.

Kaynakça

¹⁰⁸ Prof. Dr. Metin Özdemir’den ödünç alarak kullandığımız bu ifade ile metinsel bağlama dayalı kelimeler yapıma kastedilmektedir. İslam’ın kurucu metni olan Kur’ân-ı Kerim’in hem iç hem dış bağlamını dikkate alarak onun çerçevesinde dile getirilen spekülâtif yorumları asgari düzeye indirmek ve murâd-ı ilâhîyi anlamak açısından işlevsel bir rol görecektir olan bu yaklaşımın mahiyeti hakkında bir soruşturma için Bkz.: Metin Özdemir, “Yeni Bir İlmi Kelam Projesi Olarak Bağlamsal Teoloji”, *İslamî İlimler Dergisi*, 4/1 (Bahar-Güz 2009) 23-44.

- Ansari, Hassan. "Tuhfa-yi girân qadr az Kâshmar Turshîz". *Kitâb-i mâh-i dîn* 102/103 (1387/2007), 49-56.
- Ansari, Hassan & Schmidtke, Sabine. "The literary-religious tradition among 7th/13th century Yemenî Zaydîs: The formation of the Imâm al-Mahdî li-Dîn Allâh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Qâsim". *Journal of Islamic Manuscripts* 2 (2011), 165-222. https://doi.org/10.1163/9789004289765_007
- Ansari, Hassan. Çap-ı Kitâb-ı Müteşâbihü'l-Kur'ân Ez Yek Nivîsende-i Mu'tezilî, (Erişim, 27 Kasım 2019) <http://ansari.kateban.com/post/2667>.
- Aydınlı, Osman. Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2017.
- Bozan, Metin. *İmâmîyye Şîası'nın Oluşumu*. İstanbul: İsam, 2018.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Osmâniyye*, thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: 1992.
- el-Cübbâi, Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâi. *Kitâbü'l-Makâlât*, thk. Özkan Şimşek & A. İskender Sarıca & Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *el-İrşâd ilâ kavâtu'l-edille fî usûli'l-itikâd*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Doğan, Muhammed Osman. *Tecrîdu'l-İtikâd Şârihlerinde İmâmet: İsfahânî ve Ali Kuşçu Örneği*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ebü'l-Muin en-Nesefî, Meymum b. Muhammed. *Tabsîratü'l-edille fî usûli'l-din*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Emir Hüseyin Bedruddin, *Yenabiu'n-Nasiha fî Akâidi's-Sahihâ*. thk. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî. San'a: Mektebetü Bedr, 1999.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr el-Eş'arî. "İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-islâmiyyin ve'htilâfü'l-musallîn)". çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005.

- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr el-Eş'arî. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Abbas Sabbağ. Beyrut: Daru'n-Nefais, 1994.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr el-Eş'arî. *el-Lüma' fi'r-red 'ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. nşr. Hamûde Ğurabe. Kahire: Matbaatu Mısır, 1955.
- el-Ğizzî, Abdullah b. Abdülaziz b. Abdullah. "Nazratün Uhrâ Havle Zemen Ebi Tâhir et-Tureysisî el-Mu'tezilî". *Telegram*. 24. 03. 2016, 21: 35. Erişim 28 Kasım 2019. <https://t.co/Pl25nG5qWQ>.
- Hizmetli, Sabri. "Câhiz'in İmâmet Anlayışı", *AÜİFD XXVI/68* (1983), 681-726.
- İbn Hazm, Ebu' Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *el-Fasl*, 3 Cilt. İstanbul: TYEKB, 2017.
- İbnü'l-Melâhimî, Mahmud b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî. *Kitâbü'l-Fâik fi' usuli'd-dîn*. thk. Faysal Avn. Kahire: Dârü'l- kutub ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2010.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. *Kitâbü'l-makâlât*, thk. Hüseyin Hansu ve dğr. İstanbul-Amman: Kuramer-Darü'l-Feth, 2018.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fi' eboabi't-tevhîd ve'l-adl: fi'l-imâme*. thk. Mahmud Muhammed Kasım. 14 Cilt. Kahire: ed-Dar'ul-Mısriyye, 1965.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhi'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: TYEKB, 2013.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Tesbitu delâili'n-nübüvve*, çev. Ömer Aydın-M. Şerif Eroğlu. İstanbul: TYEKB, 2017.
- Kâdî Beyzavî. Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâli'ü'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*. çev. İlyas Çelebi- Mahmut Çınar. İstanbul: TYEKB, 2014.
- el-Kâtib Ahmed. *Şâ'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, Ankara: Otto, 2016.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbailerin Kelam Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

- el-Mehdî-Lidînillâh, Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ. *Kitâbü'l-Kalâid fi tashîhi'l-akâid*, thk. A. Nasri Nâder. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- en-Necrânî, Takiyyüddîn Muhtâr b. Muhammed en-Necrânî. *el-Kâmil fi'l-İstiksâ fi-mâ Belağânâ min Kelâmi'l-Kudemâ*. Kahire: Vizaretü'l-Evkâf, 1999.
- İbn Ebi'l-Hadîd, İzzüddîn Abdülhamid b. Hibetillah b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhu Nehci'l-belağâ*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: 1959.
- İbnü'n-Nedim, Muhammed b. İshâk en-Nedim. *el-Fihrist*, ed. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Özdemir, Metin. "Yeni Bir İlmî Kelam Projesi Olarak Bağlamsal Teoloji", *İslamî İlimler Dergisi*, 4/1 (Bahar-Güz 2009), 23-44.
- Özdiñç, Rıdvan. *İtikat ve Siyaset*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî. *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Fûde. Beyrut: Darü'z-Zehâir, 2015.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî. *Mealimu usûli'd-dîn*. Kuveyt: Darü'z-Ziya, 2012.
- Seyyid Şerîf Cürçânî, Alî b. Muhammed b. Alî. *Şerhü'l-Mevâkif*. çev. Ömer Türker. 3. Cilt. İstanbul: TYEKB, 2015.
- Sirâceddin el-Urmevî, Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid, *Lübâbü'l-erba'in fi usûli'd-dîn*, Kahire: Darü's-Salih, 2016.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ukberi. *Evoâilü'l-makâlât fi'l-mezahibi'l-muhtarât*. thk. İbrahim el-Ensari. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1993.
- et-Tureysîsî, Ebû Tâhir Rüknuddin. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. Kahire: Ma'hadü Mahtutatı'l-Arabi, 2015.
- Ümit, Mehmet. "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri", *Yakındoğu Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1/2 (Güz-2015), 93-118.
- Ümit, Mehmet. *Zeydî İmâmet Düşüncesinin Teşekkülü*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.

Ca'fer es-Sâdık ve Ebû Hanîfe Arasındaki Hoca-Talebe İlişkisi
Trainer-Student Relationship between Ja'far al-Sadiq and Abu Hanifa

Zehra KORKMAZ

Yl. Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal
Bilimler Enstitüsü, Hadis Anabilim Dalı
Master Student, Sakarya University,
Institute of Social Science,
Department of Hadith
Sakarya / TURKEY
zehra.korkmaz0060@gmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7495-8594

Hayati YILMAZ

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Associate Professor, Sakarya University
Faculty of Theology, Department of Hadith
Sakarya / TURKEY
hyilmaz@sakarya.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4691-118X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 05 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Korkmaz, Zehra – Yılmaz, Hayati. "Ca'fer es-Sâdık ve Ebû Hanîfe Arasındaki Hoca-Talebe İlişkisi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 1151-1181.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Hicrî birinci yüzyılın sonu ile ikinci yüzyılın ortalarında yaşamış bulunan Ca'fer es-Sâdık ve Ebû Hanîfe, akran iki âlimdir. Kûfe'de yetişen ve Ehl-i sünnet mezheplerinden birinin imamı olan Ebû Hanîfe'nin, Medine'de yetişen ve İsnâaşeriyye'nin altıncı imamı kabul edilen Ebu Abdullah Ca'fer es-Sâdık b. Muhammed el-Bâkır b. Ali el-Medenî ile bir araya geldiği ve onun talebesi olduğu hem Sünnî hem Şiî kaynaklarda rivayet edilmektedir. İlk dönem Şiî ve Sünnî kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencisi olduğu yönündeki ifadelerin, muahhar dönem Şiî ve Sünnî kaynaklarda abartılı bir şekilde yorumlandığı görülmüştür. Bu çalışmada Ebû Hanîfe ile Ca'fer es-Sâdık arasındaki hoca-talebe ilişkisi netleştirilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple öncelikle kısaca her iki imamın hayatı ele alınarak onların ilmî birikimi tespit edilmiştir. Akabinde Ebû Hanîfe ile Ca'fer'in ne zaman ve ne kadar süre birlikte oldukları, Ebû Hanîfe'nin Ehl-i beyt'e yönelik tutumunun Ca'fer'den ilim almasında ne gibi bir etkisinin bulunduğu ve çeşitli ilim dallarında Ebû Hanîfe - Ca'fer ilişkisi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ca'fer es-Sâdık, Ebû Hanîfe, Mansûr, Hadis, Fıkıh, Tasavvuf.

Abstract

Ja'far al-Sadiq and Abu Hanifa, who lived at the end of the hijri first century and the middle of the hijri second century, are two peer scholars. It is reported in both Sunni and Shiite sources that Abu Hanifa, the imam of one of the Ahl al-Sunnah sects raised in Kufa, came together with Ja'far, who grew up in Madina and was accepted as the sixth imam of Ithna-'Ashariyya. In the first Shiite and Sunni sources, it was seen that the statements that Abu Hanifa was a student of Ja'far al-Sadiq were exaggerated interpretation in subsequent Shiite and Sunni sources. In this study, the scientific relationship between Ja'far al-Sadiq and Abu Hanifa was tried to be clarified. For this reason, firstly, the life of both imams was discussed and their scientific knowledge was determined. Subsequently, it was tried to determine when and how long Abu Hanifa and Ja'far were together, what effect did Abu Hanifa attitude towards Ahl al-Bayt have in taking the knowledge of Ja'far and the relationship between Abu Hanifa and Ja'far in various branches of sciences.

Keywords: Ja'far al-Sadiq, Abu Hanifa, Mansur, Hadith, Fiqh, Tasawwuf.

Giriş

Müctehid imam ve mezheb kurucuları olan Ca'fer es-Sâdık ve Ebû Hanîfe'nin her ikisi de hicrî 80 yılında doğmuş, hayatlarının 52 senesini Emevî iktidarında, kalan yıllarını ise Abbasî döneminde yaşamış akran iki âlimdir.¹ Medine'de doğan Ca'fer es-Sâdık, hayatının neredeyse tamamını burada geçirmiş ve ilmî açıdan bu çevrede yetişmiştir. Ebû Hanîfe ise sonraları Abbasî hilafetinin merkezi olacak Kûfe'de doğmuş, ilmî tedrisatına burada başlamış ve daha sonra ilim elde etmek için çok sayıda şehre gitmiştir.

Sayısı dört bine varan hocadan ilim aldığı rivayet edilen Ebû Hanîfe², Ca'fer es-Sâdık'ın talebeleri arasında zikredilmektedir.³ Hem Sünnî kaynakların hem de Şîî kaynakların ikisi arasındaki hoca-talebe ilişkisine yer verdiği

-
- ¹ Ca'fer es-Sâdık'ın doğum ve vefatı için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, 1. Baskı (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), VII, 544; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru sâdir, 1977), I, 327; Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, thk. Hüseyin el-Esed Şuayb el-Arnaût, 3. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), VI, 255; Ebû Hanîfe'nin doğum ve vefatı için bk. İbn Sâ'd, *et-Tabakât*, VIII, 489; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 408; Zehebî, *Siyer*, VI, 391, 401.
- ² Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzi, *Menâkıbü'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1981), 77; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkıbi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'man*, thk. Halil el-Meys, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 36.
- ³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Ricâlü't-Tûsî*, thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfehânî, 5. Baskı (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1430), 315; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbü'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1981), 40; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kenâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), V, 75; Zehebî, *Tarihu'l-İslam ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lam*, thk. Beşşar Avvad Marûf, 1. Baskı (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2003), III, 829; *Siyer*, VI, 256; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Riyâd: Vizaretü's-suûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da' ve ve'l-İrşad, y.y.), I, 574; Ayetullah b. Ali Ekber el-Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadis ve tafsili tabakâti'r-ruvât*, (Necef: Müessesetü'l-imâmü'l-Hûî el-İslâmî, y.y.), XX, 178; Muhammed Takî et-Tüsterî, *Kâmûsu'r-ricâl*, 1. Baskı (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1422), 376.

görölmektedir.⁴ Ancak yapılan araştırmalar neticesinde bu iki büyük âlim arasında tam bir hoca-talebe ilişkisinden söz etmek pek mümkün olmamakla beraber aralarında hiçbir ilişkinin bulunmadığı da söylenemez. Zira birbiriyle akran olan bu iki âlimin farklı zamanlarda bir araya geldiği ve görüştüğü bilinmektedir.⁵ Ancak bu ikisinin birlikte kaldıkları süre tam olarak tespit edilememektedir. Hem Şîa'ya hem Ehl-i sünnet'e ait kaynaklarda zikredilen ikili arasında gerçekleşen görüşmelere dair rivayetler incelendiğinde Ebû Hanîfe ile Ca'fer arasındaki ilmî ilişkinin; hadis, fıkıh ve tasavvuf ilimleri bağlamında olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe ile Ca'fer es-Sâdık arasındaki ilişkiyi ele alan başka çalışmalar bulunmasına rağmen bu çalışmalarda konunun etraflıca ele alınmadığı düşünüldüğünden konunun Şîi ve Sünnî kaynaklara dayanarak ve Ebû Hanîfe'nin Ca'fer'den aldığı ileri sürülen ilimlerin neler olduğuna yer vererek meselenin izahına çalışılacaktır. Bu çalışmada ikili arasındaki hoca-talebe ilişkisi ele alınırken onların ilk defa ne zaman ve nerede karşılaştıklarına, aralarında ne gibi münasebetler olduğuna ve Ebû Hanîfe'nin Ca'fer'den hangi ilimleri aldığına yer verilecektir. Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733), Zeynelâbidîn (ö. 94/712) ve Abdullah b. Hasan (ö. 145/762)⁶ gibi diğer Ehl-i beyt imamlarından da ilim alan Ebû Hanîfe'nin,⁷ Ehl-i beyt'e yönelik tutumunun Ca'fer'den ilim almasında bir etkisinin olup olmadığını incelenecektir.

⁴ Sünnî kaynaklar için bk. Mizzî, *Tehzîb*, V, 75; Zehebî, *Târîh*, III, 829; *Siyer*, VI, 256; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 574; Şîi kaynaklar için bk. Tûsî, *Ricâlü't-Tûsî*, 315; Tüsterî, *Kâmûsu'r-ricâl*, 376; Hûî, *Mu'cem*, XX, 178.

⁵ Ahmed b. Abdillâh Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2002), III, 229; Ebû Abdullah Muhammed b. Şehrâşûb, *Menâkibü Ali b. Ebî Tâlib*, thk. Yûsuf el-Bukâî, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-advâ, 1991), IV, 277; Mizzî, *Tehzîb*, V, 79; Hûî, *Mu'cem*, XX, 179.

⁶ Hicrî 145 yılında Abbasilere karşı ayaklanan Muhammed en-Nefsüzzekîyye'nin babası olan Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib, hicrî 69 yılında Medine'de doğmuştur. Annesi Fâtma bint Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib'tir. Anne ve babasından rivayette bulunan hadiste sika ve me'mun olduğu söylenmiştir. Abdullah, oğulları Muhammed ve İbrahim'in Abbasî devletine karşı ihtilal hazırlığında olduklarının bilinmesi üzerine ikinci Abbasî halifesi Mansûr tarafından Kûfe'de hapsedilmiş ve hicrî 145 yılında ölünceye kadar hapisnede kalmıştır. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XI, 90-92; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 474-478.

⁷ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 77.

Ebû Hanîfe'nin Ehl-i beyt'in maruz kaldığı zulüm ve baskılara sessiz kalmadığı ve Ehl-i beyt adına yapılan her türlü isyana da maddi-manevi destek sağladığı görülmektedir. Şîi ve Sünnî kaynaklarda zikredildiğine göre gerek Emevîler gerek Abbasîler döneminde gerçekleşen isyanlarda Ehl-i beyt'e destek olan Ebû Hanîfe'nin bu tutumunun sonucunu hapis ve işkence cezaları ile ödediği rivayet edilmektedir.

Konunun daha iyi anlaşılması için en başta bu iki âlimin hayatlarına özetle yer verilmesinin uygun olduğunu düşünmekteyiz.

1. Hayatları

1.1. Ca'fer es-Sâdık'ın Hayatı

Tam adı, Ebu Abdullah Ca'fer (es-Sâdık) b. Muhammed (el-Bâkır) b. Ali (Zeynelâbidîn) b. Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib el-Hâşimî el-Kureşî el-Medenî'dir.⁸ Ebû Abdullah⁹ künyesi ile bilinen Ca'fer'in, doğru sözlü bir kimse olduğu ve asla yalan söylemediğinden dolayı "es-Sâdık" lakabı ile meşhur olduğu zikredilmektedir.¹⁰

Hicrî 80 yılında Medine'de doğan¹¹ Ca'fer'in annesi, Ümmü Ferve bint Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir'dir. Buna göre onun soyu anne tarafından Hz. Ebû Bekir'e (ö. 13/634) dayanmaktadır.¹² Babası ise Muhammed el-Bâkır olup baba tarafından soyu da Hz. Ali'ye (ö. 40/661) dayanmaktadır.¹³

Fâtıma bint Hüseyin el-Esrem¹⁴ ile evlenen Ca'fer'in, Fâtıma'dan; İsmâil, Abdullah ve Ümmü Ferve Esmâ isimli çocukları,¹⁵ cariyelerinden ise Mûsâ,

⁸ Kaynaklarda farklı şekillerde verilen ismi hakkında bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 543; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, (Haydarâbâd: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362), I, 198; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kub el-Ya'kubî, *Târîhu'l-Yâkubî*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru Sâdır, y.y.), II, 381; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru sâdır, 1977), I, 327; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, V, 74; Zehebî, *Siyer*, VI, 255.

⁹ Ya'kubî, *Târîh*, II, 381; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 328; Mizzî, *Tehzîb*, V, 75; Zehebî, *Siyer*, VI, 255.

¹⁰ Bk. İbn Şehrâşûb, *Menâkıb*, IV, 303; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 327.

¹¹ Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, I, 199; İbn Şehrâşûb, *Menâkıb*, IV, 301; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 327; Mizzî, *Tehzîb*, V, 97; Zehebî, *Siyer*, VI, 255.

¹² Bk. İbn Sâ'd, *et-Tabakât*, VII, 543; Mizzî, *Tehzîb*, V, 75; Zehebî, *Siyer*, VI, 255.

¹³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 315; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 174.

¹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 543.

Muhammed, İshâk, Fâtıma el-Kübrâ, Yahyâ, Abbâs, Fâtıma es-Suğrâ ve Ali adında çocukları¹⁶ olmuştur.

Ca'fer es-Sâdık, hicrî 148 yılında Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (ö. 158/775) hilafeti zamanında Medine'de vefat etmiş¹⁷ ve Bakî kabristanına defnedilmiştir.¹⁸

Hayatı boyunca siyasetten uzak duran Ca'fer, babası gibi ilim ve ibadetle meşgul olmuştur.¹⁹ Hatta akrabalarından Muhammed en-Nefsüzzekiyye'yi (ö. 145/762) Abbasîlere karşı isyanından vazgeçirmeye çalışmış ve ona yönetime itaat etmesi konusunda nasihatte bulunmuştur.²⁰

Medine'de doğup orada yetişen Ca'fer'in ilmini ilk aldığı hocaları, babası Muhammed el-Bâkır ve annesi tarafından dedesi Kâsım b. Muhammed'dir (ö. 107/725).²¹ Bunların dışında Urve b. Zübeyr (ö. 94/713),²² Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732),²³ Nâfî' (ö. 117/735),²⁴ İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742),²⁵ Muhammed

¹⁵ Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 543; Yâkubî, *Târih*, II, 383; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, thk. Hasan el-Emin (Beyrut: Dârü't-teârûf li'l-matbuât, 1983), I, 660.

¹⁶ Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 543; Yâkubî, *Târih*, II, 383; İbn Şehrâşûb, *Menâkib*, IV, 302; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, I, 660.

¹⁷ Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 544; Yâkubî, *Târih*, II, 381; İbn Şehrâşûb, *Menâkib*, IV, 302.

¹⁸ İbn Şehrâşûb, *Menâkib*, IV,302; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 327.

¹⁹ İbnü'l-Cevzî, *Sıfat*, II, 168; Muhammed Ebû Zehra, *İmam Ca'fer*, çev. İbrahim Tüfekçi, 1. Baskı (İstanbul: Şafak Yayınları, 1992), 87.

²⁰ Zehebî, *Târih*, III, 833.

²¹ Mizzî, *Tehzîb*, V, 75; Zehebî, *Siyer*, VI, 255; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 574.

²² Mizzî, *Tehzîb*, V, 75; Zehebî, *Târih*, III, 829; *Siyer*, VI, 255; *Tezkire*, I, 166; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 574.

²³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Mencûye, *Ricâlü Sahih-i Müslim*, thk. Abdullah el-Leysi, 1. Baskı (Beyrut: Dârü'l-marife, 1987), 121; Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, thc. Muhammed Revvâs Kal'âci-Mahmûd Fâhûrî, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-marife, 1979), II, 174; Ebû Bekr Muhammed b. İsmâil el-Endelüsî, *Esmâü şuyûhi Mâlik b. Enes*, thk. Ebû Abdülbâri Rızâ Bûşâme el-Cezâirî, 1. Baskı (Edvâü's-selef, 2004), 134; Mizzî, *Tehzîb*, V, 75; Zehebî, *Târih*, III, 829; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 574.

²⁴ Endelüsî, *Esmâü şuyûhi Mâlik b. Enes*, 134; Mizzî, *Tehzîb*, V, 75; Zehebî, *Târih*, III, 829; *Siyer*, VI, 255; *Tezkire*, I, 166; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 574; Suyûtî, *Tabakât*, 79.

²⁵ Mizzî, *Tehzîb*, V, 75; Zehebî, *Târih*, III, 829; *Siyer*, VI, 255; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 574; Suyûtî, *Tabakât*, 79.

İbnü'l-Münkedir (ö. 131/748)²⁶ gibi meşhur birçok âlimden de ilim almıştır. Ca'fer es-Sâdık'ın hocaları olarak gösterilen bu kişilerin Şii kaynaklarında geçmediği görülmektedir. Çünkü Şîa'ya göre "İmamlar" ilmini, babadan oğula tevarüs eden bir yolla, yazılı metinler aracılığıyla veya ilham yoluyla²⁷ aldıkları için bir İmam'ın ilmini ancak kendisi gibi İmam olan baba ve dedesinden aldığı kabul görmektedir. Ancak Ca'fer es-Sâdık'ın hocalarının zikredildiği bu kaynaklarda babası tarafından dedesi Ali Zeynelâbidîn'den herhangi bir ilim aldığı rivayet edilmemektedir. Zehebî, Ca'fer'in dedesi Zeynelâbidîn ile birlikte kendi delikanlılık dönemine kadar yaşamasına rağmen ondan bir şey rivayet etmediğini söylemektedir.²⁸ Güçlü bir hafıza ve üstün bir zekâyâ sahip olan Ca'fer'in,²⁹ Ehl-i beyt içinde ilmî kişiliği ve ahlakî faziletleri açısından seçkin bir kimse olduğu gibi Medine'nin en bilgili âlimlerinden sayıldığı,³⁰ Şîa'ya göre ise döneminin en bilgili ve en takvalı âlimi kabul edildiği³¹ zikredilmektedir.

Ca'fer es-Sâdık'ın ilim halkasının Medine'deki evinde ya da Mescid-i Nebvî'de³² olduğu belirtilmektedir. O, burada talebelerine tefsir, hadis, fıkıh ve bu ilimlerin usulleri ile cedel, mantık, kelam, milel ve'n-nihal (dinler tarihi), ricâl ve felsefe gibi ilimleri öğretmiştir.³³ Fıkıhta fakih derecesinde olan³⁴

²⁶ İbn Mencûye, *Ricâl*, 121; Mizzî, *Tehzîb*, V, 75; Zehebî, *Siyer*, VI, 255; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 574; Suyûtî, *Tabakât*, 79.

²⁷ Bekir Kuzudışlı, *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 82; Ayrıca bk. Jonathan Brown, "Şîa'da Hadis", çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 134-154; İbrahim Kutluay, "İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'ne Göre Hadis ve Sünnetin Kaynakları", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri- Sempozyumu III*, ed. Ömer Faruk Akpınar vd. (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), III, 179-212.

²⁸ Zehebî, *Târîh*, III, 829.

²⁹ Bk. Endelûsî, *Esmâü şuyûhi Mâlik bin Enes*, 134; Bâkır Şerif el-Karaşî, *Mevsûatü sîreti Ehl-i beyt*, thk. Mehdi Bâkır el-Karaşî, 4. Baskı (Necef: Müessesetü'l-İmami'l-Hasan, 2016), XIX, 32.

³⁰ Zehebî, *Siyer*, VI, 255.

³¹ Hâşim Mâruf el-Hasenî, *U'sûlü't-teşeyyu': arz ve dirâse* (Beyrut: Dâru'l-kalem, y.y.), 206.

³² Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Ondört Masum: Hz. Peygamber, Hz. Fatıma ve Oniki İmam*, 2. Baskı (İstanbul: Der Yayınları, 1989), 107; Abdülhalim el-Cündî, *el-İmam Ca'fer es-Sâdık*, thk. Kemâl es-Seyyid (Kum: Müessesese-i ensâriyan, 1995), 146.

³³ Gölpınarlı, *On İki İmam*, 107.

³⁴ İbn Hacer, *Takrîb*, I, 132.

Ca'fer'in, hadiste sika bir râvi olmasının yanı sıra³⁵ tasavvuf konusunda da çok söz söylediği,³⁶ Bektâşi ve Nakşibendî silsilelerinde³⁷ adının geçtiği ve işârî-tasavvufi tefsir hareketinin öncülerinden sayıldığı ifade edilmektedir.³⁸

1.2. Ebû Hanîfe'nin Hayatı

Tam adı, Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh et-Teymî el-Kûfî'dir.³⁹ Onun "Ebû Hanîfe" künyesini, "hanîfe" diye adlandırılan diviti veya hokkayı sürekli yanında bulundurmasına ya da âbid ve zâhid Müslüman anlamına gelen "Hanîf" kelimesine nispetle aldığı söylenmektedir.⁴⁰ Henüz sahabenin küçüklerinin yaşamakta bulunduğu hicrî 80 yılında, Kûfe'de doğan Ebû Hanîfe'nin⁴¹ soyunun nereden geldiği konusunda ihtilaflar bulunmakla beraber⁴² onun Fars asıllı olduğu öne çıkmaktadır.⁴³

Kûfe'de doğup orada yetişen Ebû Hanîfe, çocukluğunda ticaretle ilgilenmiş ve vakit buldukça ilim meclislerine gitmeye çalışmıştır. Ancak Ebû Hanîfe'nin zekâsının farkına varan Şa'bî (ö. 104/722), ilim meclislerinde bulunması gerektiğini söyleyerek onu ilim öğrenmeye teşvik etmiştir. Şa'bî'nin yönlendirmesinden sonra ticaretle ilgilenmeyi kısmen bıraktığı anlaşılan Ebû Hanîfe, bundan sonra tam anlamıyla ilme yönelmiştir.⁴⁴ Başlangıçta kelim ilmi ile ilgilenen Ebû Hanîfe, daha sonra selef âlimlerinin bu tür mevzulara

³⁵ Zehebî, *Tezkire*, I, 166.

³⁶ Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ, (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 53.

³⁷ Mehmet Atalan, "Tarikat Silsilelerinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2016): 144.

³⁸ Muhammed Ebû Zehra, *İmam Ca'fer*, 276.

³⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medînetü's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, 4. Baskı (Tunus: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2015), XV, 444; Mekkî, *Menâkib*, 11; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 405; Zehebî, *Siyer*, VI, 390.

⁴⁰ Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 32.

⁴¹ Bk. Mekkî, *Menâkib*, 9; Zehebî, *Siyer*, VI, 391; Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 31.

⁴² Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 446, 447-448; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 405; Zehebî, *Siyer*, VI, 390, 394, 395; Bezzâzî, *Menâkib*, 73; Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 30.

⁴³ İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 405; Zehebî, *Siyer*, VI, 390; Bezzâzî, *Menâkib*, 76; Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 30.

⁴⁴ Bk. Mekkî, *Menâkib*, 54; Bezzâzî, *Menâkib*, 137; Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 37; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskioglu, 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997), 40.

girmediklerini fark etmesi⁴⁵ ya da fıkıh ilmindeki yetersizliğini anlaması üzerine kelama ihtiyacı olmadığını düşünüp Hammâd b. Ebî Süleyman'ın (ö.120/738) ders halkasına geçtiğini belirtmiştir.⁴⁶ Hammâd ölünceye kadar on sekiz yıl onun ders halkasında bulunduğunu zikreden Ebû Hanîfe'nin, hocası vefat ettiğinde 40 yaşında olduğuna göre 22 yaşından itibaren Hammâd'ın öğrencisi olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷ Onun fıkha geçişinin asıl sebebi, kelâmî tartışmaların akıbetinin kötü olduğunu görmesi yanında, fıkıh ilminin insanların pratik ihtiyaçlarına cevap verme özelliğini fark etmiş olmasıdır.⁴⁸

Hem Emevî hem de Abbasî iktidarında kendisine teklif edilen hiçbir vazifeyi kabul etmeyen Ebû Hanîfe, bu sebeple hapse atılıp işkencelere maruz kalmıştır.⁴⁹ Nitekim ikinci Abbasî halifesi Mansûr, yeni kurduğu Bağdat şehrinin kadılığı için Ebû Hanîfe'yi Kûfe'den Bağdat'a götürmüştür.⁵⁰ Ancak bu kadılık vazifesini de reddeden Ebû Hanîfe, hapse atılıp işkence görmüş ve bu işkenceler sonucunda hapiste veya çıktıktan kısa bir süre sonra Bağdat'ta hicrî 150 yılında vefat etmiş⁵¹ ve vasiyeti üzerine Bağdat'ta bulunan Hayzürân Kabristanı'nın doğu tarafına defnedilmiştir.⁵²

⁴⁵ Bezzâzî, *Menâkıb*, 137-138.

⁴⁶ Zehebî, *Siyer*, VI, 397-398.

⁴⁷ Zehebî, *Siyer*, VI, 397-398.

⁴⁸ Fatih Tok, "Ebû Hanîfe'nin Yetiştirdiği Çevre", *Uluslararası İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu (Eskişehir, 07-08 Mayıs 2015)*, ed. Abdullah Acar (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015), 288.

⁴⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 449, 450-452; Mekkî, *Menâkıb*, 431; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 406, 407, 408; Zehebî, *Siyer*, VI, 395, 401, 402; Bezzâzî, *Menâkıb*, 303.

⁵⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 452; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 406; Bezzâzî, *Menâkıb*, 303.

⁵¹ Bk. İbn Sâ'd, *et-Tabakât*, VIII, 489; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 583-586; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 408; V, 406, 407; Bezzâzî, *Menâkıb*, 303; Ayrıca Ebû Hanîfe'nin, hicrî 145 yılında Abbasî hükümetine karşı isyan eden Ehl-i beyt'ten Muhammed en-Nefsüzzekiyye ve kardeşi İbrahim'in imametine dair fetva vermesinden dolayı Halife Mansûr tarafından zehirletildiği de rivayet edilmektedir. Bk. Tüsterî, *Kâmûsu'r-ricâl*, 377.

⁵² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 583-585; Zehebî, *Siyer*, VI, 403; Bezzâzî, *Menâkıb*, 303; Ebû Hanîfe'nin hayatı hakkında yakın zamanda ülkemizde yapılmış çalışmalar için ayrıca bk. Mürteza Bedir, *Ebû Hanîfe: Entelektüel Biyografi*, 2. Baskı (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2018); Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2018); Murat Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik* (Konya:

1.2.1. Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Beyt'e Yönelik Tutumu

Selef ulema arasında aktif siyasi tavrın öncülerinden sayılan Ebû Hanîfe,⁵³ Emevîlerin özellikle mevaliye ve Ehl-i beyt'e karşı uyguladığı zulüm ve haksızlıklardan dolayı iktidara karşı daima muhalefette bulunmuştur.⁵⁴ Yönetimin Abbasîlere geçmesinden ümit duyan Ebû Hanîfe, yeni kurulan bu devlete biat etmiş ancak kısa süre sonra onların da Emevîlerden farksız olduğunu görerek vefatına kadar muhalefetini sürdürmüştür.⁵⁵ Bu nedenle her iki yönetimin de takibatına ve işkencelerine maruz kalan Ebû Hanîfe, Ehl-i beyt'e daima yakınlık duymuş ve onların her iki iktidar döneminde de maruz kaldığı baskılara sessiz kalmamıştır. Ehl-i beyt adına isyan edenlerin başarısız olacaklarını tahmin etmesine rağmen onlara maddi-manevi destek olmuştur.⁵⁶

Ebû Hanîfe'nin, Ehl-i beyt'e yönelik sevgisinin arka planında ilmî birikiminin kaynağının Hz. Ali'ye⁵⁷ dayanması söz konusu olabileceği gibi, çağdaşı olan Ehl-i beyt âlimlerinden Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Abdullah b. Hasan, Zeyd b. Ali gibi kimselerle ilmî ve arkadaşlık ilişkisinin etkili olduğu da düşünülebilir.⁵⁸ Yine Ebû Hanîfe'nin bu tutumunun arka planında baba ve dedesinin Hz. Ali ile olan karşılaşmalarının da etkili olduğu

Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019); Ahmet Özel, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015).

⁵³ Saffet Sarıkaya, "Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşlerinin Siyasi Arka Planı ve Onun Siyasi Tavrına Yansımaları", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, hzl. Ahmet Kartal, Hilmi Özden (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015), 568; Ayrıca bk. Bilal Gök, "Ebû Hanîfe'nin Devlet Yöneticileriyle Münasebetleri", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, hzl. Ahmet Kartal, Hilmi Özden (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015), 600.

⁵⁴ Sarıkaya, "Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşlerinin Siyasi Arka Planı ve Onun Siyasi Tavrına Yansımaları", 569-571; Bilal Gök, "Ebû Hanîfe'nin Devlet Yöneticileriyle Münasebetleri", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, hzl. Ahmet Kartal, Hilmi Özden (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015), 600.

⁵⁵ Mekki, *Menâkıb*, 151; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 49-52; Sarıkaya, "Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşlerinin Siyasi Arka Planı ve Onun Siyasi Tavrına Yansımaları", 571.

⁵⁶ Bezzâzî, *Menâkıb*, 267.

⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 458.

⁵⁸ Hilmi Özden, "İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'de Ehl-i Beyt Sevgisi", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, hzl. Ahmet Kartal, Hilmi Özden (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015), 417.

düşünülebilir. Zira bir Nevrûz ya da Mihricân bayramında⁵⁹ Ebû Hanîfe'nin dedesi Zûtâ'nın Hz. Ali ile görüşüp ona “*Fâlûzec*” adlı tatlıdan ikram ettiği ve o sırada çocuk yaşta olan Sâbit'in de yanlarında bulunduğu, Hz. Ali'nin de Sâbit'in ve soyunun bereketi konusunda ona dua ettiği rivayet edilmektedir.⁶⁰ Bu rivayeti nakleden Ebû Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammâd'ın, “Biz Hz. Ali'nin yaptığı bu duayı Allah'ın kabul etmiş olmasını ümit ediyoruz”⁶¹ temennisinin, Ebû Hanîfe ailesinin Ehl-i beyt'e yönelik müspet tutumunu etkilediği düşünülebilir. Ebû Hanîfe'nin Ehl-i beyt'e olan teveccühünün bir başka yönü de ancak Ali evladından birinin, mevalinin maruz kaldığı ekonomik ve sosyal mağduriyetleri giderebileceğini düşünmesi olabilir çünkü Hz. Ali'nin fey dağıtımı konusunda eşit davranması gibi önceki bazı uygulamalar mevalinin sonraki yıllarda Ali evladı etrafında toplanmasını da etkilemiştir.⁶² Bu durum mevaliden olan Ebû Hanîfe'nin siyasî tavrını etkilemiş olmalıdır. Bu sebeple Ebû Hanîfe, gerek Emevîler zamanında gerek Abbasîler zamanında devlete karşı ayaklanan Ehl-i beyt mensuplarına her türlü desteği sağlamıştır. Nitekim kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin, hicrî 122 yılında Ehl-i beyt adına Emevîlere karşı ayaklanan Zeyd b. Ali'ye (ö. 122/740) maddî yardımlarının⁶³ yanı sıra konuşmalarında ve derslerinde insanları Zeyd'in isyanına katılmaya teşvik ettiği ve bu isyanı Resûlullah'ın Bedir Günü'ndeki hurûcuna benzettiği rivayet edilmektedir.⁶⁴ Kûfe halkının Zeyd'i yalnız bırakacağını da farkında olan Ebû Hanîfe, Zeyd'e hasta olduğu ya da insanların kendisine bıraktıkları emanetlerin akıbetinden korktuğu için bu isyana fiilen iştirak edemeyeceğini beyan edip özrünü iletmiştir.⁶⁵ Hicrî 122 yılında Zeyd'in öldürülmesiyle sona eren bu isyanın ardından, hicrî 125'te Yahyâ b. Zeyd, babasının intikamını almak amacıyla Horasan'da ayaklanmış,

⁵⁹ Hatîb el-Bağdâdî, bu rivayetin isnadının zayıf olduğunu söylemektedir bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 448, 1 numaralı dipnot.

⁶⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 448; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 406; Zehebî, *Siyer*, VI, 395.

⁶¹ Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 448; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 405, 406; Zehebî, *Siyer*, VI, 395.

⁶² Bk. Sarıkaya, “Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşlerinin Siyasi Arka Planı ve Onun Siyasi Tavrına Yansımaları”, 570.

⁶³ Mekkî, *Menâkib*, 239; Bezzâzî, *Menâkib*, 267.

⁶⁴ Bk. Mekkî, *Menâkib*, 239; Abdülhalîm el-Cündî, *el-İmam Ca'fer es-Sâdık*, 155.

⁶⁵ Bezzâzî, *Menâkib*, 267; Mekkî, *Menâkib*, 239.

ne var ki Yahya'nın öldürülmesiyle bu isyan da bastırılmıştır.⁶⁶ Bu tarihten sonra yıkılma sürecine giren Emevî devleti bazı âlimlere memuriyetler teklif ederek muhalefeti yumuşatmaya çalışmıştır.⁶⁷ Devlet Ebû Hanîfe'ye de beytül mâl emniyeti ve kadılık teklif etmiş ancak o, bu vazifeleri kesinlikle kabul etmemiş ve bundan dolayı son Emevî halifesi Mervan b. Muhammed'in (ö. 132/750) Irak valisi İbn Hübeyre tarafından zindana atılmış ve işkenceye maruz kalmıştır.⁶⁸ Hapiste on gün kaldığı anlaşılan Ebû Hanîfe'nin, hapisten çıktıktan sonra hicrî 130 senesinde Mekke'ye giderek orada altı yıl kaldığı ve hilafet Abbasîlere geçinceye kadar dönmediği zikredilmektedir.⁶⁹

Ebû Hanîfe, Emevîler döneminde olduğu gibi Abbasîler döneminde de Ehl-i beyt'in yanında yer almış, onlara yapılan baskılara sessiz kalmamış ve vefat edene kadar muhalefetine devam etmiştir.⁷⁰ Bu sebeple hicrî 145 yılında Ehl-i beyt'ten Muhammed en-Nefsüzzekiye ve kardeşi İbrahim'in, Abbasî yönetimine karşı hurûcuna destek vermiştir. Nitekim oğlu isyana katılmak isteyen bir kadına çocuğuna engel olmamasını, kardeşi İbrahim ile hurûc edip ölen bir adama da kardeşinin Bedir şehitlerine denk olduğunu ve şehadetinin yaşamasından daha hayırlı olduğunu söylemiş,⁷¹ İbrahim'in isyanını bastırmakla görevlendirilen Mansûr'un kumandanlarından Hasan b. Kahtabe'yi de bundan vazgeçirmiştir.⁷² Halife Mansûr, bu isyanı bastırdıktan sonra Ebû Hanîfe'yi kontrol altına almak için Kûfe'den yeni kurulan Bağdat şehrine götürmüş ve ona bu şehrin kadılığını teklif etmiştir.⁷³ Ancak tüm ısrar ve zorlamalara rağmen kendisine teklif edilen vazifeyi kabul etmeyen Ebû Hanîfe

⁶⁶ Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), X, 133.

⁶⁷ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", X, 133.

⁶⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 449; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 407.

⁶⁹ Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 449; Zehebî, *Siyer*, VI, 395, 401; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 47.

⁷⁰ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 52.

⁷¹ Abdülhalîm el-Cündî, *el-İmam Ca'fer es-Sâdık*, 155.

⁷² Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 53-54.

⁷³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 452; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 406; Bezzâzî, *Menâkıb*, 303.

hapse atılmış, işkence görmüş ve hapisten çıktıktan kısa bir süre sonra da vefat etmiş ve Bağdat'ta defnedilmiştir.⁷⁴

2. Ca'fer es-Sâdık ve Ebû Hanîfe Arasındaki Hoca-Talebe İlişkisi

Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer ile aynı yaşta olmasına rağmen gerek Ehl-i sünnet'e ait kaynaklarda⁷⁵ gerekse Şîa'ya ait kaynaklarda⁷⁶ onun ashabından olduğu zikredilmektedir. Kaynaklarda onun, Ca'fer'den hadis rivayetinde bulunduğu⁷⁷, tasavvuf⁷⁸ ve fıkıh⁷⁹ ilmini aldığından bahsedilmektedir. Şîa'ya ait kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer'in talebelerinden olduğu zikredilmekte ancak bunun dışında ondan hangi ilmi aldığına dair açıklamalar bulunmamakta olup daha çok Sünnî kaynaklarda Ebû Hanîfe hakkında söylenen olumsuz bilgilere yer verildiği görülmektedir.⁸⁰ Ancak bu rivayetlerden hareketle o ikisi arasında tam bir hoca-talebe ilişkisinden söz etmek mümkün gözükmemektedir.

Ca'fer ile Ebû Hanîfe arasındaki ilişkinin anlatıldığı rivayetlerden hareketle karşılaşmalarında her ikisinin de ilmî konularda söz sahibi yaşta olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'ın, Hîre'ye geldiğinden bahseden rivayette, insanların Ca'fer'e olan teveccühünden çekinen Halife Mansûr bu durumdan rahatsız olmuş ve insanların gözünde Ca'fer'in itibarını sarsmak amacıyla Ebû Hanîfe'den zor meselelerde sorular hazırlamasını istemiştir. Kırk meselede zor sorular hazırlayan Ebû Hanîfe, Ca'fer'in tüm bu soruları farklı fıkıh anlayışlarına göre eksiksiz bir şekilde cevaplandırması üzerine "insanların ihtilaflarını bilen onların en fakihidir" diyerek onun ilmî

⁷⁴ Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 450-452; Mekkî, *Menâkıb*, 431; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 406, 407; Zehebî, *Siyer*, VI, 401, 402.

⁷⁵ Mekkî, *Menâkıb*, 40; Mizzî, *Tehzîb*, V, 75; Zehebî, *Siyer*, VI, 256; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 574; Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Mevsûatü mustalahâti Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998), 594; Muhammed Usta, *Tasavvuf, Tarikatlar ve Silsileleri*, (İstanbul: Ustaoglu Kitabevi, 2005), I, 439.

⁷⁶ Tûsî, *Ricâlü't-Tûsî*, 315; Hûî, *Mu'cemü ricâl*, XX, 178; Tüsterî, *Kâmûsu'r-ricâl*, 376.

⁷⁷ Mizzî, *Tehzîb*, V, 75; Zehebî, *Târîh*, III, 829; *Siyer*, VI, 256.

⁷⁸ Usta, *Tasavvuf, Tarikatlar ve Silsileleri*, I, 439.

⁷⁹ Abdülhalîm el-Cündî, *el-İmam Ca'fer es-Sâdık*, 155.

⁸⁰ Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *İhtiyârü ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfehânî, 1. Baskı (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1427), 660; Hûî, *Mu'cemü ricâl*, XX, 178-180; Tüsterî, *Kâmûsu'r-ricâl*, 376-377.

birikimine işaret etmiştir.⁸¹ Bu sebeple Ebû Hanîfe'ye, Ca'fer hakkında sorulduğunda "Ca'fer b. Muhammed'den daha fakih birini görmediğini" söylemiştir.⁸² Halifenin, Ebû Hanîfe'den böyle bir talepte bulunmasından Ebû Hanîfe'nin ilmî birikiminin, Ca'fer'i imtihan edebilecek ve onun verdiği cevapları değerlendirebilecek nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Ca'fer es-Sâdık'ın da, Ebû Hanîfe hakkında "beldesinin en fakihi" diyerek onu takdir ettiği rivayet edilmektedir.⁸³ Bu rivayetler, her iki âlimin de birbirlerinin ilmî seviyesini bildiğini ortaya koymakta olup onların birbirleri hakkındaki ifadelerinin hoca-talebe ilişkisi bağlamında söylenecek sözlerden ziyade ilimde otorite olmuş akran iki âlimin takdirleri olduğuna delalet etmektedir.

Bazı kaynaklarda Ebû Hanîfe ile Ca'fer arasında tam bir hoca-talebe ilişkisi olduğunu ifade eden rivayete göre Ebû Hanîfe'nin annesinin, kocası Sâbit'in vefatından sonra Ca'fer es-Sâdık ile evlendiği⁸⁴ ve o zaman küçük bir çocuk olan Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer'in terbiyesinde yetiştiği ve ondan ilimler aldığı⁸⁵ iddia edilmektedir. Ancak bu rivayet gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü Ebû Hanîfe ile Ca'fer'in hicrî 80 yılında doğdukları sabit olup⁸⁶ aynı sene doğmuş olan Ca'fer'in, Ebû Hanîfe'yi büyütmesi düşünülemez. Ayrıca Ca'fer'in eşleri arasında Ebû Hanîfe'nin annesinin bulunduğu bilgisine söz konusu iki eser dışında hiçbir yerde rastlanmamaktadır.⁸⁷

2.1. Ca'fer es-Sâdık ve Ebû Hanîfe'nin İlk Karşılaşmaları

⁸¹ İbn Şehrâşûb, *Menâkib*, IV, 277; Mizzî, *Tehzîb*, V, 79; Zehebî, *Siyer*, VI, 257-258; Hûi, *Mu'cemü ricâl*, XX, 179.

⁸² Zehebî, *Tezkire*, I, 166; Hûi, *Mu'cemü ricâl*, XX, 179.

⁸³ Mekkî, *Menâkib*, 287; Bezzâzî, *Menâkib*, 103.

⁸⁴ İbn Şehrâşûb, *Menâkib*, IV, 269; Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, 594.

⁸⁵ Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, 594.

⁸⁶ Ca'fer'in doğum tarihi için bk. Mizzî, *Tehzîb*, V, 97; Zehebî, *Siyer*, VI, 255; Ebû Hanîfe'nin doğum yılı için bk. Zehebî, *Siyer*, VI, 391; Mekkî, *Menâkib*, 9.

⁸⁷ Ca'fer es-Sâdık'ın eşleri için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 543; İbn Şehrâşûb, *Menâkib*, IV, 349; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, I, 660.

Ca'fer ile Ebû Hanîfe'nin ilk defa nerede ve zaman karşılaştıkları kesin olarak bilinmemekle beraber ikinci Abbasî halifesi Mansûr zamanında görüştükleri ve birbirlerini tanıdıkları kesin olarak sabittir.⁸⁸

Medine'de doğup yetişen ve burada vefat eden Ca'fer'in, buradan neredeyse hiç ayrılmadığı bilinmektedir. Emevîlerin iktidarına tekabül eden hicrî 113 yılında hac için Mekke'ye gittiği⁸⁹ bilgisi dışında onun, ilk defa Abbasîler döneminde birkaç kez Irak'a,⁹⁰ hicrî 145 yılında da Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin çıkardığı isyan yüzünden Mekke vadilerinden birine gittiği ve Muhammed öldürülüp, insanlar yeniden istikrar içinde yaşamaya başlayınca kadar orada kaldığı⁹¹ zikredilmektedir. Ebû Hanîfe'ye gelince o, Kûfe'de doğup yetişmekle beraber sık sık farklı beldelerde bulunmuştur.⁹² Bunlar arasında Ca'fer ile karşılaşmış olma ihtimali bulunan yerler Mekke, Medine ve Irak'tır.

Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer ile karşılaşmasını konu alan rivayetler ikisinin Irak'ta karşılaştığını kesin olarak ortaya koymaktadır. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'ın, Abbasîler döneminde birden fazla Irak'a⁹³ gittiği bilinmektedir. Aynı zamanda bu rivayetler, o ikisinin birbirlerini daha önceden tanıdıklarını da ifade etmektedir. Bu durumda o ikisinin Irak'tan önce Mekke ya da Medine'de tanışmış oldukları ihtimali ortaya çıkmaktadır. Söz konusu rivayete göre ikinci Abbasî halifesi Mansûr zamanında Hîre şehrine gelen Ca'fer, halifenin yanında olduğu bir esnada Ebû Hanîfe huzura girmiştir. Mansûr yanında oturan Ca'fer'e, Ebû Hanîfe'yi tanıyıp tanımadığını sorduğunda Ca'fer onun "Ebû Hanîfe" olduğunu söylemiştir.⁹⁴ Bu rivayete göre Ca'fer'in, Ebû Hanîfe'yi daha önceden tanıdığı sabit olup Mansûr huzurunda gerçekleşen bu karşılaşmanın onların ilk karşılaşması olmadığı

⁸⁸ Bk. İbn Şehrâşûb, *Menâkib*, IV, 277; Mizzî, *Tehzîb*, V, 79; Zehebî, *Siyer*, VI, 257-258; Hûi, *Mu'cemü ricâl*, XX, 179.

⁸⁹ İbnü'l Cevzî, *Sıfat*, II, 173.

⁹⁰ Muhammed Ebû Zehra, *İmam Ca'fer*, 59.

⁹¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 544.

⁹² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 483; İbn Hallikân, V, 409; Bezzâzî, *Menâkib*, 137-138; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 47, 93.

⁹³ Mizzî, *Tehzîb*, V, 79; Zehebî, *Siyer*, VI, 257-258; Muhammed Ebû Zehra, *İmam Ca'fer*, 59.

⁹⁴ İbn Şehrâşûb, *Menâkib*, IV, 277; Mizzî, *Tehzîb*, V, 79; Zehebî, *Târîh*, III, 830; *Siyer*, VI, 257-258; Hûi, *Mu'cemü ricâl*, XX, 179.

anlaşılmaktadır. Bu olayın Mansûr'un hilafetinin kaçınıcı yılında gerçekleştiği bilinmemekle beraber o ikisinin, bu karşılaşmada en az elli altı yaşlarında olduğu ortaya çıkmaktadır. İkisinin yine Irak'ın Kûfe şehrinde gerçekleşen başka bir karşılaşmalarında Ebû Hanîfe, İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765) ve İbn Şübrüme (ö. 144/761) ile beraber Ca'fer'in yanına gitmiş ve Ca'fer, İbn Ebû Leylâ'ya -Ebû Hanîfe'yi kastederek- onun kim olduğunu sormuştur. İbn Ebû Leylâ ise Ebû Hanîfe'yi "dinî konularda basiret ve nüfuz sahibi" diye takdim ettiğinde Ca'fer, "belki de o, dinî konularda kendi reyiyle kıyas yapıyordur" demiştir. Ca'fer, İbn Ebû Leylâ'nın bunu onaylaması üzerine Ebû Hanîfe'ye ismini sormuştur.⁹⁵ Buradan o ikisinin ilk defa karşılaşmış olduğu anlaşılacağı gibi, Ca'fer'in, Ebû Hanîfe'nin kıyas yaptığını bilmesi ikisinin daha önceden tanışıyor olmalarını da ima etmektedir. Nitekim kaynaklarda, Ebû Hanîfe ile Ca'fer es-Sâdık'ın her ikisinin de; İbn Abbas'ın mevlası İkrime (ö.105/723), Atâ b. Ebî Rebâh (ö.114/732), Ca'fer es-Sâdık'ın babası Muhammed el-Bâkır (ö.114/733), İbn Ömer'in mevlası Nâfi' (ö.117/735), İbn Şihâb ez-Zühri (ö.124/742) ve Muhammed İbnü'l-Münkedir'den (ö.131/748)⁹⁶ ders aldıkları zikredilmektedir. Bu âlimlerin Mekke ya da Medine'de meskûn olduğu göz önüne alındığında o ikisinin bu şehirlerde ve aynı ders halkalarında bulunmuş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Şayet bu ikisinin, İkrime'nin (ö.105/723) ders halkasında bir araya geldikleri düşünülürse en fazla yirmi beş yaşlarındayken karşılaşmış olma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Bu bilgilere rağmen ikisinin ilk defa nerede ve hangi yılda karşılaştıkları bilgisi tam olarak tespit edilememekle beraber, ilk defa birinci Abbâsî halifesi Seffâh döneminde Irak'a gittiği sabit olan Ca'fer'in,⁹⁷ Ebû Hanîfe ile Irak'ta ve ancak ikinci halife Mansûr döneminde karşılaştığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü Ebû Hanîfe, Seffâh döneminde Mekke'de bulunmakta olup ancak hicrî 136 yılında Mansûr döneminde Irak'a dönmüştür.⁹⁸ Dolayısıyla ikisinin Irak'taki karşılaşmalarının Mansûr döneminde vaki olduğu kesinleşmektedir.

2.2. Hadis İlmi Açısından Hoca-Talebe İlişkisi

⁹⁵ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, III, 229.

⁹⁶ Ca'fer es-Sâdık'ın hocaları için bk. Mizzî, *Tehzîb*, V, 75; Zehebî, *Siyer*, VI, 255; İbnü'l-Cevzî, *Sıfat*, II, 174; Ebû Hanîfe'nin hocaları için bk. Mizzî, *Tehzîb*, 29, 419; Zehebî, *Siyer*, VI, 390.

⁹⁷ Mizzî, *Tehzîb*, V, 79; Zehebî, *Târih*, III, 830; *Siyer*, VI, 257-258.

⁹⁸ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 47, 48.

Şîa'ya göre imamların, Hz. Peygamber'den sonra nihâî dinî otorite kabul edilmeleri ve masum olan bu imamların doğaüstü ilmî yetiye sahip olmaları Şîî hadis anlayışını da etkilemiştir.⁹⁹ Ca'fer, Ehl-i beyt içerisinde kendisini ilme vermiş yegâne isim olmasından dolayı Şîî hadis rivayetlerinin büyük çoğunluğunun kaynağı olmuştur.¹⁰⁰ Şîa nezdinde, imamlar masum kabul edildiği için Ca'fer es-Sâdık ve diğer imamlar tenkide tabi tutulmamıştır. Ancak Ehl-i sünnet nezdinde "masum imam" anlayışı kabul edilmediği için Ca'fer, Sünnî ulema tarafından diğer râviler gibi cerh-tadil işlemine tabi tutulmuştur.¹⁰¹ Ehl-i sünnet âlimleri, muteber bir âlim saydıkları Ca'fer'i hadiste sika kabul etmişlerdir.¹⁰² Ca'fer'in Şîa'da ki rivayet sayısının fazlalığına rağmen Sünnî kaynaklarda bu sayının cüzî miktarda olduğu görülmektedir.¹⁰³ Ca'fer'den gerek Şîî gerek Sünnî birçok kişi hadis rivayetinde bulunmuştur. Bunlar arasında Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit de yer almaktadır.¹⁰⁴ Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer'in talebesi olarak gösterildiği bu kaynakların tamamında ifade *روى عنه* veya *حدث عنه* kelimeleri ile ifade edilmektedir. Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer'den sadece tek bir tane hadis rivayet ettiği; bunun da, Hanefî hadis eserlerinden olan Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-âsâr'ında* yer aldığı tespit edilebilmiştir.¹⁰⁵ Hadis rivayetinde titiz davranan Ebû Hanîfe'nin,¹⁰⁶ Ca'fer'den tek bir rivayette bulunmasının sebepleri arasında akran rivayeti zikredilebileceği gibi Ebû Hanîfe ile Ca'fer'in

⁹⁹ Ron P. Buckley, "Şîî Hadislerin Kaynağı Olarak Ca'fer es-Sâdık", *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*, drl. M. Macit Karagözoğlu, Muhammed Enes Topgöl, 1. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 41-42; Etan Kohlberg, "Şîî Hadis", çev. M. Ali Büyükkara, *EKEV Akademi Dergisi* 2/2 (2000), 48-49.

¹⁰⁰ Buckley, "Şîî Hadislerin Kaynağı Olarak Ca'fer es-Sâdık", 49.

¹⁰¹ Buckley, "Şîî Hadislerin Kaynağı Olarak Ca'fer es-Sâdık", 43.

¹⁰² Zehebî, *Tezkire*, I, 166.

¹⁰³ Buckley, "Şîî Hadislerin Kaynağı Olarak Ca'fer es-Sâdık", 43.

¹⁰⁴ Mizzî, *Tehzîb*, V, 75; Zehebî, *Târîh*, III, 829; *Siyer*, VI, 256; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 574. Bu kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin tercemesinin verildiği yerlerde Ebû Hanîfe'nin hocaları arasında Ca'fer es-Sâdık zikredilmemektedir. Bk. Mizzî, *Tehzîb*, 29, 419; Zehebî, *Siyer*, VI, 392.

¹⁰⁵ Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrâhîm el-Kûfî, *Kitâbü'l-âsâr*, tsh. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, 1. Baskı (Kâhire: Matbaatü'l-istikâme, 1355), 124-125.

¹⁰⁶ Zehebî, *Siyer*, VI, 392-393, 395, 401; Ebû Hanîfe'nin hadis ilmindeki yeri için ayrıca bkz. İsmail Hakki Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 5. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 62-75.

ortak hocalardan ders almaları¹⁰⁷ veyahut Ca'fer adına çok sayıda uydurulan rivayetlerin Ebû Hanîfe'nin yaşadığı şehir olan Kûfe'de fazlasıyla bulunmasının etkili olduğu da zikredilebilir.¹⁰⁸ Çünkü Ca'fer her ne kadar Medine'de yaşıyor olsa da takipçilerinin Kûfelilerden oluşması onlarla doğrudan görüşme imkânını pek sağlayamamıştır.¹⁰⁹ Bu durum Ca'fer adına hadis uyduran kimseler tarafından suiistimal edilmiştir. Bizzat Ca'fer tarafından tenkit edilen hatta lanetlenen bu kişiler¹¹⁰ Kûfe'de Ca'fer'i mucizevî güçlere sahip bir kimse olarak tanıtmış¹¹¹ ve ona nispet ettikleri çok sayıda uydurma hadis rivayet etmişlerdir.¹¹² Bu durum hadis rivayetinde titizliğiyle bilinen Ebû Hanîfe'yi,¹¹³ uydurma rivayetlerin merkezi konumunda olan Kûfe gibi bir yerde Ca'fer'in rivayetlerini almada ihtiyatlı davranmaya sevk etmiş olabilir.

Muhammed Ebû Zehra, Ebû Hanîfe'nin Ca'fer'den çok fazla rivayette bulunduğunu ve bu rivayetlerin Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in "*Kitâbu'l-âsâr*" adlı eserlerinde bolca geçtiğini söylemektedir.¹¹⁴ Ancak İsmail Hakkı Ünal, Ebû Hanîfe'nin Ca'fer'den sadece bir rivayette bulunduğu bilgisini teyit etmektedir.¹¹⁵ Bunun dışında Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-harâc* adlı eserinde "bize bir hocamız, Ca'fer es-Sâdık'tan, o da babasından rivayet etti..." şeklinde gelen hadislerde zikredilen "bir hocamız" ifadesindeki hoca Ebû Hanîfe¹¹⁶ ise rivayet sayısı toplamda üçe yükselir.

¹⁰⁷ Mizzî, *Tehzîb*, 29, 419; Zehebî, *Siyer*, VI, 392.

¹⁰⁸ Bk. Buckley, "İlk Dönem Şii Gulatı", çev. Mehmet Atalan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005), 155; "Şii Hadislerin Kaynağı Olarak Ca'fer es-Sâdık", 51.

¹⁰⁹ Buckley, "Şii Hadislerin Kaynağı Olarak Ca'fer es-Sâdık", 50.

¹¹⁰ Bk. Buckley, "Şii Hadislerin Kaynağı Olarak Ca'fer es-Sâdık", 52-63.

¹¹¹ Bk. Buckley, "İlk Dönem Şii Gulatı", 155-159; "Şii Hadislerin Kaynağı Olarak Ca'fer es-Sâdık", 55.

¹¹² Buckley, "Şii Hadislerin Kaynağı Olarak Ca'fer es-Sâdık", 50-65.

¹¹³ Bk. Zehebî, *Siyer*, VI, 392, 395.

¹¹⁴ Muhammed Ebû Zehra, *İmam Ca'fer*, 41.

¹¹⁵ Bk. Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 25 numaralı dipnot, 20.

¹¹⁶ Bu iki rivayet şunlardır: Bize bir hocamız, Ca'fer b. Muhammed'den, o da babasından tahdis etti; Ömer b. Hattâb'a; Yahudi, Hristiyan veya Ehl-i Kitâb olmayan ama ateşe tapan bir kavimden bahsedildi. Ömer: "Ben onlara ne yapacağımı bilmiyorum" dedi. Bunun üzerine Abdurrahman b. Avf geldi ve: "Resûlullah'ı şahit ederim ki o, 'onları Ehl-i Kitâb'tan sayın' demişti" dedi.

Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer'den rivayet ettiği tek hadis şöyledir:

قال: حدثنا يوسف عن أبيه عن أبي حنيفة، عن جعفر بن محمد، عن سعيد بن جبیر، عن ابن عمر رضي الله فاقض ما بقي ”عنه ما قال: جاءه رجل فقال: إني قضيت المناسك كلها غير الطواف بالبيت، ثم واقعت أهلي، قال: مثل قوله، قال: فعاد عليه فقال: إني جئت من شقة بعيدة، قال: فقال له ”عليك وأهرك دما، و عليك الحج من قابل

Bize Yûsuf, babasından babası da Ebû Hanîfe'den, o Ca'fer b. Muhammed'den, o Saîd b. Cübeyr'den, o da İbn Ömer'den rivayetle dedi ki: Ona bir adam geldi ve: “Kâbe'yi tavaf etmeksizin bütün menâsiki yerine getirdim sonra eşimle cinsel ilişkiye girdim” diye sorduğunda İbn Ömer: “kalan menâsiki yerine getir, bir kurban kes ve gelecek yıl haccını kaza et” dedi. Adam ona geri gelip: “ben uzak bir yoldan zorluklarla geldim” dediğinde İbn Ömer, ona aynı sözünü yineledi.¹¹⁷

Ebû Hanîfe'nin Ca'fer'den rivayet ettiği bu tek hadiste, İbn Ömer'in hac döneminde sorulan bir meseleye verdiği fetva zikredilmekte olup bu rivayetin İbn Ömer'den gelen mevkuf bir hadis olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin Ca'fer'den merfû hadis rivayetinde bulunmadığı ortaya çıkmaktadır.

2.3. Fıkıh İlmî Açısından Hoca-Talebe İlişkisi

Hem Ehl-i sünnet'e ait¹¹⁸ hem de Şîa'ya ait erken dönem kaynaklarında¹¹⁹ Ebû Hanîfe ile Ca'fer arasındaki ilmî ilişkinin detaylarına yer verilmediği görülmektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer'den fıkıh ilmini aldığına dair

وَحَدَّثَنَا بَعْضُ الْمَشِيخَةِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: ذَكَرَ لِعَمْرِ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ قَوْمٌ يَعْبُدُونَ النَّارَ لَيْسُوا يَهُودًا وَلَا نَصَارَى وَلَا أَهْلَ كِتَابٍ. فَقَالَ عُمَرُ: مَا أَدْرِي مَا أَصْنَعُ بِهِؤُلَاءِ؟ فَقَامَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فَقَالَ: أَشْهَدُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: سَنُوا بِهِمْ سَنَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ.

Bize bir hocamız, Ca'fer b. Muhammed'den, o da babasından tahdis etti; Hz. Ali, Basra günü (harbinde) bir münadiye şöyle nida etmesini emretti: “Kaçanı takip etmeyin/kovalamayın, yaralıları itlaf etmeyin, esirleri öldürmeyin, kapısını kapatan emniyettedir, silahını atan emniyettedir.” Dedi ki: “Onların metalarından bir şey alma!”

وَحَدَّثَنَا بَعْضُ الْمَشِيخَةِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَمَرَ مُنَادِيَهُ فَنَادَى يَوْمَ الْبَصْرَى لَا يَتَّبِعْ مَدِيرٌ وَلَا يَذْفَقْ عَلَيَّ جَرِيحٌ وَلَا يَقْتُلْ أَسِيرٌ وَمَنْ أَعْلَقَ بِأَبِيهِ فَبِهِ أَمْنٌ. وَمَنْ أَلْقَى سِلَاحَهُ فَهُوَ أَمِنٌ. قَالَ: وَلَمْ يَأْخُذْ مِنْ مَتَاعِهِمْ شَيْئًا.

Bk. Ebû Yûsuf Ya'kub b. İbrâhîm el-Kûfî, *Kitâbu'l-harâc*, nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb, 5. Baskı (Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1396), 140, 233.

¹¹⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-âsâr*, 124-125.

¹¹⁸ Bk. Mizzî, *Tehzîb*, V, 75; Zehebî, *Siyer*, VI, 256; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 574.

¹¹⁹ Bk. Tûsî, *Ricâlü't-Tûsî*, 315; İbn Şehrâşûb, *Menâkib*, IV, 269; Hâtî, *Mu'cemü ricâl*, XX, 178; Tûsterî, *Kâmûsu'r-ricâl*, 376.

sarih bir bilgi bu kaynaklarda zikredilmemektedir. Buna rağmen Şîa'ya ait muahhar ve tali kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer'den fıkıh ilmini aldığı iddiası zikredilmiştir.¹²⁰ Bu iddiaların erken dönem eserlerinde geçen bilgilerin abartılı bir şekilde yorumlanması sonucu ileri sürüldüğü düşünülmektedir. Çünkü bu kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer'den fıkıh ilmini aldığı iddialarının; ikili arasında gerçekleşen konuşmaların içeriğinin fıkıh eksenli olmasına, Ca'fer'in Ebû Hanîfe'yi kıyas yapması konusundaki eleştirilerine, Ebû Hanîfe'nin gördüğü en fakih kimsenin Ca'fer olduğunu söylemesine ve Ebû Hanîfe'ye nispet edilen meşhur “لولا السنن لهلك النعمان / Şayet iki sene olmasaydı Nu'mân helak olurdu” sözüne dayandırdıkları görülmektedir.¹²¹

Ebû Hanîfe ve Ca'fer birbirinden farklı fıkıh anlayışlarına sahip iki âlimdir, bu farklılığı en açık ortaya koyan husus ise her ikisinin de “Kıyas” metoduna yaklaşımıdır. Çünkü Ebû Hanîfe kıyasın imamı olarak bilinirken¹²² Ca'fer es-Sâdık'ın ise kıyasa karşı çıktığı bilinmektedir.¹²³

Şîa'ya göre imamlar ilmini ilham yoluyla aldıkları için onların herhangi bir konuda söyledikleri hüccet kabul edilmektedir.¹²⁴ Bu sebeple her türlü söz ve davranışları sünnet kabul edilen imamların, hüküm istinbatında Kuran ve Sünnet dışında kıyas vb. herhangi bir şer'î delile ihtiyaç duymadıkları¹²⁵ gibi başkalarını da kıyasın bidat ya da dini ortadan kaldıran bir tehlike olduğunu söyleyerek uyardıkları bilinmektedir.¹²⁶ Bu sebeple Şîa'nın usûl-i fıkıh anlayışında “Kıyas” reddedilmiş, imamların hayatta olmadığı dönemlerde ise hüküm elde etmede Kuran, Sünnet, Akıl ve İcmâ sıralaması esas alınarak çözüm

¹²⁰ Abdülhalîm el-Cündî, *el-İmam Ca'fer es-Sâdık*, 155; Karaşi, *Mevsûat*, XXVI, 208; Muhammed Rızâ el-Hakîmî, *Levlâ senetân le heleke Nu'mân*, 1. Baskı (b.y.: ts., 1985), 89-152.

¹²¹ Bk. Abdülhalîm el-Cündî, *el-İmam Ca'fer es-Sâdık*, 154-155; Karaşi, *Mevsûat*, XXVI, 208; Muhammed Rızâ el-Hakîmî, *Levlâ senetân le heleke Nu'mân*, 5, 89-152.

¹²² İbn Hallikan, *Vefeyât*, V, 409.

¹²³ Muhammed Ebû Zehra, *İmam Ca'fer*, 255.

¹²⁴ Muhammed Ebû Zehra, *İmam Ca'fer*, 256; Kuzudişli, *Şia ve Hadis*, 82.

¹²⁵ Muhammed Ebû Zehra, *İmam Ca'fer*, 242-243; Hayrettin Karaman, “Ca'feriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993), VII, 4; Hasan Kanaatlı, “Hanefilik-Caferîlik İlişkisi”, *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, hzl. Ahmet Kartal, Hilmi Özden (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015), 530

¹²⁶ Mekki, *Menâkib*, 143; Muhammed Ebû Zehra, *İmam Ca'fer*, 246.

üretilmiştir.¹²⁷ Kıyas metoduna karşı olan Ca'fer es-Sâdık'ın Kûfe'de kendisini ziyarete gelen ve kıyas metodunu kullanmasıyla meşhur Ebû Hanîfe'ye "Allah'tan kork ve kendi reyinle dinde kıyas yapma; çünkü kıyas yapanların ilki İblis'tir. Zira ona Âdem'e secde etmesi emredildiğinde İblis, ben ondan daha hayırlıyım, beni ateşten onu ise topraktan yarattın diyerek karşı çıktığını" ifade eden sözleriyle onu uyardığı zikredilmektedir.¹²⁸ Bir başka rivayette anlatıldığına göre Ca'fer, Ebû Hanîfe'nin metodunun isabetsizliğini ortaya koymak için ona namaz ve oruçtan hangisinin daha büyük olduğunu sormuştur. Ca'fer "namazdır" cevabını veren Ebû Hanîfe'ye "o halde neden hayırlı kadın tutamadığı oruçları kaza ederken kılmadığı namazları kaza etmez; çünkü Allah'ın dininde kıyas yoktur ona ittiba vardır"¹²⁹ diyerek dinî meselelerin kıyasla izah edilemeyeceğini göstermiştir. Benzer şekilde Ca'fer'in babası Muhammed el-Bâkır'ın da Medine'ye gelen Ebû Hanîfe'yi "dedemin dinini ve hadislerini kıyasla değiştiren sen misin" şeklinde eleştirip uyardığı rivayet edilmektedir.¹³⁰

Ehl-i re'y imamı olarak bilinen Ebû Hanîfe'nin ise¹³¹ az hadis rivayet etmesi¹³² ve hüküm istinbatında kıyas metodunu¹³³ kullanmasından dolayı çeşitli ithamlara maruz kaldığı bilinmektedir.¹³⁴ Oysa Ebû Hanîfe, fikhî metodolojisinde öncelikle Kuran'ı ardından kendi sıhhat şartlarına uygun olan hadisleri, sonra varsa sahabe kavlini esas almış, bunun dışında ise kıyas ve istihsan

¹²⁷ Muhammed Ebû Zehra, *İmam Ca'fer*, 246, 250-251; Karaman, "Ca'feriyye", VII, 7.

¹²⁸ Ahmed b. Abdillâh Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Müsned-i İmâm Ebû Hanîfe*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, 1. Baskı (Riyâd: Mektebetü'l-kevser, 1994), 66; *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 230; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfî*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, 4. Baskı (Beyrut: Dârü't-teârûf li'l-matbu'ât, 1401), I, 58; İbn Şehrâşûb, *Menâkib*, IV, 274.

¹²⁹ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Müsned*, 66; *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 230; Ca'fer es-Sâdık'ın, Ebû Hanîfe'nin kıyas metodunu eleştirmesi ve bu konuda ki uzunca sohbetleri için ayrıca bk. İbn Şehrâşûb, *Menâkib*, IV, 274-276; Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 229.

¹³⁰ Bk. Mekkî, *Menâkib*, 143.

¹³¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 445.

¹³² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 574; Ataullah Şahyar, "Ehl-i Hadis Tarafından Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Tenkitler", *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research* 6/1 (2013), 15.

¹³³ İbn Hallikan, *Vefeyât*, V, 409.

¹³⁴ Bu iddialar için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 543-582.

gibi şer'î delilleri kullanmak suretiyle ictihadda bulunmuştur.¹³⁵ Ebû Hanîfe bu yöntemini “Resûlullah’tan gelen şeyler başım gözüm üzerine, sahabeden gelen şeyleri ise seçeriz, bunlar dışındaki kişilerden gelen şeylerde onlar da ilim adamı biz de ilim adamıyız”¹³⁶ sözüyle beyan etmiştir.

Ebû Hanîfe bir konuda hüküm verirken sünnet ve hadis yerine sırf kendi re’yiyle hüküm verdiğini iddia edenlere karşı¹³⁷ Kuran, Sünnet ve sahabe icmâi bulunan bir konuda şahsi görüş ileri sürmenin caiz olmadığını ve kendisinin hadise dayanarak fetva verdiğini söylemiştir.¹³⁸ Ebû Hanîfe, her konuda kıyasın olamayacağını “Mescide bevletmek, kıyasın bazısından daha iyi”¹³⁹ sözleriyle dile getirmiştir. Ayrıca onun, sahih ve sağlam bir hadis ya da sahabe fetvası söylendiğinde kendi rey ve kıyasıyla ulaştığı bir görüşten döndüğü de rivayet edilmektedir.¹⁴⁰ Tüm bunlar, Ebû Hanîfe’nin reyi ve kıyası belli kıstaslara göre kullandığını göstermektedir.

Ebû Hanîfe’nin, Ca’fer es-Sâdık’tan ilim aldığını ve diğer mezhep imamlarının da Ebû Hanîfe’nin ilmîni almaları yoluyla Ehl-i sünnet mezheplerinin Ehl-i beyt fıkhına dayandığı yönündeki Şîi iddiayı reddeden İbn Teymiyye (ö. 728/1328), bunun ilmî seviyesi en düşük birinin bile anlayacağı bir yalan olduğunu söylemiştir. Bu görüşü, Ebû Hanîfe ve Ca’fer’in akran olduklarını, Ebû Hanîfe’nin, Ca’fer’in babası Muhammed el-Bâkır zamanında bile fetva verdiğini, Ebû Hanîfe’nin o ikisinden herhangi bir meselede ilim almadığını ve Ca’fer’in Medine’de bulunduğunu delil getirerek reddetmiştir. Ayrıca İbn Teymiyye, dört Ehl-i sünnet imamının Ca’fer’den fıkhı dair bir şey almadıklarını; başkalarından olduğu gibi Ca’fer’den de yalnızca hadis rivayet ettiklerini dile getirmiştir.¹⁴¹

¹³⁵ Ali Pekcan, “İmam Ebû Hanîfe’nin Fikhî Metodolojisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 141.

¹³⁶ Zehebî, *Siyer*, VI, 401.

¹³⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, XV, 537, 558; Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 41-42.

¹³⁸ Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 41-42.

¹³⁹ Zehebî, *Siyer*, VI, 401.

¹⁴⁰ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 82; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 81.

¹⁴¹ İbn Teymiyye *Minhâcî’s-Sünne*, VII, 531-532, 533.

Muahhar Şîi kaynaklar, Ca'fer'in Ebû Hanîfe'yi kıyas konusunda uyardığı rivayetlerden hareketle Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer'den fıkıh öğrendiğini iddia etmişlerdir. Ancak sırf bu uyarılardan hareketle Ebû Hanîfe'nin Ca'fer'den fıkıh ilmini aldığı iddiasının mantıklı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü Ca'fer'in bu uyarılarını, hoca-talebe ilişkisi bağlamında değil de yanlış olduğunu düşündüğü bir yöntemi kullanan Ebû Hanîfe'yi uyarmak niyetiyle söylediği anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin fikhî tedrisinde en etkili hocasının Hammâd b. Ebî Süleyman olduğu ve hocası vefat edinceye dek on sekiz yıl onun meclisinden ayrılmadığı¹⁴² bilgisi göz önüne alındığında Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer ile karşılaştığında fıkıh ilmini iyi derecede bildiği anlaşılmaktadır. Bu sebeplerle Ca'fer ile geç yaşlarda karşılaşmış olan Ebû Hanîfe'nin, tüm ilmî birikimini Ca'fer'den almış olması makul görünmemektedir.

2.4. Tasavvuf İlmî Açısından Hoca-Talebe İlişkisi

Ebû Hanîfe'nin, tasavvuf ilminin öncülerinden kabul edilen ve adı birçok tarikat silsilesinde geçen Ca'fer es-Sâdık¹⁴³ ile bir araya gelip ilmî görüşmelerde bulunması onun, ömrünün son iki yılında fıkıhla ilgisini kesip Ca'fer vasıtasıyla tasavvufa yöneldiği iddialarının ileri sürülmesine sebep olmuştur.¹⁴⁴ Ebû Hanîfe'nin, bu "iki yılı" kastederek "Şayet o iki yıl olmasaydı Nu'mân helak olurdu" dediği iddia edilmiştir.¹⁴⁵ Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu meşhur sözün, ilk dönem Şîi ve Sünnî kaynaklarda geçmeyip muahhar ve tali kaynaklarda yer aldığı görülmektedir. Sünnî kaynaklarda, Ebû Hanîfe'nin bu sözünü Ca'fer'den tarikat ilmini öğrendiği için övünçle söylediği zikredilmektedir.¹⁴⁶ Ancak Zâhid el-Kevserî (ö. 1952), bu söze güvenilir hiçbir âlimin ke-

¹⁴² Zehebî, *Siyer*, VI, 391, 397-398.

¹⁴³ Bk. Atalan, "Tarikat Silsilelerinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri", 139-161; John Boer Taylor, "Sufilerin Manevi Atası Ca'fer es-Sâdık", çev. Mehmet Atalan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2000), 669-674.

¹⁴⁴ Ebû'l-Meâlî Cemaleddîn Seyyid Mahmûd Şükrî b. Abdullah b. Mahmûd el-Âlûsî, *Muhtasaru't-tuhfetü'l-İsnâaşeriyye*, thk. Muhibbüddîn el-Hatîb (İstanbul: el-Mektebetü Işık, 1976), 8.

¹⁴⁵ Âlûsî, *Muhtasaru't-tuhfetü'l-İsnâaşeriyye*, 8; Usta, *Tasavvuf, Tarikatlar ve Silsileleri*, I, 439.

¹⁴⁶ Âlûsî, *Muhtasaru't-tuhfetü'l-İsnâaşeriyye*, 8.

lamında denk gelmediğini ifade etmektedir.¹⁴⁷ Bu meşhur sözün, sonraki asırlarda halkın tarikatlara olan güvenini arttırmak amacıyla söylenmiş olabileceği; çünkü tarikatların ortaya çıkmasının ardından kurucularının büyük ilgiye mazhar olmasıyla Ebû Hanîfe gibi pek çok âlimin de tarikat kurucusu veya büyüğü olduğu yönünde kanaatler oluşmuştur. Hatta bu kanaatin bir sonucu olarak ilmî kimliğinin yanı sıra takva ve zühdü ile de meşhur olan Ebû Hanîfe'nin, Âzamiyye tarikatının kurucusu olduğu bile iddia edilmiştir. Ancak böyle bir tarikatın hiçbir zaman teşekkül etmediği zikredilmektedir.¹⁴⁸ Buna rağmen kaynaklarda bu tarikatın şeceresinde Ca'fer es-Sâdık'ın, Ebû Hanîfe'nin müşşidi olarak yer aldığı görülmektedir.¹⁴⁹

Daha önce de işaret edildiği gibi Şîî kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin bu sözü Ca'fer'den fıkıh ilmini aldığı için söylediği kabul edilmektedir. Hasan Kanaatlı da bu görüşü dile getirdikten sonra bu sözü Ebû Hanîfe'nin tasavvuf ilmini dışından dolayı söylediğini iddia edenlerin amacının, ikisi arasındaki fıkıh ilişkisini gizlemek olduğunu zira tasavvuf erbabı kimselerin ulaştıkları makamı ifşa etmeyeceklerini dile getirerek reddetmiştir.¹⁵⁰

Ebû Hanîfe'nin bu sözü, farklı bağlamda söylediği; "es-sünnetân/iki sünnet" ya da "es-senedân/iki sened" olmak üzere yorumlamanın yersiz olduğu ve bu sözün Ebû Hanîfe'ye nispet edilemeyecek menkıbevî bir söz olarak ortaya atıldığı da ifade edilmektedir.¹⁵¹

Sonuç

Ehl-i sünnet'e ve Şîa'ya ait erken dönem rical kaynaklarında birbiriyle akran olan Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer es-Sâdık'ın talebesi olduğundan bahsedilmekle beraber bu kaynaklarda ikisi arasındaki ilmî ilişkinin detaylarına yer verilmediği görülmektedir. Kaynaklardaki güvenilir bilgilere göre Ebû Hanîfe'nin Ca'fer'den hadis rivayet ettiği ortaya çıkıp ikisi arasındaki hoca-talebe ilişkisi-

¹⁴⁷ Muhammed Zâhid El-Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-'atîd li-tevessülü'l-mürîd*, 1. Baskı (Kâhire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2000), 33.

¹⁴⁸ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", X, 133.

¹⁴⁹ Bk. Usta, *Tasavvuf, Tarikatlar ve Silsileleri*, I, 442.

¹⁵⁰ Kanaatlı, "Hanefilik-Caferilik İlişkisi", 534.

¹⁵¹ Zekerîya Güler, "Şayet O İki Yıl Olmasaydı Numan Helak Olurdu Sözünün İmam Ebû Hanîfe'ye Nisbeti ve Mahiyeti", *Rihle Dergisi* 4/14 (2012): 62.

nin ise hadis ilmiyle sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer'den fıkıh ve tasavvuf ilimlerini aldığı iddialarının ise; Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ancak muahhar dönem Şîi ve Sünnî kaynaklarında zikredilen meşhur "Şayet o iki yıl olmasaydı Nu'mân helak olurdu" sözüne dayandırıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü erken dönem Şîi ve Sünnî kaynaklarında Ebû Hanîfe'nin Ca'fer'den fıkıh ve tasavvuf ilimlerini aldığına dair ipucu verecek bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bununla beraber Şîa'ya ait kaynaklar; muhtemelen Ca'fer'in Ebû Hanîfe'yi "kıyas" konusunda uyardığı ve bu konuda aralarında geçen uzun sohbetlerin zikredildiği rivayetlere dayanarak Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer'den fıkıh ilmini de almış olduğu görüşüne yönelmiş olmalıdır. Ancak Ca'fer'in bu uyarılarına karşın Ebû Hanîfe'nin kıyas yapmaktan vazgeçtiği görülmemektedir. Küçük yaşlarda Kûfe'de ilim öğrenmeye başlayan Ebû Hanîfe'nin, uzun yıllar Hammâd b. Ebî Süleyman'dan fıkıh ilmini aldığı bilinmektedir. Dolayısıyla Ca'fer es-Sâdık ile görüştüğü tahmin edilen yılların ilimde derinleştiği bir zamana tekabül ettiği ve onun bu yaşta tüm ilmî birikimini Ca'fer'den aldığı iddiasının gerçeği yansıtmadığı anlaşılmaktadır.

Muahhar dönem Sünnî kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin Ca'fer'den tasavvuf ilmini aldığı bilgisi muhtemelen zühd ve takvası ile meşhur olan Ebû Hanîfe'nin, tarikat silsilelerinde adı geçen Ca'fer es-Sâdık ile bir araya gelmesine dayanarak ileri sürülmüş bir iddia olmalıdır. Çünkü erken dönem kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin Ca'fer'den tasavvuf ilmini aldığına dair bir bilginin zikredilmediği görülmektedir.

Ehl-i beyt'e daima sevgi ve yakınlık duyan Ebû Hanîfe'nin hem Emevîler hem de Abbasîler döneminde bu aileye yapılan eziyetler karşısında onlara maddi ve manevi olarak destek verdiği bilinmektedir. Ebû Hanîfe'nin, Ehl-i beyt'e olan sevgisi sebebiyle Ca'fer'den bir mevkuף hadis rivayet etmekle dahi olsa onun öğrencisi olarak anılmak istemiş olabileceği düşünülebilir. Çünkü araştırmalar Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer'den sadece bir hadis rivayet ettiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ikili arasındaki ilmî ilişkinin hadis rivayeti ile sınırlı olduğu ve derin bir hoca-talebe ilişkisinin bulunmadığı ortaya çıkmaktadır.

Ebû Hanîfe ile Ca'fer arasındaki hoca-talebe ilişkisinin ikilinin; başta Ca'fer'in babası Muhammed el-Bâkır olmak üzere birçok ortak hocadan ilim alması, aynı yaşıt olup karşılaştıklarında ise ilimde otorite âlimler oldukları

göz önünde bulundurulduğunda Ebû Hanîfe'nin, Ca'fer'in elinde yetişmiş bir öğrenci olmadığı, yalnızca aynı dönemde yaşamış, zaman zaman bir araya gelmiş ve birbirlerini ilmî yönden takdir etmiş iki âlim oldukları ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Âlûsî, Ebû'l-Meâlî Cemaleddîn Seyyid Mahmûd Şükrî b. Abdullah b. Mahmûd. *Muhtasaru't-tuhfetü'l-İsnâaşeriyye*. nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb. İstanbul: el-Mektebetü Işık, 1976.
- Atalan, Mehmet. "Tarikat Silsilelerinde Ca'fer es-Sâdık 'ın Yeri". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2016): 139-161.
- Attâr, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l-evliyâ*. haz. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Bedir, Mürteza. *Ebû Hanîfe: Entelektüel Biyografi*. 2. Baskı. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2018.
- Bezzâzî, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî. *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebû Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 1981.
- Brown, Jonathan. "Şîa'da Hadis". çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012): 134-154.
- Buckley, Ron P. "Şîi Hadislerin Kaynağı Olarak Ca'fer es-Sâdık". *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*. drl. M. Macit Karagözoğlu, Muhammed Enes Topgül. 41-65. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Buckley, Ron P. "İlk Dönem Şîi Gulatı". çev. Mehmet Atalan. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 cilt, Haydarâbâd: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362.
- el-Cündî, Abdülhalîm. *el-İmam Ca'fer es-Sâdık*. thk. Kemâl es-Seyyid. Kum: Müessesesi-i ensâriyan, 1995.
- Çeker, Huzeyfe. *Hanefi Mezhebinde Biyografi Geleneği*. Konya: Necmettin

Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2018.

Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh. *Hulyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'* thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.

Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh. *Müsned-i İmâm Ebî Hanîfe*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 1. Baskı. Riyâd: Mektebetü'l-kevser, 1994.

Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm el-Kûfî. *Kitâbü'l-âsâr*. tsh. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. 1. Baskı. Kâhire: Matbaatü'l-istikâme, 1355.

Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm el-Kûfî. *Kitâbu'l-harâc*. nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb. 5. Baskı. Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1396.

Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskiöğlü. 2. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.

Ebû Zehra, Muhammed. *İmam Ca'fer*. çev. İbrahim Tüfekçi. 1. Baskı. İstanbul: Şafak Yayınları, 1992.

Endelüsî, Ebû Bekr Muhammed b. İsmâîl el-Ezdî. *Esmâü şuyûhi Mâlik b. Enes*. thk. Ebû Abdülbâri Rızâ Bûşâme el-Cezâirî. 1. Baskı. Edvâü's-selef, 2004.

Gök, Bilal. "Ebû Hanîfe'nin Devlet Yöneticileriyle Münasebetleri". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*. hzl. Ahmet Kartal, Hilmi Özden. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Ondört Masum: Hz. Peygamber, Hz. Fatıma ve Oniki İmam*. 2. Baskı. İstanbul: Der Yayınları, 1989.

Güler, Zekeriya. "Şayet O İki Yıl Olmasaydı Numan Helak Olurdu Sözü'nün İmam Ebû Hanîfe'ye Nisbeti ve Mahiyeti". *Rihle Dergisi* 4/14 (2012): 58-62.

Hakîmî, Muhammed Rızâ. *Levlâ senetân le heleke Nu'mân*. 1. Baskı. b.y.: y.y., 1985.

el-Hasenî, Hâşim Mâruf. *U'sûlü't-teşeyyu'*: arz ve dirâse. Beyrut: Dâru'l-kalem, y.y.

Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Medînetü's-Selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 4. Baskı.

17 cilt, Tunus: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2015.

Heytemî, İbn Hacer. *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'man*. thk. Halil el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Hûî, Ayetullah Ebû'l-Kâsım b. Ali Ekber. *Mu'cemü ricâli'l-hadîs ve tafsilî tabakâti'r-ruvât*. 24cilt, Necef: Müessesetü'l-imâmü'l-Hûî el-İslâmî, y.y.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Muavvaz. 7 cilt, Riyâd: Vizaretü's-şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşad, y.y.

İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b.. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'iz-zamân*. thk. İhsan Abbâs. 8 cilt, Beyrut: Dâru sâdır, 1977.

İbn Mencûye, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-İsfahânî. *Ricâlü Sahih-i Müslim*. thk. Abdullah el-Leysî. 1. Baskı. 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-marife, 1987.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. Ed. thk. Ali Muhammed Ömer. 1. Baskı. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.

İbn Şehrâşûb, Ebû Abdullah Muhammed el-Mâzenderânî. *Menâkabü Âli Ebî Tâlib*. thk. Yûsuf el-Bukâî. 2. Baskı. 4 cilt, Beyrut: Dâru'l-advâ, 1991.

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec. *Sifatü's-safve*. thk. Mahmûd Fâhûri-thc. Muhammed Revvâs Kal'âcî. 2. Baskı. 4 cilt, Beyrut: Dâru'l-marife, 1979.

Kanaatlı, Hasan. "Hanefîlik-Caferîlik İlişkisi". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*. hzl. Ahmet Kartal, Hilmi Özden. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015.

Karaman, Hayrettin. "Ca'feriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993.

Karaşî, Bâkır Şerif. *Mevsûatü sîreti ehl-i beyt*. thk. Mehdî Bâkır el-Karaşî. 4. Baskı. 40 cilt, Necef: Müessesetü'l-İmâmi'l-Hasan, 2016.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *İrgâmü'l-merîd fî şerhi'n-nazmi'l-'atîd li-tevessülü'l-mürîd*. 1. Baskı. Kâhire: el-Mektebetü'l-ezheriyye lî't-türâs, 2000.

Kohlberg, Etan, "Şiî Hadis" çev. M. Ali Büyükkara, *EKEV Akademi Dergisi* 2/2 (2000).

- Kutluay, İbrahim. “İsnâaşeriyye İmâmiyyesi’ne Göre Hadis ve Sünnetin Kaynakları”. *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri- Sempozyumu III*. hzr. Ömer Faruk Akpınar, Seyit Ali Tüz, İsmail Kurt.. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Kuzudişli, Bekir. *Şia ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa’ya Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Küleynî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Ya’kûb. *el-Uşûl mine’l-Kâfi*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. 4. Baskı. Beyrut: Dârü’t-teârûf li’l-matbuûât, 1401.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed. *Menâkıbü’l-İmâmi’l-A’zam Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1981.
- Mizzî, Ebü’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü’l-kemâl fi esmâi’r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 2. Baskı. 35 cilt, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1985.
- Muhsin el-Emîn. *A’yânü’ş-Şî’a*. thk. Hasan el-Emin. 10 cilt, Beyrut: Dârü’t-teârûf li’l-matbuûât, 1983.
- Özden, Hilmi. “İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’de Ehl-i Beyt Sevgisi”. *Devirleri Aydınlatan Meş’ale İmâm-ı A’zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*. hzl. Ahmet Kartal, Hilmi Özden. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015.
- Özel, Ahmet. *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Pekcan, Ali. “İmam Ebû Hanîfe’nin Fıkhî Metodolojisi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002).
- Sarıkaya, Saffet. “Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşlerinin Siyasi Arka Planı ve Onun Siyasi Tavrına Yansımaları”. *Devirleri Aydınlatan Meş’ale İmâm-ı A’zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*. hzl. Ahmet Kartal, Hilmi Özden. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015.
- Şahyar, Ataullah. “Ehl-i Hadis Tarafından Ebû Hanîfe’ye Yöneltilen Tenkitler”. *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research* 6/1 (2013).

- Şimşek, Murat. *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*. Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Mevsûatü mustalahâti Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998.
- Taylor, John Boer. "Sufilerin Manevi Atası Ca'fer es-Sâdık". çev. Mehmet Atalan. *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (2000): 669-674.
- Tok, Fatih. "Ebû Hanîfe'nin Yetiştığı Çevre". *Uluslararası İmam-ı Azam ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu (Eskişehir, 07-08 Mayıs 2015)*. Ed. Abdullah Acar. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi, 2015: 285-320.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *İhtiyârü ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfehânî. 1. Baskı. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1427.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *Ricâlü't-Tûsî*. thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfehânî. 5. Baskı. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1430.
- Tüsterî, Muhammed Takî. *Kâmûsu'r-ricâl*. 1. Baskı. 7 cilt, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1422.
- Usta, Seyyid Muhammed. *Tasavvuf, Tarikatlar ve Silsileleri*. 4 cilt, İstanbul: Ustaoglu Kitabevi, 2005.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. 5. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 2018.
- Ya'kubî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh. *Târihu'l-Yâkubî*. 2. Baskı. 2 cilt, Beyrut: Dârü Sâdır, y.y.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lami'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût, Hüseyin el-Esed. 3. Baskı. 25 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Tarihu'l-İslam ve vefeyatü'l-meşahîr*

ve'l-a'lam. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 cilt, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2003.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık / December 2019, c. 5, s. 2: 1183-1216

en-Nedîm'in [İbnü'n-Nedîm] el-Fihrist Adlı Eserinde Sûflere ve Tasavvufa Yaklaşımı

Al-Nadim's [Ibn al-Nadîm] Approach to Sufis and Tasawwuf in His Book Called
al-Fihrist

Betül İZMİRLİ

Dr. Arş. Görevlisi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Dr. Res. Assistant, Manisa Celal Bayar University
Faculty of Theology, Department of Tasawwuf
Manisa, Turkey
izmiribetul@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-1450-9927

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: İzmirli, Betül. "En-Nedîm'in [İbnü'n-Nedîm] el-Fihrist Adlı Eserinde
Sûflere ve Tasavvufa Yaklaşımı". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019):
1183-1216.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> |mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright ©Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

En-Nedîm IV./X. asırda yaşamış Bağdatlı bir varrâk ve müelliftir. Onun *el-Fihrist* adlı kitabı ilk bilimler tarihi eseri olarak düşünölmektedir. Eser İslâm İlimleri yanında Felsefe, Kadim İlimler, Şiir, Edebiyat, Kimya gibi birçok farklı disiplinlerde de önemli veriler ihtiva etmektedir. El-Fihrist, ilahiyat alanı için temel kaynak niteliğinde bir bibliyografik eserdir. Müellifler ve telifleri hakkında bilgiler veren kitap, bu mânada tabakât türü eserlerin metoduyla yazılmıştır. Hadis, Kelâm, Fıkıh gibi İslâmî ilimlere, âlimlerine ve tasniflerine has kıymetli ve ayrıntılı bilgiler içeren bu kitapta Tasavvuf ilmine özel bir alan ayrılmamıştır. Ancak müellif, ehl-i tasavvuf hakkındaki verileri Kelâm'a dair 5. Makalenin 5. fenninin girişinde ele almıştır. Burada bilinen bir sûfî silsilesine, ehl-i tasavvuftan musannifler ve eserleri hakkında bilgiler içeren birkaç listeye yer vermiştir. Eserdeki sınırlı da olsa tasavvufî malumatın mâhiyeti ve niteliği bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Bu verilerin toplu olarak bulunduğu yerde ve eserin bütününde müellif bir ilim olarak ve hatta ismen tasavvuftan bahsetmemiştir. Oysa en-Nedîm zâhid, sûfî, mutasavvıf gibi sıfatlarla nitelediği ve bu ilmin mensubu olan kişilerden açıkça bahsetmiştir. Onun niçin böyle bir yöntemi takip ettiği dikkate değerdir. Dolayısıyla bu çalışma en-Nedîm'in tasavvuf algısını ve ehl-i tasavvuf hakkındaki düşüncelerini tahlil etmeyi amaçlamıştır. Konuyla ilgili birtakım değerlendirme ve sentezler tarihi ve toplumsal bağlam ışığında yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, en-Nedîm, el-Fihrist, Zâhid, Mutasavvıf

Abstract

Al-Nadim was a Baghdad copyist (warrâq) and author who lived in the 4th century hijri/10th century miladi. His book *al-Fihrist* has been thought to be the first work of History of Science. The book contains important data in many disciplines such as Philosophy, Ancient Sciences, Poetry, Literature, Chemistry as well as Islamic Sciences. *Al-Fihrist* is a bibliographic work that is the main source of Islamic Theology. The work, which gives information about the authors and their writings, has been written with the method of tabaqat works. This book contains valuable and detailed knowledge specific to Islamic sciences such as Hadith, Kalâm, Fiqh, their scholars and classifications. But in *al-Fihrist* there is no specific area for the Science of Tasawwuf.

However, the author has discussed the data on the ahl al-tasawwuf at the introduction of the 5th chapter of the 5th article on theology. In the aforementioned chapter, al-Nadim dealt with a known sufi silsila, a few lists containing information about some sufi muallifs and their works. The subject of this article is the nature and qualification of the small amount of mystical information in the book. The author did not mention Tasawwuf as a science and even by name in the place where these data exist collectively and in the whole work; whereas al-Nadim has clearly referred to people who are qualified as zahid, sufi and mutasawwif and who are members of this science. It is remarkable why he followed such a method. Therefore, this study aimed to analyze al-Nadim's perception of Tasawwuf and his thoughts on Ahl al-Tasawwuf. A number of evaluations and syntheses on the issue have been made in the light of historical and social context.

Key words: Tasawwuf, al-Nadim, al-Fihrist, Zahid, Mutasawwif

Giriş

En-Nedîm ve çoğunlukla da İbnü'n-Nedîm¹ olarak bilinen Muhammed b. İshâk, IV./X. asırda yaşamış bir müelliftir. Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) onun hakkında şu bilgileri kaydetmiştir: "İsmi Muhammed b. İshâk en-Nedîm'dir. Künyesi Ebu'l-Ferec'tir. *Kitâbü'l-Fihrist* adlı eserin musannifidir. Kitap satan bir varrâk olduğu kesindir. Bu kitabın mukaddimesinde onu hicrî 377 yılında tasnif ettiğinden bahsetmiştir. Onun bazı kitapları: *Fihristü'l-Kütüb*, *Kitâbü't-Teşbihât* ismini taşır. Mu'tezilî bir Şîi'dir."² Daha sonra İbnü Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) onun hakkında der ki: " *Fihristü'l-Ulemâ* kitabının mu-

¹ Muhammed b. İshâk genelde İbnü'n-Nedîm şeklindeki galat-ı meşhur lakabla alem olmuştur. Bu kullanım daha çok, günümüzde yapılan çalışmalarda karşımıza çıkmaktadır. Mesela bk. Ibn an-Nadîm, *Kitâb al-Fihrist: Texts and Studies= Kitâb al-Fihrist li Ibn al-Nadîm: Nuşûş wa Dirasât*, thk. Fuat Sezgin (Francfort: Institute for the history of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2005); Nasuhi Ünal Karaaslan, "İbnü'n-Nedîm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 171-173; Devin J. Stewart, "Ibn al-Nadîm's İsmâ'îlî Contacts", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, 19/1 (Jan. 2009), 21-40. Ancak doğru kullanım -erken devir eserlerinde de görüleceği üzere- en-Nedîm şeklindedir. Dolayısıyla biz de çalışmamızda bu kullanımı tercih ettik.

² Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ irşâdü'l-erîb ilâ marifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs (Lübnan: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 2427.

sannifidir. Orada Ebû İshâk es-Seyrâfî ve Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'den (ö. 356/967) bilgiler rivayet etmiştir. Ebû Tâhir el-Kerhî onun hicrî 380 senesinin Şaban ayında vefat ettiğini söylemiştir. Zehebî (ö. 748/1348) *Tarihü'l-İslâm* eserinde onu el-Ahbârî el-Edîb, eş-Şîi ve el-Mu'tezilî sıfatlarıyla nitelemiştir. En-Nedîm'in vefat tarihini bilmediğini belirtmiştir. Ben ise (İbn Hacer) onun kitabını mütâlaa edince, kendisinin Râfızî-Mu'tezilî olduğunu anladım. O ki Ehl-i Sünnet'i el-Haşviyye; Eşarîler'i Mücbire/Cebriyye; Şia'dan olmayan herkesi Âmmî/sıradan olarak isimlendirmiştir."³ Kaynaklar en-Nedîm'in doğum ve ölüm tarihini zikretmez. Ne var ki onun Bağdat'ta doğup büyüdüğünde şüphe yoktur. Hamevî ilk defa onun hayat hikâyesinden bahseden kişidir. Ama en-Nedîm'in doğum tarihine ve vefat tarihine işaret etmez.⁴

Onun en-Nedîm lakabını alması muhtemelen IV./X. asırda bir vakit devlet ricâlinin büyüklerinden birinin nedîmi⁵ olması nedeniyledir. Babası Ebû Ya'kûb'un Bağdat'ta kitap alıp satan bir varrâk olduğu kesindir. Babasının mesleği oğluna intikal etmiştir.⁶ Hamevî'nin ve İbnü Hacer'in en-Nedîm'i Şia, Râfızî, Mu'tezilî gibi heteredoks kabul edilen zümrelere isnat ettikleri görülür. Bu fikre onları, en-Nedîm'in eserinde o dönem için tehlikeli ve Ehl-i Sünnet karşıtı kabul edilen kişilere ve eserlerine yer vermesi ve bazılarında da övücü sözlerle bahsetmesi ulaştırmış olabilir. Ancak en-Nedîm hakkında böylesi kesin yargılarda bulunmak, hiç de kolay değildir. Zira eserinin bütünü incelendiğinde onun, devrinin şartlarına göre tarafsız ve mümkün merteye bilimsel bir üsluba sahip olduğu anlaşılmaktadır. Mesleği sebebiyle kendisinin elinden birçok eser geçmiştir. Farklı mezheplerden kişilerin görmüş olduğu kitaplarını ve onlar hakkındaki bilgileri vermekten kaçınmamış-

³ Bk. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, thk. Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde-Selmân Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde (Lübnan: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1423/2002), 6: 557-559.

⁴ Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, thk. Eymen Fuâd Seyyid (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1430/2009), 1: 13, 18 (giriş). Eserin bu neşrine bundan sonraki bölümlerde E. F. olarak atıfta bulunulacaktır.

⁵ Nedîm, "meclis arkadaşı, sohbet arkadaşı, büyükleri fıkra ve hikâyeleriyle eğlendiren kişi" gibi anlamlara gelir. Bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 21. Baskı (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2004), 816.

⁶ En-Nedîm, *el-Fihrist*, E. F., 1: 11 (giriş).

tır/çekinmemiştir. Müellif, okuyana hakkında kimi zaman Ehl-i Sünnet, kimi zaman Şiî, bazen de Mu'tezilî dedirtecek türden şeylere yer vermiştir.

El-Fihrist'in dünya kütüphanelerinde yer alan ve günümüzde mevcut ondan fazla yazma nüshasına ulaşılmıştır.⁷ Eserin bugüne kadar birçok tahkikli neşri yapılmıştır.⁸ En-Nedîm'in eserinin genel muhtevasıyla ilgili, bölümleri hakkında veya bu eserin bizzat önemine dair yerli ve yabancı birçok tez, makale ve eser yazılmıştır.⁹ Onun bu bibliyografik eserinin metodu birçok yerli ve yabancı araştırmacıya örnek olmuştur.¹⁰

Fakat müellifin tasavvuf ilminin eserleri ve tasavvuf mensupları hakkında verdiği bilgileri ve onun değerlendirmelerini hususen ele alan bir çalışmaya rastlamadık. Dolayısıyla bu makale söz konusu boşluğu doldurmak, erken

⁷ Bk. En-Nedîm, *el-Fihrist*, E. F., 75-79; Mehmet Yolcu, "En-Nedîm [İbn Al-Nadim] ve el-Fihrist'inin İslâm Kültür Tarihindeki Yeri (İslâm Kültür Tarihinin Zamansal Haritası)", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (Bahar 2013), 140-141

⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Yolcu, "en-Nedîm ve el-Fihrist'i", 143-47. Biz bu araştırmada Eymen Fuâd Seyyid'in ve Rızâ Teceddüd'ün neşrettiği iki ayrı tahkiki karşılaştırmalı olarak kullandık.

⁹ Mesela A. N. Osman eser hakkında *An Edition of Kitab al-Fihrist by Ibn al-Nadim (d. 380/990) Based on the Version of Rida Tajaddud* isimli doktora tezini 1983 yılında tamamlamıştır. Rus oryantalist ve Arapça yazmalar uzmanı Valery V. Polosin, "*The Fihrist*" by Ibn al-Nadim as a Historical Cultural Source from the 10th Century adlı doktora tezini 1984 yılında tamamlamıştır. Bk.

http://www.orientalstudies.ru/eng/index.php?option=com_content&task=view&id=3019&Itemid=48 (erişim: 05.12.2019). Makalelerden bazıları için bk. Mehmet Yolcu, "en-Nedîm ve el-Fihrist'inin İslâm Kültür Tarihindeki Yeri", 111-154; İskender Şahin, "Tefsir İlminin Kaynakları Açısından İbn Nedîm'in el-Fihrist Adlı Eseri", *Ekev Akademi Dergisi*, 20/67 (Yaz 2016), 137-162; Eymen Fuâd Seyyid, "Muhammed b. Tavî et-Tancî ve İbn Nedîm'in Kitâbu'l-Fihrist'ini Tahkiki Projesi", *Uluslararası Prof. Muhammed b. Tavî et-Tancî Sempozyumu* (13-14 Ekim 2011 Ankara/Türkiye), haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 235-245; Devin Stewart, "The Structure of the Fihrist: Ibn al-Nadim as Historian of Islamic Legal and Theological Schools", *International Journal of Middle East Studies*, 39/3 (Aug. 2007), 369-387; Bayard Dodge, "Muhammed B. İshâq En-Nedîm ve İslâm'ın İlk Dört Asrının Kültür Atlası Sayılan "El-Fihrist"ine Giriş", *eş-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, terc. Halit Furkan Yolcu, 12 (Kasım 2014), 117-137. Eserin tanıtımı hakkında yazılan küçük bir eser için bk. Hans H. Wellisch, *The First Arab Bibliography: Fihrist al-'Ulum* (Champaign-Urbana: University of Illinois, 1986).

¹⁰ Bir sonraki bölümde Arap dünyasındaki çalışmalardan ve oryantalistlerin çalışmalarından bahsedilecektir.

devir zâhid ve sûfilere, onların eserleri hakkında en-Nedîm'in verdiği bilgileri analiz etmek amacıyla telif edilmiştir. Bununla birlikte ehl-i tasavvufa dair eserin muhtelif yerlerinde dağınık halde bulunan birtakım bilgiler de derli toplu olarak sunulmaya çalışılmıştır.¹¹ En-Nedîm'in tasavvuf ve sûfî algısı nasıldı? Onlar hakkında hangi sıfatları kullanmıştır? Bazı zâhid ve sûfiler hakkında özel bir liste yapma sebebi ne olabilir? Müellif neden bazı zâhid ve sûfilere, bunların eserlerine yer verirken bazılarının adını bile zikretmemiştir? gibi sorulara da cevap aranmıştır.

1. Bilimler Tarihi Eseri Olarak el-Fihrist ve Önemi

Genel kabul gören anlayışa göre en-Nedîm'in toplamda üç eseri bulunmaktadır. İki yukarıda da geçtiği gibi *el-Fihrist* ve *Kitâbu't-Teşbihât*'tir. Onun üçüncü eseri *Kitâbu'l-Mesâlib*'tir. El-Fihrist'i diğer iki eserinden sonra yazmıştır.¹² Onun bu eseri kültür tarihi ve/ya bilimler tarihi eserlerinin ilklerindenidir. El-Fihrist yazıldığı devre kadar yani h. IV. asra dek ihtiva ettiği bilgiler açısından birinci el kaynak niteliğindedir. *Fihristü'l-Ulema*, *el-Fihrist*, *Kitâbü'l-Fihrist* gibi muhtelif isimlerle anılan eser için Hamevî "Müellifinin onu iyi bir şekilde yazdığına, ilim dalları hakkında bilgisi olduğuna ve bütün kitapları incelediğine delâlet eden kapsamlı kitap"¹³ şeklinde övücü sözler söylemiştir. En-Nedîm, eserinde takriben tercüme ve telif olarak Arapça tedvin edilmiş bütün kitapların isimlerini serdetmiştir. Kitaplar kendi döneminde hilâfetin başkenti Bağdat'taki varrâklar çarşısında bulunan eserlerdir. Bunlar içerisinde sadece âlim, fakîh, muhaddis, dilci, nahivci, şair gibi zümrelerin eserleri değil; aynı zamanda müellifi bilinmeyen kıssalar, cinlere ve âşıklara dair hikâyeler, hurafeler ve hatta yemek pişirme, koku ve çiftçilik hakkındaki kitaplar da vardır.

En-Nedîm'in yaşadığı asır Şiiilerin güçlenmeye başladığı bir devirdir. Şii Büveyhîler'den Ahmed, 334/945 tarihinde davet üzerine karışıklıklar içindeki Bağdat'a girdi. Abbâsî Halifesi Müstekfî-Billâh (ö. 338/949), kendisini emirü'l-

¹¹ Bu çalışmada, en-Nedîm'in zikrettiği ama vefat tarihlerini vermediği kişilerin -bugün biliniyorsa- vefat tarihini parantez içinde ekledik. Tasavvuf mensupları hakkında verdiği bilgilerde herhangi bir eksiklik ya da kopukluk varsa bunları, eldeki mevcut verilerden yola çıkarak tamamlamaya çalıştık.

¹² En-Nedîm, *el-Fihrist*, E. F., 1: 19-20 (giriş).

¹³ Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 2427.

ümerâ tayin ederek ona Muizzüddeve lakabını verdi. Bundan sonra Bağdat'ta Abbasi halifelîği bir çöküş devresi içine girdi.¹⁴ Böylece Sünnî hilâfetin merkezi Bağdat'ta Şîa üstünlük elde etmiş, Abbasî yönetimine karşı Şîi temayüllü yöneticiler ve destekçileri zuhûr etmeye başlamıştır. En-Nedîm'in devri, aynı zamanda Bağdat ve çevresinin ilim merkezi hâline geldiği yıllardır. Bâtınîlik ve Karmatîlik gibi cereyanlarla birlikte, Maturidîlik ve Eşarîlik gibi itikadî mezhepler; Hanefîlik, Mâlikîlik, Şâfîîlik ve Hanbelîlik gibi amelî mezhepler ve felsefî akımlar hicrî IV. asırda aktif faaliyet içerisinde dirler. Ehl-i Sünnet'e karşı Şîa teşkilatlanmıştır. Dolayısıyla hem siyasî, hem toplumsal hem de dinî açıdan son derece hareketli bir dönemdir.¹⁵

Böylesi bir vasatta yetişen en-Nedîm'e, varrâklık mesleği çoğu kitabı görme fırsatı vermiştir. Buna rağmen onun, bugün bildiğimiz birçok eserin bahsini atladığı anlaşılmaktadır.¹⁶ Esasen müellif hedefini geniş tutmuştur. Ancak tüm İslâm dünyasında, Hint, Fars ve Yunan kültüründe mevcut bütün Arapça kitapları kuşatan bir çalışma yapmak kolay değildir. En-Nedîm'in Mısır, Yemen Hicâz, Afrika ve Endülüs gibi uzak bölgelere uzanamadığı, hatta kendi havzasında bulunan kimi müellif ve musannifleri göremediği anlaşılmaktadır. O, isminden bahsettiği her bilgin veya sanatçının tüm eserlerini kaydetme iddiasında da olmamıştır.¹⁷ El-Fihrist, sosyal bilimler ve özellikle de İslamî Bilimler ağırlıklı bir eserdir. Eserin konusuna ve kapsamına Fuat Sezgin şöyle değinmiştir:

Tam bir bilimler tarihi denen ilk kitap İbnü'n-Nedîm'in el-Fihristi'dir. Bu kitap tam manasıyla bir bilimler tarihi kitabıdır. Bu adamcağız kitabında sadece Müslümanlardan değil Araplardan, Yunanlılardan, Bâbilliler'den, Hintli-

¹⁴ Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 497.

¹⁵ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 10. Basım (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 111.

¹⁶ En-Nedîm, *el-Fihrist*, E. F., 1: 12 (giriş).

¹⁷ Mehmet Yolcu, "en-Nedim ve el-Fihrist'i", 137.

lerden hatta Çinlilerden bile bahsediyor. Ve bütün bunları bir objektivite ile anlatıyor. Yani bilimlerin tarihinin kurucusu İbnü'n-Nedîm'dir.¹⁸

Eser on makaleden meydana gelmiştir:

Birinci Makale: Kavimlerin Dilleri ve Semavi Şariatler Hakkındadır. Üç fenden oluşur.

İkinci Makale: Nahivciler ve Dilciler Hakkındadır. Üç fenden oluşur.

Üçüncü Makale: Haberler, Soy Kütükleri, Siyer ve Edebiyat Hakkındadır. Üç fenden oluşur.

Dördüncü Makale: Şiir ve Şairler Hakkındadır. İki fenden oluşur.

Beşinci Makale: Kelam ve Mütakellimler Hakkındadır. Beş fenden oluşur.

Altıncı Makale: Fıkıh ve Fakihler Hakkındadır. Sekiz fenden oluşur.

Yedinci Makale: Felsefeciler ve Kadim İlimler Hakkındadır. Üç fenden oluşur.

Sekizinci Makale: Müsamereciler, Hurafeciler, Azâim, Sihir... Hakkındadır. Üç fenden oluşur.

Dokuzuncu Makale: Mezhepler ve İtikadlar Hakkındadır. İki fenden oluşur.

Onuncu Makale: Kadim ve Sonraki Dönem Felsefecilerden Kimyacılar ve Sanatçılar Hakkındadır.¹⁹

Mehmet Yolcu müellifin *el-Fihrist*'teki metodunu aşağıdaki başlıklar altında incelemiştir:

1-Özlü anlatımı tercih eder.

2-Ele aldığı müellifler hakkında bilgi verir.

¹⁸ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 14. Baskı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 97. Ayrıca bk. Fuat Sezgin, *İslâm Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar*, 4. Baskı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 107-108.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. En-Nedîm, *el-Fihrist*, E. F., 1-2; Mehmet Yolcu, "en-Nedîm ve el-Fihrist'i", 128-29.

3-Ele aldığı kitaplar hakkında maddi bilgiler verir.

4-Kullandığı kaynaklar hakkında bilgi verir.²⁰

Çağın ilim ve edebiyat dünyası ona pek ilgi göstermese de el-Fihrist üzerine 19. yüzyıldan itibaren özellikle de oryantalistler tarafından ciddi çalışmalar yapılmıştır. Bugün de söz konusu eser birçok araştırmacının ilgisini cezbetmeye devam etmektedir. 1859 yılında Gustav Flügel (ö. 1870) isimli oryantalist ilk kez onun eserinin nüshalarını derleyip tahkik etmiştir. Ardından Ignaz Goldziher (ö. 1921), Helmut Ritter (ö. 1971), Carl Brockelmann (ö. 1956), Arthur John Arberry (ö. 1969) gibi batılı birçok araştırmacı bu eser üzerinde çalışmışlardır. Kitap, Arap dünyasında 20. asırda Abdullah Muhlis, Muhammed Yûnus el-Hüseynî, Cevâd Alî gibi araştırmacıların incelemelerine konu olmuştur. Günümüzde Fuat Sezgin (ö. 2018)²¹, Bayard Dodge, Dewin Stewart gibi araştırmacılar söz konusu eserle ilgilenmişlerdir.²² *El-Fihrist*, Mehmet Yolcu editörlüğünde bir ekip tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.²³ Eser yöntemi ve zengin muhtevası açısından bundan sonra da muhtelif alanlara rehber olmaya devam edecektir.

2.en-Nedîm'in Yaşadığı Asırda ve Eserinde Tasavvuf (310/921-380/990)

En-Nedîm'in yaşadığı çağ, İslâmî ilimlere dair kapsamlı ve nitelikli eserlerin telif edildiği bir dönemdir. Hicrî IV. asır; tasavvuf, fıkıh, kelâm, hadis gibi dinî ilimlerin tedvin ve teşekkül devridir. Tasavvufun, müstakil bir ilim dalı olarak inkişafı ve tekâmülü de sözkonusu asır ve sonrasına rastlar.²⁴ Artık tasavvufî eserler sistemli bir şekilde kaleme alınmış ve ilk sûfî tabakâtları yazılmaya başlanmıştır. Yani en-Nedîm'in yaşadığı zaman dilimi tasavvuf tarihi ve kaynakları açısından önemli bir devirdir. Onun, eserinde genelde hadisçi

²⁰ Bk. Mehmet Yolcu, "en-Nedîm ve el-Fihrist'i", 129-135.

²¹ Mesela Fuat Sezgin *Tarihu't-türâsi'l-Arabî/Arap İslâm Bilimleri Tarihi* isimli hacimli eserini, en-Nedîm'in yöntemine benzer şekilde kaleme almıştır.

²² Ayrıntılı bilgi için bkz. En-Nedîm, *el-Fihrist*, E. F., 1: 21-25 (giriş).

²³ Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, ed. Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017).

²⁴ Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2. Baskı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017), 79-80.

ya da kelâmcı olarak bahsettiği çoğu kişinin aynı zamanda meşhur zâhid ya da sûfilerden olduğu görülür.

Müellif eserinde Kur'ân İlimleri, Nahiv, Tefsir, Kelâm, Fıkıh, Felsefe gibi ilimlere dair ayrıntılı bilgiler vermiş ve bunların ortaya çıkışının nasıl olduğundan bahsetmiştir. Fakat onun Tasavvuf hakkında böyle bir değerlendirmesi yoktur. Bu ilme dair herhangi bir ön bilgi ya da metodoloji vermeksizin, "Kelâm ve Mütakellimler Hakkındadır" şeklinde isimlendirdiği beşinci makalesinin beşinci fenninde²⁵ tasavvuf zümrelerine dair haberleri ve onlara has bazı kitapların isimlerini vermiştir. Kelamî meseleleri ele aldığı bu makalede Mu'tezile, Mürcie, İmâmiyye, Hâriciyye gibi grupların kelamcılarına dair verdiği bilgilerden sonra sûfî zümrelere dâhil kişiler hakkında bilgiler vermesi dikkat çekicidir. Zira bu bölümde o, geniş ölçüde Şîî ve diğer gayri ortodoks teolojiyi/kelâmını ele almıştır.²⁶

En-Nedîm eserinde bir ilim olarak tasavvuftan bahsetmez. İlerleyen bölümlerde de görüleceği üzere tasavvuf tarihinde Enes b. Mâlik'ten Ca'fer el-Huldî'ye varan meşhur silsileyi verirken onların birbirlerinden aldıkları şey için "tasavvuf" ya da bu ilme nispet bir ismi kullanmaktan kaçınmıştır. Bunun yerine "falan onu filandan almıştır." şeklinde bir zincir verir. Alınan şey aslında tasavvuf ilmidir.²⁷ Müellifin, tasavvuf içinde yer alan zâhid, sûfî, muta-

²⁵ Fenn (الفن); hüner, marifet, sanat, ilim gibi anlamlara gelmektedir. Bk. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 256. en-Nedîm'in bu tabirle bilim/sanat dalına veya ihtisas alanına işaret ettiği anlaşılmaktadır.

²⁶ Wellisch, *The First Arab Bibliography: Fihrist al-'Ulum*, 20.

²⁷ En-Nedîm Fıkıh, Kelâm, Hadîs gibi İslâmî ilimlerden ismen bahsetmiş ve bunlara özel bölümler ayırmıştır. Ancak bir ilim olarak Tasavvuf'u ayrı bir kategoride ele almaması ve tasavvuf mensuplarına, mütakellimleri ele aldığı bölümde yer vermesi düşündürücüdür. Buradan hareketle o dönemde bu ilme isim olarak Tasavvuf yerine başka adlar (mücâhede, muâmele, işâret...) kullanıma ihtimalinin bulunduğu akla gelmektedir. Tasavvuf isminin bir ilme has olarak kullanılmasından sonra da bu ilimle uğraşan bazı gruplara "mutasavvıf" denmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Betül İzmirli, *Tasavvufta Tip Analizleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Yayınlanmamış Doktora Tezi) (İzmir 2017), 119-121, 186-188. Hâlbuki en-Nedîm Tasavvuf'tan bahsetmediği hâlde bu ilmin temsilcisi olarak "mutasavvıf" lakabından bahsetmiştir. Burada ya bir anakronizm olabilir ya da eserin istinsahını yahut neşrini yapan kişilerin kelimeyi yanlış aktarmasından kaynaklı bir hata ihtimali mevcuttur. Bir üçüncü ve belki de en kuvvetli olasılık ise -eserin bütününe bakıldığında da anlaşılacağı gibi- en-

savvıf gibi zümreleri kelâmcılar içinde bir grup olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Onun bu usûlünün daha sonra yazılan bazı mezhepler tarihi eserlerinde (mîlel ve nihâl) de görüldüğü söylenebilir. Bu eserlerde sûfî zümreler bazen itikadî fırkalar listesinde verilmiştir. Nitekim Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) *el-Fark beyne'l-Firak* isimli eserinde Fırka-i Nâciye'nin vasıflarının beyanı hakkındaki beşinci bâbta, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın sınıfları içinde altıncı grup olarak sûfî zâhidler dediği ehl-i tasavvufu ele almıştır.²⁸ Kezâ Fahrüddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) de *İtikadâtu Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* eserinin sekizinci bâbında "Sûfiyenin Ahvâline Dair" bir bölüm mevcuttur.²⁹

Müellif ehl-i tasavvufa hasrettiği söz konusu bölümde bu ilme mensup kişiler için *zâhid*, *âbid*, *sûfî* ve birkaç yerde de *mutasavvıf* gibi bir zümreye has kavramları/lakapları daha çok tercih etmiştir. *El-Fihrist'* te dağınık olarak farklı bölümlerde göze çarpan bazı kişiler için de "vera' sahibi, zâhid, takvalı, nâsik..." gibi sûfilere has sıfatlar kullanmıştır. Ancak onun bir varrâk ya da sahaf olduğu ve eline geçen kitaplar ölçüsünde bu bilgileri verdiği, yaşamını da genelde Bağdat ve çevresinde geçirdiği unutulmamalıdır. Anlatımları, eserinde kaynak kişi olarak verdiği mutasavvıflar gibi etmenler, kendisinin Bağdat tasavvuf ekolünden haberi olduğunu ortaya koymaktadır.

En-Nedîm eserinde, kendi asrında bu tür eserlerde kullanılan bir usûl olarak tabakat kitaplarının metodunu takip etmiştir. O, her ilim dalının âlimlerini, hayat hikâyelerini ve eserlerini müstakil olarak ele almaya gayret etmiştir. Nitekim bu eserler de tabakatu'l-fukaha, tabakatu'r-ruvât, tabakatu'l-müfessirîn gibi bölümlerden oluşmuştur.³⁰ En-Nedîm'in, bazı zâhid ve sûfilere dair verdiği bilgilere bakılırsa onun, tasavvuf kaynakları içerisinde önemli bir yeri olan sûfî tabakatlarının da öncülüğünü yaptığı söylenebilir. Zira bu eser muhtemelen, ilk sûfî tabakatlarından biri sayılan ve Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 341/952) bugün mevcut olmayan *Tabakatu'n-Nüssâk'* ıyla yakla-

Nedîm'in, müstakil bir ilim olarak görmediği için kasıtlı olarak Tasavvuf adını anmamasıdır.

²⁸ Bk. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Osman el-Huşţ (Kâhire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988), 273-74.

²⁹ Bk. Fahrüddîn er-Râzî, *İtikadâtu firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr (Kâhire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısıriyye, 1356/1938), 72-74.

³⁰ Bk. En-Nedîm, *el-Fihrist*, E. F., 1: 28 (giriş, 2 nolu dipnot).

şık aynı devirde ya da hemen sonra yazılmıştır. *El-Fihrist* tabakat türü olarak elde var olan ilk eserlerden kabul edilen, Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakatü's-Sûfiyye'* sinden ise önce yazılmıştır.

El-Fihrist müellifi, kendi devrinde yaşamış olan veya kendinden evvel vefat eden bazı sûfî müelliflerden ve eserlerinden bahsetmemiştir. Mesela bunlar arasında yukarıda ismi zikredilen İbnü'l-A'râbî (ö. 341/952) bulunmaktadır. Onun *ez-Zühhd ve Sıfatu'z-Zâhidîn* isimli eseri ilk devir zühhd kitaplarından kabul edilir. Yine bu devirde yazılmış olup günümüze ulaşmayan, Muhammed b. Dâvud b. Süleymân'ın (ö. 342/953) *Ahbâru's-Sûfiyye ve'z-Zühhâd* adındaki tabakât türü eseri de el-Fihrist'te yer almamıştır. En-Nedîm, Ca'fer el-Huldî'den (ö. 348/958) bahsettiği hâlde onun herhangi bir eserine atıfta bulunmaz. Müellif, İrâklî sûfî Muhammed en-Nifferî (ö. 354/965'ten sonra) ve eserlerine dair bir bilgi de vermemiştir. Hâlbuki en-Nedîm eserinde, onu yazdıktan sonra vefat eden bazı muasırlarının isimlerini bile vermeye gayret etmiştir. Muhammed b. İmrân el-Merzübânî (ö. 384/994), Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî (ö. 392/1002), Ebu'l-Kâsım İsâ b. Ali el-Cerrâh (ö. 391/1001) gibi kişiler buna örnek olarak verilebilir.³¹ Ancak Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Ebû Bekir el-Kelâbâzî (ö. 380/990) gibi tasavvuf ilminde meşhur ve kendisinden kısa bir süre sonra vefat eden mutasavvıflardan ya da eserlerinden bahsetmemiştir. Müellifin, bir varrâk olması ve elinden çok sayıda kitap geçmesi hasebiyle bunları bilme ihtimali yüksektir. Buna mukabil en-Nedîm'in elden geçirdiği kaynaklarda bunları görmeme yahut görüp kaydetse dahi günümüze ulaşan el-Fihrist nüshalarında eksiklik bulunma ihtimali olabilir.

3. En-Nedîm'in Tasavvuf Zümrelerine Dair Verdiği Bilgiler

Müellif, tasavvufa dair kişileri ve bilgileri, müstakil ve derli toplu olarak sadece Kelâm ve Mütetekillimler Hakkındaki beşinci makalenin beşinci fenninde ele almıştır. En-Nedîm'in bu makalede sıraladığı beş fen, kendisinin bilim tarihi anlayışını da ortaya koymaktadır. Sözü edile beş fen aşağıdaki gibi listelenebilir:

1. Mu'tezile Ekolü,

³¹ Ayrıntılı bilgi için bk. En-Nedîm, *el-Fihrist*, E. F., 1: 29-30.

2.Zeydi Şîi Ekolü-İmâmî Şîi Ekolü

3.Mücbire-Haşeviyye Ekolü

4.Hâricî Ekolü

5.Sûfî Ekol-İsmâilî Ekol³²

Müellif bu beş fenni, her disiplinin tarihi gelişimini yansıtan bir kronolojik sırayla hazırlamıştır. Bu yüzden tasavvufa has kısım hepsinden sonradır. En-Nedîm'in, beşinci fennin girişinde incelediği zahid ve sufileri de pejoratif bir tarzda ele aldığı söylenebilir. Nitekim onun bu fenne, *el-Fihrist*'in başka hiçbir yerinde görünmeyen tarzda Tasavvuf'u yerleştirmesi de onu müstakil bağımsız bir İslâmî ilim olarak kabul etmediği izlenimini vermektedir. Bu durum, bahsi geçen fennin en karmaşık şeyi olarak dikkate değer.³³ En-Nedîm'in tasavvufa ve mensuplarına yaklaşımı da esasen buradaki bilgilerden çıkaracağız. Önce müellifin tasavvuf mensupları ve eserleri hakkında ele aldığı verilere yer vereceğiz. Buradaki kişilere dair -varsa- eserin başka yerlerinde bulunan bilgilerden de söz konusu edeceğiz.

Bu Fen Seyyâhların³⁴, Zâhidlerin, Âbidlerin ve Hatıra Gelen Düşünceler ve Vesveseler Üzerine Konuşan Mutasavvıfların Haberlerini İhtiva Eder:

En-Nedîm der ki: "Ebû Muhammed Cafer el-Huldî'nin yazısından okudum. Kendisi mutasavvıfların reislerinden bir reisti. Vera' sahibi ve zâhitti.

³² 5. fennin tertibi de aşağıdaki gibi betimlenebilir:

a.Zâhid ve Sûfîler, b.İsmâilîler, c.Hallâc, d.İmâmî Şîa, e.Zeydî Şîa, f.İmâmî Şîa, g.Mezhepleri Belli Olmayan Şîa. Bu tertibe bakıldığında müellif, d, e, f'de 2. fenninin tekrarını buraya almış gibidir. Bk. Stewart, "The Structure of the Fihrist", 380. Hâlbuki en-Nedîm'in bunları zâhid ve sûfîlerden sonra ele alması için hiçbir mecburi sebep yoktur. O hâlde bunun kronolojik kaygıyla yapıldığı ortaya çıkar. Dolayısıyla d-g'nin düzen olarak 2. fenne ait olduğunu düşünmek zorundayız. En-Nedîm İsmâilîler'i, zâhidler ve sûfîler hakkındaki kısım Hallâc'tan bahsedilen kısım arasına sıkıştırılmıştır. Onun konuya dair görüşü, Hallâc'ın sûfîlerden olması ve anlaşılan o ki sûfîlerin de İsmâilîler'i meydana getirmesidir. Bu durum kronolojik âmili de gösterir. En-Nedîm İsmâilî doktrinini, ezoterik bilgiye ve bâtınî manaya odaklı tasavvufla temel benzerliklere sahip olarak yorumlamıştır. Yani a-c, maksatlı kronolojik bir silsilede sunulmuştur. Bk. Stewart, "The Structure of the Fihrist", 381.

³³ Stewart, "The Structure of the Fihrist", 377, 380.

³⁴ Müellif, seyyâhlar tabiriyle muhtemelen dilenci, gezgin zâhid ve dervişlere işaret etmiştir.

Onu, yazısından okuduğum şey hakkında şöyle derken duydum: Ben Ebu'l-Kâsım el-Cüneyd b. Muhammed'den aldım.³⁵ Cüneyd bana dedi ki: Ben onu Ebu'l-Hasan es-Serî b. el-Mugallis es-Sakatî'den aldım. Devamında dedi ki: es-Serî onu Ma'rûf el-Kerhî'den aldı. Ma'rûf el-Kerhî de Ferkad es-Sebhî'den aldı. Ferkad, el-Hasan el-Basrî'den aldı. Hasan da Enes b. Mâlik'ten aldı. Hasan, Bedir Savaşı'na katılan yetmiş kişiyi/sahabîyi görmüştür."³⁶

En-Nedîm, burada IV./X. asır sûfisi Ca'fer el-Huldî'yi Hz. Peygamber'e ulaştıran bir silsilenin bilgisini vermiştir. Bunun tasavvuf tarihinde bilinen ilk silsile olduğu düşünülmektedir.³⁷ Böylece o, Huldî'den aktaracağı bilgilerin güvenilirliğine de işaret etmiş ve kendi devrinin şartlarıyla bir nevi kaynak vermiştir.³⁸

Devamında müellif, Huldî'nin hattından gördüğü âbid, zâhid ve mutasavvıfların isimlerini aktarır. Müellifin bahsettiği kişiler aşağıdaki gibidir:

a.Cafer el-Huldî'nin Hattından Âbid, Zâhid ve Mutasavvıfların İsimleri:

³⁵ Burada bir şeyhten ya da hocadan ilim/icâzet almak kastedilmektedir.

³⁶ Bk. Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshak, *Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedîm*, thk. Rızâ Teceddüd, (Tahran: y.y., 1971), 235 (bu neşir için bundan sonra R.T. ifadesi kullanılacaktır); En-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. E. F., 1: 655-656. Sahabîlerin yün giydiğine ve sûfilerin öncüleri olduklarına dair riâyetin sahibi Hasan el-Basrî bu bilgiyi şöyle nakletmiştir: "Bedir Savaşı'na katılan yetmiş kişiyi gördüm. Hepsi de yünden elbise giymişlerdi." Bk. Ebû Bekr Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Mahmud Emîn en-Nevevî, 2. Baskı (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1400/1980), 31; Ali b. Osman el-Hucvîrî, nşr. Ahmed Rabbânî (Lahor: y.y., 1387/1967), 43.

³⁷ Bk. Necdet Tosun, "Silsile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 206.

³⁸ İlk devirlerde özellikle hadis ve tefsir gibi İslâmî ilimlerde kaynak gösterme "filân filâna, o da filâncaya, filânca da bana şöyle dedi." şeklinde yapılmaktaydı. Modern zamanlarda bu usul sözlü rivayet zannedilmiş veya "Müslümanlar kaynak vermezler." önyargısına neden olmuştur. Ancak o devrin şartlarında atıf yapma ve kaynak gösterme en-Nedîm'in de eserinin birçok yerinde kullandığı bu yöntemle yapılmıştır. Bk. Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 95-96. Râvî zincirindeki kişiler tıpkı hadis ilminde olduğu gibi diğer ilimlerde de aslında o bilginin güvenilirliğine işaret etmektedir. Kezâ en-Nedîm'in sûfilere ve eserlerine dair verdiği bilgilere böyle bir isnatla başlaması dikkat çekicidir.

1-el-Hasan b. Ebi'l-Hasan el-Basrî (ö. 110/728),³⁹ 2-Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729), 3-Herim b. Hayyân (ö. 70/690 [?]), 4-Alkametü'l-Esved, 5-İbrâhîm en-Neh'î (ö. 96/714), 6-eş-Şa'bi⁴⁰ (eş-Şağbi)⁴¹ (ö. 104/722), 7-Mâlik b. Dînâr,⁴² 8-Muhammed b. Vâsi' (ö. 123/741), 9-Atâ es-Sülemî, 10-Mâlik b. Enes,⁴³ 11-Süfyân es-Sevrî,⁴⁴ 12-el-Evzâi,⁴⁵ 13-Sâbit el-Benânî (ö. 120/737), 14-İbrahim et-

³⁹ Müellif burada, "Onun haberi daha önce geçti." diyerek tekrara düşmekten kaçınmıştır. Nitekim öncesinde 5. makalenin 1. fenninde ayrıntılı olarak bilgi verir ve der ki: Künyesi Ebû Saïd'dir. Ömer b. el-Hattâb'ın hilâfetinin son iki senesinde doğmuştur. 89 yaşında 110 senesinde vefat etmiştir. Hasan, er-Rebî b. Ziyâd'ın Horasandaki kâtibiydi. Sâbûr'da Enes b. Mâlik'in de yaklaşık üç sene kâtipliğini yapmıştır. İbn el-Eş'as'a biat edenlerdendi. Zâhidlerden, âbidlerden biri idi... Onun bazı kitapları: *Kitabü't-Tefsîr li'l-Kur'ân*, *Kitâb ilâ Abdilmelik b. Meroân fi'r-red ala'l-Kaderiyye*³⁹

⁴⁰ Eymen Fuâd böyle okumuştur. Bk. en-Nedîm, *el-Fihrist*, 1: 656.

⁴¹ Rıza Teceddüd böyle okumuştur. Bk. *Kitâbu'l-Fihrist*, 235.

⁴² Müellif, 1. makalenin 1. fenninde "Ümmetlerin Dillerinin Vasıfları ve Hatları"na dair bölümde Mâlik için der ki: "O, Sâme b. Lüey b. Gâlib'in mevlâsıydı. Künyesi Ebû Yahya idi ki bu kişi ücretle Mushaf yazardı. 130 yılında vefat etti. Adı Mâlik b. Dînâr b. Dâdbehâr b. Haşîş b. Dâzbe şeklinde de söylenirdi." Bk. *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. R. T, 9; *el-Fihrist*, thk. E. F., 1: 16.

⁴³ En-Nedîm bu kişiden, daha sonra fıkıh ve fakîhlere dair 6. makalenin 1. fenninde "Mâlik'in Haberleri" başlığı altında ayrıntılı olarak bahseder: "Himyer'den, Kureys'e tâbi Benî Temîm b. Murre Kabilesindedir... Mescîd-i Nebevî'ye gelir, cemaatle birlikte namaz kılardı. Hastaları ziyaret eder ve hak hukuka riayet ederdi. Sonra Mescîd'e gelip gitmeyi bıraktı ve kendi evinde namaz kılmaya başladı. Cenazelerde bulunmayı da terk etti. Bu sebepten kınanıyordu. Buna karşı o, şöyle dardi: 'Herkes özrünü söylemeye güç yetiremez.' Medine valisi Cafer b. Süleyman'a: 'O, size biatın geçerli olmadığını düşünüyor' denerek ihbar edildi. Bunun üzerine vali tarafından çağrıldı. Cafer b. Süleyman, Mâlik'in giysilerini çıkarttırmış ve onu kamçılarla dövmüştür... Ona çok şiddetli işkenceler yaptılar. Ama o yaşadıklarına rağmen yüceliğini ve üstün ahlâkını muhafaza etti... Mâlik, Allah'ın sâlih kullarındandı. Zamanın Hicâz fakîhi, efendisi ve âlimiydi. 179 yılında, 85 yaşındayken vefat etti. El-Bekî mezarlığına defnedildi. Kitaplarından biri *Kitâbu'l-Muvatta'*dır. Ayrıca er-Reşîd'e gönderdiği bir mektuptan meydana gelen bir kitabı vardır. Bk. *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T, 251; *el-Fihrist*, E. F., 2: 4-5.

⁴⁴ 2. makalenin 1. fenninde nahivciler ve dilcilere ait bölümde en-Nedîm, Süfyân'ı Ashâb-ı Hadîs arasında zikretmiş ve onun hattıyla yazılmış eserleri gördüğünden bahsetmiştir. Bk. *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. R. T, 46; *el-Fihrist*, thk. E. F., 1: 107. Müellif, Zeydiyye'ye dair bahiste Süfyân'ın, imâmetin şartlarını taşıdıktan sonra onun kim olursa olsun fark etmeyeceği görüşündeki muhaddislerden olduğunu belirtmiştir. Bk. *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. R. T, 226; *el-Fihrist*, thk. E. F., 1: 639. Daha sonra gelen 6. makalenin 6. fennindeki "Süfyân es-Sevrî'nin Haberleri" başlığında der ki: "Süfyân es-Sevrî Basra'da sultandan gizlendiği sırada vefat etti. Bu

Teymî (ö. 92/710-11), 15-Süleymân et-Teymî (ö. 143/761),⁴⁶ 16-Ferkad es-Sebhî (ö. 131/748-49), 17-İbnü's-Semmâk (ö. 183/799), 18-Utbetül-Gulâm, 19-Sâlih el-Mürri (ö. 176/792),⁴⁷ 20-İbrâhîm b. Edhem (ö. 161/778 [?]), 21-Abdülvâhid b. Zeyd (ö. 177/793), 22-İbnü'l-Münkedir (ö. 131/748), 23-Muhammed b. Habîb el-Fârisî (ö. 130/747-48 [?]), 24-er-Rebîf b. Heysem (ö. 65/685 [?]), 25-Ebû Muâviye el-Esved, 26-Eyyûb es-Sihtiyânî (ö. 131/749), 27-Yûsuf b. Esbât (ö. 195/810), 28-Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830), 29-İbnu Ebi'l-Havârî (ö. 230/844), 30-Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781), 31-Feth el-Mevsilî (ö. 170/786), 32-Şeybân er-Râî (ö. 158/774), 33-el-Muâfâ b. İmrân (ö. 185/801), 34-el-Fudayl b. İyâz (ö. 187/803)⁴⁸

Burada müellifin kronolojik bir sıra takip etmediği anlaşılmaktadır. Kendileri ve eserleri hakkında bilgi verilmemiş sade bir isim listesi görülmektedir. Bununla birlikte en-Nedîm, eğer bazı zâhid veya sûfilere önceden ele aldıysa ya da daha sonra ele alacaksa bunun notunu düşmüştür.⁴⁹ Diğer bölümlerde tekrar ele aldığı kişiler ise genelde aynı zamanda muhtelif ilim ve fenlerde meşhur âlimlerdir.⁵⁰ Ca'fer el-Huldî'nin vefatının 348/959 olduğu hesaba ka-

olay 161'de meydana geldi. Kendisi o sırada 64 yaşındaydı. 97 yılında doğdu. Ammâr b. Seyf'e kitapları hakkında vasiyet etti. Ammar da onları imha etti ve yaktı. Süfyân'ın soyu kendisinden sonra devam etmedi. Bir oğlu vardı, kendinden önce öldü. Onun bazı kitapları: *Kitâbu'l-Câmi'l-Kebîr* (hadis alanında telif edilmiştir), *Kitâbu'l-Câmi's-Sağîr*, *Kitâbu'l-Ferâiz*, *Kitâbu Risaleh ilâ Abbâd el-Ersûki*, *Kitâbu Risaleh...* Bk. *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T. 281; *el-Fihrist*, E.F, 2: 83-84.

⁴⁵ 2. makalenin 1. fenninde nahivciler ve dilcilere ait bölümde en-Nedîm, Evzâî'yi Ashâb-ı Hadis arasında zikretmiş ve onun hattıyla yazılmış eserleri gördüğünden bahsetmiştir. Bk. *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. R. T., 46; *el-Fihrist*, thk. E. F., 1: 107. 6. makalenin 6. fenninde "Ashâb-ı Hadîsin Fakîhleri ve Hadîşçilerin Haberleri"ne dair bölümde el-Evzâî'ye ayrılmış başlıkta şu bilgileri verir: "Abdurrahmân b. Amr; Ebû Ömer. el-Evzâ'dandır. Bu bir kabiledir. 159 yılında vefat etmiştir. Onun bazı kitapları: *Kitâbu's-Sünen fi'l-fikh*, *Kitâbu'l-Mesâil fi'l-fikh*. Bk. *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. R. T., 284; *el-Fihrist*, thk., E. F., 2: 93.

⁴⁶ Müellif, "Ondan bahsedilmişti." diyerek önceki kısma atıfta bulunur.

⁴⁷ En-Nedîm bu kişi için "köylü (karavî) idi" der.

⁴⁸ Bu liste için bk. *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 235; *el-Fihrist*, E. F., 1: 656.

⁴⁹ Biz okuyucuyu haberdar etmek için bu bilgilerden kısaca bahsettik ve eserdeki yerlerini de belirttik.

⁵⁰ Bu kişilerin çoğu hakkında ayrıntılı bilgi, kısa süre sonra Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtu's-süfiyye* ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eserlerinde yer almıştır.

tıldığında yukarıdaki listenin niçin ancak hicrî 3. asrın yarısına kadar gelebil-
diği düşünülebilir. Burada iki ihtimal vardır. Ya müellifin, Huldî'nin hattın-
dan gördüğü eserde⁵¹ eksiklik vardır ya da el-Fihrist nüshalarında bir kopuk-
luk olabilir.

En-Nedîm, bu başlığa dâhil ettiği kişilerin isimlerini ve onlar hakkındaki
bilgileri müstakil olarak aktarmaya devam eder:

Yahyâ b. Muâz er-Râzî: Zâhitlerin teheccüde düşkünlerindendi. Âbit bi-
riydi. Onun ashâbı vardı.⁵² 260 yılında vefat etmiştir. Kitaplarından birinin adı
Kitâb (Murâd) el-Mürâdîn'dir.⁵³

el-Yemânî (ö. ?): Ömer b. Muhammed b. Abdilhakem. Künyesi Ebu'l-
Hafs'tır. Zâhidlerden ve mutasavvıflardandır. Kitaplarından birinin adı *Kitâbu*
Kiyâmi'l-Leyl ve't-Teheccüd'dür.⁵⁴

Bişr b. el-Hâris: Zâhid olan âbitlerden biridir. 227'de vefat etmiştir. Kitap-
larından biri *Kitâbü'z-Zühd'dür*.⁵⁵

En-Nedîm'in Yahyâ, el-Yemânî ve Bişr'e, aşağıda eser tasnif edenlerin lis-
tesinde yer vermemesi, kitaplarının adlarını vermesine rağmen, onları tam
anlamıyla birer musannif olarak düşünmediğini göstermektedir. En-Nedîm,
muhtemelen onların eserlerini, tasavvuf teolojisine (kelâmına) has tasnifler
olmaktan ziyade, sade basit zühd ve dua kitapçıklarının ifadesi olarak telakki
etmiştir.⁵⁶

⁵¹ Stewart bu eserin, Huldî'nin sûfiler hakkındaki kayıp eseri *Hikmetü'l-evliyâ* olma ihtimalin-
den söz etmiştir. Bk. "The Structure of the Fihrist", 382

⁵² Müellif, Yahya b. Muâz'ın ashâbı olmasıyla, onun meclisine gidip gelen eğitim verdiği
müritlerinin olduğunu kastetmiş olabilir. Zira tasavvufta sâhib (çoğulu ashâb); sohbet
katılan arkadaş, mürîd, derviş, yoldaş, musâhib, gibi mânâlara gelir. Bk. Süleyman Uludağ,
Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, 2. Baskı (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 305; Ethem
Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 5. Baskı (İstanbul: Ağaç Kitabevi
Yayımları, 2009), 535. İlk sûfilerin meclisine gelenlere ve sohbetinde bulunanlara sâhib
denildiği belirtilir. Bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006),
1: 125.

⁵³ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 235; *el-Fihrist*, E. F., 1: 657.

⁵⁴ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 235; *el-Fihrist*, E. F., 1: 657.

⁵⁵ Bk. *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 235; *el-Fihrist*, E. F., 1: 657-58.

⁵⁶ Stewart, "The Structure of the Fihrist", 382.

En-Nedîm, -muhtemelen- Huldî'nin kayıtlarından almaya devam ettiği bilgilerden derlediği yeni bir başlıkla bazı zâhidler, mutasavvıflar ve eserleri hakkında bilgiler nakletmiştir.

b. Zâhidlerden ve Mutasavvıflardan Eser Tasnîf Edenlerin Adları ve Tasnîf Ettikleri Kitaplar:

1-El-Hâris b. Esed: el-Muhâsibî (el-Bağdâdî). İbâdet, dünyadan yüz çevirme ve öğüt/nasihât üzerine söz söyleyen zâhidlerdendi. Fakîh ve önde gelen bir kelâmciydi. Hadis yazdı. Nüssâkin yolu ve görüşleri hakkında bilgi sahibiydi. 243'de vefat etti. Kitaplarından birinin adı, *Kitâbu't-Tefekkür ve'l-İ'tibar'* dir.⁵⁷

2-Abdülazîz b. Yahyâ (ö. 240/854): el-Mekkî. El-Hâris'in tabakasındandır. O, Abdülazîz b. Yahya b. Abdilmelik b. Müslim b. Meymûn el-Kinânî'dir. Seçkin bir mütekellimdi. Âbid bir zâhitti. Kelâm ve zühde dair kitapları vardır. ...'de vefat etti. Kitaplarından biri *Kitâbu'l-Hayde*⁵⁸ ismindedir. Burada kendisiyle Bişr el-Müreysî arasında geçenleri anlatmıştır.⁵⁹

3-Mansûr b. Ammâr (ö. 225/840): Künyesi Ebu's-Serî'dir.⁶⁰ Mutasavvıf⁶¹ zâhitlerdendi. Ondan alınan şeyler meclislerinden alınanlardan meydana gelmiştir. Bunları kitap olarak adlandırmamıştır. *Meclisün fi'l Hanîn, Meclisü'd-Dîbâc, Meclis Sıfati'l-İbil, Meclisü's-Sebîl, Meclis fi Zikri'l Mevt, Meclis fi Hüsnî'z-Zan billah, Meclis fil-İyne ve'd-Dîn, Meclis fi'l-Bilâ, Meclisü's-Sehâb alâ Ehli'n-Nâr, Meclis fi Unzurûnâ Naktebis min Nûriküm, Meclis fi'l-Gamse fi'n-Nâr, Meclisü'l-*

⁵⁷ Bk. *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 236; *el-Fihrist*, E. F., 1: 658-59. Bu kısmın sonunda "el-Hatîb 'onun zühd, usûl-i diyanetle ilgili ve Mu'tezile'ye reddiye için yazılmış çok kitabı vardır.' dedi" şeklinde, asıl nüshaya sonradan eklendiği aşikâr olan bir bilgi yer almıştır. Zîra Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) en-Nedîm'den çok sonra yaşamış bir tarihtir.

⁵⁸ Bu eserin tam adı *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-red alâ men kâle bi halki'l-Kur'ân'* dir. Bu kitap, Halku'l-Kur'ân taraftarı ve onu Bağdat'ta yayan Bişr b. Gıyâs el-Müreysî (ö. 218/833) ile buna karşı olan Abdülazîz b. Yahya arasındaki tartışmaları konu alır. Bazen üçüncü muhatap ise halife Me'mûn'dur. Bk. Ebu'l-Hasan Abdülazîz b. Yahya b. Abdilazîz İbni Müslim b. Meymûn el-Kinânî el-Mekkî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-red ala men kâle bi halki'l-Kur'ân*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, ts.).

⁵⁹ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 236; *el-Fihrist*, E.F., 1: 659.

⁶⁰ R. T. neşrinde bu isim Sedîy olarak kaydedilmiştir. Bk. 236.

⁶¹ Bu kelime R. T. neşrinde masum olarak kaydedilmiştir. Bk. 236.

*Ardi alellahi Azze ve Celle, Meclisü'n-Nekfûriyye*⁶² *fi'l-Gazv, Meclisü'l-Müseccâ fi Zikri'l-Mevt.*⁶³

4-el-Burculânî (ö. 238/852): İsmi Muhammed b. el-Hüseyn'dir. Künyesi Ebû Ca'fer'dir. Zühd ve vera kitaplarını tasnif edenlerdendir. ...'de vefat etti. Kitaplarından bazıları şunlardır: *Kitâbu's-Suhbe, Kitâbu'l-Müteyemmin, Kitâbu'l-Cûd ve'l-Kerem, Kitâbu'l-Himme, Kitâbu's-Sabr, Kitâbu't-Tâa.*⁶⁴

5-Utbetü'l-Gulâm (ö. ?): Zâhidlerden biridir. *Kitâbu Risaletih fi'z-Zühd,* onun kitaplarındanır.

6-İbn Ebi'd-Dünyâ: İsmi Ubeydullah b. Muhammed b. "Ubeyd" dir. Künyesi Ebû Bekr'dir. Kureys'ten, ...evlâdındandır. El-Müktefi Billâh'ın müeddibi idi. Vera' sahibi [veri'], zâhid, haberleri ve rivâyetleri bilen bir kişiydi. 281 yılında vefat etti. *Kitâbu Mekâbiri/Mekâyidi's-Şeytân, Kitâbu'l-Hilm, Kitâbu Fıkhî'n-Nebî (a.s.), Kitâbu Zemmi'l-Melâhî, Kitâbu Zemmi'l-Fuhs, Kitâbu'l-Afv, Kitâbu Zemmi'l-Müskir, Kitâbu't-Teokîd, Kitâbu Fadli Şehri Ramadân, Kitâbu Sadakati'l-Fıtr, Kitâbu Tezvîci Fâtıma (a.s.),*⁶⁵ *Kitâbu'l-Kırâe, Kitâbu'l-Asvât, Kitâbu'l-Emri bi'l-Ma'ruf Nehyi ani'l-Münker, Kitâbu'l-Hemm ve'l-Huzn vel-Kemed, Kitâbu'l-İhlâs ve'n-Niyye, Kitâbu't-Tavâîn, Kitâbu's-Sabr ve Âdâbi'l-Lisân, Kitâbu'n-Nevâdir, Kitâbu'r-Regâib, Kitâbu't-Tevâbi', Kitâbu Ahbâri Kureys, Kitâbu Zemmi'd-Dünyâ, Kitâbu Sıfati'l-Mizân, Kitâbu Sıfati's-Sirât, Kitâbu'l-Mevkif, Kitâbu Şecereti Tûbâ, Kitâbu Sidreti'l-Müntehâ, Kitâbu Mekârimi'l-Ahlâk, Kitâbu Zikri'l-Mevt ve'l-Kubûr, Kitâbu fi'li'l-Münker, Kitâbu't-Takvâ, Kitâbu Zühdi Mâlik b. Dînâr.*⁶⁶

⁶² Kelime R. T. neşrinde Nefkûriyye olarak kaydedilmiştir. Bk. 236.

⁶³ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 236; *el-Fihrist*, E. F., 1: 660.

⁶⁴ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 236; *el-Fihrist*, E. F., 660. Burada kitap ile kastedilen hadis eserlerindeki bâblar ya da çok kısa 3-5 varaklık küçük hacimli eserler olabilir. Çünkü eskiler bir eser içinde konu değiştiğinde onun her bir büyük bâbını "kitap" olarak isimlendirirlerdi. Nitekim en-Nedîm'in eserinde yer vermiş olduğu çok sayıdaki kitap, daima kelime olarak/harfiyen kitap manasına gelmez. Ulemanın elden ele geçirdiği bilgiler, sadece dar kapsamda dolaşan metinler gibidir. Onların müelliflerden sâdır olan kitaplar olma zorunluluğu da yoktur. Fakat bunlar, çoğunlukla tedâvülü belli bir kültürel vasatta tamamlanmış kayıtlardır. Zamanla kayıtlar kaybedilmiştir. Onlar sonraki asırlarda ansiklopedik kitaplara sokulmuştur. Bk. *el-Fihrist*, E.F., 1: 30-31 (giriş).

⁶⁵ R. T. Başka bir nüshada r.a. ifadesinin de yer aldığını kaydeder. Bk. *Kitâbu'l-Fihrist*, 237.

⁶⁶ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 236-37; *el-Fihrist*, E. F., 1: 661-62.

7-İbnü'l-Cüneyd (ö. 270/884 [?]): Adı...⁶⁷ *Kitâbu'l-Mahabbe, Kitâbu'l-Havf, Kitâbu'l-Vera', Kitâbu'r-Ruhbân* onun kitaplarındandır.⁶⁸

8-el-Mısırî: Ebu'l-Hasan b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. Aslı Sürremerrâ'dandır. Mısır'a intikal etti. Sonra Bağdat'a döndü. 257 yılında Sürremerra'da doğdu, orada büyüdü. Vera' sahibi [veri'], zâhid, fakih ve hadîste marifet sahibi bir zâttı. 338 senesinde vefat etti. Zühdle ilgili kitabı, *el-Kitâbu'l-Kebîr*'dir. Bu eser kırk kitabı içerir. Bunlar: *Kitâbu Kiyâmi'l-Leyl, Kitâbu'l-Mütehâbbîn, Kitâbu'l-Murâkabe, Kitâbu's-Samt, Kitâbu'l-Havf, Kitâbu't-Tevbe, Kitâbu's-Sabr, Kitâbu'l-Înâs ve'l-Mecânîn, Kitâbu'l-Câmii's-Sağîr fi'l-Âdâb, Kitâbu'l-Hadîs fi'z-Zühhd, Kitâbu't-Tevâzu* adlarını taşır. Hadîse dair eseri, *Kitâbu'l-İhlâs*'tır. Bunlardan başka fıkıhla ilgili kitapları şunlardır: *Kitâbu'l-Menâsik, Kitâbu't-Tahâre, Kitâbu's-Salât, Kitâbu'l-Ferâiz, Kitâbu'n-Niyye, Kitâbu'z-Zekât, Kitâbu's-Sıyâm, Kitâbu'l-Fadli'l-Fakr ala'l-Ginâ*.⁶⁹

Müellif, bir kelâm okulu olarak tasavvufun temelini, bu başlıktan (b.) sonra sunulan ilk kişi Hâris el-Muhâsibî'nin eserine dayandırır. Bu âlimin, en-Nedîm'in tertibine göre -makbul bir yaklaşım olarak da- sûfî teolojinin gerçek kurucusu olduğu ortaya çıkar. En-Nedîm'in, Huldî'nin bugün kayıp eserindeki bilgilere önem verdiği ve kendisinin tasavvuf tarihini izâhının büyük ölçüde Huldî'nin takdimine dayandığı söylenebilir.⁷⁰ Bu, aynı zamanda hicrî 4. asrın başına kadar genel itibariyle müstakil zühhd kitapları olan musanniflere has özel bir listedir.⁷¹ Söz konusu veriler ilk devir zâhid ve sûfilerinin aynı zamanda muhaddis olduklarını meydana çıkarmaktadır.

En-Nedîm yeni bir başlıkla devam etmiştir:

⁶⁷ Burası boş bırakılmıştır. Ardından gelen bilgilere bakıldığında onun İbnü'l-Cüneyd el-Huttelî olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Cemil Akpınar, "Huttelî, İbnü'l-Cüneyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 429.

⁶⁸ *Kitâbu'l-Fihrist*, R.T., 237; *el-Fihrist*, E.F., 1: 662.

⁶⁹ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 237; *el-Fihrist*, E. F., 1: 662-63.

⁷⁰ Stewart, "The Structure of the Fihrist", 382.

⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Sermin Toprak, *Hadîs Literatüründe Kitâbü'l-Ahlâklar*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim dalı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (İzmir, 2006), 30-35. Müellif eserinin başka bir yerinde, *Kitâbu'z-Zühhd* adında müstakil bir zühhd kitabı olan Ahmed b. Hanbel ve eserleri hakkında bilgi vermiştir. Bk. *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. R. T., 285; *el-Fihrist*, thk. E. F., 2: 100-101 (6. makalenin 6. fennî).

c. Mutasavvıflardan Başka Bir Grup

1-Gulâm-i Halîl (ö. 275/888-89): Adı Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Gallâb b. Hâlid b. Firâs el-Bâhilî'dir. Gulâm-ı Halîl diye bilinir. ...'de vefat etti. Kitapları: *Kitâbu'd-Dua*, *Kitâbu'l-İnkâtâ' illallah Celle İsmühü*, *Kitâbu's-Salât*, *Kitâbu'l-Mevâiz*.⁷²

2-Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896): İbn Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Râfi' et-Tüsterî el-Mutasavvıf. ...'de vefat etti. *Kitâbu Dakâiki'l-Muhibbîn*, *Kitâbu Mevâizi'l-Ârifîn*, *Kitâbu Cevâbâti Ehli'l-Yakîn* kitaplarındandır.⁷³

3-Feth el-Mevsilî (ö. 220/835)⁷⁴: Aslı memlûktür. Mutasavvıf zâhidlerdendir. Bilinen bir kitabı yoktur. Ancak sözleri ezberlenmiş ve lafızları kalmıştır/ulaşmıştır.⁷⁵

4-Ebû Hamza es-Sûfi (ö. 289/901): Adı Muhammed b. İbrâhîm'dir. *Kitâbu'l-Müntemîn mine's-Süyyâh ve'l-Ubbâd ve'l-Mutasavvifîn*, onun kitaplarından biridir. Bu bilgiyi kendisinden, mutasavvıflardan Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed ed-Dîneverî adı verilen bir adam rivayet etti.⁷⁶

5-Muhammed b. Yahyâ: el-Ezdî veya el-Edmî (şüphe bendendir). *Kitâbu't-Tevekkül* onun kitaplarından biridir.⁷⁷

6-el-Cüneyd b. Muhammed: İbnü'l-Cüneyd. Sûfiyye fikirlerini benimseyen mütekellimlerdenidir. O, 300 senesinden sonradır. *Kitâbu Emsâli'l-Kur'ân*, *Kitâbu'r-Resâil*⁷⁸ el-Cüneyd'in kitaplarındandır.⁷⁹

⁷² *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 237; *el-Fihrist*, E. F., 1: 663.

⁷³ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 237; *el-Fihrist*, E. F., 1: 664.

⁷⁴ Tasavvuf tarihinde iki tane Feth el-Mevsilî vardır. Feth el-Mevsilî el-Kebîr'in 170/786 yılında vefat ettiği düşünülmektedir. Bk. Mustafa Bilgin, "Feth el-Mevsilî el-Kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 455. Feth el-Mevsilî es-Sağîr ise en-Nedîm'in bu listede ele aldığı kişilere daha yakın bir zamanda yaşamıştır. Bu nedenle yukarıda ismi geçen kişinin Feth el-Mevsilî es-Sağîr olduğuna hükmettik. Bk. Mustafa Bilgin, "Feth el-Mevsilî es-Sağîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 455-56.

⁷⁵ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 237; *el-Fihrist*, E. F., 1: 664.

⁷⁶ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 237; *el-Fihrist*, E. F., 1: 664.

⁷⁷ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 238; *el-Fihrist*, E. F., 1: 665.

⁷⁸ Bahsi geçen eserlerden ve isminden bu kişinin Cüneyd-i Bağdâdi olduğu söylenebilir.

Burada müellifin listesi özelleşmiştir. O, özellikle "mutasavvıf" olarak addettiği kimseleri ve eserlerini ele almıştır. Bu kişilerin eserleri hadis olmaktan ziyade tasavvufun daha özel konularını ya da diğer ilimlerdeki meseleleri ilgilendiren teliflerdir. "Başka Bir Grup" ifadesi ise en-Nedîm'in bunları artık Huldî'den değil de diğer bir kaynaktan aktardığı izlenimini uyandırmaktadır.

4.En-Nedîm'in Diğer Disiplinlere Dair Bölümlerde Ele Aldığı Zâhid ve Sûfiler

Daha önce de zikredildiği gibi el-Fihrist'te yukarıdaki özel listelere dâhil edilmeyen, eserin farklı yerlerinde muhtelif ilim dallarında bahsi geçen ama aynı zamanda tasavvuf mensubu olan şahıslar mevcuttur. Bu bölümde onlar ve eserleri hakkında eserin değişik bölümlerinden derlediğimiz bilgileri kronolojik olarak vereceğiz. Yer yer de bunlara ait değerlendirmelerde bulunacağız:

1-Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797): Künyesi Ebû Abdirrahmân'dır. Bir gazveden döndüğü esnada 181 yılında Hiy'te vefat etti. Kitapları: *Kitâbu's-Sünen fi'l-Fıkh*, *Kitâbu't-Tefsîr*, *Kitâbu't-Tarîh*, *Kitâbu'z-Zühhd*, *Kitâbu'l-Birr ve's-Sıla*.⁸⁰

2-Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]): O, Ebû'l-Feyd Zünnûn Sevbân⁸¹ b. İbrâhîm'dir. Kendisi, mutasavvıf idi. Onun sanat⁸² ile ilgili bir eseri ve tasnif edilmiş kitapları vardır. *Kitâbu'r-Rükni'l-Ekber*, *Kitâbu's-Sika fi's-Sanat* onun kitaplarındandır.⁸³

⁷⁹ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 238; *el-Fihrist*, E. F., 1: 665.

⁸⁰ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 284; *el-Fihrist*, E. F., 2: 97. Bu bilgiler Fıkıh ve Fakihler Hakkındaki 6. makalenin 6. fenninde yer alır.

⁸¹ E. F. neşrinde bu isim de vardır. Bk. 459.

⁸² Burada, dâhil olduğu bölümden de anlaşılacağı üzere, sanat ile madde dönüştürme ve iksir hazırlama ilmi yani bir çeşit simyacılık kastedilmiştir. Bk. Ayten Koç Aydın "Simya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 218-220.

⁸³ *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. R. T., 423; *el-Fihrist*, E. F., 459. Bu bilgiler "Kadim ve Sonraki Dönem Felsefecilerden Simyacılar ve Sanatçıların Haberleri" adlı 10. Makede yer alır.

3-Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874): Bidatçılardandır. Mu'tezilî idi. Kitaplarından biri, *Kitâbu'l-Cârûf fî Tekâfüi'l-Edille* adını taşır. Bu kitabını Ebû Ali el-Cübbâi, el-Hayyât ve el-Hâris el-Verrâk tenkit etmiştir.⁸⁴

4-İbrâhîm el-Harbî (ö. 285/899): Ebû İshak İbrâhîm b. İshak b. İbrâhîm b. Beşîr b. Abdillâh. Muhaddislerin, hadîste marifetli büyüklerindendir. Âlim, vera sahibi [veri'], dili iyi bilen bir kişiydi. (Hadîste) Hâfızlardandı.⁸⁵

5-el-Hallâc (ö. 309/922): En-Nedîm "el-Hallâc, Düşünceleri, Onun Hakındaki Hikâyeler, Kitaplarının İsimleri ve Ashâbının Kitapları" başlığı altında onunla ilgili ayrıntılı bilgiler aktarmıştır. Burada onun hakkında verilen bilgileri özetlemek gerekirse:

Adı el-Hüseyin b. Mansûr'dur. Hangi ülkeden olduğu ve nerede yetiştiği hakkında ihtilaf edilmiştir. Onun Horasan, Merv, Tâlkân, Rey ya da Cibâl'den olduğuna dair muhtelif görüşler mevcuttur. Ebu'l Hüseyin Ubeydullah b. Ahmed b. Ebî Tâhir'in yazısından okuduğuma göre el-Hallâc hileci, sihirbaz/göz boyayan bir adamdı. Sûfiyyenin görüşleriyle ilgilenirdi. Onların sözlerini süsler, tatlılaştırır, bütün ilimlerin kendisinde olduğunu iddia ederdi. Hâlbuki bu konularda sıfırdı. Sadece biraz kimya sanatını bilirdi. Câhildi, gözü pekti, tehlikeyi göze alırdı. Sultanlara karşı cesurdu, felâketlere girişiverirdi, devletleri devirmeyi dilerdi. Müritleri/Ashâbı yanında ilâhlık iddia ederdi. Hulûl hakkında konuşurdu. Meliklere Şîa'nın görüşlerini; halka ise sûfiyyenin görüşlerini izhâr ederdi. Bunların arasında/içinde ilahlığın kendisine hulûl ettiğini ve kendisinin O olduğunu iddia ederdi.⁸⁶ Bu ifadelerden anlaşılan o ki en-Nedîm, duyduğu ve okuduğu şeylere göre Hallâc hakkında bizlere birtakım bilgiler nakletmiştir. Fakat bu malumâtın neredeyse tamamı ona dair menfî ve fazla abartılı hükümler içermektedir. Müellifin, Hallâc'a dair bu bilgileri olduğu gibi aktardıktan sonra "Allah Teâlâ onların söyledik-

⁸⁴ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 216; *el-Fihrist*, E. F., 1: 599. Bu bilgiler 5. makalenin 1. fenninde yer alır.

⁸⁵ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 287; *el-Fihrist*, E. F., 2: 109. Bu bilgiler 6. makalenin 6. fenninde mevcuttur.

⁸⁶ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 241; *el-Fihrist*, E. F. 1: 675-76. Bu bilgiler 5. makalenin 5. fenninde yer almıştır.

lerinden yücedir, büyüktür."⁸⁷ yorumunu yapması aktardığı bilgilere ihtimal verdiği ve Hallâc'ı müdafaaya gerek görmediğine delildir.

En-Nedîm, Hallâc'ın birtakım sözleri, iddiaları, zuhûratı ve bunun gibi eylemleri nedeniyle başına gelenleri, hapis edildiğini, dövüldüğünü, iki elinin kesildiğini, asıldığını ve yakıldığını ayrıntılı olarak anlatmıştır. Müellif, "el-Hallâc'ın Kitaplarının İsimleri" başlığı altında birçok esere yer vermiştir: *Kitâbu Tâsîni'l-Ezel ve'l-Ceoheri'l-Ekber ve's-Şecereti'z-Zeytûneti'n-Nûriyye, Kitâbu'l-Ahrufi'l-Muhdese ve'l-Ezeliyye ve'l-Esmâi'l-Külliyye, Kitâbu Zilli'l-Memdûd ve'l-Mai'l-Meskûb ve'l-Hayâti'l-Bâkiyye, Kitâbu Hamli'n-Nûri ve'l-Hayât ve'l-Ervâh, Kitâbu's-Sayhûn, Kitâbu Tefsîri Kul Huwallahu Ehad, Kitâbu'l-Ebed ve'l-Me'bûd, Kitâbu Kur'âni'l-Kur'ân ve'l-Furkân, Kitâbu Halki'l-İnsân ve'l-Beyân, Kitâbu Keydi's-Şeytân ve Emri's-Sultân, Kitâbu'l-Uşûl ve'l-Fürû', Kitâbu Sırri'l-Âlem ve'l-Meb'ûs, Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd, Kitâbu's-Siyâe ve'l-Hulefâ ve'l-Ümerâ, Kitâbu İlmi'l-Bekâ ve'l-Fenâ, Kitâbu Şahasi'z-Zulumât, Kitâbu Nûri'n-Nûr, Kitâbu'l-Mütecelliyât ...*⁸⁸

En-Nedîm eserinde aslında zâhid sûfi yahut mutasavvıf olarak da bilinen bazı kimseleri Hadîs, Kelâm veya diğer ilim dallarına ait bölümlerde ele almıştır. Bunun sebebi müellifin, onlarla ilgili tasnif edilmiş bir esere rastlamaması olabilir. Zira mesela yukarda Huldî'den aldığı ve itibar ettiği bir liste mevcuttur. Bir başka âmil ise özellikle Haddâd ve Hallâc gibi menfi bahsettiği kişileri, zâhid ve sûfiler içine almak istememesi olabilir. Genişçe ele aldığı Hallâc'la ilgili bölümde en-Nedîm'in söylemi, sûfilere benzer olsa da aslında Hallâc'ın onlardan olmadığına inandığını açık eder. Aksi takdirde o, basit bir şekilde Hallâc'ı önceki listelerde verirdi. Müellif, İsmailîler gibi Hallâc'ın da Şîî İslâm'la bazı bağlarının olduğunu ama hatalı mistik bir metodu takip ettiği için doğru dinden saptığını söylemek istemiş olabilir.⁸⁹ Öte yandan en-Nedîm'in Hallâc'ın hayatı hakkında bahsettikleri, içerdiği bilgiler ve kitaplarının isimleri bakımından, ona dair elimize ulaşan önemli hâl tercümesi sayılmaktadır.⁹⁰ Müellifin, onunla ilgili birtakım yargılara sahip olsa da bir

⁸⁷ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 241; *el-Fihrist*, E. F. 1: 676.

⁸⁸ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 241-43; *el-Fihrist*, E. F. 1: 676-79.

⁸⁹ Stewart, "The Structure of the Fihrist", 382.

⁹⁰ *el-Fihrist*, E. F., 55 (giriş).

bilim adamı objektifliğiyle eldeki bütün verilerini bizlerle paylaştığı anlaşıl-
maktadır.

5. Zühd ve Tasavvuf Ehline Dair Sıfatlarla veya Lakaplarla Anılan Kişi- ler

En-Nedîm, eserinde dilci, şâir, mütekellim, fakîh, filozof gibi zümrelerin bazı kişilerinden “zâhid, âbid, veri‘, sûfî” gibi tasavvuf ehline has birtakım niteliklerle bahsetmiştir. Bunlardan bazıları bizzat kişinin lakabı iken bir kısmı da müellifin onlardan bahsederken kullandığı nitelemelerdir:

1-Câbir b. Hayyân (ö.200/815): en-Nedîm, Câbir’den “Sanat Hakkında Konuşan Filozoflar” isimli bir listede bahsetmiştir.⁹¹ Ardından şu bilgileri verir: O, Ebû Abdillâh Câbir b. Hayyân b. Abdillâh el-Kûfî’dir. Es-Sûfî olarak bilinir.⁹² İnsanlar onun hakkında ihtilafa düştüler. Şîa onun kendi büyükle-
rinden biri olduğunu söyledi ve onu Ebvâb’dan biri olarak gördü. Onun, Ca-
fer es-Sâdık’ın (a.s.) arkadaşı/mürîdi olduğuna inandılar. Câbir, Kûfe ehlin-
dendi. Filozoflardan bir topluluk da onu kendilerinden biri olarak gördüler.
Onun mantık ve felsefeye dair birçok eseri vardı. Altın ve gümüş sanatının
ehli ise onun, zamanında riyâsetin zirvesine ulaştığını fakat bu konumunun
gizlendiğini iddia ederler. Câbir’in ülke ülke dolaştığını, sultanın kendisine
bir kötülük yapmasından korktuğu için bir yerde yerleşmediğini söylerler.
Câbir’in Bermekîler topluluğunda yer aldığı, kendisini onlara hasrettiği de
söylenmiştir... İlim ehlinde ve varrâkların önde gelenlerinden bir topluluk
bu adamın yani Câbir’in hiçbir aslının ve hakikatinin olmadığını söylediler.
Onlardan biri der ki: “Bir hakikati olsa da yani böyle biri yaşasa da sadece
Kitâbu’r-Rahme isminde bir eser tasnif etti. Diğer kitapları insanlar tasnif etmiş
ve Câbir’e hasretmişlerdir.”

En-Nedîm bu bilgileri verdikten sonra “Ben de derim ki” diyerek onunla
ilgili görüşlerini şöyle dile getirmiştir:

⁹¹ *Kitâbu’l-Fihrist*, R. T., 419; *el-Fihrist*, E. F. 2: 447. Bu veriler 10. makede mevcuttur.

⁹² Philip Hitti sûfî isminin ilk kez meşhur müneccim Câbir b. Hayyân’a ıtlak olduğunu belirtir. Bk. Philip Hitti, *Târîhu’l-Arab*, 4. Baskı (Beyrut: Dâru’l Keşşâf, 1965), 522. Ayrıca bk. Louis Massignon, “Tasavvuf”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 12/1: 16.

Faziletli bir adam oturup yorulup iki bin varağı ihtiva eden bir kitap yazıyor, bütün kapasitesini zorluyor ve kafasını onu ortaya çıkarmak için, elini ve bedenini kitabı yazmak için yoruyor. Sonra da bu kitabı -gerçek hayatta var olsun veya olmasın- başkasına nispet ediyor. Bu ancak bir cehalet örneğidir. Bu, kimse için böyle sürmez. İlimle sadece bir saat bile ilgilenmiş insan böyle bir şeye girmez. Bunda ne fayda vardır ki? Bu adamın bir hakikati vardır. Onun durumu da meydandadır. O meşhurdur. Câbir'in eserleri büyük hacimde ve çok sayıdadır. Bu adamın, Şîa'nın yolu ve görüşleri hakkında kitapları vardır... Onun aslen Horasanlı olduğu söylenmiştir. Er-Râzî (Zekeriyya) sanat hakkında yazdığı kitaplarında: "Üstadımız, Ebû Mûsa Câbir b. Hayyân" diyerek ondan söz etmiştir.

Müellif devamında Câbir'in öğrencilerinin isimlerini, sanatla ilgili ve çeşitli alanlardaki kitaplarının isimlerini vermiştir. Bir yerde de Câbir'in "Zühd ve mevâiz hakkında kitaplar telif ettim" sözünü nakletmiştir.⁹³

2-el-Cûzcânî (ö. 200/816 [?]): O, Ebû Süleymân el-Cûzcânî'dir. Muhammed b. el-Hasan'dan (ilim, icâzet) aldı. Vera sahibi [veri'], dindar, fakih ve muhaddisti... Tasnif ettiği bir eseri yoktur. Ancak Muhammed İbnü'l-Hasan'ın kitaplarını rivayet etmiştir.⁹⁴

3-Bişr el-Merîsî: Ebû Abdirrahmân Bişr b. Gayyâs b. Ebî Kerîme el-Adevî. Bağdatlıdır. Zeyd b. el-Hattâb ailesinin (Allah onlardan razı olsun) mevâlisindedir.⁹⁵ Dinine düşkün, vera sahibi [veri'] ve kelâmcıydı. El-Belhî'nin anlatığına göre, verai öyle bir dereceye ulaşmıştı ki şüphe korkusundan gece ailesiyle beraber olmazdı. Kendinden 10 yaş küçük olanlarla sütkardeşi olması korkusuyla evlenmezdi. Tevhid konusunda bir kitap tasnif etti. *Kitâbu'l-İrcâ*, *Kitâbu'r-Red ale'l-Havâric*, *Kitâbu'l-İstitâa*, *er-Red ale'r-Râfiza fi'l-İmâme*, *Kitâbu*

⁹³ *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. R. T., 420-23; *el-Fihrist*, thk. E. F., 450-58. Bu bilgiler 10. makede yer almıştır.

⁹⁴ *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. R. T., 259; *el-Fihrist*, thk. E. F., 2: 27. Bu veriler 6. makalenin 2. fenninde mevcuttur.

⁹⁵ Burada "en-Nedîm ondan bahsetmiş ve onu övme konusunda abartıya kaçmıştır." şeklinde bir açıklama mevcuttur.

Küfri'l-Müşebbihe, Kitâbu'l-Marife, Kitâbu'l-Vaîd onun eserlerindedir. Kendi akidesine göre başka şeyler de yazdı. 218 senesinin sonunda vefat etti.⁹⁶

4-Cafer b. Mübeşşir: O, Ebû Muhammed Cafer b. Mübeşşir es-Sakafî'dir. Bağdat Mutezilesindedir. Fakîh ve mütekellimdi. Hadîs ehliydi. Ashâbı arasında hitâbet, belâgat ve riyâset sahibiydi. Bununla beraber vera sahibi [veri'], zâhid ve çok iffetliydi. 234 senesinde vefat etti. Kitapları: *Kitâbu'l-Eşribe, Kitâbu's-Sünen ve'l-Ahkâm, Kitâbu'l-İctihâd, Kitâbu'l-Hikâye ve'l-Mahkâ, Kitâbu'l-Meârif ale'l-Câhuz, Kitâbu Tenzîhi'l-Enbiyâ, Kitâbu'l-Hucce alâ Ehli'l-Bida', Kitâbu'n-Nâsuh ve'l-Mensûh, Kitâbu't-Tahâre, Kitâbu'l-Âsâri'l-Kebîr, Kitâbu Meânî'l-Ahbâr ve Şerhihi...*⁹⁷

5-Cafer b. Harb: O, Ebu'l-Fazl Cafer b. Harb el-Hamedânî'dir. Zamanında riyâset ona gelip dayanmıştır. Cafer zâhid, iffetli, vera sahibi [veri] ve nâsik bir kişiydi. 236 senesinde 59 yaşında vefat etti. *Kitâbu Müteşâbihî'l-Kur'ân, Kitâbu'l-İstiksâ, Kitâbu'l-Uşûl, Kitâbu'r-Red alâ Ashâbi't-Tabâi* onun eserlerindedir.⁹⁸

6-Îsâ es-Sûfî: O, Ebû Mûsâ Îsâ b. el-Heysem'dir. Mutezile'nin önde gelenlerindedir. Sonra işi karıştırdı. İbnü'r-Revendî ondan (ilim) almıştır. 245 yılında vefat etti. Onun kitabı...⁹⁹

7-el-Müzenî: O, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. İbrâhîm el-Müzenî'dir... Eş-Şâfiî'den (ilim/icâzet) almıştır. Vera sahibi [veri'] ve Şâfiî mezhebinde fakîhti. Şâfiî'nin ashâbı içinde el-Müzenî'den daha fakîhi yoktu. Mısır'da 264 senesinde vefat etti... Onun bazı kitapları: *Kitâbu'l-Muhtasari's-Sağîr* [insanların sürekli eli altında olan ve Şâfiî'nin ashâbının da dayandığı bir eserdir. Onu oku-

⁹⁶ Eserin R. T. neşrinde bu bilgiler yoktur. *el-Fihrist*, thk. Bk. E. F., 1: 609. Bu bilgiler 5. makalenin 1. fenninde bulunmaktadır.

⁹⁷ *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. R. T., 208; *el-Fihrist*, thk. E. F., 1: 576-77. Bu bilgiler 5. makalenin 1. fenninde mevcuttur.

⁹⁸ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 213; *el-Fihrist*, E. F., 1: 590-91. Bu bilgiler 5. makalenin 1. fenninde yer alır.

⁹⁹ Burada eksiklik vardır. Bk. *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 216; *el-Fihrist*, E. F., 1: 599. Bu bilgiler 5. makalenin 1. fennindedir.

turlar ve şerh ederler...], *Kitâbu'l-Muhtasari'l-Kebîr* [metrûk bir eserdir], *Kitâbu'l-Vesâuk*.¹⁰⁰

8-el-Hâris el-Verrâk (ö. ?): el-Belhî, *el-Mehâsin* kitabında der ki: O, Ebu'l-Kâsım el-Hâris b. Alî'dir. Horasanlıdır. Din, vera' ve takva ehliendir. Zamanının nazar ehli reislerindedir. Sağlam bir telifi, güzel ve meşhur kitapları vardır. Birçok telifini İbnü'r-Revendî'nin kitaplarının eleştirisi hakkında yazmıştır. Ebû Ali el-Cübbâi zamanında yaşamıştır... Kitapları: *Kitâbu'l-Mahlûk*, *Kitâbu'l-Esmâ ve'l-Ahkâm*, *Kitâbu'l-İmâme*, *Kitâbu Nakzi'd-Dâmiğ*, *Kitâbu Nakzi'z-Zümürriid*, *Kitâbu Nakzi Na'ti'l-Hikme*, *Kitâbu Nakzi't-Tâc*, *Kitâbu Müteşâbihî'l-Kur'ân*, *Kitâbu Hudûsi'l-Âlem ve'l-Edille Aleyhâ*.¹⁰¹

9-İbnü'l-İhşîd: Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Beyğacûr¹⁰² el-İhşîd (İhşâd). Mu'tezile'nin faziletlilerinden, barışseverlerinden ve zâhidlerindendi. Verimli bir arazisi vardı. Ondan maddi kazanç elde ederdi. Gelirinin çoğunu ilme ve ilim ehline harcardı. Bununla birlikte fesâhati iyiydi. Arapça ve fıkıhta marifet sahibiydi... İlme muhabbetinden ve veraından dolayı arazileriyle ilgilenen vekiline şöyle derdi: "Bana arazilerimden bahsetme, geçimimi sağlamam için gayret et. Benim için onda bir zenginlik yok. Beni bırak da ilim ve âhiret işleri için harcama yapayım." Ebû Bekr 326 senesinde vefat etti. *Kitâbu'l-Maûne fi'l-Usûl* (onu tamamlamamıştır), *Kitâbu'l-Mübtedâ*, *Kitâbu Nakli'l-Kur'ân*, *Kitâbu'l-İcmâ*, *Kitâbu'n-Nakz ale'l-Hâlidî fi'l-İrcâ*, *Kitâbu İhtisâr Kitâbi Ebî Alî fi'n-Nefy ve'l-İsbât*, *Kitâbu İhtisâr Kitâbi't-Tefsîr li't-Taberî* onun eserlerindedir.¹⁰³

10-Ebû Ömer ez-Zâhid: Ebû Ömer Muhammed b. Abdilvâhid b. Ebî Hâşim el-Mutarriz. "ez-Zâhid" diye bilinir. Ebu'l-Abbâs Sa'leb'in arkadaşı/mürîdidir. Bir âlim topluluğundan duyduğuma göre onlar, Ebû Ömer'in anlatımını zayıf sayıyorlar ve ona tezeyyüdü (abartı ve yalan) nispet ediyor-

¹⁰⁰ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 266; *el-Fihrist*, E. F., 2: 47. Bu bilgiler 6. makalenin 3. fenninde mevcuttur.

¹⁰¹ *Kitâbu'l-Fihrist*, R.T., 218 (Bu neşirde bazı bilgiler eksiktir); *el-Fihrist*, thk. E. F., 1: 612-13. Bu veriler 5. makalenin 1. fennindedir.

¹⁰² E. F. bu şekilde okumuştur. R. T. neşirinde ise kelime noktasız yazılmıştır.

¹⁰³ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 220-21; *el-Fihrist*, E. F., 1: 621-22. Bu veriler 5. makale 1. fende yer almıştır.

lar. Nasab'da ve Ali'ye (a.s.) düşmanlıkta zirvedeydi. 345 senesinde vefat etti. *Kitâbu'l-Yâkût fi'l-Luga* isimli bir eseri vardır.¹⁰⁴

11-es-Sûfî (ö. 376/986)¹⁰⁵: Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Ömer. Üstün yetenekli müneccimlerden biriydi. Ududu'd-Devle Şâzkûh'teyken onun hâdimiydi. Doğumu... vefatı ...¹⁰⁶ *Kitâbu'l-Kevâkib (es-Sâbite)* onun resimli kitaplarından biridir.¹⁰⁷

12-Ebû Saîd el-Hudârî¹⁰⁸: En-Nedîm bu kişiden "Mu'tezile'den Bir Toplu luğun Bahsi-Bidate Düştüler ve Yalnız Kaldılar" adlı başlık altında bahsetmiştir: Es-Sûfî. Mu'teziledendi. Sonra işi karıştırdı ve bidate yöneldi. Kitapları arasında *Kitâbu't-Tevhîd*, *Kitâbu'l-İstitâa*, *Kitâbu'l-Mahlûk ale'l-Mücbire*, *Kitâbu'l-Îmân*, *Kitâbu Fedâil Alî Aleyhisselam* vardır.¹⁰⁹

Tarafımızdan derlenen bu listede en-Nedîm'in Mu'tezilî olsun, Haricî olsun, Şâfiî olsun zühd, vera, takva gibi nitelikleriyle bilinen kişilerin bu yönlere herhangi bir yargıda bulunmadan bahsetmiştir. O, bizâtihi "zâhid", "sûfî" gibi lakaba sahip olan kişilerin zâhidâne özelliklerinden bahsetmemiştir. Zikredilen kişiler hadis, kelim, fıkıh, kimya gibi muhtelif disiplinlerin hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyılda yaşamış müellifleridir.

Sonuç

El-Fihrist Temel İslâm Bilimleri alanında el altında bulundurulması gereken bir bibliyografyadır. Yazarı en-Nedîm'in, yaşadığı devrin ve bölgenin kaynaklar açısından zengin olduğu ve kendisinin bunlara ulaştığı anlaşılmaktadır. O, İslâm bilimlerinden edebiyata, şiirden kimyaya, felsefeden soy ilmine birçok disiplin hakkında elinden geçen sayısız eseri ve yazarını kaydetmiştir. Böylece müellifler, onların hâl tercümelere ve kitaplarını ihtiva eden listeler-

¹⁰⁴ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 82; *el-Fihrist*, E. F., 1: 230-31. Bu bilgiler 2. makalenin 2. fenninde yer almıştır.

¹⁰⁵ Bu kişiye R. T. es-Sûfî; E. F. Abdurrahman es-Sûfî adıyla yer vermiştir.

¹⁰⁶ Buradaki bilgiler eksiktir.

¹⁰⁷ *Kitâbu'l-Fihrist*, R. T., 342; *el-Fihrist*, E. F. 2: 262. Bu bilgiler 7. makalenin 2. fenninde verilmiştir.

¹⁰⁸ Eymen Fuâd الحصري şeklinde okumuştur. Bk. *el-Fihrist*, 599.

¹⁰⁹ *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. R. T., 215; *el-Fihrist*, thk. E. F., 599. Bu bilgiler 5. makalenin 1. fennindedir.

den, hacimli bir eser meydana gelmiştir. En-Nedîm adı geçen bibliyografik eserini, tabakât türü eserlerin yöntemiyle yazmıştır. Müellifin bazı kimseler hakkında verdiği tafsilatlı bilgiler, o dönemde ya da izleyen yıllarda yazılan sûfî tabakaları için de kaynak olmuştur.

En-Nedîm fıkıh, hadis, kelâm gibi ilimlere “makale” dediği özel bölümler ayırmıştır. Fakat onun zamanında diğer disiplinlerden ayrılan ve müstakil bir ilim olarak değerlendirilen Tasavvuf’a herhangi bir bölüm tahsis etmemiştir. Zâhid, sûfî, mutasavvıf gibi zümrelerin temsilcilerinden ve eserlerinden bahsettiği Tasavvufla ilgili kısmı, Kelâm’a ayırdığı makale içine yerleştirmiş ve bunları da mümkün mertebe kronolojik olarak tertip etmiştir. Eserde karşımıza çıkan bu sıralama, müellifin bilimler tasnifini ve bilim tarihi algısını yansıtmaktadır. Yani onun Tasavvuf’u, bağımsız bir disiplin olarak görmediği anlaşılmaktadır. En-Nedîm’in zâhid ve sûfilere kelâmî ölçütlerde bir fırka gibi değerlendirme usûlü, kendisinden sonra yazılan Milel ve Nihal türü kitaplar da mevcuttur.

Görünürde en-Nedîm tasavvuf ehline karşı herhangi bir yargı ya da peşin hüküm içinde değildir. Onları çeşitli tasnifler altında ele almıştır. Müellif, zâhid ve mutasavvıfların isimlerini tek tek vermiştir. Ayrıca rastladığı kadarıyla, muteber kabul edilen şeyhler silsilelerini de zaman zaman nakletmiştir. Ancak yine de bu, tasavvufu kelâm okulları içinde bir alt disiplin olarak değerlendirdiği gerçeğini değiştirmez. Bazılarına göre de en-Nedîm ehl-i tasavvufu ele aldığı bu bölümde pejoratif bir dil kullanmıştır. Ehl-i tasavvufa ayrılan bu sınırlı bölümün ardından sırayla İsmâililer’i ve Hallâc-ı Mansûr’u ele alması, müellifin bunları da tasavvuf mensupları olarak değerlendirdiğini akla getirmektedir.

Eserin hacmine göre, tasavvufa has dar kapsamlı kalan bilgiler yanında *el-Fihrist*’in bütününde, farklı ilimlere ait kısımlarda müellifin bazı kişileri zühd, vera’, takva gibi zâhidlere has niteliklerle vasıflandırdığı görülür. İfadeleri tasavvufu, erken devrinde yaşadığı şekliyle benimsediği fakat onu bir ilim olarak görmediği hissi uyandırmaktadır. Bazen de en-Nedîm, Abdullah b. Mübârek gibi zâhidliğiyle veya Ebû Hafs el-Haddâd gibi sûfililiğiyle öne çıkan kişilerin bu niteliklerinden bahsetmeden onları başka yönleriyle ele almıştır. Ayrıca o, çağdaşı olan ve kendinden evvel yaşamış yakın civardaki veya farklı

bölgelerdeki bazı meşhur sûfi müelliflere ve eserlerine de herhangi bir atıfta bulunmamıştır.

Kaynakça

- Akpınar, Cemil. "Huttelî, İbnü'l-Cüneyd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18: 429. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. el- *Lisânu'l-mîzân*. 10 cilt. thk. Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde-Selmân Abdu'l-Fettah Ebû Gudde. Lübnan: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- Aydın, Ayten Koç. "Simya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 220. İstanbul, 2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman el-Huş, Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988.
- Bilgin, Mustafa. "Feth el-Mevsilî el-Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 455. İstanbul, 1995.
- Bilgin, Mustafa. "Feth el-Mevsilî es-Sağîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 455-56. İstanbul, 1995.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. 5. Baskı. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. 21. Baskı. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2004.
- Dodge, Bayard. "Muhammed B. İshâq En-Nedîm ve İslam'ın İlk Dört Asrının Kültür Atlası Sayılan "El-Fihrist"ine Giriş". *eş-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. trc. Halit Furkan Yolcu, 12 (Kasım 2014): 117-137.
- Hitti, Philip. *Târîhu'l-Arab*. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Keşşâf, 1965.
- Hucvîrî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb*. nşr. Ahmed Rabbânî. Lahor: y.y., 1387/1967.
- Ibn an-Nadîm. *Kitâb al-Fihrist: Texts and Studies=Kitâb al-Fihrist li Ibn al-Nadîm: Nuşûş wa Dirasât*. thk. Fuat Sezgin. Francfort: Institute for the history of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2005.

- İzmirli, Betül. *Tasavvufta Tip Analizleri*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İzmir, 2017.
- Karaaslan, Nasuhi Ünal. "İbnü'n-Nedîm". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 21: 171-173. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. 2. Baskı. thk. Mahmud Emîn en-Nevevî, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1400/1980.
- Massignon, Louis. "Tasavvuf". İslâm Ansiklopedisi 12/1: 16. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Mekkî, Ebu'l-Hasan Abdulazîz b. Yahya b. Abdilaziz İbni Müslim b. Meymûn el-Kinânî. *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-red alâ men kâle bi halkil-Kur'ân*. thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî. Medine: Mektebetü'l -Ulûm ve'l-Hikem, ts.
- Merçil, Erdoğan. "Büveyhiler". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6: 496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshak. *Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedîm*. thk. Rızâ Teceddüd. Tahran: y.y., 1971.
- Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *Kitâbü'l-Fihrist*. 2 cilt. thk. Eymen Fuâd Seyyid. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1430/2009.
- Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist İlk Dönem İslam Kültür Atlası*. ed. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Osman, A. N. *An Edition of Kitab al-Fihrist by Ibn al-Nadim (d. 380/990) Based on the Version of Rida Tajaddud*. University of Exeter (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Britain, 1983.
- Polosin, Valery V. "The Fihrist" by Ibn al-Nadim as a Historical Cultural Source from the 10th Century. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Russia, 1984.
- Râzî, Fahrüddin. *İtikadatu Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1356/1938.

- Rûmî, Yâkût el-Hamevî. *Mucemü'l-üdebâ irşâdü'l-erîb ilâ marifeti'l-edîb*. thk. İhsân Abbâs. Lübnan: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Seyyid, Ayman Fuâd. "Muhammet b. Tavît et-Tancî ve İbn Nedîm'in Kitâbu'l-Fihrist'ini Tahkiki Projesi", *Uluslararası Prof. Muhammed b. Tavit et-Tancı Sempozyumu* (13-14 Ekim 2011 Ankara/Türkiye). haz. Sönmez Kutlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, 235-245.
- Sezgin, Fuat. *Bilim Tarihi Sohbetleri*. 14. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Sezgin, Fuat. *İslam Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar*. 4. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Stewart, Devin. "The Structure of the Fihrist: Ibn al-Nadim as Historian of Islamic Legal and Theological Schools". *International Journal of Middle East Studies*. 39/3 (Aug. 2007): 369-387.
- Stewart, Devin J. "Ibn al-Nadîm's İsmâ'îlî Contacts". *Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series*, 19/1 (Jan. 2009): 21-40.
- Şahin, İskender. "Tefsir İlminin Kaynakları Açısından İbn Nedîm'in el-Fihrist Adlı Eseri". *Ekev Akademi Dergisi*. 20/67 (Yaz 2016): 137-162.
- Toprak, Sermin. *Hadis Literatüründe Kitâbü'l-Ahlâklar*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İzmir: 2006.
- Tosun, Necdet. "Silsile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 37: 206-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili*. 3 cilt. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006.
- Wellisch, Hans H. *The First Arab Bibliography: Fihrist al-'Ulum*. Cahmpaign-Urbana: University of Illinois, 1986.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. 10. Basım. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. 2. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.

Yolcu, Mehmet. "en-Nedîm ve el-Fihrist'inin İslam Kültür Tarihindeki Yeri (İslâm Kültür Tarihinin Zamansal Haritası)". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Bahar 2013): 111-154.

http://www.orientalstudies.ru/eng/index.php?option=com_content&task=view&id=3019&Itemid=48 (erişim: 05.12.2019).

Namazın Önemi ile İlgili Bir Hadis ve Delâletiyle İlgili Tartışmalar
A Hadith in the Importance of Prayer and Discussions about its Indications

Hüseyin KAHRAMAN

Prof. Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Professor, Bursa Uludağ University Faculty
of Theology, Department of Hadith
Bursa / TURKEY
huskahraman@hotmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1345-4429

Serkan BAŞARAN

Öğr. Gör. Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Lecturer Dr., Bursa Uludağ University Faculty
of Theology, Department of Hadith
Bursa / TURKEY
sbasaran@uludag.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9948-1822

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 08 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Kahraman, Hüseyin –Başaran, Serkan. “Namazın Önemi İle İlgili Bir Hadis ve Delâletiyle İlgili Tartışmalar”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 1217-1250.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Namaz birçok âyet ve hadisin önemine vurgu yaptığı ibadetlerdendir. Hatta Kur'an'da namazla birlikte anılmak, diğer ibadetler için bir değer ölçüsü olarak görülmüştür. Hz. Peygamber'in sözlerinde namaz, kalbi bir eylem olan imanın görünür ve yaşanır ölçüsü olarak kabul edilmiştir. Namazın terk edilmesi farklı yorumlar olmakla birlikte "küfür" kelimesiyle de ifade edilmiştir. Bu öneminden dolayı namazın kasten terkedilmesi, namaz vaktinin farkında olmadan kaçırılması veya gaflete düşüp namaz içerisinde birtakım yanlışlar yapılması gibi konuları içeren hadisler titizlikle ele alınıp anlaşılmaya çalışılmıştır. Üzerinde farklı yorumların yapıldığı rivayetlerden biri de "kulun kıyamet günü ilk olarak namazdan hesaba çekileceğini" bildiren hadistir. Metnin devamında ise "şayet farzlarda bir eksiklik bulunursa bunların nafillerle tamamlanacağı" haber verilmektedir. Bu muhtevasıyla rivayet; namazın tembellik ve gaflet eseri terkedilmesi, istemsiz olarak kaçırılması ve kılınırken yapılabilecek birtakım hataların telafisi gibi birçok ihtimale hamledilebilecek bir anlama sahiptir. Makalede söz konusu rivayetin senet ve metnine dönük değerlendirmeler yapılacak ve zikri geçen bu ihtimâllerden hangisine delâletin daha kuvvetli olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Hadis, namaz, nafile, kaza, kıyamet, hesap.

Abstract

Prayer is a worship that emphasizes the importance of many verses and hadiths. The passage of a prayer in the Qur'an with prayer is considered a sign of its importance. Even in the hadiths, prayer has been accepted as the visible and livable measure of faith, which is a heart action and its abandonment is interpreted differently but it is expressed with the word "blasphemy". Because of this importance, the hadiths mentioning of deliberate abandonment of prayer, abduction of prayer time without knowing or the making some mistakes while praying have been meticulously discussed and tried to be understood. One of the different interpreted hadiths is that the person will be questioned firstly about the prayer in the Hereafter. Because this hadith has been interpreted in different meanings such as the abandonment of the prayer, the failure of the prayer to be forgotten and the compensation of the mistakes made in the prayer. In this article, evaluations will be made on the deed-

faith and the text of the said narration and will be evaluated together with many issues.

Key Words: Hadith, prayer, volunteer prayer, doomsday, questioning.

Giriş

İman-amel münasebeti ve özellikle de namazı mazeretsiz olarak terk etmenin imana etkisi meselesi, İslâm düşünce tarihinin en çok tartışılan konularındandır.¹ Nitekim bu konu Kelâm ilmi yanında Fıkıh, Hadis ve Tefsir gibi diğer ilim dallarında da söz konusu edilmiş; aklî ve naklî deliller yardımıyla sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Esasen namaz, Kur’ân ve Sünnet’te önemine ve ifası ile alakalı ayrıntılara en çok dikkat çekilen ibadettir. Hatta bazı hadislerde namazın, âhiret hayatını birinci sırada etkileyen amel olduğuna dikkat çekilir. Bu hadislerden birine göre Allah Rasûlü

"إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ عَمَلِهِ صَلَاتُهُ، فَإِنْ صَلَحَتْ فَقَدْ أَفْلَحَ وَأَنْجَحَ وَإِنْ فَسَدَتْ فَقَدْ خَابَ وَخَسِرَ، فَإِنْ انْتَقَصَ مِنْ فَرِيضَتِهِ شَيْءٌ قَالَ الرَّبُّ عَزَّ وَجَلَّ انظُرُوا هَلْ لِعِبْدِي مِنْ تَطَوُّعٍ فَيُكَمَّلُ بِهَا مَا انْتَقَصَ مِنَ الْفَرِيضَةِ، ثُمَّ يَكُونُ سَائِرُ عَمَلِهِ عَلَى ذَلِكَ"

Kıyamet günü kulun hesaba çekileceği ilk ameli namazıdır. Eğer namazı doğru ve güzel ise başarmış ve kurtulmuştur. Eğer eksik ve yanlış ise ziyan etmiş hüsrana uğramıştır. Eğer farzlarında bir eksiklik varsa Allahü Teâla şöyle buyurur: Bakınız bakalım! Kulumun nfile (namazı) var mı? Böylece namazındaki eksiklikler tatavvulardan giderilir. Diğer amelleri de buna göre hesaba tabi tutulur” buyurmuştur.²

Hadisin ilk yarısı esasen, İslâm’ın namaza verdiği önem ve değer ile uyum içindedir. Ancak “فَإِنْ انْتَقَصَ مِنْ فَرِيضَتِهِ شَيْءٌ” “Eğer farzlarından bir eksiklik varsa” şeklinde başlayan ikinci yarısı âlimler arasında ciddi tartışmalara sebep olmuştur. Zira bu kısmı “nfile namazlar, kılınmamış farz namazlara sayılır”

¹ Namazı terk edenin durumu ile ilgili farklı görüşler, sahipleri ve delilleri konusunda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî, Fethu’l-bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî, (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1960), 1: 76; Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, Umdetu’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî, (Beyrut: Dâru kütübî’l-ilmîyye. 2001), 1: 321.

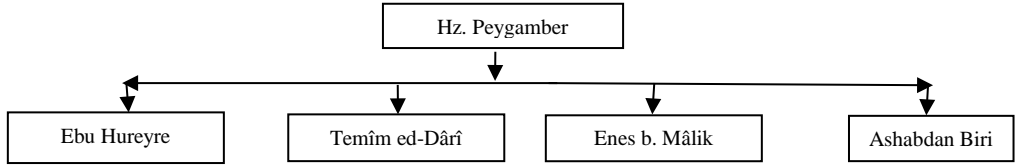
² Tirmizî, “Salat”, 190.

manasına hamledenler kadar “nafile namazlar, ancak kılınmış bir namazın içindeki eksiklikleri giderir” şeklinde anlayanlar da vardır.

Makalede hadisin bu iki husustan hangisine delalet ettiği veya hangisine delâletinin daha güçlü olabileceği üzerinde durulacaktır. Bu doğrultuda delâletinin tespitine yardımcı olabileceği düşüncesiyle öncelikle hadisin değişik rivayetleri bir araya toplanacak, bunların sened ve metinleriyle alakalı ayrıntılara işaret edilecektir. Dolayısıyla çalışmanın bu kısmı “tek hadis araştırmaları” çerçevesinde düşünülebilir. Daha sonra hadisin muhtevasıyla alakalı görüşlere yer verilecek, namazla alakalı diğer veri ve deliller de dikkate alınarak bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

1. Hadisin Rivayetleri, Sened ve Metin Özellikleri

Hadisin değişik rivayetleri bir araya getirildiğinde, Hz. Peygamber’den Ebû Hureyre, Temîm ed-Dârî, Enes b. Malik ve “ashabdan biri” şeklinde müphem olarak zikredilen bir şahıs olmak üzere toplam dört sahabî tarafından nakledildiği görülür.



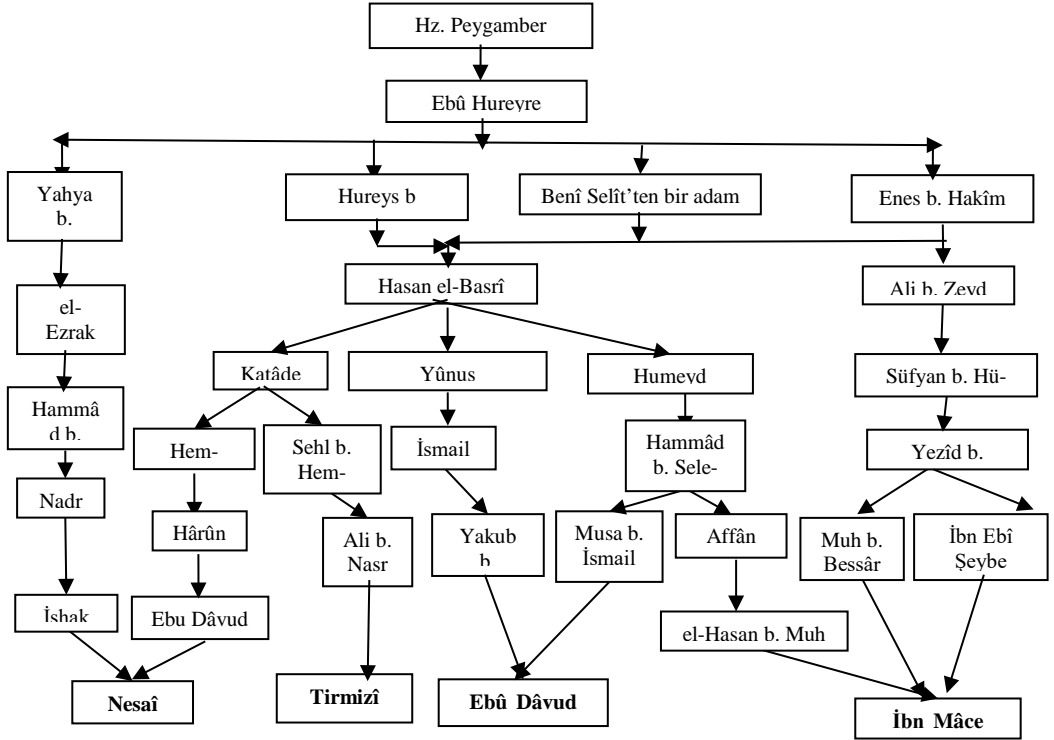
Sahabî râvînin “ashabdan biri” şeklinde müphem bırakıldığı³ senedin diğer ravileri dikkate alındığında bu ismin “Ebu Hureyre” olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Zira bu senedin devamında yer alan “Yahya b. Ya’mer → el-Ezrak b. Kays → Hammâd b. Seleme” isimleri mesela Nesai’nin Ebu Hureyre rivayetinde de yer almaktadır.⁴ Dolayısıyla sened ile alakalı araştırmaların üç sahabî dikkate alınarak yapılabileceği söylenebilir.

³ Bk. İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, el-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr, (Beyrut: Dâru Kurtuba, 2006), 14: 133; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4: 65, 103; 5: 72, 377.

⁴ Bk. Nesai, “Salât”, 9.

1.1. Ebû Hureyre Rivayeti

Bu hadise yer veren müelliflerin⁵ daha ziyade Ebû Hureyre rivayetini tercih ettikleri görülmektedir. Bu rivayetin Kütüb-i Sitt'e de yer alan senedleri bir araya toplandığından şöyle bir isnad şeması oluşmaktadır:



İsnad şemasından da anlaşılacağı üzere Ebu Hureyre'nin dört ravisi bulunmaktadır. Bu ravilerden olan Enes b. Hakîm hakkındaki değerlendirmeler

⁵ Bk. Ebû Davud, "Salât", 149; Tirmizî, "Salât", 190; İbn Mâce, "Salât", 202; Nesaî, "Salât", 9; İbn Ebî Şeybe, Musannef, 14: 123, 133, 146; Tayâlisî, Ebû Dâvud Süleyman b. Davud, Müsned, (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 1: 323; 4: 213; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2: 425; 4: 65, 103; 5: 71, 377; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. el-Mu'cemu'l-Evsat. (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1994), 2: 350-351.

ihtilâflıdır.⁶ Bu ihtilâf sebebiyle hadisin Enes b. Hakîm tariki “zayıf” bulunmuştur.⁷

Ebu Hureyre'nin bir diğer ravisi olan ve Ebu Davud rivayetinde “من بنى سليط” (Benî Selî'ten bir adam) şeklinde müphem zikredilen⁸ şahsın ismi, Buharî'ye göre (256/870) 'Alâse b. Şeccâr (علائة بن شجار)⁹, İbn Hibbân'a (354/965) göre ise 'Alâse b. Sahnâr'dır (علائة بن صحار).¹⁰ İbn Sad (230/844) ve İbn Hibbân'ın verdikleri bilgiye göre bu zât, Hz. Peygamber'in ashâbından biridir.¹¹

Ebû Hureyre'nin üçüncü ravisi Hureys b. Kabîsa'nın (67/686) ismi, Tirmizî (279/892) ve İbn Hacer (852/1448) gibi bazı müelliflere göre “Kabîsa b. Hureys” isminin maktûb şeklidir. Zira her ikisi de aynı şahsa delâlet eden bu isimlerin “Kabîsa b. Hureys” şekli daha meşhurdur.¹² Münekkidlerin bu ravi hakkındaki değerlendirmeleri de birbiriyle çelişmektedir.¹³

Ebu Hureyre'nin bir diğer ravisi olan Yahya b. Yamer (129/746) ise münekkidler tarafından “sika” bulunmuş bir isimdir.¹⁴

⁶ Nitekim İbnü'l-Medîni'ye göre bu şahıs, Hasan el-Basrî'nin meçhul şeyhlerinden biridir. Yahya el-Kattân da bu ravinin “meçhul” olduğunu söylemiştir (bk. İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, (Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârif en-Nizâmiyye, 1908), 1: 327-328). Bununla birlikte İbn Hibbân onu Kitâbu's-Sikât'ına almıştır (bk. İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî, Kitâbu's-Sikât, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1975), 4: 50).

⁷ Bk. Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2:425; 4:103 (Şuayb el-Arnâvût'un taliki).

⁸ Ebu Davud, Salat, 149.

⁹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, et-Târîhu'l-kebir (Beyrut: Dâru kütübü'l-ilmîyye: ts.), 7: 97.

¹⁰ Bk. İbn Hibbân, es-Sikât, 3: 316.

¹¹ İbn Sad, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sad, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, (Beyrüt: Dâru Sâdır, 1968), 7: 48; İbn Hibbân, es-Sikât, 3: 316.

¹² Tirmizî, “Salât”, 190; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, 8: 310-311.

¹³ Nitekim İclî'nin “sika bir tâbiüdür” dediği bu ravi Yahya el-Kattân'a göre meçhuldür (bk. İbn Hibbân, es-Sikât, 5: 319). Nesaî onun hadislerini sahih bulmamaktadır. İbn Hazm ise onu “zayıf ve matrûh” lafızlarıyla tanıtır. Bu ravi Buharî tarafından da “fî hadîsihi nazar” denilerek cerhedilmiştir (bk. İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, 8: 310-311). Bu tabiri Buharî genellikle hadisi hiçbir surette alınmayacak raviler hakkında kullanmaktadır (bk. Aydınlı, Abdullah Hadis İstılahları Sözlüğü, (İstanbul: Hadisevi Yay., 2006), s. 97).

¹⁴ Yahya b. Yamer hakkında bk. İbn Sad, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, 7: 368; İbn Hibbân, es-Sikât, 5: 522-523; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, 11: 266-267.

Hureys b. Kabîsa, Alâse b. Şeccâr ve Enes b. Hakîm'in ortak ravileri olması açısından Hasan-ı Basrî'nin (21-110/642-728) bu sened açısından büyük bir önemi vardır. Hadis ilminde çok mühim bir mevkiî bulunan Hasan-ı Basrî diğer taraftan mürsel rivayetleri ve tedlisleri ile meşhurdur.¹⁵

Enes b. Hakîm'in ravisi olan Ali b. Zeyd (129/746) hakkında münekkidlerin önemli eleştirileri bulunmaktadır. Bu tenkidler doğrultusunda Ali b. Zeyd'in "zayıf" bir ravi olduğu söylenebilir.¹⁶

Yahya b. Yamer'in ravisi olan el-Ezrâk b. Kays ise münekkidlerin "sika" bulduğu bir ravidir.¹⁷

İbn Mace, Ebû Davud ve Nesaî rivayetlerinde yer alan Hammâd b. Seleme (167/784) de hadis ilminin en meşhur ve güvenilir ravileri arasındadır. Bununla birlikte hakkında yapılan "hıfzından naklederdi", "evhâm ve garâibi vardı", "yaşlanınca hafızası bozuldu" gibi tenkidler de dikkat çekmektedir.¹⁸

Hadisin bu tabakadan sonra yer alan ravileri hakkında, görebildiğimiz kadarıyla ciddi bir eleştiri yoktur.

Kütüb-i Sitte'yi oluşturan kitaplarda yer alan Ebû Hureyre rivayetleri içinde en uzun metnin şu cümlelerden oluştuğu görülür:

1- إِنْ أَوْلَ مَا يُحَاسِبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ عَمَلِهِ صَلَاتُهُ

2- فَإِنْ صَلَحَتْ فَقَدْ أَفْلَحَ وَأَنْجَحَ وَإِنْ فَسَدَتْ فَقَدْ خَابَ وَخَسِرَ

3- فَإِنْ انْتَقَصَ مِنْ فَرِيضَتِهِ شَيْءٌ قَالَ الرَّبُّ عَزَّ وَجَلَّ انظُرُوا هَلْ لِعِبْدِي مِنْ تَطَوُّعٍ فَيُكَمَّلَ بِهَا مَا انْتَقَصَ مِنَ الْفَرِيضَةِ

¹⁵ Hasan el-Basrî hakkında geniş bilgi ve kaynaklar için bk. Sandıkçı, Kemâl, İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis, (Ankara: D.İ.B Yay., 1991), s. 131-132.

¹⁶ Nitekim Ali b. Zeyd münekkidler tarafından "kendisinde zaaf vardır", "delil olmaz", "hadis ilminde güçlü değildir", "değeri yok", "hadisleri zayıftır", "her konuda zayıftır", "başkalarının mevkiî naklettiğini merfû olarak naklede" gibi lafızlarla değerlendirilmiştir. Bu ravi hakkında geniş bilgi için bk. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, el-Cerhu ve't-Ta'dîl. (Beyrût: İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, 1952), 6: 186; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, 7: 283.

¹⁷ el-Ezrak b. Kays hakkında bilgi için bk. İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, 1: 175.

¹⁸ Hammâd b. Seleme hakkında bilgi ve kaynaklar için bk. Sandıkçı, İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis, s. 146-147.

4- ثُمَّ يَكُونُ سَائِرُ عَمَلِهِ عَلَى ذَلِكَ

“1. Kıyamet günü kulun hesaba çekileceği ilk ameli namazıdır.

2. Eğer namazı doğru ve güzel ise başarmış ve kurtulmuştur. Eğer eksik ve yanlış ise ziyan etmiş hüsrana uğramıştır.

3. Eğer farzlarında bir eksiklik varsa Allahü Teâla şöyle buyurur: Bakınız bakalım! Kulunun nafil (namazı) var mı? Böylece namazındaki eksiklikler tatavvularla giderilir.

4. Diğer amelleri de buna göre hesaba tabi tutulur”.¹⁹

Bununla birlikte bu metin Ebû Hureyre tariki ile ilgili olarak “ızdırâb” eleştirilerine de sebep olmuştur. Nitekim Buharî (256/870), Dârekutnî (385/995), İbn Receb el-Hanbelî (795/1392) ve İbn Hacer (852/1448) gibi münekkidlerin verdikleri bilgiye göre çeşitli raviler söz konusu metni, pek çoğu yine aynı isimlerden oluşan senedlerle Ebû Hureyre’nin kendi sözü (mevkuf) olarak da zikretmişlerdir. İbn Receb ve İbn Hacer’e göre bu problemin sebebi, hadisin nakil keyfiyeti konusunda Hasan-ı Basrî’den gelen muhtelif bilgilerdir.²⁰ Ebû Hureyre tarikine yer veren çeşitli eserlerde bu ihtilâfın izlerine rastlamak mümkündür. Sözelimi İbn Ebî Şeybe’nin Ebû Hureyre rivayetinde “أَوَّلُ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ الصَّلَاةَ، فَإِنْ كَانَ أَتَمَّهَا وَالْأَقِيلَ لِلْمَلَائِكَةِ أَكْمَلُوا صَلَاتَهُ مِنْ نَطْوَعِهِ” şeklindeki metin zikredildikten sonra “قَالَ الْحَسَنُ: وَسَائِرُ الْأَعْمَالِ عَلَى ذَلِكَ” ifadesine yer verilir.²¹ Dikkat edilirse burada “diğer ameller de buna göre değerlendirilir” kısmı açıkça Hasan-ı Basrî’ye izafe edilmiş durumdadır. Hatta bir Nesaî rivayetinde metin, bu son cümle olmadan nakledilir.²² Bununla birlikte aynı veya yakın bir ifadenin Hasan-ı Basrî’nin bulunmadığı senedlerde de yer aldığına işaret

¹⁹ Mesela bk. Tirmizî, “Salât”, 190.

²⁰ Ebû Hureyre tarihinin bu problemi hakkında geniş bilgi için bk. Buharî, et-Târihu’l-Kebîr, 2: 33-35; Dârekutnî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer, el-İlel, (Riyad: Dâru’t-Tîbe, 1985), 8: 244-248; İbn Receb, Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Şihâbüddîn el-Hanbelî, Fethü’l-Bârî, (Suud: Dâru İbn Cevzî, 2001), 3: 360; İbn Hacer, Tehzibu’t-Tehzîb, 1: 328. Ayrıca Beyhakî de naklettiği bu hadisin sonunda “es-Sevrî bunu Davud kanalıyla mevkuf olarak nakletmiştir” bilgisini vermektedir. (bk. Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin, Şu’abu’l-İmân, (Bombay: Mektebetu’r-Rüşd, 2003), 3: 180).

²¹ İbn Ebî Şeybe, Musannef, 2: 404.

²² Bk. Nesaî, “Salât”, 9.

etmemiz gerekir.²³ Bu durumun, söz konusu ifadenin Hasan-ı Basrî ile ilişkilendirilip idrâc veya ziyâde sayılmasına engel olacağı düşünülebilir. Kaldı ki Ebu Davud ve Ahmed b. Hanbel rivayetlerinde Hasan el-Basrî'nin ravisi Yûnus b. Ubeyd'in "وأحسبه قد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم" "Zannedersem -hocam Hasan- senedde Hz. Peygamber'i de zikretti" dediğine işaret edilir.²⁴ Diğer taraftan hadisin tamamı veya bir kısmı Ebû Hureyre'nin kendi değerlendirmesi (mevkuf) bile olsa onun, kıyamet ahvâliyle alakalı böyle bir hususu ancak Hz. Peygamber'den duymuş olabileceğini düşünmek gerekecektir. Dolayısıyla mevkuf rivayetlerin de "merfû hükmünde" olduğu söylenebilir.

Kütüb-i Sitte'yi oluşturan eserler dışında kalan kitaplarda hadisin bu dört cümleden daha uzun ve daha kısa metinleri de vardır. Mesela İbn Ebî Şeybe ve Ahmed b. Hanbel'in bir rivayetinde "namazındaki eksikliklerin tatavvularla giderildiğine" işaret edildikten sonra "ثم الزكاة" yani "sonra zekâta sıra gelir" ifadesi yer alır. "Diğer amelleri de buna göre hesaba tabi tutulur" cümlesi zekâttan sonra zikredilir.²⁵

Buna rağmen İbn Ebî Şeybe'nin naklettiği başka bir Ebû Hureyre rivayetinde metin

"أَوَّلُ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الصَّلَاةُ الْمَكْتُوبَةُ"

şeklinde tek cümleden ibarettir.²⁶ Ancak İbn Mâce'nin, İbn Ebî Şeybe senedinde yer alan raviler ile naklettiği metin hadisin dört cümlelik en uzun rivayetlerindedir. Kaldı ki İbn Mâce'nin bu metni naklettiği hocalarından biri Muhammed b. Beşşâr diğer ise İbn Ebî Şeybe'dir.²⁷

İbn Ebî Şeybe, Bezzâr ve Nesaî gibi müelliflerin eserlerinde hadisin

"أول ما يحاسب به العبد صلواته فإن صلحت فقد أفلح وأنجح وإن أساء فقد خاب وخسر"

²³ Mesela bk. İbn Mace, "Salât", 202; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4: 65.

²⁴ Bk. Ahmed b Hanbel, Müsned, 2: 425; Ebu Davud, Salât, 149 (864 nolu rivâyet).

²⁵ İbn Ebî Şeybe, Musannef, 14: 133; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4: 65, 103; 5: 72, 377.

²⁶ İbn Ebî Şeybe, Musannef, 14:123.

²⁷ Bk. İbn Mace, "Salât", 202.

şeklinde iki cümleden oluşan rivayetleri de bulunmaktadır.²⁸ Özellikle Nesaî'nin, metnin bu şeklini naklettikten sonra aktardığı şu bilgi metnin aidiyetini tespit konusunda önemli fikir verebilecek durumdadır:

قَالَ هَمَّامٌ: لَا أَدْرِي هَذَا مِنْ كَلَامِ قَتَادَةَ أَوْ مِنَ الرَّوَايَةِ: فَإِنْ انْتَقَصَ مِنْ فَرِيضَتِهِ شَيْءٌ قَالَ انظُرُوا هَلْ لِعَبْدِي مِنْ تَطَوُّعٍ فَيُكَمَّلَ بِهِ مَا نَقَصَ مِنَ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ يَكُونُ سَائِرُ عَمَلِهِ عَلَى نَحْوِ ذَلِكَ

“(Hadisin ravilerinden olan) Hemmâm şöyle dedi: “Eğer farzlarında eksiklik varsa...” cümlesi (hocam) Katâde’ye mi ait yoksa hadisin bir parçası mı bilemiyorum”.²⁹ Fakat bu ifadenin veya aynı manaya gelmekle birlikte az veya çok farklı lafızlardan oluşan bir ibarenin, Katâde’nin bulunmadığı senedlerde de yer aldığını vurgulamamız gerekir.

İbn Ebî Şeybe ve Nesaî gibi müelliflerin birer rivayetinde ise metin

أَوَّلُ مَا يُحَاسِبُ بِهِ الْعَبْدُ صَلَاتَهُ فَإِنْ كَانَ أَكْمَلَهَا وَإِلَّا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ انظُرُوا لِعَبْدِي مِنْ تَطَوُّعٍ فَإِنْ وَجَدَ لَهُ تَطَوُّعًا قَالَ أَكْمَلُوا بِهِ الْفَرِيضَةَ

şeklinde üç cümleden oluşmaktadır.³⁰ Her iki müellifin senedi, sahabî ravi Ebû Hureyre dışında farklı isimlerden oluşmaktadır. Diğer taraftan İbn Ebî Şeybe rivayeti, Hasan-ı Basrî’nin bu hadis konusunda Ebu Hureyre’den semânın sahih olmaması³¹ sebebiyle munkatıdır. Nitekim diğer pek çok rivayette Hasan ile Ebû Hureyre arasında Enes b. Hakîm’in bulunduğu görülür.

Bununla birlikte hem Ebû Hureyre’nin bütün rivayetleri hem de Temîm ed-Dâri ve Enes b. Mâlik’ten gelen metinler dikkate alındığında, dört cümleden daha kısa olan hadislerde ihtisâra başvurulduğu söylenebilir. Aynı durum metnin “zekât” ilavesiyle beş cümleye çıkan şeklinin de Hz. Peygamber’e ait (merfû) olduğuna hükmetmeye sebep olmaktadır.

Bu rivayetlerin hemen tamamında tatavvularla tamamlanacağı söylenen şey “الفريضة” kelimesiyle ifade edilir. Ancak bazı rivayetlerde bu kısım “صلاته”

²⁸ İbn Ebî Şeybe, Musannef, 14:146; Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b Amr el-Atekî, Müsned, thk. Âdil b. Sa’d, Mektebetü’l-Ulûmu ve’l-Hikem: Medine 1988-2009, 18 cilt, 17:50, 16:270; Nesaî, “Salât”, 9.

²⁹ Bk. Nesaî, “Salât”, 9.

³⁰ Bk. İbn Ebî Şeybe, Musannef, 2: 404; Nesaî, “Salât”, 9.

³¹ Buharî’nin bu yöndeki bir tespiti için bk. et-Târihu’l-Kebîr, II, 35.

şeklindedir³² ve dolayısıyla “farzların” değil “namazların” tatavvularla tamamlanması söz konusu edilmiştir.

Aynı şekilde “الفريضة” kelimesinin durumunu açıklayan şey rivayetlerin büyük çoğunluğunda “انتقص” yani “eksik olmak” kelimesiyle karşılanmışken bazılarında bu kısım “ضُيْعَ” yani “zayi etmek” şeklinde ifade edilmiştir.³³ Namaz hakkında kullanıldığında bu son kelime için “tamamen terk etmek” ve “vakti dışında kılmak” şeklinde iki farklı mana verilmektedir.³⁴ Bu farklılık, daha sonra ayrıntılı bir şekilde değinileceği üzere, hadisin delâleti ile ilgili tartışmalarda önemli rol oynayabilecek durumdadır.

1.2. Temîm ed-Dârî Rivayeti

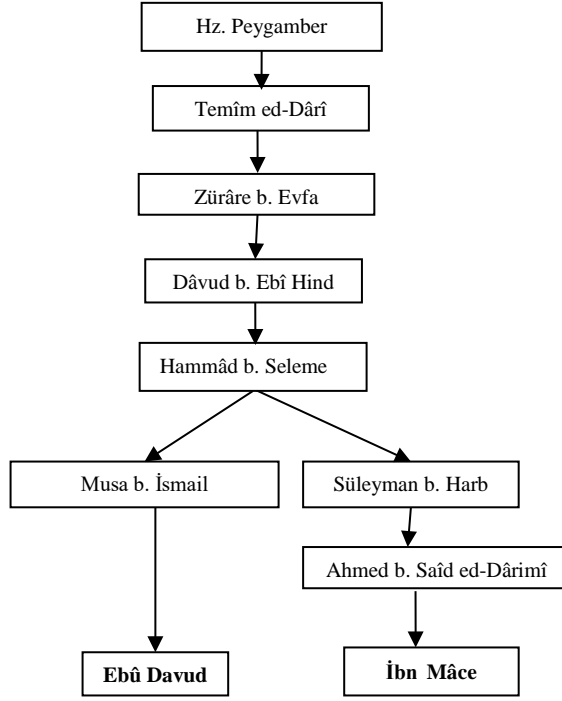
Bu rivayet, Ebû Hureyre rivayetine nazaran daha az müellif tarafından nakledilmiştir.³⁵ Rivayetin Kütüb-i Sitte’de yer alan senedleri bir araya toplandığından şöyle bir isnad şeması oluşmaktadır:

³² Bk. İbn Ebî Şeybe, Musannef, 2: 404.

³³ Bk. İbn Mace, “Salât”, 202; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4: 103; 5: 72.

³⁴ Bk. İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, (Beyrut: Dâru’t-Tîbe, 1999), 5: 243. Meşhur sahabîlerden Enes b. Mâlik’in “Görüyorum ki Rasulullah zamanında müşahede ettiğim şeylerden bugüne sadece namazı kalmış. İşte bu namaz dahî (şimdi) zayi ediliyor” sözünde geçen “zayi etmek” ifadesi başta Haccâc olmak üzere dönemin Emevî idarecilerinin namazları, müstehap vakitlerini geçirerek kılmalarına hamledilmektedir. Enes, hilafet merkezi olan Şam’a sırf bu hususu şikâyet etmek için gelmiş ve halife el-Velid b. Abdilmelik ile görüşmüştür (bk. İbn Hacer, Fethü’l-Bârî, 2: 13; Aynî, Umdetü’l-Kârî, 7: 334).

³⁵ Temîm ed-Dârî rivayeti için bk. Ebû Davud, “Salât”, 149; İbn Mâce, “Salât”, 202; Dârimî, “Salât”, 91; İbn Ebî Şeybe, Musannef, 11: 41; 14: 108; Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, el-Mu’cemu’l-Kebîr, (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 2: 51.



Kütüb-i Sitte'yi oluşturan eserler içinde Ebu Davud ve İbn Mâce'de yer alan bu rivayet ayrıca Dârimî, İbn Ebî Şeybe ve Taberânî gibi müellifler tarafından da nakledilmiştir.³⁶

Hadisin tabii ravisi Zürâre b. Evfa (73/692), münekkidlerin güvenilir bulunduğu bir isimdir.³⁷ Fakat Ahmed b. Hanbel (241/855), Zürâre hakkında "Temîm ed-Dârî ile mülâkî olduğunu zannetmiyorum" demektedir.³⁸

Onun ravisi olan Dâvud b Ebî Hind (139/756) hadis âlimlerinin övgüsüne mazhar olmuştur.³⁹

³⁶ Temîm ed-Dârî rivâyeti için bk. Ebû Dâvud, "Salât", 149; İbn Mâce, "Salât", 202; Dârimî, "Salât", 91; Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebîr, 2: 51.

³⁷ Zürâre b. Evfâ hakkında İbn Sad, İclî, Yahya b. Maîn ve Nesaî gibi münekkidler "sıkadır" değerlendirmesinde bulunmaktadır. Bu ravi hakkında bilgi için bk. İbn Sad, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, 7: 150; İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dil, 3: 603; İbn Hacer, Tehzibu't-Tehzib, 3: 278.

³⁸ "ما أحسبه لقي تميماً". İbn Receb el-Hanbelî, Fethu'l-Bâri, 3: 361.

Davud'un ravisi Hammâd b. Seleme (167/784), daha önce de naklettiğimiz üzere, güvenilir bir ravidir. Fakat "hıfzından naklederdi, ancak evhâm ve garâibi vardı, yaşlanınca hafızası bozuldu" şeklinde tenkidlere uğramıştır. Hammad hakkındaki bu eleştirilerle Darîmî'nin araştırma konumuz olan hadis ile ilgili bir tenkidinin uyum arz ettiği düşünülebilir. Nitekim hadisin merfû şekline yer veren Dârimî (255/868) rivayetin hemen peşinden "Hammâd'dan başka bu hadisi merfû olarak nakledeni bilmiyorum" demektedir. Kendisine "öyle mi?" diye sorulunca "evet" cevabını verir.⁴⁰ Gerçekten de mesela İbn Ebî Şeybe'nin Temîm ed-Dârî tarikinden naklettiği üç rivayette de metin bu sahabînin kendi sözüdür (mevkûf) ve senedlerinde Hammâd b. Seleme yoktur. Aksine Hammâd, hadisi merfû olarak nakleden Ebû Davud, İbn Mâce ve Taberânî'nin senedlerinde yer almıştır.

Hadisin diğer ravileri hakkında, görebildiğimiz kadarıyla, önemli bir eleştiri yoktur.

Temîm rivayeti, metin özellikleri açısından Ebu Hureyre rivayetine benzetilmektedir. Nitekim mesela Dârimî'nin naklettiği metin şu şekildedir:

"ان أول ما يحاسب به العبد الصلاة فإن وجد صلاته كاملة كتبت له كاملة وإن كان فيها نقصان قال الله تعالى للملائكة انظروا هل لعبدي من تطوع فأكملوا له ما نقص من فريضته ثم الزكاة ثم الأعمال على حسب ذلك"

"Kulun hesaba çekileceği ilk (ameli) namazdır. Eğer namazı tam bulunursa, bu onun adına "tam" olarak yazılır. Eğer (namaz konusunda) eksikliği varsa Allah Teâlâ meleklerle şöyle buyurur: Bakınız bakalım! Kulunun tatavvusu var mı? Farzından eksik bıraktıklarını (bunlarla) tamamlayın! Sonra zekât ve ardından diğer ameller de bu şekilde hesaba tabi tutulur".⁴¹

Ebû Davud ve İbn Mâce rivayetleri de, mana ile nakilden kaynaklanan bazı farklar dışında, Dârimî'nin bu rivayetine benzetilmektedir. Buna karşılık Taberânî'nin naklettiği iki metin de

³⁹ Nitekim Davud b. Ebî Hind hakkında Ahmed b. Hanbel "sika sika" ve "onun gibisi sorulur mu!" demiştir. Ayrıca hakkında "sebt sika", "sika", "ceyyedü'l-isnâd" gibi tespitler de vardır. Bu ravi hakkında bilgi için bk. İbn Sad, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, 7: 255; İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 3: 411; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, 3: 177.

⁴⁰ Dârimî, "Salât", 91.

⁴¹ Dârimî, "Salât", 91.

“ أول ما يحاسب به العبد الصلاة ثم سائر الأعمال ”

şeklinde iki cümleden oluşur.⁴²

İbn Ebî Şeybe'nin bu tarikten naklettiği iki rivayetin sonunda ise

"وَأَلَمْ يَكُنْ لَهُ تَطَوُّعٌ أَخَذَ بِطَرَفَيْهِ فَفُذِفَ بِهِ فِي النَّارِ"

“Eğer tatavvusu yoksa iki yanından tutulup cehenneme atılır” ilavesi vardır. İbn Ebî Şeybe'nin bu ilaveye yer veren senedleri “Hz. Peygamber → Temîm ed-Dârî → Zûrâre → Dâvud b. Ebî Hind → Yezîd b. Hârûn” şeklindedir.⁴³ Bu senedlerin isnad tablosuyla farkı Yezîd b. Hârûn'dur. Dolayısıyla sadece Yezîd'in rivayetinde bulunan söz konusu ilavenin bu ravinin kendisinden kaynaklandığı (idrâc olduğu) söylenebilir.

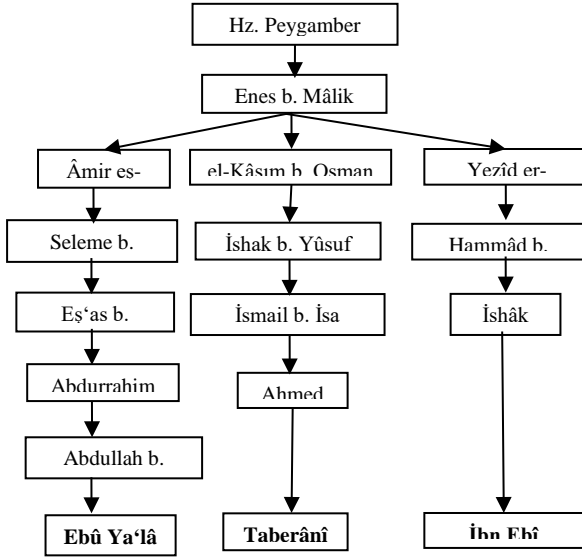
1.3. Enes b. Mâlik Rivayeti

Kütüb-i Sitte'yi oluşturan eserlerde yer almayan bu rivayet görebildiğimiz kadarıyla İbn Ebî Üsâme (282/895), Ebû Ya'lâ (307/919) ve Taberânî (360/971) gibi müellifler tarafından nakledilmiştir.⁴⁴ Bu müelliflerin senedleri bir araya toplandığında karşımıza şöyle bir isnad şeması çıkmaktadır:

⁴² Bk. Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebîr, 2: 51.

⁴³ İbn Ebî Şeybe, Musannef, 11: 41; 14: 108.

⁴⁴ İbn Ebî Usâme, Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed el-Bağdadî, Buğyetü'l-Bâhis 'an Zevâidi Müsnedi'l-Hâris, thk. Hüseyin Ahmed Salih el-Bâkirî, Merkezü Hidmeti's-Sünne: Medine 1413/1992, 1:237; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, Müsned, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs: Dımaşk 1404/1984, 7:56; Taberânî, el-Mu'cemu'l-Evsat, 2: 240.



Enes'in ravilerinden olan Yezîd b. Ebân er-Rekâşî hakkında münekkidle-
rin önemli eleştirileri vardır.⁴⁵

Enes b. Mâlik'in bir diğer ravisi el-Kâsım b. Osman⁴⁶ ve onun öğrencisi
İshak b. Yûsuf (117/735-194/809)⁴⁷ hakkında hem müspet hem de menfi eleş-
tiriler bulunmaktadır.

⁴⁵ Yezîd er-Rekâşî hakkında Nesâî "metrûk" derken Dârekutnî "zayıftır" değerlendirmesinde bulunmuştur. Şube'ye göre "zina yapmak ondan hadis nakletmekten daha iyidir". Ahmed b. Hanbel onu "münkeru'l-hadîs", Yahya b. Maîn ise "hadisinin hiçbir değeri yoktur" şeklinde tanıtır. Hakkında geniş bilgi için bk. Buhârî, et-Târîhu'l-Kebîr, 8: 320; Zehebi, Mizânu'l-İ'tidâl, 4:418; İbn Hacer, Tehzîb, 11:310.

⁴⁶ Bu ravi genel itibariyle "sika" bulunmuş olmakla birlikte hakkında "bazen hata yapardı" şeklinde tenkid de vardır Bk. İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 7: 114; İbn Hibbân, es-Sikât, 5: 307.

⁴⁷ Bu ravi hakkında "sika" ve "sahîhu'l-hadîs" gibi lafızlar kullanılmış, fakat "bazen hata yaptığına" da işaret edilmiştir Bk. İbn Sad, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, 7: 315; Buhârî, et-Târîhu'l-Kebîr, 1: 406; İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 2: 238; İbn Hibbân, Kitâbu's-Sikât, 6: 52; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, 1: 225.

Enes rivayetinin Âmir eş-Şa'bî tarikinde yer alan Eş'as b. Sevvâr da cerhedilmiş bir ravidir.⁴⁸ Eş'as'ın öğrencisi Abdurrahim b. Süleyman (187/802) hakkında ise müspet değerlendirmeler yanında menfi olanları da vardır.⁴⁹

Enes rivayetleri içinde en kısa metne sahip olanı Taberânî tarafından aktarılmıştır ve

"أَوَّلُ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الصَّلَاةَ فَإِنْ صَلَحَتْ صَلَحَ لَهُ سَائِرُ عَمَلِهِ وَإِنْ فَسَدَتْ فَسَدَ سَائِرُ عَمَلِهِ"

şeklinde iki cümleden oluşmaktadır. Ebû Ya'lâ rivayeti ise buna göre daha uzun olup üç cümleden oluşmaktadır:

"إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الصَّلَاةَ، فَإِنْ تَمَّتْ تَمَّ سَائِرُ عَمَلِهِ، وَإِنْ نَقَصَتْ قِيلَ: انظُرُوا هَلْ لَهُ مِنْ تَطَوُّعٍ؟ فَإِنْ كَانَ لَهُ تَطَوُّعٌ، قَالَ: أَيُّمُوا بِهِ مَا نَقَصَ مِنْ صَلَاتِهِ "

İbn Ebî Üsâme rivayetinde ise metin bu ikisine göre daha fazla ayrıntı içerir:

"أَوَّلُ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ صَلَاتُهُ، يَقُولُ اللَّهُ لِمَلَائِكَتِهِ انظُرُوا فِي صَلَاةِ عَبْدِي فَإِنْ وَجَدُوا كَامِلَةً كُنِبَتْ لَهُ كَامِلَةٌ وَإِنْ وَجَدُوا انْتَقَصَ مِنْهَا شَيْءٌ قَالَ: انظُرُوا هَلْ تَجِدُونَ لِعَبْدِي تَطَوُّعًا فَتُكْمَلُ صَلَاتُهُ مِنْ تَطَوُّعِهِ ثُمَّ تُؤَخَذُ الْأَعْمَالُ عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ"

Bu metin dört cümleden oluşan Ebû Hureyre ve Temîm ed-Dârî rivayetleriyle, mana ile rivayetten kaynaklanan küçük farklar dışında, büyük ölçüde benzeşmektedir.

"أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة..." hadisinin sened ve metin özellikleriyle alakalı olarak zikretmeye çalıştığımız bütün bu bilgiler ışığında, rivayetin tüm tariklerinin isnad itibariyle önemli tenkidlere hedef olduğu söylenebilir. Nitekim Buharî, Dârekutnî, İbn Receb el-Hanbelî ve İbn Hacer gibi Hadis ilminin önde gelen otoritelerine göre Ebû Hureyre tarikinde ızdırâb vardır. Hadisin isnadındaki farklılıkların metin farklarıyla ilişkisi bağlamında yapmaya çalıştığımız araştırmalar da bu tespitle uyuşmaktadır. Kaldı ki yine Ebû Hureyre

⁴⁸ Eş'as b. Sevvâr; İbn Sa'd'a göre "hadis konusunda zayıftır". Ebû Zür'a'ya göre "leyyin"; Nesaî, Yahya b. Maîn ve Dârekutnî'ye göre "zayıf", İbn Hibbân'a göre ise "hatası ve vehmi çok fazla olan" bir ravidir. İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, 6:358; Zehebî, Mîzânü'l-İ'tidâl, 1:264.

⁴⁹ Nitekim Abdurrahim hakkında İbn Maîn ve Ebû Davud "sikadır" derken Vekî b. el-Cerrâh "hadisini sahih görmüyorum", Nesaî "leyse bihi be's", Osman b. Ebî Şeybe ise "hüccet değildir" lafızlarını kullanmaktadır. Hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, Tehzîb, 6:306.

rivayetinin bütün tariklerinde özellikle zabt açısından tenkide uğramış raviler bulunmaktadır. Kitaplarında bu hadise yer veren bazı müelliflerin, zabtı tartışılan söz konusu ravilerle alakalı tespitleri de esasen ızdırab iddiasını doğrular niteliktedir.

Temîm ed-Dârî tarihinde ise öncelikle sahabî ile daha sonra gelen ravi arasında inkîtâ şüphesi bulunmaktadır. Kaldı ki Ebu Hureyre rivayetinin iki tarihinde ismi bulunan ve zabtı hakkında eleştiriler bulunan Hammâd b. Seleme, Temîm rivayetinde de yer almaktadır. Dârimî'nin "bu hadisi ondan başka merfû nakleden birini bilmiyorum" tespiti de yine aynı ravi ile alakalıdır.

Enes rivayetinin Yezîd b. Ebân er-Rekâşî tarihi, bizzat bu ravi hakkındaki önemli eleştiriler nedeniyle "zayıf" sayılabilecek durumdadır. Enes rivayetinin Âmir eş-Şa'bî tarihinde yer alan Eş'as b. Sevvâr ise özellikle zabtı itibariyle tenkide uğramıştır. Enes'den gelen rivayetlerin en sağlamının el-Kâsım b. Osman tarihiyle geldiği söylenebilir. Zira bu tarihte yer alan bütün raviler hakkında "sika" (güvenilir) lafzı kullanılmış durumdadır. Ancak hem bu ravi hem de onun öğrencisi İshak b. Yûsuf hakkında böyle müspet değerlendirmeler yanında zabtlarıyla alakalı problemlere delâlet eden lafızlar da kullanılmıştır.

Bütün bu bilgiler ışığında hadisin, bütün tariklerinin birbirlerini destekledikleri düşünülerek "sahih li-gayrihi" olduğu söylenebilir.⁵⁰

Üç sahabîden gelen bütün tarikleri ve rivayetleri dikkate alındığında hadisin en kısa metninin "*Kıyamet günü kulun ilk hesabı farz namazlardan olacaktır*" şeklindeki tek cümleden ibaret olduğu görülür. En uzun metin ise "*Kıyamet günü kulun hesaba çekileceği ilk ameli namazıdır. Eğer namazı doğru ve güzel ise başarmış ve kurtulmuştur. Eğer eksik ve yanlış ise ziyan etmiş hüsrana uğramıştır.*"

⁵⁰ Nitekim el-Albânî'nin (1999/1420) hadisle alakalı tespiti de "فالحديث صحيح بمجموع طرقه" (bk. el-Albânî, Ebû Abdîrrahman Muhammed Nâsiruddin, Silsiletü'l-Ehâdisi's-Sahîha, Mektebetü'l-Meârif: Riyad, 1415, 3:346) veya "حديث صحيح بطرقه وشواهد" [bk. Ebû Davud, "Salât", 149 (talik kısmı)] şeklindedir. Onun "tarik çokluğunu" veya "şâhidleri" söz konusu ettiğine bakarak hadis hakkında "sahih li gayrihi" hükmünü verdiği düşünülebilir. Şuayb el-Arnâvût ise hadis hakkında doğrudan "sahih" terimini kullanır. Mesela bk. Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2: 425; 4:103 (talik kısmı).

Eğer farzlarında bir eksiklik varsa Allahü Teâla şöyle buyurur: Bakınız bakalım! Kulumun nâfile (namazı) var mı? Böylece namazındaki eksiklikler tatavularla giderilir. Sonra sıra zekâta gelir. Diğer amelleri de buna göre hesaba tabi tutulur" şeklindedir. Hadisin bu en uzun metin dışında kalan rivayetlerinde ihtisâr yapıldığı söylenebilir. Zira hem kısa hem de uzun metinlerin isnadlarında aynı ravilerin bulunuyor olması idrâc ihtimâline pek de imkân vermemektedir. Buna göre hadisin delâletiyle alakalı tartışmalarda bu en uzun metnin dikkate alınması gerekecektir.

2. Hadisin Delâletiyle Alakalı Görüşler ve Tenkidi

Hadis hakkında yorum yapanların daha ziyade "إنَّ اِنَّقَصَ مِنْ فَرِيضَتِهِ شَيْءٌ" yani "farzlarda eksik varsa" ibaresi üzerinde fikir ürettikleri görülür. Dolayısıyla hadisin temel vurgusu, nâfile namazların neyin yerine geçeceği veya hangi şeydeki eksiklikleri gidereceği konusuna hamledilmiş durumdadır. Bu konuda çeşitli âlimler tarafından değişik görüşler ileri sürülmüştür.⁵¹ Bu görüşler şöyle sıralanabilir:

1. Kasten terkedilmiş namazların nâfile namazlarla tamamlanması
2. Kasten veya kasıtsız olarak kılınmamış namazların nâfile namazlarla tamamlanması
3. Bir namazın ifasında sehven eksik kalan farzların nâfile namazlarla tamamlanması
4. Namaz kılarken yerine getirilmeyen huşûun ve sünnetlerin nâfile namazlarla tamamlanması

⁵¹ Bu görüşler için bk. İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-Me'ânî ve'l-Esânid. (Mağrib: Vizâratu Unûmu'l-Evkâf, 1967), 24: 81; İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, Ârizatü'l-Ahvezi, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts).3: 384; İbn Receb el-Hanbelî, Fethü'l-Bârî, 3: 362-363; Sindî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî et-Tettevî, Hâşiyetu's-Sindî alâ Sünenü Nesâî, (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986), 1: 232; Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî, Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiî's-sağîr, (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1994), 3: 113; Mübârekpûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdîr-rahîm, Tuhfetu'l-Ahvezi bi şerhi câmiî't-Tirmizî, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2: 383; Şankitî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr, Edvâu'l-Beyân fî İzâhî'l-Kur'an bi'l-Kur'an, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1995), 3: 453.

Bu görüşler esasları itibariyle iki başlık altında toplanabilecek durumdadır:

2.1. “Nafile Namazların, Kılınmamış Farz Namazları Telâfi Edeceği” Görüşü ve Tenkidi

Öncelikle, hadis hakkında yorum yapan âlimlerden çoğunun bu görüşü savunduğunu ifade etmemiz gerekir. Bununla birlikte genel çerçevesiyle bu görüşte olan bazı âlimlerin kimi ayrıntılara dikkat çektiği görülür. Nitekim bazı âlimler nafilelerin telâfi edeceği şey konusunda herhangi bir ayrıma gitmezken bazıları söz konusu farzların terkinde kasıt bulunup bulunmaması açısından ayırım yapmışlardır. Mesela Endülüslü Mâlikî ilim adamı Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (543/1148) bu konuda umum bir ifade kullanır yani namazın terk sebebini söz konusu etmez ve bunların tatavvularla ikmâl edileceğini savunur. Ona göre bu görüş nafilelerin, mesela namazın huşûu gibi kendi içindeki bazı eksiklikleri gidereceği yönündeki kanaatten daha sağlamdır. Bunun delili ise hadisin bazı rivayetlerinde geçen “ثم الزكاة وسائر الأعمال” ifadesidir. Zira zekâtın farzdan başka (sünnet veya vacib gibi) ayrıntısı yoktur.⁵² Dolayısıyla mesela sadakanın, zekâtın farzı dışında kalan bir yönünü tamamlamasından bahsedilemez.

Umum ifade kullanan âlimlerden biri de Sünen-i Nesaî şârihi Sindî'dir (1138/1726). Ona göre de farz namazı kılmayan kişinin kıldığı nafile namaz, bu farz namazın yerine hesaba tabi tutulacaktır.⁵³

Bazılarına göre ise zâhiri umum ifade etmekte olduğundan hadis, kasten terkedilen namazlara delâlet etmektedir; yani bunların eksikliği nafilelerle giderilecektir.⁵⁴ Sehven terk edilen namazları söz konusu etmeyen bu görüşün, onların zaten affedileceğini savunduğu söylenebilir.

Farz namazların terki konusunda kasıt bulunup bulunmamasını dikkate alan âlimler de vardır. Örneğin Endülüslü Mâlikî âlim İbn Abdilberr'e (463/1071) göre farz bir namazı kılmayı sehven unutan kişinin bu kusuru tatavvularla telâfi edilir. Ama böyle bir namazı bilerek terkedenden veya unutup

⁵² Bk. İbnü'l-Arabî, Ârizatü'l-Ahvezi, 2: 384.

⁵³ Sindî, Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesaî, 3: 201.

⁵⁴ Bu görüş için bk. Şankitî, Edvâu'l-Beyân, 3: 453.

sonra hatırlamasına rağmen kasten kılmayıp bunun yerine tatavvularla meşgul olan kişinin bu eksikliği nafîle namazlarla giderilmez.⁵⁵

“Nafîle namazlar terk edilmiş farz namazlara sayılır” görüşü bize göre Ehl-i Sünnet’in “amel imanın cüzü değildir” şeklindeki temel görüşle yakından ilgilidir. Zira hadis hakkında yorum yapan ve görüşlerini yukarıda zikrettiğimiz ilim adamlarından çoğu hadisi bu bağlamda ele alır; eksikliği aynı türden başka bir ibadet ile giderilen amelin, imana etkisinin olamayacağını söyler. Bu temel düşüncenin kritiği farklı bir meseledir. Söz konusu hadise yüklenen bu mana, bize göre, çeşitli açılardan eleştiriye değer görünmektedir.

2.1.1. Dinde Namaza Yapılan Vurgu ve Onu Terk Etmenin Cezası

Namaz İslam’dan önce gönderilen dinlerde de söz konusu edilmiş, üzerinde ısrarla durulmuş bir ibadettir.⁵⁶ İslam’da ise namazın diğer ibadetler içinde ilk sırayı aldığı rahatlıkla söylenebilir. Nitekim “salât” kelimesi Türk-

⁵⁵ İbn Abdilberr, et-Temhîd, 24: 81.

⁵⁶ Nitekim Kuran’da ismi geçen peygamberlerin hemen tamamıyla birlikte namazdan da bahsedilir. Allah Teâlâ’nın Hz. İbrahim ve Hz. İsmail’e verdiği emirler içinde; “tavaf edenler, namaz kılanlar, rükû ve secde edenler için Kâbe’nin temiz tutulması” da vardır (Bakara, 2/125; Hacc, 22/26). Bunun sonucu olarak Hz. İbrahim hem kendisinin hem de zürriyetinin namazda daim olabilmesi için dualar etmiştir (İbrâhim, 14/37, 40). Hz. İsmail’in Rabbinin rızasını kazanma vesilelerinden biri de ailesine namazı emretmesidir (bk. Meryem 19/55). Hz. Peygamber de bir hadisinde Hz. İbrâhim’in eşi Hz. Sâre’nin namaz kıldığını haber vermiştir (Buhârî, “Enbiyâ”, 11). Bunlar dışında Hz. İshak, Hz. Lût ve Hz. Yakub da namazla emrolunan peygamberlerdendir (Enbiyâ, 21/73). Hz. Musa’nın aldığı ilk emirler yine namaz ile ilgilidir (Tâhâ, 20/14). Bir diğer âyette Hz. Musa’ya ve Hz. Hârûn’a Mısır’da kavimleri için evler hazırlamaları ve bu evlerde namaz kılmak için yerler yapmaları ve namazlarını düzgün bir şekilde kılmaları vahyedilmiştir (bk. Yûnus, 10/87). Hem Kuran’da hem de hadiste namazına vurgu yapılan peygamberlerden biri de Hz. Davud’dur (Sâd, 38/24. Hadis için bk. Buhârî, “Teheccüd” 7; “Enbiya”, 40). Hz. Şuayb, Hz. Lokman, Hz. Zekeriyya ve Hz. İsa’ya da namaz kılmaları emredilmiştir (Hûd, 11/87, Lokman, 31/17, Âl-i İmrân, 3/39). Kendilerine kitap verilmiş kimselerin namazlarını kıldıkları ise özellikle vurgulanır (Beyyine, 98/5). Bazı hadislerde de namaz kılan Yahudilerin (bk. . Ebû Dâvûd, “Salat”, 88; Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin, es-Sünenu’l-Kübrâ, (Mekke: Mektebetu Dâri’l-Bâz, 1994), 9: 114), Hıristiyanların (Buhârî, “Enbiyâ”, 50; Müslim, “Birr”, 2) ve Sâbiilerin (İbn Kesîr, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, 1: 286) namaz kıldıklarına dair bilgiler vardır. Kuran’ın ifadesine göre müşrik Arapların da “salât” adı altında ve ibadet niyetiyle yaptıkları bazı fiilleri bulunmaktadır (bk. Enfâl, 8/35). Bu hususa işaret eden hadisler de vardır (bk. Müslim, Fedâilü’s-Sahâbe, 28).

çedeki “namaz” manasıyla seksenden fazla âyette geçmektedir.⁵⁷ Kur’ân’da başka bir ibadete bu sıklıkla atıfta bulunulmamıştır. İfâsıyla ilgili olarak Kuran’da ve sünnette en çok açıklama yapılan ibadet yine namazdır.

Üzerinde ısrarla durulan namazı kılmayıp terk edenlerin âkibeti Kuran’da ve hadislerde net bir şekilde açıklanmıştır. Buna delâlet eden bazı beyânlar şöyledir:

“Onlara rükû edin (namaz kılın) denildiği zaman (itaat edip de) rükûya gitmezler. (Bu suretle Allah’ın hükümlerini) yalanlayanların o gün vay haline!”⁵⁸

“Rabbiniz şöyle buyurdu: Bana dua edin ki size karşılık vereyim. Bana ibâdet etmekten büyüklenip yüz çevirenler, muhakkak ki küçülmüş kimseler olarak cehenneme gireceklerdir.”⁵⁹

Bir başka âyette ise Allah Teâlâ Hz. Âdem, Nuh, İbrahim gibi bazı peygamberleri “kendilerine nimet verilen, doğru yola ulaştırılmış ve seçilmiş kimseler” şeklinde tanıttıktan sonra “Allah’ın âyetleri okununca secdeye kapandıklarına” özellikle vurgu yapar. Sonra da gelecek nesillerin namazla alakalı bir davranışına ve bunun neticesine dikkat çekilir:

“Sonra, bunların arkasından namazı *zayi eden*⁶⁰ ve nefislerine uyan bir nesil geldi. (Bunlar yaptıklarının neticesi olarak) Gayyâ çukuruna atılacaklardır”.⁶¹

⁵⁷ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, el-Mu’cemu’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm, (Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Misriyye, 1945), s. 412-413.

⁵⁸ Mürselât, 77/48-49.

⁵⁹ Mü’min, 40/60.

⁶⁰ Bu âyette geçen “zayi etmek” ifadesi hakkında “tamamen terk” ve “vakti dışında kılmak” şeklinde iki görüş ileri sürülmüştür (bk. İbn Kesîr, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, 5: 243). Fakat eldeki bazı bilgiler bu ifadenin ilk dönemlerde daha ziyade “vaktine riâyet etmemek” manasına hamledildiğini göstermektedir. Nitekim İbn Şihâb ez-Zührî’nin (124/742) anlattığı şu hâdise bu konuda fikir verebilecek durumdadır: Şam’da Enes b. Mâlik’in yanına girdim, ağlıyordu. “Neden ağlıyorsun?” diye sordum, şöyle dedi: “Görüyorum ki Rasulullah zamanında müşahede ettiğim şeylerden bugüne sadece namazı kalmış. Fakat namaz dahî (şimdi) zayi ediliyor” (Buhârî, “Mevâkîti’s-Salât”, 6; Müslim, “Mesâcid”, 283). Enes b. Mâlik’in namazın zayi edilmesinden kastı, başta Haccâc olmak üzere dönemin Emevî idarecilerinin namazları müstehap vakitlerini geçirerek kılmalarıdır. Enes, hilafet

Bu bilgi ve yorumlardan hareketle denilebilir ki, namazın mazeretsiz yani sırf tembellik eseri olarak terki, küfür veya şirk değilse bile, en azından “büyük günah” olarak vasıflandırılabilir.⁶² Geline bu noktada İslâm’ın “günahların affı” konusuna bakışını dikkate almakta fayda olacaktır.

2.1.2. İslâm’da Günahların Affı ve Şartları

Müslümanlar tarafından işlenen günahların Allah tarafından affedilebileceği ihtimâlden bahseden pek çok delil vardır. Sözelimi Allah Teâlâ Zümer Suresi 39/53 âyetinde “De ki: Ey kendi aleyhlerine olarak günahta haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah bütün günahları bağışlar. Zira O çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edendir” buyurur. Dikkat edilirse âyette “bütün” (جَمِيعًا) şeklinde umumî ve mutlak bir ifade kullanılmıştır. Ancak bu ifade tarzı, O’nun verdiği bir garanti olarak değerlendirilmemelidir. Zira günahlardan ve bunların affından bahseden âyet ve hadislerin toplamından günahlar arasında ayırım yapıldığı ve bunlardan her birinin affının çeşitli şartlara bağlandığı görülür.

Günahların affı konusuna çerçeve çizilirken müracaat edilecek ilk veriler şüphesiz “Allah kendine şirk koşulmasını bağışlamaz; bunun dışında kalan günahları ise, dilediği kimselerden bağışlar” şeklindeki Nisa 4/48 ve 116. âyetleridir. Ancak bu âyetin umumî bir ifadeye sahip olduğunu söylememiz gerekir. Bilindiği üzere umumun tahsisi veya mutlakın takyidi Kuran’da ve Sünnet’te sıkça başvurulan teşri usullerindedir. Dolayısıyla araştırılan konu ile ilgili bütün âyetlerin ve hadislerin aynı anda dikkate alınıp birlikte değerlendirilmesi gerekir. Bize göre, zikri geçen bu âyette bahis buyrulan hususların ikisi de yani hem şirkin affedilmemesi, hem de şirk dışında kalan günahların bağışlanması “mutlak” olmayıp çeşitli şartlara bağlanmış durumdadır.

merkezi olan Şam’a sırf bu hususu şikâyet etmek için gelmiş ve halife el-Velîd b. Abdilmelik ile görüşmüştür (bk. İbn Hacer, Fethü’l-Bârî, 2: 13; Aynî, Umdu’l-Kârî, 7: 334).

⁶¹ Meryem 19/58-59. “الغني” ifadesinin Cehennemde bir vadi veya nehir olduğuna dair bk. Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, Câmî’u’l-Beyân fi Te’vîli’l-Kurân, (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 8: 218.

⁶² Nitekim Zehebî (748/1347), İslâm’da büyük günah sayılan şeylere tahsis ettiği “Kitâbu’l-Kebâir” isimli kitabının dördüncü maddesini namazın terki konusuna ayırmıştır. Bk. Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, el-Kebâir, (Beirut: Dâru’n-Nedve el-Cedide, ts), s. 17.

Nitekim haklarında “bulduğunuz yerde öldürün” emri bulunan müşriklerin bile (şirkten) tevbe etmeleri, namazı kılıp zekâtı vermeleri şartı ile “din kardeşimiz” haline geleceği ifade buyrulur.⁶³ Şirk dışında kalan hususların affı meselesi de böyledir. Zira öncelikle âyetin sonunda yer alan “لِمَنْ يَشَاءُ” ibaresinin bir manasının olması gerekir. Buna göre Allah Teâlâ şirk dışında kalan günahları işleyenler arasında bir ayırım yapacağını, bunların tamamının affa muhatap olmayacağını ifade etmektedir. Şüphesiz O’nun iradesini sınırlandıracak hiçbir güç yoktur; isterse istisnasız olarak bütün günah sahiplerini affeder. Ancak çeşitli âyetlerde günahların affıyla alakalı başka bazı ayrımların yapıldığını görülür:

“Eğer size yasaklanan şeylerin büyüklerinden sakınırsanız, seyyiâtınızı (küçük günahlarınızı) da biz affederiz”.⁶⁴

“Onlar ki, işledikleri ufak tefek günahları bir yana, günahın büyüklerinden ve hayâsızlıktan sakınırlar. Şüphesiz Rabbinin bağışlaması geniştir”.⁶⁵

Bir hadiste de şöyle buyrulur: “Beş vakit namaz, bir sonraki Cuma namazına kadar Cuma namazı, bir sonraki Ramazan’a kadar Ramazan, aralarda işlenen günahlar için kefarettir. Ancak kişinin büyük günahlardan sakınması şartıyla”.⁶⁶

Bu veriler bize göre şirk dışında kalan günahların “büyük” ve “küçük” şeklinde iki kısma ayrıldığına; büyük günahlardan sakınılması gerektiğine ve ancak bu şartla küçüklerin affedileceğine işaret etmektedir.

Şüphesiz bir Müslüman kötülüğü emreden nefesine veya hevâ ve hevesine uyararak dinin “büyük” gördüğü günahlardan birini de işleyebilir. Ancak bu son iki âyet, bunların affının doğrudan Allah’a havale edilmemesi ve affına mutlak gözüyle bakılmaması gerektiğini göstermektedir. Aksine kişi hatasını fark etmeli, yürekten pişmanlık duymalı ve aynı hatayı bir daha işlememe azminde olmalıdır. Büyük günahların af kapsamına girebilmesi için aranan bu şartlar Kuran’da “tevbe-i nasûh” terimiyle ifade buyrulmuştur:

⁶³ Tevbe, 9/1-11.

⁶⁴ Nisa, 4/31.

⁶⁵ Necm, 53/32.

⁶⁶ Müslim “Tahâret”, 14, 16.

“Ey iman edenler! Yürekten, tam bir pişmanlık içinde tevbe ederek Allah’a dönün. Umulur ki, böylece Rabbiniz seyyiâtınızı (küçük günahları) bağışlar”.⁶⁷

Dolayısıyla büyük günahların affı konusunda din evvel emirde kulun samimi tevbesini şart koşmaktadır. Küçük günahların (seyyiât) affı da bazı şartlara bağlanmış, yani kişinin bu hususta da bir çaba içinde bulunması istenmiştir. Zira yukarıda geçen âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla, küçük günahların affı için öncelikle büyük günahlardan uzak durulması gerekir. Buna ilave edilecek çabalar hakkında ise, onlarca hadis vârid olmuştur. Güzelce abdest alınıp hemen ardından iki rekât namaz kılınması, Ramazan gecelerinin inanarak ve sevabını Allah’tan bekleyerek ihya edilmesi, Kadir gecesinin benzer şekilde ibadetle geçirilmesi, yemek yedikten sonra Allah’a hamdedilmesi, imamın okuduğu Fâtihâ’nın sonunda “âmin” denilmesi, çirkin sözlerin ve işlerin karıştırılmadığı bir hac ibadeti bunlardan bazılarıdır.

Bütün bu verilerden hareketle ve sonuç olarak denilebilir ki, genel çerçevesiyle günahlar, kişinin telâfi konusunda hiçbir çaba göstermeden doğrudan Allah’ın merhametine sığınıp yalnız bu sayede affını umabileceği hatalar değildir. Öncelikle kişi bu konuda bizzat gereken çabayı göstermeli sonra da bu çabasını Allah’a arz ederek O’nun merhametini beklemeli; af çerçevesine girmeyi ummalıdır. Özel çerçevesiyle namazın terki, böyle bir çabaya en çok ihtiyaç duyan günahlardandır. Zira yukarıda da zikrettiğimiz üzere namazı terk edenlere yapılacak muamelenin şiddetinden bahseden âyetler bulunmaktadır. Buna rağmen ve dünya hayatı ile alakalı hiçbir telâfi şartı ileri sürmeden, söz konusu hadisin “kişinin kılmadığı farz namazlar, kılmış olduğu nâfilelerle telâfi edilir ” şeklinde anlaşılması, her şeyden önce bu âyetlerin hesaba katılmadığı manasına gelir.

2.1.3. Namazın İfası ile İlgili Bazı Kolaylıklar ve Çeşitli Ayrıntılar

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Kuran’da ve hadislerde en sık zikri geçen amel namazdır. Bu verilerin önemli bir kısmında onun yerine getirilmesi hususunda akla gelebilecek mazeretlere çözüm sunulur. Buna rağmen dinin mesela oruç konusundaki tavrı böyle değildir. Nitekim Allah Teâlâ çeşitli se-

⁶⁷ Tahrîm, 66/8.

beplere binaen tutulamayan oruçların başka günlerde tutulmasına müsaade etmiştir: “(Oruç) sayılı günlerde tutulur. O günlerde içinizden hasta olanlar ve yolcu bulunanlar (oruç tutmazlarsa) tutmadıkları günler sayısınca başka günlerde oruç tutarlar. Kimin de oruç tutmaya gücü yetmezse her gün için bir fakiri doyuracak kadar fidye vermesi gerekir”.⁶⁸ Buna rağmen böyle durumlarda oruç için teklif edilen “başka zamanlarda kaza etme” veya “fidye verme” hususu, namaz hakkında söz konusu edilmemiş, aksine böyle durumlarda bile namazın nasıl kılınacağına dair açıklamalar yapılmıştır. Bu bağlamda namazların yolculuk esnasında kısaltılabileceğine⁶⁹, (Hanefiler dışında kalan mezheplere göre) birleştirilebileceğine⁷⁰, abdest için su bulunamadığında teyemmüm yapılabileceğine⁷¹, ayakta kılmaya gücü yetmeyenlerin oturarak⁷² hatta uzanarak kılabileceğine işaret edilir; savaş ortamında bile nasıl kılınacağına dair açıklama yapılır.⁷³

⁶⁸ Bkz Bakara, 2/184, 185.

⁶⁹ Nisâ, 4/101.

⁷⁰ Hadis kitapları tarandığında Hz. Peygamber’in cem ile ilgili uygulamalarının yer aldığı pek çok hadisle karşılaşılır. Bunlardan bir kısmı seferde, hazarda, Arafat ve Müzdelife’de cem’i konu alırken, diğer bir kısmı yağmur, meşguliyet, özür (hastalık) gibi ayrıntılar içerir. Bu hadisler için bk. Buhârî, “Vudû”, 40; “Salât”, 93-94; “Mevâkît”, 12, 18; “Taksîr”, 6, 13-16; “Teheccüd”, 30; “Hac”, 83, 93,96-97; “Umre”, 20; “Cihad”, 136; “Menâkib”, 23; Müslim, “Salât”, 249, 252; “Müsâfirîn”, 42-58; “Hac”, 285-290; “Fedâil”, 10; Tirmizî, “Tahâret”, 95; “Salât”, 24; “Cuma”, 42; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 109-111; “Salât”, 101; “Sefer”, 5, 10; “Menâsik”, 56, 59; Nesâî, “Tahâret”, 136; “Hayz”, 5; “Salât” 12, 18, 20; “Mevâkît”, 42, 44-48; “Menâsik”, 207, 210; “Ezan”, 18-20; İbn Mâce, “Tahâret”, 117; “İkâme”, 74; “Menâsik”, 59, 60, 84.

⁷¹ Nisâ, 4/85; Mâide, 5/6. Teyemmüm hadislerde de işaret edilen bir husustur. Mesela bk. Buhârî, “Teyemmüm”, 1.

⁷² Bk. Buhârî, “Mevâkîtü’s-Salât”, 18.

⁷³ Konuyla alakalı âyet şu şekildedir: “Sen onların aralarında bulunup da onlara namaz kıldırduğunda içlerinden bir kısmı seninle beraber namaza dursun. Silahlarını da yanlarına alsınlar. Bunlar secdeye vardıklarında diğer bir kısmı arkanızda beklesin. Sonra o namaz kılmamış olan diğer kısım gelsin seninle beraber kılsınlar ve ihtiyatlı bulunsunlar, silahlarını yanlarına alsınlar. Kâfirler arzu ederler ki, silahlarınızdan ve eşyanızdan bir gafil olsanız da size ani bir baskın yapsalar. Eğer size yağmur gibi bir eziyet erişir veya hasta olursanız silahlarınızı bırakmanızda bir vebal yoktur. Bununla beraber ihtiyatı elden bırakmayın. Kuşkusuz Allah kâfirlere alçaltıcı bir azap hazırlamıştır”. Bk. Nisâ, 4/102.

Namazın ifası konusunda gösterilen bütün bu kolaylıkların, Allah'ın Müslümanlara duyduğu sevgi, şefkat ve merhametin en önemli göstergelerinden olduğu muhakkaktır. Ancak diğer taraftan bu kolaylıklar, namazın karşılaşılabilecek her şartta kılınması, bu konuda mazeret aranmaması gerektiğine de delâlet etmektedir.

2.1.4. Kılınmamış Farz Namazların Kaza Edilmesi Meselesi

Hadislere göre bir namazın vakti içinde edasına engel olacak durumlar hadiste uyku ve unutma olarak tespit edilmiştir. Hadisin devamına göre ilgili durumlar ortadan kalkar kalkmaz bu namazların kılınması gerekir; bu namaz için başka keffâret yoktur (لَا كَفَّارَةَ لَهَا إِلَّا ذَلِكَ).⁷⁴ Dolayısıyla bu hadis öncelikle bir Müslümanın farz bir namazı kılmama sebebi olarak sadece uyuma ve unutma ihtimallerinden bahsetmektedir. Ancak bu hallerin her ikisi de istem ve bilinç dışıdır. İkinci olarak hadisin devamında yer alan “bu namaz için başka keffâret yoktur” ifadesi bize göre, söz konusu eksikliği telâfi yolunu göstermektedir ki bu yol, nafîle değil bahsi geçen farz namazların bizzat kendilerinin kılınmasıdır. Buna bir nevi “namazın kazası” gözüyle de bakılabilir. Unutarak veya uyumak suretiyle kılınamayan namazların daha sonra kılınabileceği din tarafından kurala bağlanmış olmakla birlikte “kasten” ve “bilerek” terk edilmiş farz namazın kaza edilip edilemeyeceği bize göre tartışmaya değerdir. Bununla birlikte hemen tüm mezheplerde namazın kazasından bahsedilir.⁷⁵ Müslümanların pek çoğu da bu fetvalarla amel etmekte; herhangi bir sebeple kılmadıkları namazları daha sonra kaza etmektedir. Hadise yüklenecek “nafîleler, kılınmamış farz namazları telâfi edecektir” görüşü bir yönüyle bu vakıya da ters düşmektedir. Zira söz konusu görüşün “Müslümanları gevşekliğe sevk etmek” gibi bir sakıncası da olacaktır. Hâlbuki din, aldığı çeşitli tedbirler ve gösterdiği bazı kolaylıklar ile namazın ifası konusunda Müs-

⁷⁴ Bu hadisin değişik lafızları için bk. Buhârî, “Mevâkît”, 37; Tirmizî, “Salât”, 18.

⁷⁵ Bu konuda mesela bk. Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan, Kitâbu'l-Âsâr, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1: 443; İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî, el-İstizkârü'l, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1: 300; İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekir el-Hanbelî, Medâricu's-Sâlikîn, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1996) s. 11; İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Bidâyetü'l-Müctehid (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 1: 182; Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref, Minhâcu't-Tâlibîn, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1988), 3: 192-193.

lümanın bir mazeret ileri sürüp böyle bir gevşekliğe meyletmesinin de önüne geçmiştir.

2.1.5. Nafile İbadetlerin Farzların Yerine Geçmesinin Niyet İle İlgisi

Namaz, edası belli bir zamana hasredilmiş⁷⁶ (mukayyed) ibadetler cinsindedir. Bunlar, kendileri için belirlenen başlangıç ve bitiş vakitleri içinde o cinsten başka bir ibadetin mümkün olup olmaması açısından farklılık arz eder. Niyetler de bu farklılığa göre değişir. Sözelimi Ramazan ayı içinde oruç cinsinden tek bir ibadet yapılabilir. Dolayısıyla bu ay içinde oruç tutacak bir Müslümanın isim tayin ederek “Ramazan’a” niyet etmesi gerekli değildir; oruç cinsinden başka bir ibadet yapılamayacağı için mutlak/genel bir niyet yeterlidir. Fakat namaz böyle değildir; kendisi için belirlenmiş vakit içinde namaz cinsinden başka bir ibadet yapılması mümkündür. Bu nedenle namaz kılarken yapılacak niyetin de mukayyed/özel olması gerekir. Fıkıhta bu usulü benimseyenler nafile namazların, bilerek terk edilmiş farz namazların yerine geçemeyeceğini savunmuşlardır (نية الفرض لا ينوب عنها نية النفل).⁷⁷

Aksi görüşü savunan ilim adamları ise bu itirazı yersiz ve yetersiz bulmuşlardır. Buna göre niyetle alakalı söz konusu yaklaşım dünya ahkâmı için geçerlidir. Hâlbuki Allah’ın âhiretteki lütfu açısından durum böyle değildir. Zira O’nun fazlı geniştir ve hiçbir sınırı yoktur. Aksine O dilediğini yapar, istediği gibi hüküm verir.⁷⁸ Buna göre bir sebeple kılınmamış farz namazlar, nafile niyetiyle kılınan namazlarla tamamlanabilecektir.

2.2. “Nafile Namazların, Kılınmış Bir Namaz İçindeki Eksiklikleri Gidereceği” Görüşü ve Değerlendirilmesi

Bazı âlimlere göre ise hadisin muhtevası, kılınmış bir namazın içindeki eksikliklerin telâfisiyle ilgilidir. Bu görüşte de söz konusu eksikliklerin kasten mi yoksa sehven mi yapıldığı veya bunların namazın farzlarıyla mı yoksa sünnetleriyle mi alakalı olduğu konusunda ayırım yapılmıştır.

⁷⁶ Nitekim Allah Teâlâ “Namaz, belirli vakitlerde yerine getirilmek üzere farz kılınmıştır” buyurur (Nisa, 4/103).

⁷⁷ Bu konuda geniş bilgi için bk. Nesefî, Ebu’l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed, Şerhu’l-Menâr, (Kâhire: Dâru’l-Kitâbu’l-İslâmî, 2010), 1: 103. Bu konuda ayrıca bk. Ahmet Yaman, İslam’da İbadet, (Ankara: Grafiker Yay., 2013), s. 25-26.

⁷⁸ Bk. İbn Receb el-Hanbelî, Fethü’l-Bârî, 3: 362-363.

Bazı ilim adamlarına göre bir namazın farzlarından veya sünnetlerinden bazılarını “sehven” unutan kişinin bu eksikleri mendûb namazlarla tamamlanır. Mesela bir kişi namaz kılarken sehiv eseri olarak rükûu gerektiği gibi yapmasa, bu eksikliği kıldığı nafîle namazlarla giderilir. Fakat bu hususlardan birini kasten terk eden veya unutup da sonra hatırlamasına rağmen yine kasıtlı olarak telâfi etmeyen, bunun yerine tatavvularla meşgul olan bir kişinin söz konusu eksiklikleri nafîlelerle giderilmez. Bazı âlimlere göre ise hadis, hem kasdî hem de gayr-i kasdî terklere delâlet etmektedir.⁷⁹

Bu hadisin yorumunda bazı ilim adamları ise eksik bırakılan hususun farzlar mı yoksa sünnetler mi olduğunu dikkate almıştır. Sözelimi Beyhakî'ye (458/1066) göre nafîle namazlar, namazların farzları değil sünnetleri konusunda işlenen kusurları giderecektir. Yoksa bir sünnetin herhangi bir farza denk olması kesinlikle söz konusu değildir. Beykahî bu konuda

"مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ أَحَدٌ بِمِثْلِ آدَاءِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ"

“Hiç kimse, kendisine farz kıldığım şeylerin edası gibi bir hususla bana yakınlık kuramaz” (kişinin bana yakınlık kurabileceği en önemli husus, kendisine farz kıldığım şeyleri yapmasıdır) şeklindeki kudsî hadisi⁸⁰ delil getirir. Fakat onun bu görüşüne “sevab ve ceza, maslahatın ya da mefsedetın oranına göre terettüp eder” denilerek itiraz edilmiştir. Buna göre “bir dirhemlik zekât, bin dirhemlik sadakadan daha üstündür” denemez. Aynı şekilde “bir insanın tüm ömrünü namaz kılarak geçirmesi de iki rekatlık sabah namazına denk değildir” demek de mümkün değildir.⁸¹

Bizim de benimsediğimiz bu görüşün en problemlî tarafı hadisin içerdiği “الفريضة” kelimesinin manası ve kullanım şeklidir. Çünkü bu yoruma göre “fariza” kelimesi, “namazı oluşturan farzlardan yani rükünlerden her biri” manasında anlaşılmış olmaktadır. Bu anlayış esasen Türkçe’deki “namazın farzları” söylemine uygun olup bu çerçevede kıyâm, kıraat ve rükû gibi rükünlere işarette bulunur. Fakat bu kelime Arapça lügatlerde daha ziyade “Allah

⁷⁹ Bu görüş için bk. İbn Receb el-Hanbelî, Fethü'l-Bârî, 3: 362.

⁸⁰ Hadis için bk. Abdürrezzâk, Ebu Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, Musannef, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 11: 192.

⁸¹ Beyhakî'nin görüşü ve ona yöneltilen itiraz için bk. Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Şerhu Sünen-i Neseî, (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslamiyye, 1986). 1: 232.

Teâlâ'nın, kullarının yapmasını veya kaçınmasını ödev addettiği hususlar" manasında kullanılır.⁸² Dolayısıyla kelimenin yaygın kullanımı "birbirinden farklı ve müstakil ibadetler" manasına daha yakındır. Nitekim kelimenin, araştırma konumuz olan hadisteki kullanımı da bu yöndedir ve "فَإِنْ أَنْقَصَ مِنْ فَرِيضَتِهِ شَيْءٌ" ifadesinde görüldüğü üzere "kul" kelimesine izafe ile söylenmiş olup "yapması emredilmiş vazifeler" manasına hamli daha kuvvetlidir.

Yine de kelimenin bu kullanımıyla alakalı birkaç hususa temas edilebilir. Öncelikle "tatavvularla tamamlanacak şey" bazı rivayetlerde "فَرِيضَتَهُ" değil "صَلَاتِهِ" şeklinde ifade edilir ki⁸³ bu kullanım bizim tercih ettiğimiz manayı teyid eder durumdadır. Diğer taraftan "فَرِيضَتَهُ" (veya "صَلَاتِهِ") kelimesinin durumunu açıklayan husus rivayetlerin büyük çoğunluğunda "انْتَقَصَ" yani "eksik olmak" kelimesiyle karşılanmışken bazılarında "ضَيَّعَ" yani "zayi etmek" şeklinde ifade edilmiştir.⁸⁴ Bu kelime için "tamamen terk etmek" ve "vakti dışında icra etmek" şeklinde iki farklı mana verilmektedir.⁸⁵ Bize göre bu kullanım da doğrudan namazı düşündürecek durumdadır. Zira kelimeye yüklenecek "terk etmek" manası diğer ameller için de söz konusu olabileceksen "vakti dışında icra etmek" öncelikle namaz için geçerlidir. Farklı lafız kullanımını bağlamında, hadis metinlerinin büyük oranda "mana" ile nakledildiğini de akıldan uzak tutmamak gerekir.

Hadisteki kelimenin "الفريضة" olduğu kabul edilse bile bazı kitaplarda bu kelimenin bizim tercih ettiğimiz "bir ibadetin rükünleri" manasında kullanıldığı da görülür. Mesela el-Bâbertî'nin (786/1384) *el-Hidâye* üzerine yazdığı şerhte kullandığı

⁸² Bk. Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, Tacu'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmû, (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, 1965-2001), 1: 4697.

⁸³ Bk. İbn Ebî Şeybe, Musannef, 2: 404.

⁸⁴ Bk. İbn Mâce, "Salât", 202; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4: 103; 5: 72.

⁸⁵ Bk. İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm, 5: 243. Meşhur sahabîlerden Enes b. Mâlik'in "Görüyorum ki Rasulullah zamanında müşahede ettiğim şeylerden bugüne sadece namazı kalmış. İşte bu namaz dahî (şimdi) zayi ediliyor" sözünde geçen "zayi etmek" ifadesi başta Haccâc olmak üzere dönemin Emevî idarecilerinin namazları, müstehap vakitlerini geçirecek kılmalarına hamledilmektedir. Enes, hilafet merkezi olan Şam'a sırf bu hususu şikâyet etmek için gelmiş ve halife el-Velid b. Abdilmelik ile görüşmüştür (bk. İbn Hacer, Fethü'l-Bârî, 2: 13; Aynî, Umdetü'l-Kârî, 7: 334).

"فَرَائِضُ الصَّلَاةِ سِتَّةٌ: الْقِيَّاسُ أَنْ يُقَالَ "سِتَّةٌ"؛ لِأَنَّ الْفَرَائِضَ جَمْعُ فَرِيضَةٍ..."

"(Namazın farzları altıdır). Esasen kıyasa göre "ستة" değil "ست" denmesi gerekir. Çünkü "الفرائض" kelimesi "الفريضة" kelimesinin çoğuludur"⁸⁶ cümlesinde ve Tahâvî'nin "ولا فريضة في الصلاة إلا ست" "Namazın altı taneden başka farzı yoktur" ifadesinde⁸⁷ bu kullanımı bulmak mümkündür.

Sonuç

İsnad tablosuyla alakalı bilgiler ışığında hadisin, teker teker ele alındıklarında çeşitli zaafı bulunan tariklerinin birbirlerini destekledikleri düşünülecek "sahih li-gayrihi" olduğu söylenebilir. Fakat bize göre hadisle alakalı asıl dikkat onun sıhhatinden ziyade delâletine yöneltilmelidir. Bu bağlamda ortaya konacak görüşlerin "Kıyamet günü kulum hesaba çekileceği ilk ameli namazıdır. Eğer namazı doğru ve güzel ise başarmış ve kurtulmuştur. Eğer eksik ve yanlış ise ziyan etmiş hüsrana uğramıştır. Eğer farzlarında bir eksiklik varsa Allahü Teâla şöyle buyurur: Bakınız bakalım! Kulumun nafile (namazı) var mı? Böylece namazındaki eksiklikler tatavvularla giderilir. Sonra sıra zekâta gelir. Diğer amelleri de buna göre hesaba tabi tutulur" şeklindeki en uzun metin üzerinden serdedilmesi mümkün görünmektedir. Buna göre daha kısa metinlerde ravilerin ihtisâr yaptığını düşünmek gerekecektir.

Hadisin delâleti bağlamda bizim, çoğunluk tarafından tercih edilen "nafiler, kılınmamış farz namazları telâfi edecektir" görüşüne katılmadığımızı ifade etmemiz gerekir. Bize göre dinin namaz hakkındaki vurguları ve özellikle de onun "devamlı" bir şekilde ifa edilmesine yönelik emirler bu muhtemel mananın öne çıkarılmasına engel olmaktadır. Bu çerçevede namazın, din tarafından geçerli kabul edilebilecek mazeretler dışında terkedilmesi durumunda karşı karşıya kalınacak cezanın şiddeti ve azabın büyüklüğünü de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu şekilde işlenecek bir günahın "büyük" olduğunda şüphe yoktur. Böyle bir durumda kişiden beklenen şey tevbe-i nasûh yani hatasını fark etmesi, yürekten pişmanlık duyması ve aynı hatayı bir daha işlememe azminde olmasıdır. Buna ilave edilecek çabalar hakkında ise, onlar-

⁸⁶ Bâbertî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Rûmî, el'Înâye Şerhu'l-Hidâye, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, trs.), 1: 274.

⁸⁷ Bk. Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1431/2010), 2: 5.

ca hadis vârid olmuştur. Bütün bu verilere rağmen söz konusu hadisin hiçbir çaba ileri sürmeden, “kişinin kılmadığı farz namazlar, kılınmış olduğu nâfilelerle telâfi edilir ” şeklinde anlaşılması, bize göre bu ayrıntının dikkate alınmadığı manasına gelir. Zira nâfile namazlar ibadet hayatının zaten namazla alakalı bir parçasıdır.

Nâfile namazlar muhtemelen ve sadece bir namazı kasten ve mazeretsiz bir şekilde terkeden kişinin, daha sonra pişman olup bu pişmanlığını Allah’a ispat edebilmesinin bir yolu ve göstergesi sayılabilir. Buna göre söz konusu kişi, nasûh bir şekilde tevbe edip bir daha aynı hatayı kesinlikle işlememe azmi içinde bulunur; verilmiş meşhur fetvalar doğrultusunda bu namazı kaza eder; bunlara ilave olarak da nâfile namazlar kılarak kararlılığını ortaya koyar. Ancak bu durumda bile kıldığı nâfile namazların, terk ettiği farz namaza bedel olamayacağını bilmeli, kendini Allah’ın merhametine teslim etmelidir. Zira bir namaz için ancak bir niyet geçerli olur. Yani nâfile niyetiyle kılınan bir namazın, kılınmamış farz bir namaz yerine geçmesi, usûl açısından da pek mümkün görünmemektedir.

Diğer taraftan “nâfile namazların terkedilmiş farzların yerine geçeceği” şeklindeki yorumun, Müslümanları gevşekliğe sevk etmek gibi sakıncalı bir yönü de vardır. Zira din, aldığı çeşitli tedbirler ve gösterdiği bazı kolaylıklar ile namazın ifası konusunda Müslümanların bir mazeret ileri sürmesine engel olmakta ve dolayısıyla böyle bir gevşekliğe meyletmelerinin önüne geçmektedir.

Bütün bu hususlar dikkate alındığında hadise yüklenecek mananın “nâfile namazlar, kılınmış bir namaz içindeki eksiklikleri telâfi eder” yönünde olması daha uygun görünmektedir.

Kaynakça

Abdürrezzâk, Ebu Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî. *Musannef*. Nşr. Habîburrahman el-A’zamî. 11 cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1983.

Albânî, Ebû Abdirrahman Muhammed Nâsiruddin. *Silsiletü’l-Ehâdîsi’s-Sahîha*, 6 cilt. Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1415.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istilâhları Sözlüğü*, İstanbul: Hadisevi Yay, 2006.

- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî. *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- Bâbertî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Rûmî. *el'Înâye Şerhu'l-Hidâye*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, trs.
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abu'l-Îmân*. Nşr. Abdulâlî Abdulhamîd. 14 cilt. Bombay: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenu'l-Kübrâ*. 10 Cilt. Nşr. Muhammed Abdulkadir Ata. Mekke: Mektebetu Dâri'l-Bâz, 1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *et-Târîhu'l-kebîr*. 12 cilt. Beyrut: Dâru kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Nşr. İsmetullah İneyetullah Muhammed, Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *el-İlel*, Nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah. Riyad: Dâru't-Tîbe, 1985.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muattai mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd*. 24 cit. Nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî – Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. Mağrib: Vizâratu Unûmu'l-Evkâf, 1967.
- İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstizkâru'l-Câmi' li Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr ve Ulemâi'l-Aktâr fimâ Tedammenehu'l-Muatta' min Ma'ânî'r-Re'y ve'l-Âsâr ve Şerhi Zâlike Küllihî bi'l-Îcâz ve'l-İhtisâr*, 9 Cilt. Nşr. Sâlim Muhammed Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Beyrût: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, Nşr. Muhammed Avvâme. 26 cilt. Beyrut: Dâru Kurtuba, 2006.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1960.

- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 12 cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârif en-Nizâmiyye, 1908.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbu's-Sikât*. Nşr. es-Seyyid Şerefüddin Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1975.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekir el-Hanbelî. *Medâricu's-Sâlikîn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1996.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 8 cilt. Nşr. Sâmî b. Muhammed Selâme. Beyrut: Dâru't-Tîbe, 1999.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Şihâbüddîn el-Hanbelî. *Fethü'l-Bârî*. Nşr. Ebu Muaz Târik b. Avzillah b. Muhammed. Suud: Dâru İbn Cevzî, 2001.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- İbn Sad, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sad. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 8 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1968.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ârizatü'l-Ahvezi*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1945.
- Mübârekpûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdir-rahîm. *Tuhfetu'l-Ahvezi bi şerhi câmi't-Tirmizî*. 10 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi's-sağîr*. 6 cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1994.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-Menâr*. Nşr. Yahya Muhammed el-Mübdî. Kâhire: Dâru'l-Kitâbu'l-İslâmî, 2010.
- Nevevî, Ebu Zekerîyya Yahya b. Şeref. *Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn fi'l-Fikh*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1988.
- Sandıkçı, Kemâl. *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*. Ankara: D.İ.B Yay., 1991.

- Sindî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî et-Tettevî. Hâşiyetu's-Sindî alâ Sünenü Nesâî. 8 cilt. Halep: Mektebetu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Şerhu Sünen-i Neseî*. 8 Cilt. Nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye. 1986.
- Şankîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr. *Edvâu'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1995.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *Kitâbu'l-Âsâr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. 10 Cilt. Nşr. Târik b. Avzillah, Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1994.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. 27 Cilt. Nşr. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kurân*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tayâlisî, Ebû Dâvud Süleyman b. Davud, *Müsned*, 4 Cilt. Nşr. Abdulmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Yaman, Ahmet, "İslam'da İbadet", *İslam İbadet Esasları* içinde. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tacu'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmû*. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, 1965-2001.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. 4 Cilt. Nşr. Ali Muhammed el-Bacurî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Kebâir*. Beyrût: Dâru'n-Nedve el-Cedîde, ts.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2019, c. 5, s. 2: 1251-1271

İslam Borçlar Hukukunda İsticrâr Akdi ve Mezheplerin Konuyla İlgili Mülâhazaları Supply Contract (Istijrâr) In Islamic Law of Obligations and the Views of Fiqh Schools

Hüseyin OKUR

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı
Assistant Professor, Kocaeli University
Faculty of Theology, Department of Islâmic Law
Kocaeli, Turkey
huseyin.okur@kocaeli.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4285-7478

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Okur, Hüseyin. “İslam Borçlar Hukukunda İsticrâr Akdi ve Mezheplerin Konuyla İlgili Mülâhazaları”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 1251-1271.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

İnsanların günlük hayatlarında en çok kullandıkları muamelelerden biri olan alış veriş, toplumların örflerine göre çeşitlilik göstermiştir. Bu sebeple klasik fûru fıkıh eserlerinde akitlerin çok bilinenlerine yer verilmiş, diğerleri için de genel şartları sağlaması kaydıyla caiz olabileceği kanaatine varılmıştır. Bununla beraber mezheplerin nasları anlama yöntemleri ve örfi uygulamaları değerlendirme biçimleri, akitlerin sıhhatini değerlendirmelerinde de etkili olmuştur. Mahiyeti itibariyle değişik formları bulunmasıyla birlikte kısaca, ürünün peyderpey alınıp ücretin, mebiîn tüketilmesinden sonra ödenmesinin taahhüt edilmesi şeklinde tarif edilen isticrâr akdi, İslam hukuk ekolleri tarafından tartışılmıştır. Bu tartışmalar genellikle akdin sıhhat ve kuruluş unsurlarını taşıyıp taşınamaması etrafında gerçekleşmiştir. Hanefiler, isticrâr yoluyla yapılan alışveriş işlemlerinin insanlar tarafından sıkça yapıldığını göz önünde bulundurarak bu akdin istihsan yoluyla caiz görülmesi gerektiği kanaatine varmışlardır. Diğer mezheplerde de bu akde benzer gerekçelerle olumlu yaklaşımların bulunduğunu görülmektedir. Bu araştırmada, günümüz kırsal kesimde ve özellikle finans dünyasında uygulaması yayılan ve aynı isimle literatüre girer isticrâr akdini, mezheplerin görüşleri bağlamında değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam borçlar hukuku, alışveriş, isticrâr, veresiye, satış.

Abstract

As one of the most commonly used methods of transaction, the actions of buying and selling have shown variation according to the customs and traditions of the societies in which they have been conducted. For this reason, only contracts that are widely known were included in detailed fiqh books while others were deemed permissible provided that they fulfilled the general conditions. In addition, the madhhabs' method of perceiving the nass and evaluating traditional practices have been influential in evaluating the integrity of

* Bu makale, 22 Aralık 2017 tarihinde Kocaeli'de düzenlenen I. Uluslararası Sosyal ve İslami Bilimler Konferansı'na sözlü olarak sunulmuş ve sadece özet olarak yayınlanmış tebliğin, yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

the contracts. While having different forms due to its nature, a supply contract is defined as guaranteeing to render payment after receiving the product in installments and using it, and is discussed by schools of Islamic law. While these discussions have usually revolve around the question of whether the contract satisfies the necessary conditions for achieving its integrity and being established, Hanafi scholars have ruled that, due to business transactions by means of supply contracts being a very common practice, this type of contracts should be viewed as permissible through istihsan. We can also see that other madhhabs have expressed views in favor of this contract type with reasons similar to this. In this study, we will attempt to evaluate supply contracts, which have come to be employed in rural areas and especially in the finance world and which have entered the literature under the same name, within the scope of the views expressed by madhhabs.

Keywords: Islamic Law of Debts, Buying and selling, istijrar, buying on credit, sales.

Giriş

Alışverişe dayalı akitler, zaman içerisinde, insanların yöresel uygulamalarına ve sosyo- ekonomik sebeplere bağlı olarak farklı şekillerde uygulanagelmıştır. Bunlardan biri de isticrâr akdidir. İsticrâr veya bu yolla yapılan alışveriş, çok bilinen akitler arasında yer almaması ve oluşum şekli daha ziyade örf göre şekillenmesinden dolayı isimsiz akitler kategorisinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla sonradan fukahâ tarafından, sonraki devirlerde özel isimlerle adlandırmış ve hakkında fikhî değerlendirmeler yapılmıştır. Literatüre sonradan dâhil olmasındaki en önemli etken isticrâr akdinin, normal satım akitlerine benzememesi ve geçerliliği hakkında duyulan kuşkulardır.

Esasında insanların alışverişlerinde yaygın olarak kullandıkları bir alışveriş türü olarak isticrâr akdi, öz olarak, kişinin belli zaman aralıklarında satıcıdan ihtiyacı olan şeyleri alması ve ücretini (semen) daha sonra vereceğini (veresiye) taahhüt etmesi şeklinde kısaca tanımlanabilir.¹ Daha ziyade insanların iktisadi durumlarının zayıf olduğu dönemlerde ortaya çıkan bu uygulamanın,

¹ Bkz.: Muhammed Revvâs Kal'acî - Hâmid Sâdık Kuneybî, *Mu'cemu lughati'l-fukahâ* Beyrut: (Dâru'n-Nefâis, 1988), 1: 113; Mecmau'l-Luga'l-Arabiyye-Heyet, *el-Mu'cemu'l-vasît* (Kahire: Mektebetü Şurûk ed-Devliyye, 2004), 116.

örfte çok fazla varyantının bulunması tarifini, kapsamını ve türlerini kuşatıcı bir şekilde ele almayı zorlaştırmaktadır. Hanefî fakihlerinden Haskefî (ö. 1088/1677) tarafından kavramlaştırılan² isticrâr akdi, bedelin sonradan ödendiği akitlerden kabul edilmiş ve *Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye*'de maddeleştirilmiştir. Ali Haydar Efendi bu madde kapsamında, "Satıcı ve müşteri taraflarınca malum olduğu sürece, ürün ücretinin belirlenmiş bir tarihe tecil edilmesinde bir beis yoktur"³ demektedir.

Günümüzde faizsiz finansman ve finansal enstrüman sağlama noktasında önemli bir yeri olan bu akit türü, bazı kurumlarca tedarikçi ile alıcı arasında, sözleşme feshedilmediği müddetçe belirli bir mal ve kararlaştırılmış bir ödeme şeklinin, akdin yenilenmesi söz konusu olmadan devam ettiği sözleşme olarak yapılandırılmaya çalışılmıştır. Bazı tedarik sözleşmeleri de bu akdin kapsamı dâhilinde incelenmiştir. İnsanların iktisadi yönden zayıf oldukları dönemlerde bu uygulama, genelde müşterinin mal edinmesini kolaylaştırmak amacıyla istihsanen caiz görülen bir uygulama olarak yapılagelmişken günümüzde daha ziyade üreticinin elindeki stokları tüketebilmesinin, dolayısıyla alıcı ile satıcının ihtiyaçlarının giderilebilmesine yönelik uygun bir akit türü olarak görülmüştür.

Görebildiğimiz kadarıyla konuyla ilgili Temel Kacır'ın "Bir Finansman Yöntemi Olarak İsticrâr Akdi"⁴ adlı makalesi, Bedri Aslan'ın "İslâm Ticâret Hukukuna Göre Cehâlet ve Güncel Akitlere Etkisi" isimli doktora çalışması⁵ ve pratikteki uygulama alanlarıyla ilgili olarak Recep Çetintaş'ın "İslam Hukuku Açısından Tedarik Sözleşmesinin Meşrûiyeti (Türk Borçlar Hukuku'ndaki Mahiyeti Bağ-

² Alaeddin Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-efsâr*, thk. Abdülmün'im Halil (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 395.

³ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2003), 1: 228 (247. Mad.) Ali Haydar Efendi bu madde kapsamında şöyle der: "Satıcı ve müşteri taraflarınca malum olduğu sürece, ürün ücretinin belirlenmiş bir tarihe tecil edilmesinde bir beis yoktur." 245 ve 246. maddeler de bu konuyla alakalıdır.

⁴ Temel Kacır, "Bir Finansman Yöntemi Olarak İsticrâr Akdi" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30, (2017): 273-297.

⁵ Bedri Aslan, *İslam Ticaret Hukukunda Cehalet ve Güncel Akitlere Etkisi*, (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

lamında)”⁶ adlı makalesi bulunmaktadır. Bu çalışmada isticrâr akdinin mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine değinmek suretiyle, bu akdin meşruiyetin zemini tartışılmaya çalışılacaktır.

I. Kavram

“إستجرار” “İsticrâr” kelimesinin kökü olan “جرّ” “cerre”, Arap dilinde pek çok anlamlarda kullanılmakla birlikte en fazla kullanımlarıyla çekmek, sürüklemek, uzatmak, asılmak anlamlarına gelmektedir.⁷ Yine “أجره الدّين” “Ecerrahu ed-deyne” denildiği zaman anlaşılan anlam, borçluya mühlet verip borcunu başka bir zamana tehir etmektir. İstifâl babındaki kullanımı ise, “azar azar almak, kazanmak ve çekmek” şeklindedir.⁸ Aynı kalıpla “mal” kelimesiyle birlikte kullanıldığında ise bir malı azar azar almak, anlamına gelmektedir.⁹

II. İstilah

Klasik dönem fıkıh eserlerinde isticrâr kavramına rastlanmaz, ancak isticrârın mahiyeti itibariyle benzeyen şekillerinden söz edilir. Bunun sebebi, isticrârın farklı toplumlar içinde tek bir isimle anılamayacak kadar değişik şekillerde uygulanmasıdır. “İsticrâr” kavramı müteahhirun Hanefiler¹⁰ ve Şâfiiler¹¹ tarafından kullanılmıştır. Haskefi’nin tanımına göre isticrâr akdi, kişinin ihtiyacı olan şeyleri satıcıdan peyderpey alıp tükettikten sonra hesap edilip parasının ödemesidir.¹²

⁶ Çetintaş, “İslam Hukuku Açısından Tedarik Sözleşmesinin Meşruiyeti (Türk Borçlar Hukuku’ndaki Mahiyeti Bağlamında)”, *Türkish Studies*, 11/12 (2016): 39-66.

⁷ İbn Fâris, Ebu’l-Hasen Ahmed, *Mu’cemu mekâyisu’l-luga*, tahk. Abdüsselam Harun, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 1: 410.

⁸ Bkz.: Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu’l-luğa ve sihâhi’l-arabiyye*, tahk. Ahmed Abdulgafûr, (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987), 2: 617, (c-r-r) mad.

⁹ Cübrân Mes’ud, *er-Râid*, (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1992), 55.

¹⁰ Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, 395; İbn Nüceym, Zeynüddin, *el-Bühru’r-râik şerhi Kenzi’d-dekâik*, (Beyrut: Dâru’l-Marife, Beyrut ts.), 5: 279; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü’l-muhtâr ale’l-Dürrü’l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011), 4: 21.

¹¹ İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü’l-muhtâc bi-şerhi’l-Minhâc*, (Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, 1917), 4: 217; Remlî, Şemsüddin Muhammed, *Nihâyetü’l-muhtâc ila şerhi’l-Minhâc*, (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1984.), 3: 374; Büceyremî, Süleyman b. Muhammed, *Büceyremî ale’l-lknâ*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), 2: 168.

¹² Haskefi, *ed-Dürrü’l-Muhtâr*, 1: 395.

Mâlikîler isticrâr satışını, bu türden alışverişin aralarında çok yaygın yapılmasından ötürü “Medine halkının alışverişi” olarak adlandırırılar.¹³ Bu sebeple Malikiler özel bir isimlendirmeye ihtiyaç duymamışlardır.¹⁴ Fakat Mâlikîlerin isticrârdan anladıkları ve örfi kullanımları, Hanefîlerde olduğu kadar geniş bir yelpazeye ayrılmamaktadır. Hanbelîlerde de bu akde teâti adı dışında özel bir isim verilmemiştir.¹⁵ Ancak İbn Teymiyye (ö. 622/1225) ve İbn Kayyim (ö. 751/1350) ise buna, “Fiyatının takdiriyle kurulan bey” adını vermektedirler. Onların isticrâra bu ismi vermelerinin sebebi, akdin vade sonunda ücretin verilmesiyle kurulabilmesindedir.¹⁶

İsticrâr akdinde taraflar arasında, her satış işleminde ücret konuşulmadığı gibi satış akdinin kurulmasını sağlayan cümleler de (icap-kabul) telaffuz edilmez. Bunun sebebi, bu tür bir alışverişin insanlar arasında teamül haline gelmiş olması ve örfen benimsenmesidir. Teâti haline gelen bir uygulama olması ve akdin kuruluş biçimlerine göre isticrârın mahiyetinde ve mezheplerin görüşlerinde farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

Bugün isticrâra dayalı uygulamalar kısmen devam etmektedir. Daha çok küçük ölçekli işletmelerde görülen bu uygulama sayesinde kişi, bakkal, kasap, manav vb. gibi yerlerden ihtiyacı olan şeyleri peyderpey alır ve örneğin ay sonunda hesaplanarak ücret ödenmektedir.

III. Mahiyeti ve Problematığı

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere kısaca fiyatı ödeme yapıldığı zaman kesinleşmek üzere veresiye alışveriş yapmak olarak tanımlanan isticrâr akdi, örfi geleneklere bağlı olarak farklı şekillerde uygulanagelmıştır. Bilinen akit türleri arasında olmayışı sebebiyle fukahâ, farklı oluşum şekilleri üzerinden onu değerlendirmeye çalışmışlardır.

¹³ Abdülaziz b. Muhammed, *Beyu'l-isticrâr ve tatbikâtühü'l-muâsıra*, (Yüksek Lisans Tezi, Câmîati İmam Muhammed b. Suud, Riyad 1431/2010), 69.

¹⁴ Nâyif b. Cemân el-Cüreydân, *Beyu'l-İsticrâr*, Erişim: 17.12.2017, <http://almoslim.net/node/175621>.

¹⁵ İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec, *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-mukni'*, (Mısır, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, ts.), 4: 4.

¹⁶ Ayrıca bkz. Recep Çetintaş, “İslam Hukuku Açısından Tedarik Sözleşmesinin Meşrûiyeti (Türk Borçlar Hukuku'ndaki Mahiyeti Bağlamında)”, *Türkish Studies*, 11/12 (2016): 55.

İsticrâr akdinin problematiğinin bir kısmı, fakihlerin bey' akdinin tanımında ve rükünlerinde yatmaktadır. Hanefilerin benimsediği görüşe göre bey' akdi, bir malın bir mal ile mübadelesinden ibaret olup¹⁷ onun rükünleri siğa yani icâb ve kabuldür.¹⁸ Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlerin oluşturduğu cumhur ulemaya göre ise bey' akdi, mal veya benzeri bir şey ile bir malın mukabele edilmesidir.¹⁹ Rükünleri ise akit yapan taraflar, ma'kûdün aleyh (akdin konusu, üzerinde akit yapılan şey) ve ma'kûdün bih yani sigadır (icâb ve kabul).²⁰ Hanefî ve diğerleri arasında bey akdinin rükünlerinde farklılığın var olduğu gözükse de Hanefîlerin "icâb" kaydı, satıcıyı (bâyî') ile satılan şeyi (mebî'), "kabul" kaydı ise müşteriyi ve semeni ilzam etmektedir. Dolayısıyla mezhepler arasında bey' akdinin rükünleri arasında önemli bir fark ortaya çıkmamaktadır.

Mahiyet olarak isticrâr akdi, bilinen mevcut bazı akit türlerine benzemektedir. Semeninin önceden verilmesi itibariyle selem akdine, hem önce hem de sonra verilebilmesi cihetiyle teâtî akdine, mebîn akit anında bulunmaması sebebiyle ma'dûmun satımına benzetilir. Hanefiler, istihsanen caiz gördükleri isticrâr akdini, teâtî yoluyla yani alışverişlerde, akdin kuruluşunu ifade eden sığalar kullanmadan, bir tarafın semeni (parayı), diğer tarafın ise mebî'i vermesinin icap ve kabul sayıldığı akit türüne benzetirler.²¹ Günümüzde sıkça yapılan örneğin, müşterinin satıcıya hiçbir şey demeden satın almak istediği

¹⁷ Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, thk. Abdullatif Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2: 3; Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz, *Dürrerü'l-hükkâm şerhu Gurerü'l-ahkâm*, (Beyrut, Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 2: 142.

¹⁸ Ebu Bekir el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, thk. İlyas Kaplan, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1: 431; Meydânî, Abdülganî Guneymî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Mahmud Emin en-Nevâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-Arabî, ts.), 1:110; Kâsânî, Alaeddin, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1986), 5: 133; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2: 4.

¹⁹ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn*, thk. Züheyr Şâviş, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 3: 338;

²⁰ Gazâlî, Ebu Hamid, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1417), 3:5; Hatib Şirbînî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *Muğni'l-muhtâc*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2: 319.

²¹ Haskefî'nin *Dürrü'l-Muhtâr*'daki ifadelerinden anlaşılan budur. Zira sarf, ikâle ve icare akitlerinin teâtî yoluyla caiz olduğunu vurguladıktan hemen sonra isticrâr bahsine değinmiştir ve bunun istihsanen caiz olduğu kanaatine varmıştır. Bkz.: Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 395.

şeyin bedelini uzatması ve satıcının da ona ürünü vermesi bu kabildendir. İsticrâr akdi ile teâti yoluyla yapılan akit bu noktada benzeşmektedir. Hatta isticrâr akdinin teâtiden, semenin önce veya sonra verilebilmesi sebebiyle daha umumi olduğunu söylemek mümkündür.²²

Fakat cumhur ulemanın geneli, teâti alışverişinde her ne kadar akit sığıları taraflarca telaffuz edilmese de semen/mebûin malum olmaması sebebiyle isticrârdan ayrı olduğuna kanidirler. Teâti ile alışverişe cevaz vermeyenler isticrâr akdine de cevaz vermemektedirler. Teâti alışverişine cevaz verenlerin bir kısmı isticrâr akdine cevaz verirken diğer bir kısmı ise cevaz vermemektedir.

İsticrâr akdi daha ziyade kullanıldığı vecihle, bedelini sonradan vermek üzere veresiye alışveriş yapmak olarak tanımlanmıştır. Bu tanım onun uygulanma yöntemine göredir. Zira isticrârda bedelin (semen) önceden verilip ürünün (mebûin) sonradan peyderpey alındığı durumlar için de kullanılması söz konusudur. Uzun süreli bir yolculuğa çıkacak kişinin, yolculuğa çıkmadan önce bakkal, fırın vs. gibi yerlere belli bir meblağ bırakarak ev ihtiyaçlarının peyderpey bu paradan karşılanmasını istemesi de bir nevi isticrâr akdidir. Ücretin önceden verilmesi durumunda, belli bir mal alınmadığı, sonradan verildiğinde ise akdin tüketilmiş ve hazırda olmayan bir şey üzerine kurulmaması, peşin olarak verilen bedelin hangi ürünler için tayin edildiğinin belli olmaması ve mal alındığı sırada belli bir bedel ile icap ve kabul yapılmadığı için akit, normal satım akdine benzememektedir.

İsticrâr akdinin mahiyetindeki problemlerden biri olarak görülen semenin bilinmezliği, özellikle Mâlikî hukukçular tarafından bu akdin sıhhatine mani olan önemli etkenlerden biri olarak görülmüştür. Hâlbuki isticrârı kabul eden mezhepler, isticrâr akdiyle alınıp satılabilecek şeylerin örfe bilinen, misliyat-tan olan, fiyatının piyasadaki muadili olan diğer ürünlerle hemen hemen aynı olan ve basit şeylerde olabileceğini düşünmüşlerdir. Ayrıca sahabe ve tabiin uygulamasında ücreti takdir edilmeden yapılan bazı akitler de²³ onların görüşünü desteklemektedir.

²² Bkz.: Heyet, *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye*, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1987), 9: 43.

²³ Buhârî, "Büyu", 4.

İsticrârın mahiyetini tespit sadedinde ona akdin unsurları açısından benzeyen bazı akit türleri bulunmaktadır. Bunlardan biri selem akdidir. Selem akdi, satış bedeli peşin ödenerek mal veresiye olmak üzere yapılan bir satım akdidir. Bedelin önceden verilmesi ve ürünün sonradan alınması cihetiyle aralarında benzerlikler görmek mümkündür. Ancak selem akdinde, semenin yani ücretin önceden takdim edilmesi gerekir.²⁴ İsticrârda ise sonra verilmesi mümkündür. Selem akdinde mebiin (ürün) teslim tarihi bilinir olmalıdır.²⁵ İsticrârda ise ürünler ihtiyaç hâsıl oldukça tedarik edildiği için alınma zamanları belli değildir. Selem akdinde karşılıklı bedellerin belirlenmiş olması şart iken isticrârda mebiin farklı farklı türlerden olabilme ihtimali sebebiyle belirli değildir. Selem akdi de ma'dûmun (elde mevcut olmayan şeyin) satışındır. Ancak onun meşruiyeti nass ile sabittir.²⁶

İsticrârın mahiyetine ilişkin bu malumatlardan sonra onun oluşum şekillerine bakarak yapısı ve problematiği hakkında şunları söyleyebiliriz:

1. Semen (ücretin) önceden veya sonradan verilmesine bakılmaksızın mebiin vasıfları itibariyle meçhul olabilmesi.
2. Satılan şeyin, akdin gerçekleşme zamanına nispetle ma'dûm hükmünde olması.
3. Alış veriş esnasında ürünün fiyatının konuşulmaması (semendeki bilinmezlik).
4. Satın alınmak istenen ürünlerin cins ve vasıflarında satıcı ile alıcı arasında bir anlaşma yapılmamış olması.
5. Müşterinin akit esnasında alacağı malın ismini zikretmiş olsa da belli bir miktar parayı önceden verip her defasında belli bir miktarda alması ve bakiyenin sonradan hesaplanması.²⁷

²⁴ Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Kenzü'd-dekâik*, thk. Said Bektaş, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 1: 438.

²⁵ Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 1: 437; Merginânî, Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyetü'l-mübtedî*, thk. Talal Yusuf, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/70.

²⁶ Buhârî, "Selem" 1, 2, 7; Müslim, "Müsâkat" 128.

²⁷ Temel Kacı, "Bir Finansman Yöntemi Olarak İsticrâr Akdi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017): 277.

IV. İsticrâr Hakkında Fıkıh Ekollerinin Görüşleri

A. Hanefilerin Görüşleri

Kavram olarak isticrârın nispeten geç dönemlerde ortaya çıkmış olması, mahiyeti itibariyle konunun ne zaman tartışıldığını görmeyi zorlaştırmaktadır. Ancak İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) konuya ilişkin yaptığı atıflardan meselenin İbn Nüceym'e (ö. 970/1563), onun yaptığı atıftan da Harizmlî Fakih Zâhidî (Necmüddîn Muhtâr ö. 658/1260) dönemine kadar ulaştığını görmek mümkün olmaktadır.²⁸

Bey' akdinde ma'kûdün aleyhin mevcut olması gerekir, dolayısıyla ma'dûm üzerine akit inşa edilemez. Fakat Hanefilerin müsamaha ile yaklaştıkları ve bu kaideden istisna ettikleri bir akit türü vardır. *Kunye'*de işaret edildiği üzere²⁹ herhangi bir sözleşme yapılmadan satıcıdan ürünlerin peyder pey alınması ve tüketildikten sonra sözleşme yapılması bunun örneğidir. Hanefilere göre böyle bir işlem insanların sosyo-ekonomik sebepleri sebebiyle adet haline getirdikleri bir uygulama olmasının yanında ma'dûmun satışı da değildir. Zira bu kimselere göre böyle bir akit, sahibinin izni ile telef edilenin tazmini kabilinden olup insanlar arasında adet halini almıştır. Hem bu tür akitler sebebiyle insanların işleri kolaylaşmaktadır.³⁰

İbn Nüceym, bazı Hanefilerin bu tür alışverişin bazı türlerine karşı çıkanların da olduğunu bildirir. Örneğin *Fetâva'l-Velvâliciyye* sahibi Ebü'l-Feth Abdürreşîd (ö. 540/1146'dan sonra) kişinin fırıncıya bir miktar para vererek, "Senden yüz tane ekmek aldım" demesi ve bundan sonraki süreçte her gün gelerek peyderpey ekmek alması durumunu fasit akit olarak tasavvur eder. Buna sebep olarak da üzerinde akdin kurulduğu mebiin belli olmamasıdır. Ona göre cehalet unsurunu taşıdığından dolayı bu aktin fasit olması gerekir. İbn Nüceym'e göre mebiin vasıflarının ve ederinin bilinmesi sebebiyle ücretin

²⁸ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1992), 4: 516.

²⁹ Fakih Zâhidî, Necmüddîn Muhtâr, *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-gunye*, (Kalkûta: 1245), 218-219.

³⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5: 279.

sonradan ödenmesi ile önceden ödenmesi arasında bir fark bulunmamaktadır; dolayısıyla her iki durumda da akit geçerlidir.³¹

Hanefilerden isticrârı geçerli görmeyeneler, bu akdin teatiye benzemediğini söylerler. Zira Hanefiler arasında benimsenen genel görüşe göre bey' akdinin kurulmasında lafızdan ziyade rıza esas görülmüş ve mebiin teslimi esnasında, ücreti malum olan hemen hemen her şey için teati ile alışverişin yapılması prensip olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla isticrâr akdi temelde teati olarak yorumlansa da mebiin kabzı esnasında ücretin belli olmadığı akitler için teati akdine benzemediğinden fasit kabul edilmiştir.³² Ancak İbn Abidin, teati alışverişinin kurulabilmesinde, ekmek, et vb. halk arasında fiyatı çok bilinen ürünler için ücretin konuşulmasının gerekli olmayacağını ifade etmiştir.³³ Yine bu konuda rivayet edilen bir hadis, mebiin ücreti halk arasında bilinen şeylerde olduğu takdirde kabzdan sonra da konuşulmasının mümkün olabileceğini göstermektedir. Abdullah İbn Ömer anlatıyor: "Hz. Peygamberle bir yolculukta beraberdik. Ben babama ait bir devenin sırtında idim. Bu deve yüke henüz yeni alıştırdığından zor zapt ediliyordu; kimi zaman ileri gidiyor kimi zaman geride kalıyordu. Babam da her defasında deveyi çekiştirerek hizaya getirirdi. Bunu gören Resûlullah, "Ey Ömer, o deveyi bana sat" dedi. Babam Ömer, "Deve senindir" dedi. Resûlullah tekrar, "Onu bana sat!" dedi. Böylece babam deveyi Resûlullah'a sattı. Sonra Resûlullah bana dönerek, "Abdullah, bu deve artık senindir (sana hibe ettim); onu istediğin gibi kullan" dedi.³⁴ Bu hadisin delaletinden yola çıkan bazı fakihler, kabzdan önce (tartılır ve ölçülür olanlar hariç) mebide tasarrufun caiz olduğunu ve akde konu olan mebiin ücretinin, nizaa mahal olmayacak bir evsafta olması durumunda, kabzdan sonra takdir edilebileceğini kabul etmişlerdir. Dolayısıyla Hanefî fukahâsının isticrâr akdine istihsanen cevaz vermelerinin temelinde, teati ile yapılan akdi geniş bir yelpazede düşünmeleridir diyebiliriz.

Bu sebeple mezhep uleması arasında, bu türden akitlere cevaz vermek için, ücretin mebiin tüketiminden sonra ödenmesi ve akdin ancak bu zamanda kurulmuş olması gibi akdin sıhhatine mani olabilecek kuşku izale etmek

³¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5: 279.

³² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5: 134.

³³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 4: 514.

³⁴ Buhârî, "Büyu" 4.

ve meşruiyet kazandırmak için telef edilen bir şeyin tazmini ya da aynın borç (karz) olarak verilip tüketilmesinden ötürü semen (para) olarak talep edilmesine benzetme yollarına çok fazla yanaşılmamıştır.³⁵

Hanefilere göre satılan malın mevcut, teslimi mümkün, hukuken muteber olması satım akdinin inikad şartı, satanın mülkiyet ve yetkisi dâhilinde olması nefâz, muayyen veya bilinebilir olması, mevcut ise kabzedilmiş bulunması gibi şartlar akdin sıhhat şartları olarak sınıflandırılır.³⁶ Ancak bu ayırım her zaman açık olmadığından bazı meselelerde bundan istisnalara gidilmiştir. İsticrâr akdine cevaz vermeyenlerin delil getirdikleri hususlardan biri de burada tezahür etmektedir. Nitekim bu tür bir satışta, ücretin belirlenen bir tarihe ertelenmesi sebebiyle, mebûin tüketiminden sonra satış (akit) gerçekleşmekte ve ma'dûmun satışı söz konusu olmaktadır. Müteahhir dönem Hanefî fakahâsı bu türden alışverişte ma'dûmun satışının söz konusu olmasının kuraldan istisna edilmesi gerektiğini düşünür.³⁷ Örneğin İbn Âbidîn, konuyu izah sadedinde Haskefî'nin bu akit türüne istihşanen cevaz verildiğine değinir.

Son devir Osmanlı hukukçusu ve *Mecelle* şârihi Ali Haydar Efendi (1853-1935), "Bey'î caiz olup olmayan şeyler" hakkında açtığı bir başlıkta, isticrâr akdinin bundan istisna etmiştir. O, konu hakkındaki görüşlerini şöyle dile getirir: "İmdi bey'-i bi'l-isticrâr da mebî' mâdûm iken bey', istihşanen tecvîz edilmiştir. Bey'-i bi'l-isticrâr pazarlık edilmeksizin ve semen beyân olunmaksızın bakkal misillü esnafdan yağ, pirinç, nohut ve tuz gibi erzak alub da ba'de'l-istihlâk muhasebe iderek semeni te'diye itmekdir. Bey'-i mezkûr sahîh olub müşteri aldığı eşyanın vakt-i ahzdeki kıymetini bâyi'e vermesi lâzım gelir, o eşya gerek misliyatdan ve gerek kıymiyattan olsun (farketmez)."³⁸

Hanefilerin isticrâr akdinin geçerli olması için şart koştukları önemli hususlardan biri de, bu akdin çok fazla bilinmezlik içermemesi ve aldanmaya sebebiyet vermemesi açısından süresinin belirlenmiş olmasıdır. Süre belir-

³⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5: 280.

³⁶ Bkz.: İbn Nüceym, *el-Bühru'r-râik*, 5: 279; Ali Bardakoğlu, "Bey'", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 6: 15.

³⁷ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 395. Ayrıca bkz.: İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 4: 21.

³⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm*, İstanbul: Matbaa-i Tevsi-i Tıbaat, ts.), 1: 327.

lenmeden yapılan isticrâr akdi sahih kabul edilememektedir. O sebeple sürenin bir ay ya da bir yıl gibi tayin edilerek belirlenmesi gerekmektedir.

B. Şafiîlerin Görüşleri

Şafiî mezhebine mensup fakihler, isticrâr ve benzeri akitler hakkında farklı görüşler beyan etmişlerdir. Daha önce de belirttiğimiz üzere isticrâr akdinin caiz olduğunu söyleyenler bunun teâtî yoluyla caiz olduğunu söyleyenlerdir. Şâfiî mezhebindeki genel kabul, akitlerin icap ve kabulün ancak telaffuz edilmek suretiyle gerçekleşeceği yönündedir. Hatta klasik doktrine göre, konuşmaya muktedir olan birinin yazı suretiyle icap ve kabulü geçerli değildir.³⁹ Teâtî ile yapılan alışverişlerde de genellikle icap ve kabul lafızlarının kullanılmaması sebebiyle, mezhebin genel görüşü teatiyle akdin kurulamayacağı yönündedir. Nitekim Nevevî (ö. 676/1277) mezhebin klasik dönemdeki doktrinini bu şekilde açıklar. Hatta onun beyanlarına göre mezhep içinde meşhur olan telakki, akit türlerinin hiçbirinin sözlü irade beyanları telaffuz edilmeden geçerlilik kazanmayacağı şeklindedir.⁴⁰ Ancak Gazâlî (ö. 505/1111), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), Râfiî (ö. 623/1226), Abdurrahmân b. el-Mütevelli (ö. 478/1086) gibi müteahhirun Şâfiî fakihleri dönemine gelindiğinde, mezhebin bu görüşünde değişimler başlamıştır ve halk arasında alım satımı basit görülen şeyler için teâtî yoluyla alışverişin caiz olduğu kanısına varılmıştır. Nevevî'nin de bu düşünceye katıldığını görülür. Zira ona göre Allah alışverişi helal kılmış ve muamelatta bunun için özel bir lafız tahsis etmemiştir. Dolayısıyla bu gibi meselelerde örfe müracaat etmek gerekir. İnsanların alışveriş olarak kabul ettikleri şeriat cihetiyle de kabul edilir. Hz. Peygamber ve sahabe zamanında bey akdi çok meşhur olmasına rağmen akitlerde kullanılması gereken özel lafızlara dair herhangi bir nakil sabit olmamıştır.⁴¹ Ne var ki mezhep içinde genel kabul akitlerin oluşumu için icap ve kabulün lafzî olması yönünde gelişmiştir.

³⁹ Nevevî, Ebû Zekeriyya, *el-Mecmu' şerh'ul-Mühezzeb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.) 9: 163-164.

⁴⁰ Nevevî, *el-Mecmu'*, 9: 163.

⁴¹ Nevevî, *el-Mecmu'*, 9: 163.

Şâfiilerde isticrâr özelinde bu akde cevaz verenler de vardır. Remlî, *en-Nihâye* adlı eserinde, “İsticrâr şeklinde yapılan akit batıldır. Ancak Gazâlî, teâtînin caiz olmasına binaen buna cevaz vermiştir”⁴² der. Gazâlî’nin bu husustaki müsamahakâr tavrı pek çokları tarafından zikredilmiştir.⁴³

Şâfiilere göre isticrâra benzeyen ancak sahih olarak kabul ettikleri bir akit şekli vardır ki o da müşterinin satıcıya giderek, bana şu kadar et ya da ekmek vs. ver demesi, satıcının da ona istediklerini vermesi, rızanın hâsıl olması ve belirli bir müddet sonra müşterinin gelerek oluşan toplam borcu hesap edilmesini istemesi ve toptan ödeme yapmasıdır. Bu akdi teâtîden ayıran unsur, akit sığalarının yani icap ve kabulün telaffuz edilmesidir.⁴⁴

C Mâlikîlerin Görüşleri

Mâlikîler, “Medine halkının alışverişi” olarak adlandırdıkları bu alışveriş türünün sıhhati için iki şekil belirlemişlerdir. Bunlardan biri, müşterinin bir meblağ semeni satıcıya peşin olarak vermesi sonra aralıklarla satıcıdan fiyatı belli olan ürünler alması şeklindedir. Bu Hanefîlerin de örfen geçerli kabul ettikleri ve teâtî kısmına dâhil ettikleri bir isticrâr türüdür. Mâlikî fakihlerine göre semen (fiyat) belli, ürünün de belli olması sebebiyle bu akit sahihtir.⁴⁵ Mâlikîlerin sıhhatini kabul ettikleri ikinci şekil de müşterinin peyderpey gelecek belli bir fiyata, ağırlığı ya da niteliği belli bir ürünü, yine belirli bir vadede ödemek üzere yapılan alışveriş şeklidir.⁴⁶ Bu türden alışverişin caiz oluşu hususunda mezheplerin görüş ayrılığı bulunmamaktadır.

Mâlikîler fiyatın bilinmezliği sebebiyle Hanefîlerin kabul ettikleri isticrârı sahih addetmezler. Buna göre, kişinin satıcıya bir miktar para bırakması ve ondan her gün bir miktar ürün alacağına dair sözleşme yapması caiz değildir. Onlara göre bunun sebebi, ürün fiyatının günden güne değişebilmesi ihtima-

⁴² Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc* 3: 375. Ayrıca bkz.: Heyet, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye'l-Kuveytiyye*, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2012), 9: 45; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 326.

⁴³ Bkz. Cemal, Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî, *Fütûhâtü'l-vehhâb bi-tavzîhi şerhi Menheci't-tullâb*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3:9.

⁴⁴ Bkz.: Nevevî, *el-Mecmu'*, 9: 150-151; Zekerîyya el-Ensârî, Ebû Yahyâ, *Esnâ'l-metâlib*, thk. Muhammed Tamir, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2: 3.

⁴⁵ Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef, *el-Müntekâ şerhi'l-Muvatta-i İmâm Mâlik*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1332), 5: 15.

⁴⁶ Şirvânî, Abdülhamîd, *Hâşiyetü'ş-Şirvânî*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4: 217.

line bağlı olarak akdin bilinmezlik taşımasıdır.⁴⁷ Ayrıca Malikiler, isticrâr türü akitlerde ödeme vadesinin bilinmezliğini de akdin kusurları arasında görmüşlerdir. Ancak İbn Kasım'a göre, örfen ödeme tarihlerinde bilinmezliğin az olduğu akit türlerinde, kabul edilebilecek vakitlere kadar yapılan sözleşmelerde bir sakınca bulunmamaktadır.⁴⁸ Diğer Mâlikî hukukçular ise ödeme tarihindeki bilinmezlikten daha çok akdin haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık taşımasının önüne geçmek için garar kavramı üzerinde durmuşlardır. Buna binaen gararın örfen kaçınılmaz olduğu veya çok az olduğu akit türlerinde müsamahakâr davranmışlardır.⁴⁹

D. Hanbelîlerin Görüşleri

Hanbelî literatüründe isticrâr kavramı yerine "el-bey' bimâ yenkatı' u bihi es-si'ru" ifadesini kullanırlar. Bu tabirle pazar fiyatıyla alım-satım meselesine işaret edip isticrâr akdini aynı şey sayarlar. Ya da bununla ücretin zikredilmediği akdi kastederler. Hanbelîlerde isticrâr akdinin oluşumuna benzer şekildeki akitler için iki hüküm bulunmaktadır. Bu rivayetlerden ilki Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) isnad edilmektedir. Ebû Davud es-Sicistânî'nin (ö. 275/889) *Mesâil*'in'de naklettiğine göre, kişinin satıcıya giderek istediği ürünlerden partiler halinde peyderpey alması ve bu esnada ürün fiyatının zikredilmemesi ve hesabın ileriki bir zamanda görülmesi üzerine yapılan akdin hükmü kendisine sorulduğu zaman, bunda bir beis görmediğini ifade etmiştir.⁵⁰ Ahmed b. Hanbel'den bu tür alışverişlerin caiz olabileceğine dair başka rivayetler de mevcuttur. Örneğin, bir kişinin satıcıya giderek ürünün ücretini konuşmadan bir eşya almasını ve bir müddet sonra gelerek borcunun hesap edilmesini istemesi hususunda Ahmed b. Hanbel, borcun ürünün alındığı günkü fiyattan yazılması kaydıyla böyle bir akdin de sahih olacağını söylemektedir.⁵¹ Nitekim Ahmed b. Hanbel'e, "Akdin kuruluşunun borcun öden-

⁴⁷ Bâcî, *el-Müntekâ*, 5: 15.

⁴⁸ Mâlik b. Enes. *el-Müdevvenetu'l-kübrâ*, thk. Zekeriyya 'Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, ty.) 3: 196.

⁴⁹ Muhammed İliş, *Minehu'l-celîl 'alâ Muhtasari's-Şeyh Halîl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989) 5: 358.

⁵⁰ Ebu Davud es-Sicistânî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed rivâyetü Ebû Dâvud es-Sicistânî*, thk. Ebu Muâz Târik, (Mısır, Mektebetü İbn Teymiyye, 1999), 1: 265; Buhûtî, Mansûr b. Yûnus, *Dekâiku üli'n-nühâ li Şerhi'l-Müntehâ*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996), 2: 18.

⁵¹ Buhûtî, *Dekâiku üli'n-Nühâ*, 2: 19.

mesi esnasında olup olmadığı” sorulduğunda, “Hayır” diye cevap vermesi de⁵² esasında mebiin fiyatının piyasada bilinen bir şey olduğunu ya da alıcı ile satıcı arasında mebiin fiyatı üzerinde bir anlaşmanın olduğu anlaşılır.

Hanbelî kaynaklarında Ahmed b. Hanbel’in bu türden akitlere cevaz verdiğine dair kayıtların bulunmasına rağmen, mezhep içinde tercih edilen görüş ve genel işleyiş, fiyatın ürünün kabzedilme esnasında belirlenmediği akitlerin batıl kabul edilmesi şeklinde oluşmuştur. Dolayısıyla mezhep fukahâsı, Ahmed b. Hanbel’den rivayet edilen her iki akit şeklini batıl addetmişlerdir.⁵³

Hanbelî hukukçusu İbn Kudâme (ö. 682/1283), bey’ akdinin Hz. Peygamber ve sahabe zamanında çokça yapılmasına rağmen, akitlerin mutlaka lafzî yapılmasının gerektiğine dair bir uyarının bulunmaması sebebiyle, akdin fesadına götürecektir neticesi olan bu tür bir kabulü isabetli bulmaz. Hatta teâtiyi kabul etmemeyi, rey ile bey’ ahkâmının değiştirilmesi olarak düşünür.⁵⁴

İbn Kayyim de İbn Kudâme gibi düşünür ve klasik dönemde mezhep içinde gelişen bu görüşe karşı çıkmıştır. Ona göre, mezhep içinde tercih edilmesi doğru olan görüş, fiyatın kesinleşeceği tarihe göre alışverişin caiz olmasıdır. Zira bu türden alışverişler her asırda insanların yapageldikleri şeylerdir. Ahmed b. Hanbel de bunu açıkça beyan etmiştir. Bu alışveriş türünü haram sayan Kitab, sünnet, icma sahih kıyas ya da sahabi kavlinde açık bir delil bulunmamaktadır.⁵⁵ Onun bu çabalarına rağmen daha sonra gelen Hanbelî fıkıhçıları, bu türden alışverişlerde aldanmanın olacağı düşüncesiyle isticrâr yöntemiyle alışverişe cevaz vermemişlerdir.

⁵² Mecdüddin İbn Teymiyye, *el-Muharrer fi'l-fıkhi alâ mezhebi İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Riyad: Mektebeü'l-Mearif, 1984), 1: 298.

⁵³ Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâeddîn Ali b. Süleymân, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâmi'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel*, tahk. Muhammed Hâmid el-Fakî, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988), 4: 310.

⁵⁴ İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *el-Muğnî şerhu Muhtasari'l-Hırakî*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), 4: 4.

⁵⁵ İbn Kayyim, Ebû Abdullâh Şemsüddîn, *İ'lâmü'l-muvakki'în an rabbi'l-âlemîn*, tahk. Taha Abdurrauf, (Beirut: Dâru'l-Cil, 1973), 4: 6.

Sonuç

İsticrâr akdinin teâtî yoluyla yapılan alışverişle sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Hatta uygulama çeşitliliği sebebiyle teâtiden daha geniş bir anlama sahip olduğunu söylemek mümkündür. İsticrâr akdinin uygulanış şekilleri itibariyle aciz olup olmaması hakkında mezhep ekollerinin farklı görüşleri bulunmaktadır.

Son dönem Hanefî uleması, her ne kadar mebüin ücretinde bir bilinmezlik olsa da, isticrâr akdinin istihşanen caiz olacağını kanaatine varmaktadırlar. Hanefiler, isticrâr akdinde ücretin ay sonunda hesaplanması sebebiyle ay içinde alınan ve tüketilen şeylerin, hesaplama anında ma'dûm (yok) olduğu için var olmayan şeyin satışının söz konusu olduğunu ve bu sebeple de akdin sahih olamayacağını düşünenlere isticrârın örf, umum belvâ, hayatı kolaylaştırma gibi ilke ve gayelerden ötürü istihşanen caiz olacağı şeklinde cevap vermişlerdir.

Şâfiî mezhebinde ise her ne kadar mezhep ulemasının geneli teatinin bir türü olan isticrâr akdine, icap ve kabul sigalarının mevcut olmaması gibi sebeplerle cevaz vermese de Nevevî, Gazâlî ve Mütevellî gibi Şâfiî hukukçular bunun örfen sahih sayılması gerektiğini söylemiştir. Aynı şekilde mebüin vasıfları ve fiyatının belli olması durumunda Hanefî, Mâlikî ve teâtîyi caiz gören bir kısım Şâfiî ulemaya göre bu türden bir isticrâr sahih kabul edilmektedir.

Hanbelîlerde tercih edilen görüşe göre ürün ya da bedelin bilinmezliğinden doğan bir cehalet söz konusu olması sebebiyle, isticrâr akdinin sahih olmayacağı yönünde bir kanaat hâkim olsa da mezhep kurucusu Ahmed b. Hanbel, satıcının sattığı her malda fiyatın zikredilmesi suretiyle müşteriyle baştan anlaşarak örneğin bir ay boyunca alınan şeylerin ay sonunda piyasa fiyatına göre hesaplanarak ödenmesi şeklinde yapılan anlaşmanın sahih olduğunu söylemektedir.

İsticrâr hakkında mezheplerin görüşlerini serdettikten sonra şu ifade edilebilir ki, isticrâr yöntemiyle yapılan akit türlerini, klasik doktrinde bilinen teâtî ile aynı grupta değerlendirmek mümkündür. Halk arasında alım satımı kolay olan ücreti bilinen nesnelere için uygulanmaktadır. Kiyemiyattan olan şeyler hakkında isticrâr yapılması durumunda mebüin ve semenin şüpheye mahal bırakmayacak şekilde bilinmesi garar endişesini ortadan kaldırabilir.

Semenin mebîn tüketiminden sonra hesaplanması ise rayiç piyasa bedeli üzerinden olup örfte çok kullanılması ve insanların sosyo-ekonomik durumlarının bu tür alışverişleri kaçınılmaz hale getirmesi sebebiyle caiz görülmüştür. Ayrıca bu tür işlemlerde rayiç bedelin esas alınabilmesi, kira ve nikâh akdinde ecr-i mislin esas alınmasının meşruluğu prensibine kıyasla caiz görülebilir.

Kaynakça

- Abdülaziz b. Muhammed. *Beyu'l-isticrâr ve tatbikâtühü'l-muâsıra*. Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü İmam Muhammed b. Suud, Riyad 1431/2010.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2003.
- Aslan, Bedri. *İslam Ticaret Hukukunda Cehalet ve Güncel Akitlere Etkisi*. (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef. *el-Müntekâ şerhi'l-Muwatta-i İmâm Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1332.
- Bardakoğlu, Ali. "Bey'". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6: 15. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Buhûfî, Mansûr b. Yûnus. *Dekâiku üli'n-nühâ li Şerhi'l-Müntehâ*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996.
- Büceyremî, Süleyman b. Muhammed. *Büceyremî ale'l-İknâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.
- Cemel, Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî. *Fütûhâtü'l-vehhâb bi-tavzîhi şerhi Menheci't-tullâb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhi'l-arabiyye*. tahk. Ahmed Abdulgafûr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cübrân, Mes'ud. *er-Râid*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1992.
- Çetintaş, Recep. "İslam Hukuku Açısından Tedarik Sözleşmesinin Meşrûiyeti (Türk Borçlar Hukuku'ndaki Mahiyeti Bağlamında)". *Türkish Studies*, 11/12 (2016): 39-66.

- Ebu Bekir el-Haddâd. *el-Cevheretü'n-neyyire*. Thk. İlyas Kaplan, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Ebu Davud es-Sicistânî. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed rivâyetü Ebû Dâvud es-Sicistânî*. Thk. Ebu Muâz Târik. Mısır, Mektebetü İbn Teymiyye, 1999.
- Gazâlî, Ebu Hamid. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim. Kahire: Dâru's-Selâm, 1417.
- Haskefî, Alaeddin. *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr*. Thk. Abdülmunim Halil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Heyet. *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye'l-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2012.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed. *Mu'cemu mekâyisu'l-luga*. tahk. Abdüsselam Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hacer el-Heytemî. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, 1917.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullâh Şemsüddîn. *İ'lâmü'l-muvakkî'in an rabbi'l-'âlemîn*. Tahk. Taha Abdurrauf. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1973.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğnî şerhu Muhtasari'l-Hırakî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec. *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-mukni'*. Mısır, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Bühru'r-râik şerhi Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Marife, Beyrut ts.
- Kacı, Temel. "Bir Finansman Yöntemi Olarak İsticrâr Akdi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017): 273-297.
- Kâsânî, Alâeddin Ebu Bekir. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

- Mâlik b. Enes. *el-Müdevvenetu'l-kübrâ*. thk. Zekeriyya 'Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, ty.
- Mecdüddin İbn Teymiyye. *el-Muharrer fi'l-fikhi alâ mezhebi İmâm Ahmed b. Hanbel*. Riyad: Mektebeü'l-Meârif, 1984.
- Mecmau'l-Luga'l-Arabiyye-Heyet. *el-Mu'cemu'l-vasît*. Kahire: Mektebetü Şurûk ed-Devliyye, 2004.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâeddîn Ali b. Süleymân. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâmi'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel*. Tahk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- Merginânî, Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyetü'l-mübtedî*. Thk. Talal Yusuf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. Thk. Abdullatif Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2005.
- Meydânî, Abdülganî Guneymî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. Thk. Mahmud Emin en-Nevâvî. Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-Arabî, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz. *Dürrerü'l-hükkâm şerhu Gurerü'l-ahkâm*. Beyrut, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Muhammed İliş. *Minehu'l-celîl 'alâ Muhtasari's-Şeyh Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Muhammed Revvâs Kal'acî - Hâmid Sâdık Kuneybî. *Mu'cemu lugati'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1988.
- Nâyif b. Cemân el-Cüreydân. *Beyu'l-İsticrâr*. Erişim: 17.12.2017, <http://almoslim.net/node/175621>.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Kenzü'd-dekâik*. Thk. Said Bektaş. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 2011.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn*. Thk. Züheyr Şâviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *el-Mecmu' şerh'ul-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.

Remlî, Şemsuddin Muhammed. *Nihâyetü'l-muhtâc ila şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Fikr, Beyrut 1984.

Şirbînî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

Şirvânî, Abdülhamîd. *Hâşiyetü'ş-Şirvânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Zekeriyya el-Ensârî, Ebû Yahyâ. *Esnâ'l-metâlib*. Thk. Muhammed Tamir. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2019, c. 5, s. 2: 1273-1298

**Üniversite Öğrencilerinin Tasavvuf, Tarikat ve Rabıta Olgusuna Bakışı:
Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği**
University Students' Perspectives on Sufism, Order and Rabıta: The Example the
Faculty of Theology at Tekirdağ Namık Kemal University

Ramazan AKKIR

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi
Assistant Professor, Tekirdağ Namık Kemal University
Faculty of Theology, Sociology of Religion
Tekirdağ, Turkey
rakkir@nku.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9516-7385

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Akkir, Ramazan. "Üniversite Öğrencilerinin Tasavvuf, Tarikat ve Rabıta Olgusuna Bakışı: Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 1273-1298.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İslam'daki manevi hayatın ve ahlaki değerlerin ismi olan tasavvuf, İslâm düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Yerel ve evrensel birçok unsuru içinde barındıran bu akım, dinin maneviyat boyutunu ön planda tutar. İslam toplumu, ruhi ve manevi değerlerin birçoğunu tasavvufa ve onun kurumsal ifadesi olan tarikatlara borçlu olduğu görülmektedir. Tasavvufun en önemli özelliklerinde birisi, bireyin gündelik hayatının akışına müdahil olmasıdır. Dinin bireyin dünyasına nüfuzu anlamına gelen dindarlık ise bireyin günlük dünyasının duygusal yönlerinde sûfizmin etkisiyle güçlü değişiklikler meydana getirmektedir. Bununla beraber tasavvuf, bireysel dinginliğin yanı sıra toplumsal alanda kendini gerçekleştiren bir maneviyat hareketi olma özelliği taşır. Bu çalışmanın amacı, kendini dindar olarak tanımlayan öğrencilerin dine tasavvufa, tarikatlara ve rabita olgusuna bakışını sosyolojik olarak analiz etmektir. Bundan dolayı, kendini dindar olarak tanımlayan bireylerin tasavvuf, tarikat ve rabita olgularına yaklaşımlarına odaklanılmıştır. Bu çalışmanın temel tezi hem tasavvufun bireyin hayatını değiştirdiği hem de bazı olumsuzluklarına rağmen dindar öğrencilerin tasavvufa olumlu yaklaştıklarıdır. Tasavvuf, bireyin dünyasında dinin derinleşmesine katkı sunmaktadır. Nitel verilere dayanarak yapılan, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okuyan ve kendini dindar olarak tanımlayan öğrencilerle gerçekleştirilen mülakat verilerinin analizine dayanan bu makale, tasavvufun gündelik hayat içindeki varlığını tartışmayı amaçlamaktadır. İki ana bölümden oluşan bu makalenin ilk bölümünde toplumsal bir aktör olarak tasavvuf ile beraber gündelik hayatın sosyolojisine, ikinci bölümde de Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dördüncü sınıfta okuyan dindar öğrencilerle yapılan mülakat verilerine odaklanılmıştır. Sonuç bölümünde ise tasavvuf, tarikat, rabita ile beraber tasavvufi yaşamın gündelik hayata etkisi değerlendirilmiştir. Sonuç olarak yerel ve evrensel unsurları içinde barındıran tasavvuf, hem dinin etkisini artırarak bireyin dindarlaşmasına hem de ahlaklı bir toplumun oluşmasına katkı sunmaktadır. Tasavvuf kökenli dini grupların bazı ritüellerine karşı çıkmakla beraber tasavvuf olgusuna olumlu yaklaşan öğrencilere göre tasavvufun bireyin gündelik hayatında sağlamış olduğu temel katkı, dinin pratik ve ritüel boyutunu da içeren ahlak alanındadır. Bundan dolayı tasavvuf, ahlaki eylemler üzerinden toplumsal ve bireysel hayata

etki etmekte ve bireyin eylem dünyasını biçimlendirmektedir. Bu bağlamda öğrencilerin nazarında tasavvuf merkezli dini grupların etkili ve meşru olmalarının sebebi, ahlakın merkezde olduğu bir dinselliği görünür kılmalarıdır. Bunun yanı sıra hem eğitim-öğretim sistemi hem de İlahiyat fakültelerindeki eğitim, sadece öğretimi esas aldığı ve pratiği dışarıda bıraktığı için eleştirilmektedir. Bu bağlamda bilgi ile eylemi harmanlayan yeni bir eğitim anlayışına olan ihtiyacın varlığı ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Tasavvuf, Tarikat, Rabita, Gündelik Hayat, Dindar.

Abstract

Sufism, the name of spiritual life and moral values in Islam, has a very important place in the history of Islamic thought. This movement, which contains many local and universal elements, represents the spiritual dimension of religion. Islamic society seems to owe many of its spiritual and spiritual values to sufism and its sectarian orders. One of the most important features of Sufism is that it can interfere with the flow of the individual's daily life. Religious, which means the permeation of religion into the world of the individual, creates powerful changes in the emotional aspect of the individual's daily world with the effect of Sufism. The aim of this study is to analyze sociological view of students who define themselves as religious to Sufism, sects and Rabita. Therefore, it is focused on the approaches of individuals who define themselves as religious to the phenomena of Sufism, Sect and Rabita. The main thesis of this study is that Sufism changed the life of the individual and that despite the negativities, religious students approached Sufism positively. Sufism contributes to the deepening of religion in the world of the individual. This article, which is based on qualitative data and based on the analysis of interview data conducted with religious students studying at the Faculty of Theology of Tekirdağ Namık Kemal University, aims to discuss the existence of Sufism in daily life. The first part of this article, which consists of two main sections, focuses on the sociology of daily life with sufism as a social actor, and the second part focuses on the interviews with religious students studying in the fourth year of the Faculty of Theology at Tekirdağ Namık Kemal University. In the conclusion part, the effect of sufism on daily life was evalu-

ated. According to the students who define themselves as religious, Sufism, which includes local and universal elements, contributes both to the religiousness of the individual by increasing the influence of religion and to the formation of a moral society. Moreover, according to the students who object to some rituals of Sufism-based religious groups, who approach the concept of Sufism positively, the main contribution of Sufism in the daily life of the individual is in the field of morality, including the practical and ritual dimension of religion. Therefore, Sufism influences social and individual life through moral actions and shapes the individual's world of action. In this context, the reason why Sufism-centered religious groups are effective and legitimate in the eyes of the students is that they make a religion where morality is central. In addition to this, both the education system and the education in theology faculties are criticized only because it is based on education and excludes the practice. In this context, the need for a new understanding of education that blends knowledge and action has emerged.

Keywords: Sociology of Religion, Sufism, Order, Rabita (Engagement), Daily Life, Religious.

Giriş

İslam'daki manevi ve ahlaki hayatın ismi olan tasavvuf, İslâm düşünce tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Sadece İslam toplumlarının sosyal hayatına etki etmekle kalmamış; aksine İslâm düşüncesinin genişlemesine ve derinlik kazanmasına katkıda bulunmuştur. İslam düşünce ve eylem tarihine tasavvuf kadar etki etmiş başka fikir hareketi neredeyse yok gibidir. Müslüman toplum, rûhi ve manevi değerlerinin birçoğunu tasavvufa ve onun kurumsal ifadesi olan tarikatlara borçludur. İslam düşüncesine ve tarihine rûhîlik, manevîlik ve derûnilik veren bu akım, İslâm dininin yeniliğini, tazeliğini, canlılığını ve heyecanını gönüllerde yaşatan bir irfan hareketi olma özelliği taşır.¹

Tasavvuf, bireysel aydınlığın yanı sıra toplumsal alanda kendini gerçekleştiren bir maneviyat hareketi olma özelliği taşır. Tasavvufun toplumsal yanı, tasavvufun bu boyutlarını ön plana çıkaran tanımlarından da anlaşılmalıdır.

¹ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), 168-169.

Güzel ahlak ve huyu esas alan tasavvuf, ahlakça fazla olan kişinin tasavvufça da fazla olduğunu kabul eder.² Ahlakilik ile mutasavvıf olma arasında doğrusal bir ilişki kurmanın yanı sıra, bireyin gündelik hayatının sıradanlığına hükmetmeyi hedefler. Gündelik hayatın akışı içinde yaşanan dönüşüm, toplumsal hayata da az veya çok nüfuz etme özelliği taşır. Bireyin ahlaklı bir ferde dönüşmesi veya dini, toplumsal hayatın tüm katmanlarında yaşamaya çalışmasında tasavvufun katkısı göz ardı edilemez. Modernitenin ve vulger pozitivismin etkisini artırması ile beraber, gündelik hayatta din etkisini kaybetmeye başlamıştı. Ancak 1970’li yıllardan itibaren din, Tanrı veya mistik dini gruplar dünyayı yeniden fethetmeye başlamış görünmektedir.³ Bu fethin en önemli sacayaklarından birini tasavvuf/mistisizm oluşturmuştur.

Bugüne kadar sosyoloji, din sosyolojisi ve tasavvuf alanında özellikle zihniyet analizi veya tarikatlar hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazıları Münir Koştaş’ın *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*⁴, Niyazi Akyüz’ün *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı*⁵, Zeki Arslantürk’ün *Kutsalın Dönüşü*⁶ ve 21. Yüzyıl Eşiğinde Din Olgusu ve Türk Gençlerinin Dine Karşı Eğilimleri⁷, Fazlı Polat’ın *Gündelik Yaşam Tercihler ve Din*⁸, Adem Efe’nin *Dini Gruplaşma ve Cemaatleşme Olgusunun Sosyolojik Açından İncelenmesi: Isparta Örneği*⁹, Celil Abuzer’in *Üniversite Gençliğinin Değişen Din Anlayışı*¹⁰ ve Kemalettin Taş’ın *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*¹¹ adlı çalışmalarıdır. Bu çalışmalarda özellikle öğrencilerin din anlayışı analiz edilmiştir. Ancak tasav-

² Annemarie Schimmel, *İslam’ın Mistik Boyutları*, trc. Ergün Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004), 34.

³ Gilles Kepel, *Tanrının İtikamı*, trc. Selma Kırmızı (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992).

⁴ Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış* (Ankara: DİB Yayınları, 1995).

⁵ Niyazi Akyüz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/1 (2002).

⁶ Zeki Arslantürk, *Kutsalın Dönüşü* (İstanbul: Ayışığı Yayınları: 1998).

⁷ Zeki Arslantürk, *21. Yüzyıl Eşiğinde Din Olgusu ve Türk Gençlerinin Dine Karşı Eğilimleri* (Bolu, 1994).

⁸ Fazlı Polat, *Gündelik Yaşam tercihler ve Din* (Ankara: Sage Yayıncılık, 2013).

⁹ Adem Efe, *Dini Gruplaşma ve Cemaatleşme Olgusunun Sosyolojik Açından İncelenmesi* (Isparta: Tuğra Matbaası, 2008), 290.

¹⁰ Celil Abuzer, *Üniversite Gençliğinin Değişen Din Anlayışı* (İstanbul: İpek Yayınları, 2010).

¹¹ Kemalettin Taş, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri* (Ankara: Alter Yayıncılık, 2005).

vuf, tarikat, rabıta olgusu konusunda yapılan çalışmalar, henüz yeterli seviyede değildir.

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrenciler özelinde İslam tasavvufunun gündelik hayata olan etkisini din, tasavvuf, tarikat ve rabıta olgusu üzerinden incelemeyi amaçlayan bu nitel çalışmanın ilk bölümünü İslam tasavvufunun toplumsal anlamı ve boyutu oluşturmuştur. Bu bölümde, tasavvufun toplumsal boyutu analiz edilerek kuramsal çerçeve ortaya konulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise kendini dindar olarak tanımlayan öğrencilerle yapmış olduğumuz mülakatın konumuzla ilgili pasajları ve yorumlarımız yer almaktadır. Sonuç bölümünde ise bu nitel çalışmanın sonuçları detaylı olarak analiz edilerek değerlendirilmiş ve farklı çalışmalar ile karşılaştırılmıştır.

1. Toplumsal Bir Aktör Olarak Tasavvufun Gündelik Hayat İle Olan İlişkisi

İslâm dininin zahirî ve batnî hükümleri çerçevesinde yaşanan manevî ve deruni hayat tarzı olarak değerlendirilen tasavvuf, insanı nefsinin arzularına köle olmaktan kurtarıp, manevî derinliğe ulaştırmak suretiyle Allah'ı görmüş gibi ibadet etme şeklinde tanımlanan ve insanı ihsan mertebesine yükseltmeyi amaçlayan İslâm anlayışıdır. Kavramın ortaya çıkışı tartışmalı olmakla birlikte tasavvufî hayat; dünyevî şeylerden mümkün olduğunca uzak durma, kalbiyle Allah'a dayanma, taat ve ibadete odaklanma, dünyevî arzularından kaçınma, eline geçebilecek şeylerin yararlısını seçme, mâsivâdan uzaklaşma ve Allah'a yönelme, diliyle ve kalbiyle Allah'ı zikretme, vesveseye karşı ihlâsı tercih etme, şüpheye karşı yakîn elde etme, uzaklaşma ve yabancılaşmadan kurtulup Allah ile huzur bulma gibi maneviyatı ön plana çıkaran farklı özellikleri içinde barındıran bir yaşam tarzının adıdır.¹²

Umran ilminin kurucusu İbni Haldun da bu içeriği doğrular mahiyette bir tasavvuf tanımı yapar; onun ifadesiyle ibadet üzerinde önemle durmak ve mâsivâdan alâkayı kesip tamamıyla Allah'a yönelmek olan tasavvuf; dünyanın zîynetlerinden yüz çevirmek, halkın çoğunluğunun yöneldiği maddî zevk,

¹² Reşat Öngören, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011) 40: 119.

mal, mevki hususunda zahit olmak, halktan ayrılarak ibadet için halvete çekilmek¹³ gibi maddi ve manevi boyutu içinde barındırma özelliği taşır.

Tasavvuf, insanın daha çok iman ve amel bakımından hakikate ve kemal mertebesine ulaşmasına yardımcı olur. Mutasavvıflar, Cibril hadisinden hareketle kişinin önce iman ederek din sınırları içine girmesi, daha sonra ibadetlerini yerine getirerek İslâm'ı yaşamaya başlaması ve ileri mertebe olarak da Allah'ı görüyormuş gibi bir halet-i ruhiyyeye sahip olması gerektiğini savunur. Yine onlar, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmenin ancak tasavvuf yoluyla sağlanabileceğini ifade etmiştir.¹⁴ Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek veya bu manevi his ile yaşamak tasavvufun özünü oluşturur.

İslam tasavvufunun temel özelliklerinden birisi, onun akıl ile kurmuş olduğu ilişkidir. Güngör'ün ifadesiyle,¹⁵ "İnsanın akli melekeleri ile ulaşamadığı bir yüceliğe veya 'mutlak'a sezgi yoluyla ulaşması, onunla doğrudan temas kurması" olan tasavvuf, aslında dinin birey tarafından derinlemesine hissedilme halidir.¹⁶ Dini derinlik boyutuyla hissetme hadisesi, farklı düzeylerdeki insanların iç dünyalarını güzelleştirmek, kalplerini temizlemek, iradelerini güçlendirmek ve yüksek bir ahlaki hayat yaşatmak biçiminde tezahür eder.¹⁷ Böyle tezahür eden manevi kültür; bireyin aydınlanmasına ve dış dünyaya dönük davranışı esas alan hukukun aksine batını bilgiye odaklanır.¹⁸

Başlangıcı Rasulullah Dönemi'ne kadar uzanan ve Allah ile var olma¹⁹ şeklinde tavsif edilebilecek olan İslam tasavvufunda zamanla Nakşibendilik, Melamilik, Kadirilik veya Rufailik gibi birbirinden farklı ekollerin ortaya çıkmış olduğu belirtilmelidir. Tarihsel olarak ispatı pek mümkün olmamakla

¹³ İbn Haldun, *Mukaddime 2*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 849

¹⁴ Reşat Öngören, "Ehli Sünnette Tasavvufun Yeri", *Tarih ve Günümüzde Ehli Sünnet*, Heyet (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 159.

¹⁵ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 18.

¹⁶ Tayfun Atay, *Batı'da Bir Nakşi Cemaati* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 31.

¹⁷ Mehmet Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), 301.

¹⁸ Fazlurrahman, *İslam*, trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1981), 178-203.

¹⁹ Arthur Jean Arbery, *Sufism-An Account of the Mystics of Islam* (New York: Routledge, 2008), 14.

birlikte²⁰ dinsel hakikate ve tanrıya ulaşmak için tercih edilen bir yöntem olan tarikatlar, silsileler yoluyla Hz. Muhammet'e kadar ulaşmakta veya ulaşma iddiasını taşımaktadır. Ancak bu silsile uğraşısının, tasavvuf ekolunun kendine özgü tarihsel meşruiyet arayışının bir ifadesi olduğu unutulmamalı.²¹ İslam mistisizminin ve züht hayatının kurumsallaşması veya teşkilatlanması olan tasavvuf,²² 12. Yüzyıl'dan itibaren İslam'ın fethettiği topraklarda hızlıca yayılmaya ve etkisini göstermeye başlamıştır. Dahası, tasavvufi hayatın bir nevi gündelik yaşama dönük yüzü olan dervişlik; toplumsal barışın, imarın, iskanın, ilmi çalışmaların aktörü olmuş ve toplumsal hayata doğrudan güçlü katkılarda bulunmuştur.²³ Bu çerçevede toplumsal hayata doğrudan etki eden, yerel ve evrensel karakteri belirgin düzeyde görülebilen tarikatların temel özelliği, felsefi derinliğiyle insanı şaşırtan büyük tasavvuruna paralel ve uyumlu olarak meydana getirdiği sadeliğin yanında sıra dışı pratiğiyle de yaşamsallığı ve eylemi hedef alan çok yönlü niteliğe sahip olmasıdır.²⁴

Osmanlı İmparatorluğu'nun bakiyesi olan Türkiye Cumhuriyeti, kuruluşundan itibaren tasavvuf kültürü ile yakın ilişki içerisinde olmuştur. Kurumsallaşmış tasavvufa, tarikatlara mesafeli davranan ve tekke, zaviye ve türbeleri yasaklayan cumhuriyetin ilk nesli, Mevlâna Celalettin Rumi veya Yunus Emre gibi tasavvufi aktörleri hümanist pencereden yorumlamaktan geri durmamıştır. Bununla beraber, illegal bir biçimde varlığını sürdüren tarikatlar, bireyin anlam dünyasını şekillendirme devam etmiştir. Çok partili siyasi hayat geçiş, şehirleşme veya göç hadisesi ile beraber devlet ile tarikatlar arasındaki ilişkide değişim yaşamaya başlamıştır. Kent nüfusunun giderek arttığı 1980'li yıllardan itibaren ise farklı dini gruplar, tarikatlar veya dini cemaatler, kentte yaşayan kitlelerin teveccühüne mazhar olmaya ve modernleşen insanın toplumsal hayatında önemli fonksiyonlar üstlenmeye başlamıştır. Daha da ötesi, yeni yeni kentlileşen kırsal nüfusun yanı sıra kentliler, eğitimliler ve

²⁰ Mehmet Fuat Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 145.

²¹ Ali Öztürk, "Tasavvuf Sosyolojisinin İmkanları ve Krizleri Üzerine (Orta Asya Tasavvufi İslamlaşması Örneğinde)", *APJIR-Academic Platform Journal of Islamic Research* 01/01 (2017): 72

²² Turgut Akpınar, *Türk Tarihinde İslamiyet* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 86.

²³ Ömer Lütfi Barkan, Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolonizatör Türk Dervişleri, *Vakıflar Dergisi* 2 (1974): 279-304.

²⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf* (İstanbul: Gerçek Yayınları, 1985), 7-16.

sekülerleşmiş kesimler, tasavvufa meyletmeye başlamıştır.²⁵ Böylece tasavvufi hareketlere katılan insanların profilinde de değişme yaşanmaya başlamıştır.

Türkiye'deki dini grupların varlığı, 1980 sonrası dönemden itibaren etkisini giderek artırmaya başlamıştır. Küresel şartlar altında tıpkı bir ticari firma gibi yapılanmak suretiyle eğitim, kültür, medya, sağlık, spor, sinema, müzik gibi alanlara yönelmişlerdir. Varlıklarını sürdürmek için sekülerleşme sürecine girmek zorunda kalan tarikat ve benzeri oluşumların önemli bir bölümünde, her ne kadar eski sufi teşekküllerin bir devamı olsa da, günümüzde kamusal görünürlük adına, geleneksel yapılanmanın terk edilmeye başlandığı; sadece bununla da kalınmayarak söylemlerin de değiştiği; bu çerçevede toplumsal alanda kendilerini ifade edebilecekleri yeni meşruiyet kanalları bulma arayışı içinde bir takım sosyo-kültürel fonksiyonların üstlenmiş olduğu, ancak yine de dini-mistik fonksiyonların ihmal edilmediği; yalnızca, değişen şartlara uyum sağlanmış olduğu görülmektedir.²⁶

Dini gruplar arasında yer alan tarikatlar, toplumsal hayatın bütün alanlarında dinin yaşanmasını veya toplumsal hayatı din merkezli olarak inşa etmeyi hedefler.²⁷ Bununla beraber, hal ilmi olan ve gündelik hayatın içinde dini bir derinleşme biçimi olan bu yaşama uğraşısı; yaşamı disipline etmek ve ahlaki bir ton kazandırmak gibi moral amaçları da kendi anlam dünyasının içinde taşır.²⁸ Bu bağlamda oruçlar, dualar, zikirlerle sembolize edilen tarikat kültürü, takva üzere yaşamaya karar kılmış insanların oluşturduğu maddi kültüre de etki eden maneviyatın merkezde olduğu bir yapı olarak tanımlanabilir.²⁹

²⁵ Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 172.

²⁶ M. Ali Kirman, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve 'Yeni Dini' Cemaatler", *Muhafazakâr Düşünce* I/2 (2004): 77.

²⁷ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 186.

²⁸ Fazlı Polat, "Tasavvufi Hayatın Gündelik Yaşama Etkisi ve Alvarlı Efe Profili", *Uluslararası Hacı Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu*, ed. Cengiz Gündoğdu (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013), 109.

²⁹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 187.

2. Çalışmanın Yöntemi ve Amacı

Bu çalışmanın amacı; Tekirdağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okuyan, dini hassasiyeti görünür olan ve kendini dindar olarak tanımlayan olan öğrenciler üzerinden İslam tasavvufunun gündelik hayat üzerindeki etkisini ortaya çıkarmaktır. Dini hassasiyetini giyim-kuşam veya eylem biçimi ile ortaya koyan öğrencilerin dindarlığının arka planındaki motivasyonu ve dini gruplara yaklaşımını belirlemek için onların din, tasavvuf, tarikat, rabita ve şeyh olgusuna yaklaşımları sorgulanmıştır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki alt sorunlara da cevap aranmıştır:

- İlahiyat öğrencilerine göre, din/İslam nedir ve dinin varoluş gerekçesi nedir?
- İlahiyat öğrencilerini dindarlığa götüren temel motivasyon kaynağı nedir?
- Öğrenciler, tasavvuf, tarikat ve şeyh olgusu hakkında ne düşünüyor?
- Öğrenciler, şeyhle manevi olarak irtibata geçme hadisesi olarak değerlendirilen rabita hakkında ne düşünüyor; rabitayı şirk olarak değerlendiriyor mu?
- Din veya tasavvuf, gündelik hayatı nasıl etkilemekte ve dönüştürmektedir?

Bu araştırmada yarı yapılandırılmış ve katılımlı gözlem ile beraber mülakat metodu gibi veri toplama yöntemleri kullanılmıştır. Dinselliğin kendi gerçekliği içinde bütüncül ve tutarlı bir biçimde ortaya konmasını hedefleyen bu çalışmanın sonucu, nitel yöntem ile elde edilen bulguların yorumlanmasına dayanmaktadır. Nitel yöntemin kullanıldığı araştırmalar, sorunları fertlerin zihinsel dünyasından görebilmeyi ve bunun sonucunda toplum ile birey arasındaki ilişkinin daha sağlıklı bir zeminde meydana çıkarılabilesine katkı sağlamaktadır. Ayrıca teori ile pratik arasında belli bir geçirgenliğe sahip olan bu yöntem sayesinde çalışma sonucunun güvenilirliği de artmaktadır.

Her çalışma gibi bu çalışma da arama, öğrenme, bilinmeyeni bilinir hale getirme³⁰ amacı gütmektedir. İslam tasavvufunun gündelik hayata olan etkisi ile beraber dindar öğrencilerin tasavvuf, tarikat ve rabıta olgusuna bakışını ortaya çıkarmak amacını taşıyan araştırmada, kriter örnekleme tekniği kullanılmıştır. Bu süreçte kendini dindar olarak tanımlayanlar ile dini hassasiyetini kıyafeti veya yaşam stili ile belli eden öğrencilerle yarı yapılandırılmış mülakatlar yapılmıştır. Mülakatın yapılışı sürecinde konuşmanın akışına göre, özneye ana probleminden ayrılmamak kaydıyla belli derecelerde esneklik tanınmış ve sondajlama sorularla gerçeğe ulaşılmaya çalışılmıştır.

Üniversite Öğrencilerinin Tasavvuf, Tarikat ve Rabıta Olgusuna Bakışı: Tekirdağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği başlıklı bu çalışma, kendilerini dindar olarak tanımlayan ve dindarlığını kılık, kıyafet, söz ve eylemleri ile mümkün merteye göstermeye çalışan öğrenciler ile yapılmış mülakat verilerinden oluşmuştur. Bu öğrencilerin seçiminde din konusunda hassas olmaları kriteri esas alınmıştır.

Tekirdağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 04.08.2012 tarihli Resmî Gazete'nin 28374-2012/3363 Sayılı Kararnamesi uyarınca kurulmuştur. İkinci öğretim dahil olmak üzere 1200 öğrencisi olan İlahiyat Fakültesi'nden 2018-2019 eğitim-öğretim döneminden 124 kişi mezun olmuştur. Ancak bizim çalışmamızın örneklemini ise 2018-2019 eğitim-öğretim döneminde mezun olan 20 dindar öğrenci oluşturmaktadır. 10 kız ve 10 erkek öğrenci ile görüşme yapılmış olup bu görüşmeler araştırmamızın temel ve alt soruları doğrultusunda analiz ve senteze tabi tutulmuştur.

Son olarak araştırma sürecinde kendisi ile mülakat yapma fırsatı bulduğumuz dindar öğrencilerin gerçek isimleri makalede yer almayacaktır; makalede görüşüne başvurduğumuz erkek öğrenciler E1, E2, E3; kız öğrenciler ise K1, K2, K3 biçiminde kodlanmıştır.

³⁰ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2000), 22.

3. Bulgular Ve Yorumlar

3.1. Üniversite Öğrencilerinin Din ve Ahlak Olgusuna Bakışı

Öncelikle dindar öğrencilerin söylemlerinde ahlak merkezli bir dinselliğin varlığı öze çarpmaktadır. Öğrenciler tarafından dinin toplumsal hayata müdahalesinin ahlak üzerinden gerçekleştiği görülmektedir. Ancak bu ahlakilik vasfı, dinin pratik boyutu ile paralellik arz etmekte; ahlakı veya teorik zemini dışlamayan bir ahlakilik durumudur. Ahlak, maneviyat ve din arasında paralellik kuran öğrencilerin önemli bir kısmı dinin hayatı kuşatan, insan hayatına müdahale eden bir değerler sistemi olduğunu vurgulamaktadır. Din olgusunu “İslam’ın manevi boyutu” ile açıklayan Ö2’nin söylemi “Benim için din yaşamı ifade ediyor” diyen Ö1 ile tutarlılık arz etmektedir. Genel olarak neredeyse tüm öğrenciler dinselliğin odağına dinin pratik boyutu ile uyumlu bir ahlak söylemini ortaya koymaktadır. Dinin pratik boyutu dinin ahlak boyutunu açımlayan bir gerçeklik olma özelliği taşır. Aynı zamanda bu ahlak ile dinin pratik boyutunun bütünlüğü, iyi bir insan olmanın da özelliğidir.

“İslam güzel ahlaktır. Ben bir şey yaptığım zaman Müslüman olduğum için onu yapmalıyım. Benim temel görüşüm, direkt İslam’ın ahlakı meselesi olduğu yönünde” diyen E8 ile “Dinin manevi boyutu kadar maddi boyutu da önemli. İnsan Allah’ın kendisine vermiş olduğu sorumluluktan dolayı Allah’a, kendisine ve çevresine karşı insan olmanın gerektirdiği şekilde yaşamaya çalışır” diyen E3’ün görüşü benzerlik taşımaktadır. Katılımcı öğrencilerin görüşleri genel olarak şöyledir:

“Bence İslam, insanın, dünyada insan gibi yaşamasını sağlayan sistemdir. İnsanın hem ahiretini hem de dünyasını düzene sokar.” (E4)

“Bana göre bir kurallar bütünüdür. Mesela burada (İlahiyat Fakültesi’nde) hepimiz ilmihal ezberliyoruz. Bu işin sadece bilgi boyutu. İlmin gerçek manada hayata yansıma biçimi. İslam böyledir Allah bazı kuralları koymuştur. Bu kuralların adı mı İslam yoksa hayata geçirilmiş şekli mi? Bana göre bu kuralların hayata geçirilmiş şekli İslam’dır. Bir hafızın 600 sayfalık bir bilgiyi ezbere kafasına koymasını mı onu hafız yapar?” (E5)

“İnsan tapacağı bir üst mercii arar. Bizim din olarak İslami seçmemizdeki temel etken ise yeryüzünde insanlar içerisinde uygulanabilirlik açısından en

güzeli olmasından kaynaklanıyor. İnsanlar mantığına yattığı kadar içlerini de dolduruyor. Tasavvuf bunu karşılıyor.” (E6)

“İslam kişiyi dünya ve ahiret hayatında mutlu eden bir yoldur. Dünya ve ahirette mutlu olabilmemiz için vardır. (E9)

“İslam hayattır veya hayatın bütününe kapsayan kurallar bütünüdür. Bütün ahlak veya ibadet kurallarının hepsini belirleyen yolun kendisidir.” (E10)
“Bir yaşam tarzı” (K2)

“Biz İslam’a kurtuluş olarak bakıyoruz. İslam’ı seviyoruz, İslam’ı yaşıyoruz, İslam’ın bize getirdiklerini kabul ediyoruz. Aslında kurtuluş garantimiz. Yani din olmasaydı ben bunu kesin yapardım ama beni durduran bir şey var bu da işte benim kurtuluşumun sebebi.” (K1)

“Eğer toplum İslam’la yönetilirse İslam’a göre olursa insanların hepsinin Allah ile aralarında birebir bağ kuruluyor. Herkes kendini kontrol etmek zorunda hissediyor. Ama kuralları insanların koyduğu bir toplum içinde yaşanırsa kendi ile aynı düzeydeki bir insan diğerlerine hükmetmeye çalışıyor. Bu onlar için bir bağlayıcılık yaratmıyor. Ama İslam da birebir iletişim ve konuşma olduğu için kendi kendini kontrol ettiğinde insan bir şeyleri vicdanıyla yaptığı için daha rahat yapabiliyor ve kolayca uygulayabiliyor.” (K3)

İslam’ı huzur kelimesi ile anlatmayı deneyen ancak huzur kavramının da eksik olduğunu belirten K4’e göre, din aslında kutsal bir sığınak olmanın yanı sıra psikolojik olarak insanların huzur bulduğu manevi bir tatmin aracıdır.

“Bence İslam, insanın nefes alması. Hayatımızın her alanında etkili olan bir olgu. İslam’ı özgürlük olarak görüyorum. İnsan bir dine bağlandığı ve onun öğretilerini benimsediği zaman özgürdür. Sorumluluk alabildiğimiz ölçüde özgürüz.” (K5)

“Allah’ın bizim için seçtiği en güzel yol. Bir Hristiyan olarak doğsaydım, bu dünyaya bir Hristiyan olarak gelseydim üzülürdüm. Niye doğar doğmaz vaftiz ediliyorum ki? Çünkü kirli kabul ediliyorum. Ya da bir Yahudi olsaydım... Onca Filistinli öldürülürken benim vicdanım niye sızlamıyor diye insanlığımı sorgulardım. Ama İslam dini çok farklı... Allah’ın bizim için seçtiği en güzel yol.” (K6)

3. 2. Üniversite Öğrencilerinin Tasavvufa ve Tarikata Bakışı

Dindarlığını gündelik yaşamın akışı içinde ortaya koyan öğrencilerin, genel olarak tasavvuf olgusuna ve tarikatlara karşı olumlu yaklaşım içinde oldukları görülmektedir. Ancak bu olumlu yaklaşım, tarikatların tüm yapıp ettiklerini ve ritüellerini kabul etmek veya benimsemek anlamına da gelmemelidir. Özellikle Şeyh'in/Mürşit'in otoritesini ve rehberliğini kabul etmekle beraber onun sübjektif tecrübesinin genelleştirilmesine karşı eleştirel bir yaklaşım mevcuttur. Bununla beraber, İlahiyat Fakültesindeki eğitim sürecinde dinin düşünce veya bilgi boyutunun iyi öğretildiği ancak dinin pratik ve duygu boyutunun eksik olduğu vurgulanarak bu durum eleştiriye maruz kalmaktadır. Öğrenciler, teorik bilgi ile pratik arasındaki ilişkinin doğrusal boyutta olmamasını ve duygu boyutunun eksikliğini eleştirerek tasavvuf eksenli dini grupların bu eksikliği tamamladığını düşünmektedir.

“Tasavvuf gönül işidir.” (E8)

“Ben tasavvufa karşı değilim. Hatta samimi insanların elinde olduğu sürece güzel bir şey olduğunu düşünüyorum. Biz mesela ilahiyatta okuyoruz. İşin teorik kısmı bizde var ama ameli tarafı yok.” (E1)

“İlahiyata bakıyorum; burada ilim var. İlim almak için çabalıyoruz ama hayatın içine girince uygulama konusunda çok fazla bir şey yok. Ben tasavvufun ya da tarikatların bu yöne doğru çalıştıklarını düşünüyorum. Onlar bizim kalbimizi sürekli hatırlamamızı sağlıyor. Sürekli düşünmemizi sağlıyor. Onlar işin kalp tarafından bastırıyor. İlahiyatta sürekli bilgi kısmı önceleniyor. İkisinin bir gitmesi gerektiğini düşünüyorum. Kalp ve ilim sürekli beraber olmalı; bu birlikteliği sağlayabilecek olanın tarikatlar olduğunu düşünüyorum.” (K4)

“Bizim ülkemizin şu anda en büyük eksiklerinden birisi tasavvuf... Fakat bu yol, benim şeyhim rüyasında şunu gördü ya da benim şeyhim şunu yaptı anlamında değil. Şeyhinin kendisini gördüğünü ve kontrol ettiğini düşünmesi sıkıntılı. Şeyh mürit ilişkisi hoca öğrenci ilişkisi olarak düşünülebilir. Bunda hiçbir problem yok.” (E6)

“Gazali, bir kişinin yoldan sapmaması için bir şeyhe tabi olması gerektiğini söylüyor. Ama bunu bulmanın zor olduğunu da vurguluyor. Gazali bunu 11. Yüzyılda söylemiş. Günümüzde durum daha vahim” diyen E4, “Bizim

duygu ve düşüncelerimize hitap ediyorsa tarikata giriyoruz. Böyle bir durumda adama neden yanlış yapıyorsun denmez. Zaten bunu bilerek ve isteyerek olaya dâhil olmuştur” demiştir.

“Doğru olan grup biziz diyorlarsa bir sıkıntı var. Biz, Fırka-ı Naciye’yiz, diğerleri sapık gibi bir anlayışı sahiplerse bu sıkıntılıdır.” (K1)

“Tasavvuf, bizim manevi yanımız. Bu konuda çok eksikiz. Tasavvuf erbabı olanların maneviyatları ve ufukları çok yüksek. Onlar, bizim ufkumuzu genişletiyor. Osmanlı bu adamlar sayesinde üç kıtaya hükmetmiştir. İşte, Eş-refoğlu Rumi bunlardan sadece biridir.” (E3)

“Tasavvuf ve tarikatlar ile çok ilgiliyim; hepsiyle ilgileniyorum. Ailemde de var ama onların tarikat anlayışı biraz daha farklı. Tasavvufa merakım var ve bu konuyu çok araştırdım. Vicdanımı orası yönlendiriyordu. Önceden ibadetlere düşkün bir aile yaşamımız yoktu. Buraya Tekirdağ’a İlahiyata geldiğimde Menzil Cemaatinin evinde kaldım. Ben o zaman tarikat konularına çok ilgili değildim. Sonra içlerinde kaldıkça ve ilim sahibi insanlarla vakit geçirdikçe benim hayatımda çok büyük şeyler değişmeye başladı. Zaman geçtikçe ben sadece o tarikatın değil de genel olarak tarikatların hepsinin bu niyette olduklarını gördüm. Kalbe çok önem veriyorlar. İbadet dahil her işte kalbi düşünmek zorunda olduğumuzu görüyorum.” (K4)

“Her insan tek başına bir yolda yürüyemez. İnsanların zafiyetleri vardır; bazı şeyleri yapamaz veya bir şekilde engellenir. Tarikat gerçeğine kardeşine Allah için yardımcı olmak veya ona vesile olmak olarak bakarsak güzel bir yardım vakfı gibi değerlendirebiliriz.” (K5)

“Körü körüne bağlanmamak ve aklını da yanına almak kaydıyla tarikatlarla karşı değilim.” (K2)

“İnsanın doğru yoldan ayrılmaması için tutunacağı bir dalı olması lazım. İnsan bir şeyleri bilse de bir yerde bazı şeyler eksik; biraz dokunulmak istiyor. Tarikatlar bunu yapabiliyorlar; oraya dokunabiliyor. Evet, bazı eksikleri var ama bazı şeyleri gerçekten iyi götürdüklerine inanıyorum. Özellikle cemaatleşme konusu iyi bir şey.” (E9)

“Tasavvufun züht boyutuna asla karşı değilim ki bu zaten hak olan bir şey ama şu an günümüzdeki bir lokma bir hırka düşüncesi tamimiyle İslamiyet olarak görmüyorum.” (K7)

3.3. Şeyhe Bağlılık ve Dindarlaşma İlişkisi

Tasavvuf düşüncesinin önemli bir boyutunu bir şeyhe ya da mürşide bağlılık oluşturur. Tasavvuf, büyük oranda mürit ile mürşit arasındaki birliktelik üzerinden şekillenir. Tasavvuf yoluna giren müritlere rehberlik eden, onlara doğru yolu göstererek kendilerini hakikat yolundaki yolculuğunda yardımcı olan mürşit; müridini doğruya yönlendirmekte, bilgi vererek hataya düşmesine engel olmakta ve onun seyr-ü sülukunda yoldaşlık etmektedir.³¹ Bu durum tasavvufun temel özelliklerinden birisi olmakla beraber mürşidin özelliklerine dair oldukça geniş bir literatürün olduğu da bilinmektedir. Öğrenciler, şeyhe bağlı olma gerçekliğine olumlu bakmakla beraber, şeyhlik müessesesinde kalitenin olması gerektiğini belirtmişlerdir. Öğrencilerin genel kanaati, şeyhe bağlılığın insanın dindarlaşmasına katkı yapacağı yönündedir. Bu bağlamda öğrencilere, bir şeyhe bağlamanın insanı daha dindar yapıp yapamayacağı biçiminde bir soru yönelttik. Aldığımız cevaplardan bazıları aşağıdadır:

“Cemaat ile gönül bağı oluşturmuş ise bağlılık kişiyi daha dindar yapar.” (E7)

“Şeyhin nasıl yaşadığına bağlı. Hak ve batıl olarak değerlendirildiği zaman olmaz. Yani hak biziz, ötekiler batıl demeye başladığı zaman tarikat gerçekliğini kaybeder. Tarikatta olanlar hakikat benim demiyor, hakikati buldurmaya çalışıyor. Tarikat ve tasavvuf içinde olması gereken budur.” (E6)

“Şeyhin kalitesine bağlı. Gerçekten samimi ve ufku geniş ise neden olmasın; çünkü gül tarlasında dolaşan gül çöplükte dolaşan çöp kokar.” (E1)

“Tarikat dediğin şey bir sistemdir. Sisteme girdiğiniz zaman İslam nasıl bir Müslümanın bakış açısını değiştiriyorsa tarikat de aynı şekilde bakış açınızı değiştirir. Adam bâtni bir mezhebe giriyor. Kişi artık şeyhin güdümüne girmiş oluyor. Burada esas olan kılavuzdur.” (E2)

³¹ Reşat Öngören, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınlar, 2010), 39: 50.

“Tarikatta asıl olan züht olmalı.” (K1)

3. 4. İlahiyat Öğrencilerinin Rabıta Olgusuna Bakışı

Müridin şeyhine gönlünü bağlaması ve onu düşünmesi anlamına gelen Rabıta, kavramsal olarak bağlamak anlamındaki “rabı” kökünden türemiş olup “iki şeyi birbirine bağlayan ip; alâka, bağ, münasebet” manalarına gelmektedir. Tasavvufta ise müridin mürşide gönlünü bağlamasını, onun yüzünü, ahlakını ve davranışlarını düşünmesini ihtiva eder. Ancak rabıta zamanla farklı anlam ve eylemlere dönüşmüştür. Önceleri şeyhi sevmek, ona kalben bağlamak, ondan feyiz almak ve davranışlarını taklit etmek gibi eylemler iken zamanla sadece şeyhin yüzünü düşünme biçimini almıştır.³² Abdülhakim Arvasi'nin ifadesiyle rabıta şöyle yapılmalıdır: “Mürşidi, Allah ile aranızda vesile ve vasıta mevkiindeki zat olarak düşünecek, onu yanınızda ve karşınızda farz ederek, alnına yani iki kaşı ortasına gözlerinizi dikecek, keskin bir aşk iradesiyle o zatın simasını hayâlinizde saklayacak, hayalen onun suretini kalbinizde durdurarak, kendisiyle manevi bir beraberlik tesis edeceksiniz.”³³ Ancak bu anlayış birçok tartışma ve eleştiriyi beraberinde getirmiştir. Rabıtanın kesinlikle insanı şirke götüren bir eylem olduğundan insanı Allah'a ve hakikate yaklaştıran bir eylem kadar geniş bir anlam çerçevesine sahiptir. Toplam 20 öğrenci ile yapmış olduğumuz bu nitel araştırmada, öğrencilerden sadece ikisi (bir kız ile bir erkek) rabıta olgusuna karşı çıkmış ve şirk olarak nitelemiştir. Tasavvufun olumlu işlevi veya bireylerin dindarlaşmasına olan katkısı nedeniyle öğrencilerin çoğunluğu rabıta konusunda sert tutum almaktan ya da şirk olarak nitelemekten çekinmiş ve olumlu yorumlamıştır. Öğrencilerin değerlendirmesi şöyledir:

“Eğer bir kişinin Allah'la olan irtibatını arttırıyorsa ki benimki irtibatımı arttırdı sizinkini ise bilemem. Ben faydası olduğunu düşünüyorum.” (E4)

“Rabıta, iki kere iki dört eder gibi matematiksel bir şey değil. Tasavvuf öyle dışarıdan bakılarak yorumlanabilecek bir şey değil.” (E3)

³² Necdet Tosun, “Rabıta”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınlar, 2007), 34: 378.

³³ Necip Fazıl, *Esseyyid Abdülhakim Arvasi Rabıta-i Şerife* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010), 15.

“Kesinlikle şirktir.” (E5)

“Ben rabita yapmam; yapanları uyarırım ama şirk demem.” (E1)

“Mesela üniversitede hocasının odasında bir arkadaş kalkıp bacak bacak üstüne atabilir mi ya da tişörtünü çıkarıp atletle derse gelebilir mi? Gelemez; çünkü hocamız var. Şunun için bu örneği veriyorum; insanoğlu, en büyük varlık karşısında olduğunun farkında olursa rabıtaya ihtiyaç olmaz. Allah’ın huzurunda duruyorsun; ancak bunun farkında değilsin.” (E6)

“Şeyhi zihnimizde koyduğumuz makam önemli. Şeyhi bir rehber olarak kabul ediyorsak sıkıntı yok. Bana göre, direkt, bu şirktir deyip işin içinden çıkamayız.” (E4)

“Ben rabita ile ilgili bir kitap okuyorum. Rabita dediğimiz şey şu anda konuştuğumuz gerçeklikten tamamen farklı. Kurum gibi kendi başına bir şey. Tasavvufi kurumlara gidip siz rabita olarak ne yapıyorsunuz diye soralım, ona göre konuşalım ve karar verelim.” (E5)

“Bir kişi gelip size sorduğunda ona rabitadan ne anladığını sorup ona göre değerlendirmemiz gerekir. Verdiğimiz hükmü kişiye binaen söylemeliyiz. Tasavvufun kendine ait bir dili var.” (E6)

“Tarikatların çıkış noktaları çok iyi. Zamanla problemler ortaya çıkmaya başlamış. Mevlâna Celalettin Rumi çok güzel şeyler söylemiş. Ahmet Yesevi, Türklerin Müslüman olmasında büyük etkiye sahip.” (E9)

“Rabita, bu konu biraz zorluyor. (K1)

“İçlerinde kaldığımda çok büyük hatalarda gördüm. Mesela şeyhlerinin resimlerini yanında taşımak gibi. Tarikatına çok bağlı bir arkadaşım vardı. Onun sayesinde çok ilğim oldu. Odasında şeyhlerinin fotoğrafı var. Orada namaz kılabilir. Konuşmaya gelince fotoğrafın oda da yanlış olduğunu söylüyor. Rabita yaptığını düşünüyor. Onun sürekli onu gördüğünü düşünüyor. Bunlara karşı bence itidalli olmak lazım. Şu anda rabıtayı uç noktaya çıkartmışlar. Farklı farklı rabita yapıldığını da söylediler.” (K8)

“Rabita... Mesela ders veriyorlar... Yüz estağfurullah, la ilahe illallah falan... Allah’ı zikretmek açısından güzel... Ama Allah’a dua ederken şeyhi

düşünmenin veya şeyhi vesile kılarak bir şey istemenin şirk olduğunu düşünüyorum.” (K9)

“Rabita aslında çok farklı yapıyor. Tek bir şekilde olmuyor. Ben de rabita yaptım. Tövbe aldığım kişi bana çok farklı açıkladı. Allah’ı düşünmek, nurun aktığını hayal etmek... Ben onu hala eleştiri yapılan rabita diye görmedim. Ama başkaları direk şeyhi düşünüp sürekli onun dizinin dibinde oturduğunu ve o kişinin siretini düşündüğünü duydum. Böyle yapanlar da var. Yani bu şirk bana göre. Ama rabitayı çok farklı tanımlayanlar da var. Bu konuda kafam bir zamanlar çok karışmıştı. Tarikatta güvendiğim kişilere sordum ve bana rabitanın çok farklı yapıldığını söyledi. Ben sadece bir tanesini yaptım, onu biliyorum o da benim gönlümü rahatsız etmedi.” (K10)

“Benim yaptığım rabita şöyleydi; Allah’ı sürekli bir nur olarak düşünüyorsun. O nurdan Peygamber Efendimize nurun akışını, aktarılışı ve peygamberlik nurunu düşünüyorsun. Hep nur olarak düşünüyorsun; kimsenin yüzünü düşünmek yok. Hep bir nur... Bir nurun önce Peygamber Efendimize ondan halifelere, halifelerden âlimlere, onlardan Allah dostlarına aktığını düşünüyorsun. En son o nurun kendi şeyhine aktığını düşünüyorsun. Şeyhin suretini düşünmek yok. Ben şeyhin fotoğrafına bakıp bir şey düşünmedim. Fotoğrafına da çok bakmadım açıkçası. Onu ve onun dizinin dibinde Allah rızası için bir eğitim aldığını düşünüyorsun en fazla. Bence Rabita böyle bir şey. Faydasını da gördüm.” (K2)

“Ben rabita yaptığımda belli zikirler çektim. Aslında Allah Resulü bize belli zikirler veriyor ve bunu çekiyoruz. Bunu bana öğreten kişiyi düşünüyorum. Gerçekten onun dizinin dibinde oturduğunu düşünüyorsun. Ben yüzünü bildiğimden onu düşünüyorum. Kendi tarikatım için konuşayım; ben onlarla bir iki yıl kaldım. Masum imam anlayışına çok benziyor.” (K1)

“Cemaatler bence olmalı ama tövbe alma veya yanmaz kefen gibi uygulamalarına kesinlikle karşıyım. Ablalarım İsmailağa cemaatinden çıktı ve hafızlar. Benim Mahmut Efendi’ye karşı herhangi bir ilgim ve ondan beklentim olmadı. Ama yatılı Kuran kurslarında kaldığım zamanlardaki aldığım manevi lezzeti hiçbir zaman unutmadım. İlahiyatla karşılaştığımızda bilgi var ama maneviyat yok. Açıkçası mezun olduktan sonra tasavvufi derinleşmek istiyorum. Bence cemaatler maneviyat yönünden insanı besliyor. Bundan dolayı iyi

olduklarını düşünüyorum. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mı İsmailağa'nın mı verdiği fetvaya güvenirsiniz diye sorarsanız ben açıkçası İsmailağa'yı tercih ederim. Cemaatler tüm olumsuzluklarına rağmen yine de olmalı." (K4)

"İsmailağa ile ilgili bir şey anlatmak istiyorum; benim tanıdığım bir kadın var. Küçükken İsmailağa cemaatine gidiyormuş. Çarşaf giyiyormuş. Bir gün Mahmut Efendi hazretleri gelecekmiş ve ortam çok kalabalıkmış. O zamanlar küçük bir çocuk olan bu kadın annesini kalabalıkta kaybetmiş. Herkes siyah çarşaflymış ve annesini bulamamış. Mahmut Efendi hazretleri ağlayan çocuğu bana getirin demiş. O kadar kalabalıkta ağlayan çocuğun sesini duymuş. Oraya getirtmiş, annesi de gelmiş ve onu almış." (E9)

Sonuç ve Değerlendirme

12. Asırdan itibaren İslam tasavvufunun kurumsallaşması ile ortaya çıkan tarikatlar, İslam toplumlarında ve Müslüman bireylerin hayatında değişim meydana getirmektedir. İmar, iskân veya toplumsal barışın inşası gibi toplumsal fonksiyon üstlenen bu kurumlar, bireye duygusal ve irfani bir boyut kazandırmıştır. İnsanın kâinattaki yerine dair anlamlı ve kuşatıcı cevaplar sunan tasavvufun insana yaşatmış olduğu manevi derinlik hali, onun insanlar tarafından tercih edilmesine sebep olmaktadır. Bu çalışma, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okuyan, kartopu tekniği ile ulaşılan ve kendisini dindar olarak tanımlayan öğrencilerle yapılmıştır. 10 erkek ve 10 kız öğrenci ile yapılan bu nitel çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- Tasavvufun bireyin gündelik hayatında sağlamış olduğu temel katkı, dinin pratik ve ritüel boyutunu da içeren ahlak alanındadır. Bundan dolayı tasavvuf, ahlaki eylemler üzerinden toplumsal ve bireysel hayata etki etmekte ve bireyin eylem dünyasını biçimlendirmektedir. Bu bağlamda öğrencilerin nazarında tasavvuf merkezli dini grupların etkili ve meşru olmalarının sebebi, ahlakın merkezde olduğu bir dinselliği görünür kılmalarıdır.

- Dindar öğrencilerin din anlayışlarında madde ile manayı birleştirmeye çalışan bir arayış göze çarpmaktadır. Eyleme dönüşmeyen bilginin faydalı olmadığını düşünen öğrenciler, insanı ahlaklı ve dindar bir varlığa dönüştü-

ren değerin tasavvuf olduğunu düşünmektedir. Dinin teorik boyutundan öte eylem boyutuna vurgu yapılmaktadır.

- İlahiyat eğitimindeki bilgi ile bilginin içeriği sahip eylem arasındaki ters ilişki durumu eleştirilmektedir. Eğitim sürecinde entelektüel donanımına sahip olduklarını düşünen öğrenciler, bu donanımın eyleme dönüşmediğini düşünmektedir. Bundan dolayı, ahlaki eylemi ve duruşu ön plana çıkaran tarikata girme eğilimi ön plana çıkmaktadır. Tasavvufun bilgi ile eylemi birleştiren tavrı, öğrencileri cezbetmektedir.

- Kendini dindar kabul eden öğrencilerin, tasavvufun ve tarikatın biza-tihi kendisine yaklaşımı olumludur. Tasavvufun içinde var olduğu kabul edilen maneviyat ve derinlik, dini gruplara katılımın veya tasavvuf kökenli gruplara olumlu yaklaşımın temel nedeni olarak gözükmektedir.

- Öğrencilerin tarikatlara olumlu yaklaşmasının bir diğer nedeni de tasavvufi gruplarda yer alan insanların belli derecede ahlaki hassasiyete sahip olmalarıdır.

- Eğitim-öğretim sistemi ve İlahiyat Fakültelerindeki eğitim, *sadece* öğretimi esas aldığı ve pratiği dışarda bıraktığı için eleştirilmektedir. Bilgi ile eylemi harmanlayan yeni bir eğitim anlayışına olan ihtiyacın varlığı göze çarp-maktadır.

- Kendini dindar olarak tanımlayan öğrencilere göre, yerel ve evrensel unsurları içinde barındıran tasavvuf, hem dinin etkisini artırarak bireyin dindarlaşmasına hem de ahlaki bir toplumun oluşmasına vesile olmaktadır. Öğrenciler, tasavvuf kökenli dini grupların bazı ritüellerine karşı çıkmakla beraber tasavvuf olgusuna olumlu yaklaşmaktadır.

- Öğrencilere göre irfani ve manevi boyutu ön planda tutan tasavvufi hareketler, bireyin gündelik hayatına doğrudan müdahale etmekte ve ahlakın merkezde olduğu bir yaşam tarzını esas almakta; zihniyet dönüşümünü sağ-lamaktadır.

- Dindar öğrencilere göre, tarikata girmek veya bir şeyhe bağlanmak bireyin dindarlaşmasına veya dini konularda hassasiyet kazanmasına vesile olmaktadır.

- Dindar öğrencilerin bir kısmı Rabita konusunda susmayı veya kararsız kalmayı tercih ederken bir kısmı da Rabitaya olumsuz yaklaşmakta; bu ritüelin İslam'a aykırı olduğunu düşünmektedir. Rabitayı sert ifadelerle yargılamak yerine farklı anlam haritalarını ön plana çıkarmaktadırlar.

- Rabitayı meşru gören dini gruplardaki aktörlerin bireysel hayatında dindar olmaları, Rabita gerçekliğine dönük eleştirilerin görmezden gelinmesi ne neden olmaktadır.

- Üniversitede okuyan kız ve erkekler arasında din, tarikat, tasavvuf, şeyh veya rabita konusuna yaklaşımda ciddi düzeyde bir farklılık göze çarpmaktadır.

Bu çalışmanın ulaşılmış olduğu sonuçlar, M. Saffet Sarıkaya'nın, *Dinî Zihniyetimizin Oluşumunda Dinî Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İzdüşümleri* başlıklı eleştirel çalışmasının sonuçlarına aykırıdır. Sarıkaya'ya göre tasavvuf, bireyi dünyadan el-etek çektiren din anlayışına sahiptir; tembelliğe ve atalete sevk eder. Ancak dindar öğrencilerle yapılan bu çalışmaya göre, tasavvuf kökenli dini gruplar bireyi dünyadan uzaklaştırmaktan öte onları dindar bir varlığa dönüştürmektedir. Tasavvuf kökenli dini bir gruba bağlı olan ve olmayan dindar öğrenciler, tasavvufa olumlu anlam yüklemektedir. Bu durum, adı geçen çalışmanın sonuçları ile aykırılık arz etmektedir. Kemalettin Taş'ın *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri* çalışmasında da iman ile amel arasında bağ kurulmuş olup ibadetleri yapmadan sadece Allah inancının yeterli olmayacağı vurgulanmıştır.³⁴ Bu çalışmada da dindar öğrenciler benzeri düşünceye sahiptir. Efe'nin *Dini Gruplaşma ve Cemaatleşme Olgusunun Sosyolojik Açından İncelenmesi* ve Gülşen Karataş'ın *Tarikatlara Yönelmenin Sosyokültürel ve Psikolojik Nedenleri*³⁵ başlıklı çalışmasında dini gruplara katılımın en önemli sebeplerinden birisinin dini daha yoğun yaşama ve Allah'a iyi bir kul olma isteği olduğu vurgulanmaktadır.³⁶ Efe'nin tespiti, bu çalışmanın sonucu ile uyumludur. Taş, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri* başlıklı çalışmasında üniversiteli gençlerin din büyüklerini rehber edinmeyi dindarlığın bir parçası olarak

³⁴ Taş, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*, 141.

³⁵ Karataş, *Tarikatlara Yönelmenin Sosyokültürel ve Psikolojik Nedenleri*, 229.

³⁶ Efe, *Dini Gruplaşma ve Cemaatleşme Olgusunun Sosyolojik Açından İncelenmesi*, 290.

gördüğünü söylemektedir.³⁷ Bu çerçevede Tekirdağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okuyan dindar öğrenciler de benzeri bir düşünceye sahiptir. Akyüz, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı* başlıklı çalışmada, araştırmaya katılan öğrencilerin az veya çok cemaate mensup olma ile Müslümanlığın aynileşmeye başladığından bahsetmektedir.³⁸ Bu makalede de benzeri bir sonuca ulaşılmıştır: dindar öğrenciler, tarikata katılmak veya şeyhe bağlanmak ile Müslümanlıkta derinleşme arasında bağlantı kurmaktadır. Arslantürk, Abant İzzet Baysal Üniversitesi'nde yapmış olduğu *21. Yüzyıl Eşiğinde Din Olgusu ve Türk Gençlerinin Dine Karşı Eğilimleri* başlıklı çalışmasının sonuçlarından birisi, dindar insanların çoğalmasında ve dinin emir ve yasaklarına uyulması ve dinin dünya ile ahiret saadeti için dini emirlere uymanın gereğidir. Katılımcıların önemli bir kısmı dindarlık ile dinin pratikleri arasındaki ilişkiyi vurgulamıştır.³⁹ Bu çalışma da yakın sonuçlara ulaşmıştır: dindarlık, dinin emir ve yasaklarına uymakla yakından ilişkilidir. Tekirdağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okuyan dindar öğrencilerle yapılan bu çalışmanın bir sonucu da dinin ve tasavvufun gündelik hayatı etkilediğiydi. Fazlı Polat tarafından yapılan *Gündelik Yaşam Tercihleri ve Din* başlıklı çalışma da dinin toplumsal hayatın farklı alanlarındaki etkisini ortaya koymaktadır. Polat'a göre belli bir dünya görüşüne sahip olan din, oluşturmuş olduğu zihniyet biçimi ile gündelik hayata etki etmektedir.⁴⁰

Sonuç olarak bireyin gündelik hayatını kuşatma amacını taşıyan tasavvuf, maneviyata dönük ritüel ve eylemleriyle bireyin günlük yaşamını dönüştürmeye devam etmektedir. Bu durumda öğrencilerin tasavvuf olgusuna olumlu yaklaşmasına vesile olmaktadır.

Kaynakça

Abuzer, Celil. *Üniversite Gençliğinin Değişen Din Anlayışı*. İstanbul: İpek Yayınları, 2010.

Akpınar, Turgut. *Türk Tarihinde İslamiyet*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

³⁷ Taş, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*, 133.

³⁸ Akyüz, *İlahiyat Öğrencilerinin Din Anlayışları*, 65-66.

³⁹ Arslantürk, *21. Yüzyıl Eşiğinde Din Olgusu ve Türk Gençlerinin Dine Karşı Eğilimleri*, 40-56.

⁴⁰ Polat, *Gündelik Yaşam Tercihleri ve Din*, 117.

- Akyüz, Niyazi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/1 (2002): 123-134.
- Akyüz, Niyazi. *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2007.
- Arslantürk, Zeki. *Kutsalın Dönüşü*. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 1998.
- Arslantürk, Zeki. *21. Yüzyıl Eşiğinde Din Olgusu ve Türk Gençlerinin Dine Karşı Eğilimleri*. Bolu, 1994.
- Arbery, Arthur John. *Sufism-An Account of the Mystics of İslam*. New York: Routledge, 2008.
- Atay, Tayfun. *Batı'da Bir Nakşi Cemaati*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Barkan, Ömer Lütfi. Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolonizatör Türk Dervişleri. *Vakıflar Dergisi* 2 (1974): 279-304.
- Efe, Adem. *Dini Gruplaşma ve Cemaatleşme Olgusunun Sosyolojik Açından İncelenmesi*. Isparta: Tuğra Matbaası, 2008.
- Fazıl, Necip. *Esseyyid Abdulhakim Arvasi Rabita-i Şerife*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *100 Soruda Tasavvuf*. İstanbul: Gerçek Yayınları, 1985.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Haldun, İbn. *Mukaddime 2*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2000.
- Karataş, Gülşen. *Tarikatlara Yönelmenin Sosyo-Kültürel ve Psikolojik Nedenleri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004.
- Kepel, Gilles. *Tanrının İntikamı*. Trc. Selma Kırmızı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

- Kirman, M. Ali. "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve 'Yeni Dinî' Cemaatler". *Muhafazakâr Düşünce* I/2 (2004): 61-77.
- Koştaş, Münir. *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*. Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Köprülü, Mehmet Fuat. *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Köprülü, Mehmet Fuat. *Türk Tarih-i Dinisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 40: 119-126. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Öngören, Reşat. "Ehli Sünnette Tasavvufun Yeri". Heyet. *Tarihte ve Günümüzde Ehli Sünnet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Öngören, Reşat. "Şeyh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39: 50-52. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Öztürk, Ali. "Tasavvuf Sosyolojisinin İmkanları ve Krizleri Üzerine (Orta Asya Tasavvufi İslamlaşması Örneğinde)". *APJIR-Academic Platform Journal of Islamic Research* 01/01 (2017): 68-76.
- Polat, Fazlı. "Tasavvufi Hayatın Gündelik Yaşama Etkisi ve Alvarlı Efe Profili". *Uluslararası Hacı Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu*. Ed. Cengiz Gündoğdu. 109-115. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Polat, Fazlı. *Gündelik Yaşam, Tercihler ve Din*. Ankara: Sage Yayıncılık, 2013.
- Rahman, Fazlur. *İslam*. Trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1981.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Dinî Zihniyetimizin Oluşumunda Dinî Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İzdüşümleri". *Arayışlar: İnsan Bilimleri Araştırmaları* 3/5-6 (2001): 1-16.
- Schimmel, Annemarie. *İslam'ın Mistik Boyutları*. Trc. Ergün Kocabıyık. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2004.
- Taş, Kemalettin. *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*. Ankara: Alter Yayıncılık, 2005.

Tosun, Necdet. "Rabita". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 34: 378-379.
Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2019, c. 5, s. 2: 1299-1334

Hâricî ve İbâzî Tefsire Dair Bir Literatür Denemesi

An Essay on Khârijite and Ibâzî Ezgesis Literature

Güven AĞIRKAYA

Arş. Gör. Dr., Adıyaman Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Research Asistant, Adıyaman University

Faculty of Basic İslamic Sciences, Department of Tafsir Science

Adıyaman, Turkey

guvenagirkaya@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0688-7306

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Ağırkaya, Güven. “Hâricî ve İbâzî Tefsire Dair Bir Literatür Denemesi”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 1299-1334.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Mezhepler, İslam düşünce tarihinin -tenkid edilse dahi- bir parçasıdır. Bu oluşumların sâlikleri arasında onaylanması zor bazı olayların vuku bulduğu tarihi bir hakikattir. Bununla beraber mezkûr teşekküllerin İslam düşünce dünyasının oluşumuna büyük katkı sağladıkları da su götürmez bir gerçektir. Zira her farklılık beraberinde yeni tezleri doğurmuş ve her tez de peşinden anti-tezler geliştirmiştir. Fikri hareketlilikler de İslam düşüncesini başka bir medeniyete nasip olmayacak bir kültürel zenginlikle taçlandırmıştır. Bu meydana Hâricîler, İslam düşünce tarihinin ilk ortaya çıkan oluşumdur. Hâricîler tarihi süreçte çeşitli etkenlerle önce kendi içinde gruplara ayrılmış ve daha sonra bu gruplardan sadece İbâzîler günümüze kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir. Teşekkül dönemlerinden itibaren Hâricîler entelektüel bir birimden daha çok kılıç-kalkanla meşhur olmuşlardır. Bu durum onların ilmî faaliyetlere yeterince zaman ayırmalarını da engellemiştir. Bu sebeple tarihi süreçte oluşmuş olan Hâricî literatür diğer teşekküllere göre son derece azdır. Ancak Hâricîlerle aralarında bazı fikri yakınlıklar bulunsa da bu mevzuda İbâzîleri ayrı değerlendirmek daha sağlıklı sonuçlar elde etmenin yolunu açacaktır. Zira kaynaklarda Hâricî kategorisinde zikredilen eserlerin neredeyse tamamı İbâzîlere aittir. Ayrıca İbâzîler çoğunlukla Hâricîlerle beraber ele alınıp bir ayırıma gitmeden değerlendirilerek ilmi literatürlerinin az olduğu ifade edilmektedir. Hâlbuki nüfuslarıyla kıyaslandığında ortaya koydukları eserlerin azımsanmayacak miktarlarda olduğunu ifade etmek mümkündür. Yapılan taramalarda -son zamanlarda sınırlı miktarda bazı araştırmalar yapılmış olsa da- İbâzîler hakkında yapılan çalışmaların ülkemizde yeterli miktarda olmadığı akademik camiada malum olan bir vakıadır. Binaenaleyh bu araştırma, gerek İbâzî tefsir alanında çalışmalar yapacak araştırmacılara bir katkı sağlamak gerekse İslam toplumunun bir parçası olan İbâzîlerle ilgili ülkemizde eksikliği hissedilen araştırmalara bir yenisini eklemek gayesiyle yapılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada Hâricî ve İbâzî grupların tarihi süreçte bugüne kadar oluşturdukları tefsir literatürlerinin ele alınıp tanıtılması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hâricîlik, İbâzîlik, Literatür, Kaynak.

Abstract

Sects, even if criticised, are a part of the history of Islamic thought. It is a historical fact that some events that are difficult to confirm have occurred among the followers of these formations. However, it is also an undeniable fact that the aforementioned organizations contributed greatly to the formation of the Islamic thought. Because each difference has given rise to new theses and each thesis has caused the development of related anti-theses. This intellectual mobility has crowned Islamic thought with a cultural richness that has not been bestowed on any other civilization. Khâridjites are the first occurrence in the history of Islamic thought related to the subject matter. In the historical process, the Khâridjites were first divided into groups within themselves and only the Ibâdites of these groups have survived to the present day. From the very beginning of their formation period, Khâridjites have become more famous for sword-shield than being famous for an intellectual literature. This tendency also prevented them from devoting enough time to scientific activities. That's why, the Khâridjite literature which has been formed in the historical process is extremely scarce compared to the other sects. However, this does not mean that there are none of their works. In this study, the exegetical literature of the Khâridjite/Ibâdite schools, from past till today, is examined.

Keywords: Exegesis, Khâridjite, Ibâdism, Literature, Source.

Giriş

Medeniyetlerin düşünce tarihlerine bakıldığında hiçbirinin tekdüze bir oluşumla meydana gelmediği açıkça görülecektir. Zira bizzat düşünmenin kendisi bile meşakkatli bir iştir. Allah kelamının sık sık düşünmeye matuf kavramlarla (tefekkür, tezekkür, taakkul, tedebbür) bir teşvikte bulunması ve dini metinlerde tefekkürün bir ibadet addedilmesi de düşünmenin değeriyle açıklanabilecek bir durumdur. Binaenaleyh düşünce tarihinde, hak veya bâtil olsun, her düşünce olgunlaşınca kadar birtakım sancılı süreçlerden geçmiştir. Bu durum aynı şekilde İslam düşüncesinin tarihi serüveni için de geçerlidir.

Günümüzde birer düşünce okulu olarak kabul edebileceğimiz mezhepler, her ne kadar -çeşitli haklı gerekçelerle bile olsa- sert tenkitlere maruz kalsalar

da, bunların düşünce tarihinde önemli fonksiyonlar icra ettikleri ve kültürel zenginlikler doğurdukları bir hakikattir. Mezhep sâliklerinin, mezheplerini, mezhep olmaktan çıkaran taassupvâri davranışlarını kabul etmek elbette mümkün değildir. Ancak kimi olumsuzlukların bütüne teşmil edilerek toplumdaki mezhep vakiasını görmezden gelen karşıt düşüncelerin körüklenmesi doğru değildir.

İslam düşünce tarihindeki ilk oluşum Hâricîlerdir. Gerek dönemlerindeki toplum ve yönetimlerle olan ilişkileri gerekse dini yaşayış biçimleri bakımından Hâricîler son derece dikkat çeken bir teşekküldür. Hâricîlerle birlikte başka teşekküller de ortaya çıkmış ve bütün bunlar da fikri bir hareketliliğe; fikri hareketlilikler de entelektüel bir birikime ve bunlara dair bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu meyanda kimi oluşumlar daha mutedil ve daha fazla bilgi üretirken; kimileri başka alanlara yoğunlaşarak daha az bilgi üretmişlerdir. Bu anlamda örneğin Hâricîler ilmi birtakım faaliyetlerden daha çok kılıç-kalkanla iştilal etmiş; dönemin iktidarları ile anlaşmazlıklar yaşamış ve bu sebeple de ilmi faaliyetleri daha az olmuştur. Ancak İbâzîleri ilmi faaliyetler konusunda ayrı değerlendirmek gerekmektedir. Zira Hâricîlerle ilgili kaynaklarda zikredilen eserlerin neredeyse tamamı İbâzîlere aittir. Dolayısıyla Hâricîlerle İbâzîler arasında bir fikrî birliktelik veya İbâzîlerde Hâricî bazı izlerin olması özellikle ilmi ve kültürel müktesebatlarını görmezden gelmenin gerekçesi olmamalıdır. Binaenaleyh kaynaklarda çokça zikredilen Hâricî ve İbâzî eserlerin az olduğu iddialarının Hâricîler hakkında isabetli olsa da İbâzîler hakkında kendi içinde bir çelişkiye sebebiyet verdiğini ifade etmek mümkündür. Çünkü İslam düşüncesindeki farklı ekollerin ortaya koyduğu eserler, mezhep mensuplarının miktarına oranla değerlendirildiğinde hiç de az olmayan bir seviyede olduğu görülmektedir. Dolayısıyla mensupları yüz milyonları bulan ekollerin ortaya koyduğu eserlerin oranıyla sayıları 3-5 milyonla sınırlı olan ekol mensuplarının ortaya koydukları ilmi müktesebat elbette farklı olacaktır.

İbâzîler, mezhepler tarihi literatüründe her ne kadar Hâricîlerle beraber gele alınıp itidal yanlısı bir grup olarak değerlendirilse de İbâzî kaynaklar ge-

nellikle kendilerinin Hâricî olarak değerlendirilmesine karşı çıkmaktadırlar.¹ Özellikle makâlât türü eserlerde İbâzîlerin itikadları hakkında verilen bilgilerin doğru olmadığını ifade etmekte ve bu konuda adeta zulme uğradıklarını belirtmektedirler.² Günümüzde ise İbâzîlerin Hâricî olmadıklarını savunan çalışmalar³ yapıldığı gibi, onların Hâricî olduklarını savunan araştırmalar da bulunmaktadır.⁴ Ancak hem İbâzîleri köken itibarıyla Hâricî bir fırka addeden çalışmalarda hem de İbâzîlerin Hâricî olmadığını savunan araştırmalarda onların diğer Hâricî gruplara nisbetle mutedil oldukları ve kendileri dışındaki müslümanlarla daha yapıcı ilişkiler kurdukları hususu özellikle zikredilmektedir. Binaenaleyh mevzunun ihtilafı olması ve bu araştırmanın da asıl konusu olmadığı gerekçesiyle bu çalışmada gerekli görülen yerlerde Hâricî-İbâzî ayırımına dikkat çekilerek araştırma sürdürülecektir. Hâricîlerin günümüze kalan entelektüel birikimleri diğer teşekküllere göre azdır. Ancak bu hiç olmadığı anlamında değildir. Bu araştırmada hem Hâricîlerin hem de İbâzîlerin kaynaklarda zikredilen tefsir eserleri tanıtılarak bir literatür araştırması yapılmaya çalışılacaktır.

I. Hâricîlik ve İbâzîlik

Hâricî, “girmenin zıttı, çıkmak”⁵ anlamına gelen hurûc kökünden türemiş olup, “itaatten ayrılan, isyan eden”⁶ manasında ism-i fail olan hâric kelimesine nisbet ekinin ilave edilmesi ile meydana gelmiş bir ıstılah olup; fırka ismi için Hâriciyye ve Havâric ifadeleri kullanılmaktadır.⁷ Çoğunlukla bir fırkanın

¹ Ali Yahya Muammer, *el-İbâdiyye: Mezheb İslamî Mu'tedil*, (Umman: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, Mektebetü'l-İfta, [ty.]), 19; İbrâhim Muhammed Talay, *el-İbâdiyye Leysû mine'l-Havâric*, (Gerdaye: [y.y.], 1996), 12.

² Muammer, *el-İbâdiyye: Mezheb İslamî Mu'tedil*, 19.

³ Orhan Ateş, “İbâziyye Hâricî Bir Fırka mıdır?”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Ocak 2017): 12.

⁴ Metin Yıldız, “Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 16/2 (2018): 300.

⁵ Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzak el-Hüseynî Ebü'l-Feyz Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* ([by.]: Dâru'l-Hidaye, [ty.]), 5: 508.

⁶ Battal b. Ahmed b. Süleyman b. Battal er-Rakbî, *en-Nazmu'l-Musta'zeb fî Tefsîri Garîbi Elfâzi'l-Mülhezzeb*, thk. Mustafa Abdulhâfız Sâlim (Mekke: el-Mektebetu't-Ticariyye, 1991), 2: 256.

⁷ Ethem Ruhi Fiğlalı, “Hâricîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 169.

müntesiplerinin kendilerini isimlendirmesi ile muhalif olanların isimlendirmesi birbirinden farklı olmuş ve muhaliflerin kullandığı isimler yergi anlamı taşımıştır. Bu durumda muhatap kitle/fırka ya farklı isim kullanma yoluna gitmiş ya da kullanılan ismi tevil yoluyla anlamlandırmayı tercih etmiştir. Nitekim kendileriyle ilgili en çok kullanılan Hâricî isimlendirmesini tevil yoluyla “kâfirlerin arasından çıkararak Allah’a ve peygamberine hicret edenler”⁸ anlamında kullanmışlardır.⁹

Hemen hemen tarihçilerin tamamı Hâricîlerin doğuşunu Sıffin Savaşındaki tahkîm¹⁰ hâdisesine bağlamışlardır. Aynı zihniyete sahip insanların bir araya gelip oluşturdukları grup anlamında bir fırka olarak teşekkülü bu zamanda olsa da sosyolojik bir vakıa olarak bu zihniyetin çok daha önceden var olduğunu kabul etmek daha isabetli görünmektedir. Zira tahkîmden çok daha önce Hz. Osman’ın hilafetinin son yıllarında vuku bulan sosyal karışıklıklar sebebiyle Müslümanların zihinlerini meşgul eden birtakım fikir ve davranışlara bakıldığı zaman, bu fırkanın tahkîm olayı ile birdenbire ortaya çıkmış bir vakıa olmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim “Osman’ı hepimiz öldürdük”¹¹ şeklindeki sözleriyle daha o dönemden ihtilalci unsurların devamı olduklarını iddia etmeleri göz önünde bulundurulduğunda bu fırkanın sosyolojik alt yapısının çok daha öncelere dayandığı görülmektedir.¹²

Hz. Ali ve Muaviye b. Ebî Süfyân arasında cereyan eden Sıffin Harbi neticesinde ortaya çıkan tahkîm olayı İslam Tarihi açısından önemli bir dönemeçtir. Zira İslam toplumu içinde, kökleri daha önceye dayanmakla beraber, ilk gruplaşma hareketleri bu olaydan sonra teşekkül etmiş, ilim dünyasını meşgul eden birtakım kavramlar zümre bazında tartışılmaya başlanmış; imamet, tekfir, mürtekeb-i kebîre, iman gibi konular üzerinden farklı yorumlara gidil-

⁸ Krş. Nisâ 4/100.

⁹ Gâlib b. Ali Avâcî, *Fırak Muâsıra Tentesisib ile'l-İslam ve Beyânü Mevkifi'l-İslam Minha* (Cidde: el-Mektebetü'l-Asriyyeti'z-Zehebîyye, 2001), 1: 229.

¹⁰ Tahkîm: Sıffin Savaşında (37/657) hilafet meselesinin Kur’an’a göre çözülmek üzere hakemlere havale edilmesi işi.

¹¹ Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdülmün'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1960), 163; Ebü'l-Fida İmaduddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şirî ([by.]: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988), 8: 288.

¹² Fığlalı, “Hâricîler”, 16: 169.

miş ve doğal olarak bu durum Kur'an âyetlerine getirilen tevellere de yansımıştır. Binaenaleyh İslam toplumunda fırkalaşma hareketlerinde zaman itibarıyla ilk ortaya çıkan ve kendilerine has birtakım siyasi-itikadi düşünceler ortaya koyan grup Hâricîlerdir.¹³ Ancak mezhep mevzusu yukarıda da ifade edildiği gibi hem isimlendirmeler hem de hadiseler hakkında verilen hükümler açısından kişi veya grupların mensûbiyet ve bakış açılarına göre değişiklik arz edebilmektedir. Dolayısıyla Sünni kaynaklarda yer alan bir mevzu İbâzî kaynaklarda daha farklı isim ve hükümlerle ele alınabilmektedir. Bu sebeple bu konularda bir yargıda bulunurken mukayeseli okumaların daha sağlıklı neticeler doğuracağı bir hakikattir.

Tahkîm olayıyla Hz. Ali saflarındaki bütünlük kaybedilmiş, farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İlk başta samimi duygularla kabul edilen hakem olayı Hz. Ali saflarında yer alan Müslümanların aleyhine dönünce, daha önce tahkime gitmeye zorlayanlar, kendi aralarında ihtilafa düşüp bu sefer itiraz etmeye başlamış ve tahkîmin reddedilmesini istemişlerdir.¹⁴ Neticede iki hakem bir araya gelmiş hem Hz. Ali'yi hem de Muaviye'yi görevden alma kararı vermiş¹⁵ ve kararlarını bir vesikaya kaydederek mühürlemişlerdir.¹⁶ Çeşitli fetihlere katılmış ve valilik de yapmış olan Eş'as b. Kays (v. 40/661) tahkime gitme konusunda ilk başta Hz. Ali'yi tehdit edencesine fazlaca zorladığı halde, işin kendi aleyhlerine döndüğünü fark edince bu sefer Hz. Ali'yi tahkîm olayını reddetmesi için zorlamış ancak Hz. Ali verilmiş bir ahdi bozmamak adına bunu kabul etmemiştir. Hakemler karara varıp bunu bir vesikaya yazınca Eş'as kimseye danışmadan bunu askerler arasında okumaya başlamıştır.¹⁷ Çoğunluğu Temîm kabilesinden olan askerler "la hükme illa lillah/hüküm ancak Allah'ındır" diyerek tahkime karşı çıkmışlardır. Hz. Ali'yi de tahkîmi reddetme konusunda ikna edemeyince onun ordusundan ayrılıp Kûfe yakınlarındaki Harûrâ'ya çekilmiş ve böylece bu ayrılanlar ilk Hâricî zümreyi oluş-

¹³ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 83.

¹⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 1: 23.

¹⁵ Dineverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, 201; Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehb ve Meâdinu'l-Cevher* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 309.

¹⁶ Dineverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, 194.

¹⁷ Dineverî, *el-Ahbâru't-Tivâl*, 196.

turmuşlardır.¹⁸ Sünni kaynaklarda bu şekilde ele alınan tahkim hadisesini İbâzî kaynaklar farklı değerlendirerek Sünni kaynaklardaki bu bilgilere şüpheyle yaklaşmaktadırlar.¹⁹

Hâricîler kendi aralarında daha sonra çeşitli gruplara ayrılmışlardır. Bu ayrılığın temelinde kendi anlayışları etrafında dönemin iktidarına karşı hurûc etme konusunda düştükleri anlaşmazlıkların olduğu ifade edilmektedir.²⁰ Hurûc/isyan fikrine taraf olanlar Nâfi' ibnu'l-Ezrak'ın (v. 65/685) etrafında toplanmışken, hurûc fikrine karşı çıkan Abdullah b. es-Saffar (h. 1. yy), Abdullah b. İbâz (h. 1. yy) ve bunlarla aynı görüşte olanlar, İbnu'l-Ezrak ile beraber hareket etmeyi kabul etmemişlerdir.²¹ İbnu'l-Ezrak'ın görüşleri önce kendi taraftarları arasında ihtilafa yol açmıştır. Nitekim onun yanında yer alan Necde b. Âmir el-Hanefî (v. 72/691[?]) takiyyenin caiz olabileceği ve hurûc konusunda kendilerine katılmayanların kendilerinden olup olmadığı hususunda İbnü'l-Ezrak'ın görüşlerine katılmayarak kendi fikrinde olanlarla beraber ondan ayrılmıştır. Böylece Hâricîler Ezârika ve Necdiyye diye iki fırkaya ayrılmış²² daha sonra hurûc fikrine katılmayan Abdullah es-Saffar ile Abdullah b. İbâz'ın ayrılmalarıyla onlardan da iki fırka teşekkül etmiştir.²³ Kaynaklarda Hâricîlerin kendi aralarındaki ihtilafları, farklı gruplara ayrılma sebebi olarak zikredilse de bu gruplaşmayı sadece bu sebebe bağlamak yetersiz kalmaktadır. Zira bu tür olaylarda birbiriyle bağlantılı girift birçok sebep etkin olabilmektedir. Dolayısıyla Hâricî mezhebinin atomize olmasında da özellikle Emevî iktidarının itidalden uzakolan yönetim politikalarının önemli bir rol oynadığını zikretmek gerekmektedir.

Kılıç ve savaştan yana olan aşırı Hâricîler Basra'da Emevilere karşı birtakım isyan ve ayaklanma hareketlerine devam etmekle beraber bu dönemde

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 3: 32-33; Dîneverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, 196-198; Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 243.

¹⁹ İlgili yaklaşımlar için bk. Orhan Ateş, "Tahkîm Telakkisine Eleştirel Bir Yaklaşım (İbâziyye Örneği)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012): 293-328.

²⁰ Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1983), 74-81.

²¹ Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 74.

²² Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 76-77.

²³ Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 80.

kılıç ve savaşın çözüm olmadığını savunan, bu konuda aşırı Hâricî gruplardan ayrılan mutedil bir kitle de vardır ki bunların liderliğini Ebû Bilal Mirdas b. Udeyye (v. 61/681) yapmaktadır.²⁴ Bunlar fikirlerini ve inandıkları davalarını kılıç ve savaş yolu ile değil, münazara ve ikna yoluyla anlatmayı tercih etmiş, muhalif oldukları Müslümanları kâfir saymamış, onların mallarını ve kanlarını helal görmemiş ve insanlara karşı isti'razı²⁵ reddetmişlerdir.²⁶ Diğer taraftan İbnu'l-Ezrak gibi katı Hâricîler bu itidal taraftarı kitleye karşı tekfir mekanizmasını işletip onları kâfir saymış, onların kanlarını ve mallarını helal görmüş,²⁷ yurtlarını şirk yurdu, oradan hicret etmeyi ve muhaliflere karşı hurûc etmeyi zaruri bir vazife addetmişlerdir.²⁸ İşte o dönemde İbnu'l-Ezrak'a katılmayan, Ebû Mirdas liderliğindeki mutedil Hâricîler (Kaade), , günümüze kadar varlığını devam ettirecek olan ve İbâzîler olarak bilinecek mezhebin ilk tohumlarını atacaklardır.²⁹

İbâzîler dışındaki gruplar hem kendi içlerinde hem de diğer mezheplere karşı kapalı ve katı kalmış, mezhep taassubu ve tarafgirlik asabiyetinden kurtulamamış, aşırı sertlik ve asilik yönlerini devamlı diri tutmaya çalışmış; böylece kendi dar düşünce kalıplarından ve oluşturdukları "doğrularından" kurtulamadıkları için tarihten silinip gitmişlerdir. İbâzîler ise diğer İslam mezheplerinden yararlanmış ve varlıklarını devam ettirecek bir usûl takip ederek

²⁴ İvaz Halîfât, *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâdîyye* (Umman: et-Metâbiu'z-Zehebiyye, 2002), 65.

²⁵ İsti'raz (الاستعراض), Sert ve katı olan Hâricîlerin, özellikle Nafî' ibnu'l-Ezrak ve taraftarlarının, kendilerinden olmayan Müslümanların din anlayışlarını ve inançlarını sorgulamayı ifade eden bir kavramdır. Daha doğrusu kendilerinden olmayanları öldürme zihniyeti ve faaliyetidir [Fığlalı, "Hâricîler", 16: 173]. Rivayetlere göre Ezârika mensupları, karargâhlarına gelip kendilerinden olduğunu iddia edenleri bir imtihana tabi tutar, bunun için de yanlarında bulunan esirlerden birini öldürmelerini teklif ederlerdi. Şayet imtihan edilen esiri öldürürse samimiyetini ispat etmiş olurdu; öldürmezse münafık ve müşrik sayılarak kendisi öldürülürdü. [Mustafa Öz, "İsti'raz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 374].

²⁶ Halîfât, *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâdîyye*, 66; İlyas Üzüm, "Mirdas b. Üdeyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 149.

²⁷ Halîfât, *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbâdîyye*, 71.

²⁸ Ferhat b. Ali el-Ca'birî, *el-Bu'du'l-Hadârî li'l-Akâdeti'l-İbâdîyye* (Cezayir: Cem'iyetu't-Turâs, 1991), 53.

²⁹ Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, 100-101.

günümüze kadar gelmişlerdir.³⁰ Bazı kaynaklarda Sufriyye'nin Kuzey Afrika'nın bazı kırsal kesimlerinde -sayıca az olsa da- varlığını sürdürdüğü iddia edilmektedir.³¹ İbâzîler günümüzde başta Umman olmak üzere Horasan, Hadramut, Zengibar, Libya, Tunus, Cezayir, Senegal, Mali, Nijer, Gana ve Batı Sahra'nın çeşitli yerlerinde bulunmaktadır.³²

İbâzîler, her ne kadar Hâricilerle beraber ele alınıp itidal yanlısı bir grup olarak değerlendirilse de son dönem İbâzî kaynaklar genellikle kendilerinin Hâricî olarak değerlendirilmesine karşı çıkmaktadırlar.³³ Özellikle makâlât türü eserlerde İbâzîlerin itikatları hakkında verilen bilgilerin doğru olmadığını ifade etmekte ve bu konuda zulme uğradıklarını iddia etmektedirler.³⁴ Mutedil yanları da göz önünde bulundurularak İbâzîler, Ehl-i Sünnet'e en yakın Hâricî grup kabul edilmişlerdir. Ancak bu eserlerinde Hâricî unsurlar taşımadıkları anlamında değildir.

II. Mezhebî ve Hâricî Tefsir

Kur'an'ın sübutu kat'i iken, metninin delaleti bakımından bakımından bütün âyetler aynı seviyede değildir. Birtakım âyetler daha rahat anlaşılırken, diğer bir kısmının anlaşılması nisbeten daha zor ve ayrı bir uzmanlık konusudur. Bazen de Arapçanın yapısı gereği bir lafız veya ibare birden fazla muhtemel mana içerebilmektedir. Bütün bunlara potansiyel olarak Arap dilinin zenginliği ve mecaz, kinaye, istiare gibi edebî sanatların kullanımı da eklenince mezkûr dildeki ifadelerin anlaşılması daha da hassas bir hal almaktadır.

Hiz. Peygamber'e (s) tebliğ³⁵ vazifesinin yanında beyan vazifesi de verilmiştir.³⁶ Ancak Hiz. Peygamber'in (s) Kur'an âyetlerinin tamamını beyan etmediği bilinen bir gerçektir. Zira Hiz. Peygamber'den (s) sonra âyetlerin dela-

³⁰ Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu*, 142.

³¹ Mehmet Dalkılıç, "Sufriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 472.

³² Bukeyr b. Said A'veşt, *Dirâsât İslamiyye fi'l-Usûli'l-İbâziyye* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 136; İbrâhim b. Bukeyr Behhâz vd., *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-İbâziyye: Akîde-Fıkıh-Hadârâ* (Umman: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, 2001), 1: 4.

³³ Muammer, *el-İbâziyye: Mezheb İslamî Mu'tedil*, 19; Talay, *el-İbâziyye: Leysû mine'l-Havâric*, 12.

³⁴ Muammer, *el-İbâziyye: Mezheb İslamî Mu'tedil*, 19.

³⁵ Mâide 5/67.

³⁶ Nahl 16/44.

leti hususunda ihtilafların olması dahi tamamını beyan etmediğinin delilidir. Fakat İslam'ın geniş bir coğrafyaya yayılma zemini bulması daha önce görül-meyen birtakım problemlerin ortaya çıkması ve bu coğrafyada yaşayan insan-ların, mensup oldukları kültürlerin tesirinde kalarak bazı yaklaşımları için Kur'an'ı referans göstermeleri gerek ashâb döneminde gerekse sonraki dö-nemlerde âyetlerin, ehil kimseler tarafından tefsir ve tevil edilmesi zarureti ni doğurmuştur.³⁷

İslam'ın ilk asrına yakın dönemde başlayan siyasi ve fikri ayrılıklarla da-ha sonra mezhep diye isimlendirilecek olan disiplinler ortaya çıkmaya başla-mıştır. Elbette her disiplin kendi içinde tutarlı olmaya ve fikriyatını güçlendi-recek deliller bulmaya çalışmış; bunun için ilk başta Kur'an ve Sünnet'e baş-vurmuşlardır. Kimi zaman âyetler doğrudan bir delil olarak kullanılmış; doğ-rudan delil olacak bir âyet veya hadis bulunmadığında tefsir ve tevil yoluyla farklı çıkarımlara gidilmiştir.

Farklılıklar insan tabiatında olması gereken ve insanın yadsıyamayacağı bir durumdur. Bu farklılığın içinde iyi-kötü, doğru-yanlış, çirkin-güzel çoğun-lukla beraber bulunur. Yani varlık zıtlarıyla beraber hayatını ikame ve idame edecektir. Aynı durum mezhep olarak isimlendirilen teşekküller için de geçer-lidir. Bir mezhebin müntesipleri diğer mezhepleri yok sayıp kendilerini haki-katin yegâne temsilcisi olarak görmedikçe bu teşekkülleri, Müslümanların entelektüel hayatlarına büyük bir canlılık getirmiş zenginlikler olarak görmek mümkündür.

Tarihi süreç içerisinde her fırkanın birtakım eksileri-artıları olmuştur. Fa-kat kimi gruplarda bu durum normal kabul edilecek seviyenin üzerine çık-mıştır. Sevâd-ı azam diye ifade edilen ekseriyetin dışında kalanların kimileri tarihin akıcılığına direnememiş ve tarih sahnesinden silinmişken kimileri ise farklı isimlerle varlığını devam ettirmiştir. Tüm bu fırkaların kendilerine ait usûllerini, tefsirlerini, te'villerini, naslara yaklaşımlarını içeren bir disiplinleri olmuştur. İşte bunun literatürdeki karşılığı mezheptir. Bu da her mezhebin bir fıkıh anlayışının, kelam-akâid anlayışının, bir tefsir-te'vil anlayışının oluşma-sına imkân sağlamıştır. Bu anlayışlardan biri de İbâzîlere aittir. Hâricî ve İbâzî tefsir literatürü gerek mezhebin kendi iç dinamikleri ve faaliyetleri gerekse

³⁷ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003), 43.

siyasi, sosyal ve kültürel konjoktörün getirdiği bazı şartlar sebebiyle diğer mezheplere oranla hem nitelik hem de nicelik olarak farklılık arz etmektedir.

A. Nicelik Bakımından Hâricî ve İbâzî Tefsir Literatürü

Teşekkül dönemlerinden itibaren Hâricîlerin ortaya koyduğu literatüre bakıldığında, mevcut eserleri diğer mezheplere göre son derece azdır. Ancak buradaki niceliğin çeşitli yönlerden izafi bir kavram olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Zira Hâricî kavramının altına günümüze kadar yaşamış olan İbâzîler de dâhil edilerek bir değerlendirme yapılırsa aslında İbâzî eserlerin azımsanmayacak bir miktarda olduğu; İbâzîler dışındaki Hâricîler dikkate alındığında ise ortaya koydukları eserlerin yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. Eser azlığı mevzusundaki problemler bir başka husus da yapılan kıyaslamadır. Şöyle ki Hâricî ve İbâzîlerin eserleri diğer mezhep müntesipleriyle kıyaslanarak bir yargıda bulunmaktadır. Hâlbuki diğer ekollerin hem müntesip hem de dönemlerindeki iktidarlar yönünden Hâricî ve İbâzîlere nisbetle daha iyi imkânlarla sahip oldukları bilinmektedir. Dolayısıyla sayı bakımından tarih boyunca müntesipleri az olmuş ve çoğunlukla iktidarların kılıçlarını üzerlerinde hissederek yaşamak zorunda kalmış bir mezhebin ortaya koyduğu eser miktarıyla; tarih boyunca Müslüman toplumun çoğunluğunun mensup olduğu bir ekolün ortaya koyduğu eser miktarını kıyaslayarak bir yargıda bulunmak sağlıklı neticeler doğurmayacaktır. Bir başka ifadeyle nicelik olarak 100 milyonları bulan bir ekol ile 3-5 milyon gibi azınlık sayılabilecek bir oranla varlığını sürdürmüş İbâzîliğin eserleri elbette bir olmayacaktır. Hatta sayı oranıyla bir denklem kurulursa İbâzîlerin ortaya koydukları eserlerin fazla çıkma ihtimalinden bahsetmek de mümkündür.

İlgili kaynaklar Hâricî ve İbâzî eserlerinin ve özellikle de tefsir alanındaki çalışmaların az miktarda olduğunu ifade edip bunun için birtakım sebepler zikretmektedirler. Ancak burada özellikle marjinal yönleriyle ön plana çıkmış Hâricî gruplarla İbâzîleri ayrı değerlendirilmelidir. Zira İbâzîlerin diğer gruplara göre son derece zengin bir literatüre sahip oldukları bilinmektedir. Fakat çoğu zaman kaynaklar Hâricî-İbâzî ayırımına gitmeksizin genel değerlendirmeler yaparak bu literatürün azlığı için bazı sebepler zikretmektedirler. Bu çalışmada gerekli görülen yerlerde Hâricî-İbâzî ayırımına dikkat çekilerek araştırma sürdürülecektir. Hâricî-İbâzî literatürün az olduğu mev-

zusunda ilgili kaynakların zikrettiği sebepleri birkaç maddede sıralamak mümkündür:

a. İlk çıkışlarından itibaren sürekli kılıç-kalkan ve savaşla iştilal etmeleri, şehir hayatından ve bunun getirdiği bazı sosyal aktivitelerden uzak olmaları, bedevî kültürün izlerini üzerlerinden atamamaları ve daha da önemlisi grup ve lider görüşünü savunmada mutaassıp olmaları ilmî faaliyette bulunmalarına mani olmuştur.³⁸ Bu gerekçenin daha çok İbâziler dışındaki Hâricî grupları işaret ettiğini ifade etmek mümkündür. Zira kılıç-kalkan ve savaş ekseninde İbâziler daha mutedil bir anlayış benimsemişlerdir.

b. Hâricîler veya Hâricî olarak kabul gören gruplar dönemin iktidarlarıyla birtakım anlaşmazlıklar yaşamış ve bunun neticesinde çoğunlukla faaliyetlerini gizli yürütmüşlerdir. Bir başka ifadeyle gerek Hâricîler gerekse İbâzilerin ortaya koydukları eserleri çoğunlukla üzerlerinden eksik olmayan iktidarların kılıçları altında vermişlerdir. Bu sebeple eserleri de kimi zaman gizli kalmış ve bunlara ulaşmak ya zorlaşmış ya da hiç mümkün olmamıştır.³⁹

c. Hâricîlerin kurdukları devletler Müslüman toplumlara ve diğer bölgelerdeki ilmî faaliyetlerden uzak kalmıştır. Mezhebin içine kapanık durumu da bununla birleşince eser verme konusunda geri kaldıkları ifade edilmektedir.⁴⁰ Bu durum da genel olarak Hâricîler hakkında yerinde bir tespit olsa da İbâziler hakkında aynı gerekçeyi kullanmak zorlama bir tevile kapı aralamaktadır.

d. Hâricîler, hakka isabet etme konusunda yanılma ve Allah'a yalan isnad etme korkusundan dolayı tefsir yazmaktan uzak durmuşlardır.⁴¹ Zira onlara göre yalan söylemek, insanı müminlerin arasından (dinden) çıkaracak kadar büyük bir günahtır. İbâzî müelliflerden Ebû Nebhân Ca'd b. Hamîs el-

³⁸ Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, [ty.]), 2: 232; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 402.

³⁹ Bukeyr b. Said A'veşt, *Kutbu'l-Eimme el-Allâme Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş: Hayatuh, Âsâruhu'l-Fikriyye ve Cihaduh* (Umman: Mektebetü'd-Dâmirî li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1989), 152; Muhammed Mustafa el-Hâce **Derviş**, *Menhecu's-Şeyh Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş fi Tefsirihi "Teyşîru't-Tefsîr"* (Yüksek Lisans Tezi, el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, 1994), 57.

⁴⁰ Derviş, *Menhecu's-Şeyh*, 57.

⁴¹ A'veşt, *Kutbu'l-Eimme*, 151-152.

Harûsî'nin (v. 1237/1822) Nas Sûresinden başlayarak bir tefsir yazdığı ve Hakka Sûresindeki "Eğer (Peygamber) bize isnad ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra hiç şüphesiz onun şah damarını koparırdık. Hiçbiriniz de bu cezayı engelleyip ondan savamazdı" (el-Hakka 69/44-47) âyetlerine geldiğinde bu âyetlerin verdiği mesajlardan ürkmüş ve yazdıklarını yırtıp imha etmiştir.⁴²

e. Yazılmış olan eserler tarih boyunca yanma ve yağma gibi çeşitli sebeplerle yok olup kaybolmuştur.⁴³ Rüstemiler devletinin başkentini ele geçiren Fâtımîlerin, çoğu İslamî alanla ilgili otuz binden fazla eseri yaktıkları zikredilmektedir.⁴⁴ Hatta bu miktarın üç 300 bin ciltten fazla olduğu da ifade edilmektedir.⁴⁵ Özellikle İbâzî eserler nicelik bakımından değerlendirildiğinde bu kısımda zikredilen gerekçeler büyük önem arz etmektedir. Zira İbâzîlerin kurduğu ilk devlet Rüstemiler devletidir.⁴⁶ Bu devlete ait kütüphanelerde İbâzî kültüre ait binlerce dini eser Fâtımîler tarafından yakılarak yok edilmiştir.⁴⁷ Dolayısıyla Rüstemîlerin yıkılışı siyasi bir yenilgiden çok bir mezhebe ait ilmi müktesebatın yok olması olarak okumak mümkündür.

Yukarda zikredilen çeşitli sebeplerden dolayı Hâricîlerden bize ulaşan eserler yok denecek kadar az olmuştur. Ulaşan metinler ise çoğunlukla onların yaptığı mücadele ve münâzaraları ihtiva eden bazı Kur'an âyetlerinin tefsirleri olup bunlar da farklı alanlardaki kitaplarda dağınık bir halde kalmıştır.⁴⁸ Hâricîlerden bize ulaşanların da hemen hemen hepsi bugün yaşayan kolu olan İbâzîlere aittir.⁴⁹ Bu sebeple Hâricî-İbâzî eksenli çalışmalarda -her ne

⁴² Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, thk. Belhâc b. Said Şerifi (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1990), (Mukaddimetü'l-Muhakkik), 1: 34.

⁴³ Nasır b. Muhammed b. Salih es-Saiğ, "el-İbâziyye ve Menhecuhum fi Tefsîri'l-Kur'an", *Mecelletü'l-Ullûmi's-Şer'iyye* 6/1 (2012): 355.

⁴⁴ Derviş, *Menhecu's-Şeyh*, 57.

⁴⁵ Nadir Özkuyumcu "Rüstemiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 296.

⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. M. Mahfuz Söylemez, "İlk Harici Devlet: Rüstemiler", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 38/1 (1998), 457-478.

⁴⁷ Özkuyumcu "Rüstemiler", 35: 296.

⁴⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirün*, 2: 232; Hatice Cerrahoğlu Teber, *Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî'nin Tefsirinde Yorum Yöntemi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 25.

⁴⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 403.

kadar İbâzîlerin bazı Hâricî yönleri olsa da- Hâricîlerle İbâzîleri bir ayırma gitmeden değerlendirmek sağlıklı sonuçlar alınmasına engel olabilmektedir. Binaenaleyh bu çalışma bir literatür araştırması olduğu için gerekli yerlerde Hâricî- İbâzî ayırımı gözetilmektedir.

B. Hâricî ve İbâzî Tefsirler

Kaynaklarda Hâricîlere ve onların yaşayan mutedil kolu İbâzîlere ait bir takım tefsirler zikredilmektedir. Ancak bunların birçoğu günümüze ulaşmamıştır. Bu sebeple kaynak taramaları yapılarak tespit edilen eserlerin isimleri iki grupta incelenecektir. Bunlardan birinci grupta günümüze kadar ulaşmış olanlar; ikinci grupta ise kaynaklarda ismen zikredilmekle beraber günümüze ulaşmamış olanlar ele alınacaktır.

a. Günümüzde Mevcut Olanlar

1. Mesâilu Nâfi' İbnü'l-Ezrak: Bu eser küçük bir risale olup kaynakların aktardığına göre İbn Abbas (v. 68/687-88) ile Ezârika'nın reisi Nâfi' ibnu'l-Ezrak (v. 65/685) arasında geçen bir diyalogdan ibarettir. Kaynaklar bu risalede İbn Abbas'tan yüz doksana yakın beyit nakletmektedirler.⁵⁰ Eser Muhammed İbrahim Selim tarafından tahkik edilerek *Garibü'l-Kur'an* adıyla müstakil olarak neşredilmiştir.⁵¹ Ayrıca Muhammed Fuad Abdülbâki tarafından da *Mu'cemu Garîbi'l-Kur'an Mustahracen min Sahîhi'l-Buhârî* isimli çalışmanın sonuna eklenmiş, sorulan âyetler ile ilgili beyitler sıralanmış ve içlerindeki garib kelimeler alfabetik sıraya konulmuştur.⁵² İbnu'l-Ezrak ile Necde b. Âmir (v. 72/691[?]), İbn Abbas'ı imtihan etmek kastı ile "Biz sana Allah'ın kitabından sormak istiyoruz, onu bize tefsir et ve yapacağın bu tefsirin doğruluğuna Arap kelimelerinden delil ve örnekler ver. Zira Allah Teâlâ Kur'an'ı apaçık Arapça bir dille indirmiştir" demişlerdir. İbn Abbas da bu tarzda sorulan sorulara

⁵⁰ Ebü'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. M. Ebü'l-Fadl İbrâhim ([by.]: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme, 1974), 2: 67-105.

⁵¹ Ebü'l-Abbas Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib, *Garibü'l-Kur'an*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, [ty.]).

⁵² Muhammed Fuad Abdülbâki, *Mu'cemu Garîbi'l-Kur'an Mustahracen min Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1950), 234-291.

cahiliye şiirinden de deliller getirerek cevap vermiştir. Bu risalede yer alan soru-cevap üslubu şu şekildedir:⁵³

Nâfi': Allah'ın şu kavlini bana haber ver...

İbn Abbas: Onun manası şudur...

Nâfi': Senin bu dediğini Arap biliyor mu?

İbn Abbas: Evet, falan şairin şöyle dediğini işittim... (şeklinde cevap vererek bir beyit okur).

Böyle bir usûlle devam eden eser, yaklaşık 50 sayfa kadar olup, bu küçük risalede İbn Abbas'ın Kur'an'daki bazı kelimelerin manasını eski Arap şiirine dayanarak cevaplandırması ile ilgili diyaloglar bulunmaktadır. İsmail Cerrahoğlu, mezkur eserin İbn Abbas'a aidiyeti konusunda bazı şüphelerin olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴

2. ed-Dirâye ve Kenzu'l-Ğinâye fi Munteha'l-Ğâye ve Bulûğî'l-Kifâye fi Tefsiri Hamse Mie Ayeh mine'l-Kur'ani'l-Kerim: Adından da anlaşılacağı üzere bu tefsir Kur'an'ın ahkâmı ile ilgili beş yüz âyetinin tefsirini içermektedir.⁵⁵ İlgili bazı kaynaklar bu tefsirin müellifi hakkında farklı bilgiler vermektedir. Eser kimi kaynaklarda Ebü'l-Müessir es-Salt b. Hamis el-Harûsî'ye⁵⁶ (v. 278/891); kimilerinde ise Ebü'l-Müessir'in talebesi Ebü'l-Havârî Muhammed b. Havârî el-Umânî'ye (v. 272/886 [?]) nisbet edilmektedir.⁵⁷ Ancak 1974 yılında Suriye ve Lübnan'da bulunan Daru'l-Yakazati'l-Arabiyye tarafından ve 1991 yılında Umman'da bulunan Mektebetü'l-İstikame tarafından yapılan

⁵³ Abdülbakî, *Mu'cemu Garîbi'l-Kur'an*, 236.

⁵⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 408.

⁵⁵ Ebü'l-Havârî Muhammed b. Havârî el-Ummanî el-İbâzî, *ed-Dirâye ve Kenzu'l-Ğinâye fi Munteha'l-Ğâye ve Bulûğî'l-Kifâye fi Tefsiri Hamse Mie Ayeh mine'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Umman: Matbaatu'n-Nahda, 1991), 1: 7.

⁵⁶ Ebü'l-Fazl Muhammed b. İbrâhim el-Berrâdî, *Risâle fihâ Takyîdu Kütübi Ashâbina'l-İbâziyye*, thk. Ammar Tâlibî, ([by]: [yy.], [ty.]), 8; Saiğ, "el-İbâziyye ve Menhecuhum fi Tefsiri'l-Kur'an", 357; Derviş, *Menhecucu's-Şeyh*, 64.

⁵⁷ Ahmed Hamad el-Halîlî, *Cevâhiru't-Tefsir: Envâr min Beyâni't-Tenzîl* (Umman: Mektebetü'l-İstikame, 1984), 1: 28.

baskılarda Ebü'l-Havârî el-Umânî el-İbâzî ismi kullanılmıştır.⁵⁸ Bu durum, mezkûr tefsirin, Ebü'l-Havârî Muhammed b. Havârî el-Umânî'ye aid olduğu görüşünü güçlendirmektedir. Müfessirin gözleri görmediği için Ebü'l-Havârî, el-A'mâ nisbesiyle de maruftur. Ancak bu durumunun çocukluğundan beri mi yoksa sonradan mı oluştuğu konusu bilinmemektedir.⁵⁹

Ebü'l-Havârî, yaşadığı dönemde, çok az kimsenin erişebildiği ilmi bir kimliğe, halk nezdinde, zühd ve takvasıyla saygın bir konuma sahip olmuştur.⁶⁰ Eserin muhakkiki, Ebü'l-Havârî'nin tefsirini tahkik ederken eserin giriş kısmına Ebü'l-Havârî'nin hayatını da kısaca vermekte ve eserle ilgili birtakım bilgiler paylaşmaktadır. Muhakkik, eserde nakledilen hadislerin tahririni yapmış ve tefsirde başka müfessirlerden yapılan alıntılarını da kaynağını vermiştir.⁶¹ Bunun yanında Ebü'l-Havârî'nin tefsiri, Mukatil b. Süleyman'ın (v. 150/767) *Tefsiru Hamse Mie Ayeḥ mine'l-Kur'an* isimdeki eseriyle ileri derecede benzerlik arz etmekte olup,⁶² Umman'ın resmi müftüsü Ahmed Halîlî eserin Mukatil b. Süleyman'ın eserinden ihtisar edilerek alındığını belirtmektedir.⁶³ Ebü'l-Havârî'nin, Mukatil b. Süleyman'ın eserine bazı eklemeler yaparak kendi akidesine uygun bir şekilde yeniden düzenlemiş olması da muhtemeldir.

3. Tefsîru Kitâbillâhî'l-Azîz: Bu tefsir hicrî üçüncü asrın birinci veya ikinci yarısında yaşamış ve İbâzî ulemasından bir müfessir olan Hûd b. Muhak-

⁵⁸ Bk. Ebül'Havari el-Ummanî el-İbâzî, *ed-Dirâye ve Kenzu'l-Ġinâye fi Munteha'l-Ġâye ve Bulûġi'l-Kifâye fi Tefsiri Hamse Mie Ayeḥ mine'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Suriye ve Lübnan: Daru'l-Yakazati'l-Arabiyye, 1974); Ebül'Havari el-Ummanî el-İbâzî, *ed-Dirâye ve Kenzu'l-Ġinâye fi Munteha'l-Ġâye ve Bulûġi'l-Kifâye fi Tefsiri Hamse Mie Ayeḥ mine'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Maskat: Mektebetü'l-İstikame, 1991).

⁵⁹ Ebü'l-Havârî, *ed-Dirâye*, 1: 12, 14.

⁶⁰ Ebü'l-Havârî, *ed-Dirâye*, 1: 13-15.

⁶¹ Ebü'l-Havârî, *ed-Dirâye*, 1: 9.

⁶² İsmail Albayrak, "Hâricî-İbâdî Tefsir Üzerine Genel Bir Değerlendirme", [Editörler: Mehmet Akif Koç ve İsmail Albayrak, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar Çalışması* içinde] (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 164-165.

⁶³ Mukaddime Tarifiyye bi'l-Müellif ve Kitabih/http://www.alkabs.net/quran_explanations.php?id=4 (Erişim Tarihi: 24.05.2018).

kem el-Huvvârî'ye (v. 280/893) aittir.⁶⁴ el-Huvvârî (veya el-Hevvârî) künyesi Cezayir bölgesinde yaşamış olan kabilesi Huvvâre'den gelmektedir.⁶⁵ Hud b. Muhakkem, yaşadığı coğrafyada halk nezdinde saygın bir konuma sahiptir.⁶⁶ el-Huvvârî'nin tefsiri günümüzde dört cilt olarak matbu olup ülkemizde bu tefsir konusunda bir doktora ve bir de yüksek lisans çalışması yapılmıştır.⁶⁷ Cezayir bölgesinde yazılıp günümüze tam olarak ulaşan ilk tefsir olan bu eser aynı zamanda tedvin döneminin de ilk eserlerinden biri sayılmaktadır.⁶⁸ el-Huvvârî'nin bu tefsiri, kendisi de İbâzî olan Belhâc b. Said Şerifi tarafından tahkik edilip 1990 yılında Beyrut'ta dört cilt halinde basılmıştır. Hud b. Muhakkem, tefsirini mushaf sırasına riayet ederek tamamlamış olup, eser 114 Sûreyi de kapsamaktadır. Eserin baş kısmında müellife ait yaklaşık 12 sayfalık bir mukaddime bulunmaktadır.⁶⁹ Müfessir, eserinde rivayet ve dirayet metodu birlikte kullanmıştır.⁷⁰

Eseri tahkik eden Belhâc b. Said Şerifi bu tefsirin kaynağının Yahya b. Sellam'ın (v. 200/815) tefsiri olduğunu, Hûd b. Muhakkem'in eserini yazarken çoğunlukla ona dayandığını belirtmekte; bu tefsir için yazma nüshalarda gördüğü isimlerin dışında el-Huvvârî'nin tefsirine bir isim koymak mümkün olsaydı "*Tefsîru's-Şeyh Hûd el-Huvvârî Muhtasarı Tefsiri İbn Sellam el-Basrî*" ismini koyacağını dile getirmektedir.⁷¹ Ancak müellif, Yahya b. Sellam'ın tefsirini olduğu gibi değil ondan kendi akidesine uyanları almış, uymayanları da hazfetmiştir.⁷² Örneğin eserin muhakkiki, Meryem Sûresindeki "*Rahman'ın katında söz almış olanlardan başkaları şefaata hakkına sahip olmayacaklardır*" (Mer-

⁶⁴ Adil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslam hatte'l-Asri'l-Hâdir* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhid, 1988), 2: 712-13; Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz* (Mukaddimetü'l-Muhakkik), 1: 13.

⁶⁵ Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz* (Mukaddimetü'l-Muhakkik), 1: 6.

⁶⁶ Muhammed b. Rızk Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn fi Garbi İfrîkiya* (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 2005), 1: 368.

⁶⁷ Bk. Hatice Cerrahoğlu Teber, *Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî'nin Tefsirinde Yorum Yöntemi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004); Abdülmelik Vergi, *Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî ve Tefsirindeki Yöntemi* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006).

⁶⁸ Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz* (Mukaddimetü'l-Muhakkik), 1: 6.

⁶⁹ Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 1: 61-72.

⁷⁰ Derviş, *Menhecu's-Şeyh*, 63.

⁷¹ Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz* (Mukaddimetü'l-Muhakkik), 1: 24.

⁷² Teber, *Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî'nin Tefsirinde Yorum Yöntemi*, 38-39.

yem 19/87) âyetinin tefsirinde Yahya b. Sellam'ın şefaitle ilgili beş hadis zikrettiğini ancak el-Huvvârî'nin bunları akidesine uymadığı için bilerek hafzetmiş olabileceğini ifade etmektedir.⁷³ el-Huvvârî'nin eserinde İbn Sellam'dan çokça yararlandığı halde ondan bahsetmemesinin mümkün olmadığını dile getiren muhakkik, sebep olarak bazı öğrencilerinin bunu ihmal etmiş olabileceğini veya hicri 3. veya 4. asra ait ilk nüshalarda bu bilginin mevcut olabileceğini ancak bugün elimizde olan nüshaların hicri 11. asra ait olduğunu, dolayısıyla ilk nüshaların kaybolmasından dolayı bu bilginin de kaybolmuş olabileceğini dillendirmektedir.⁷⁴ el-Huvvârî'nin kendisine ait mukaddimesinin günümüzdeki nüshalarda eksik olarak bulunması, muhakkikin zikrettiği bu ihtimalin gerçeklik payını güçlendirmektedir.⁷⁵

4. et-Tefsîru'l-Müeyesser li'l-Kur'ani'l-Kerim: Bugün İbâzîlerin elimizde mevcut olan bu tefsiri Said b. Ahmed b. Ahmed b. Said b. Ahmed b. Muhammed b. Süleyman el-Kindî'ye (v. 1207/1792) aittir. Kendi döneminin ilim ve din konusundaki meşhur âlimlerinden kabul edilen el-Kindî, Umman'ın Nezva bölgesindedir.⁷⁶ Müfessir, ilimle meşhur olmuş mütedeyyin bir aileye mensuptur.⁷⁷ Kindî'nin tefsiri Ummanlı bir âlimin yazdığı, Kur'an'ın tüm sûrelerinin ele alındığı ilk tefsir sayılmaktadır.⁷⁸ Kur'an sûrelerinin tamamını içeren bu tefsir, 3 cilt olarak 1998 yılında basılmıştır. Eser, dirayet ağırlıklı olup sade bir dille yazılmıştır. Müellif, sûre başlarında bazen Mekki-Medenî bilgisi verdikten sonra âyetlerin tefsirine başlamakta, tefsir esnasında ihtiyaç duydukça bazı gramer bilgilerine de yer vermektedir. Özellikle sûre ve âyetlerin faziletleri konusunda çok az rivayet nakletmektedir. el-Kindî, tefsirinin sonunda hem Begâvî (v. 516/1122), Beyzâvî (v. 685/1286), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310) ve Tabersî (v. 548/1154) gibi İbâzî mezhebinden olmayan

⁷³ Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz* (Hâşiyetu'l-Muhakkik) 3: 29.

⁷⁴ Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz* (Mukaddimetü'l-Muhakkik) 1: 24-25.

⁷⁵ Teber, *Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî'nin Tefsirinde Yorum Yöntemi*, 34.

⁷⁶ Said b. Ahmed. Said el-Kindî, *et-Tefsîru'l-Müeyesser li'l-Kur'ani'l-Kerim*, thk. Mustafa b. Muhammed Şerîfî-Muhammed b. Musa Bâbâammî (Karara: Cem'iyetu't-Turâs, 1998), 1: 13.

⁷⁷ el-Kindî, *et-Tefsîru'l-Müeyesser*, 1: 13.

⁷⁸ el-Kindî, *et-Tefsîru'l-Müeyesser*, 1: 9, 16.

müfessirlerden hem de kendi mezhebinden olan kaynaklardan yararlandığını ifade etmektedir.⁷⁹

5. Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd: Bu tefsir Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş'e (v. 1332/1914) ait olup günümüzde matbu olarak bulunmaktadır.⁸⁰ *Himyân'*ın birincisi Zencebar'da 14 cilt; ikincisi Umman'da 15 cilt olarak iki defa basılmıştır.⁸¹ *Himyân*⁸² müellifin yazdığı ilk ve en kapsamlı tefsirdir.⁸³ Muhammed Hüseyin Zehebî ve onu kaynak gösteren çalışmalar bunun aksini iddia etse de tefsir ile ilgili bulgular *Himyân'*ın ilk tefsir olduğunu göstermektedir.⁸⁴ Nitekim müellifin *Teysîru't-Tefsir*'de "küçük yaşlarda telif ettiğim *Himyânu'z-Zâd...*" şeklindeki kaydı da buna işaret etmektedir.⁸⁵

*Himyân'*da birçok konu okuyucuyu sıkacak derecede çok geniş bir şekilde ele alınmıştır. Öyle ki tefsiri okurken bahsedilen mevzu çok uzayınca okuyucu âyetlerin tefsirinden kopabilmektedir. Aynı şekilde müellifin geniş kapsamlı bu eserinde zayıf ve uydurma birçok rivayet mevcuttur. Müellifin ömrünün son demlerinde yeni bir tefsir yazma ihtiyacı duymasının sebeplerinden birinin önceki tefsirinin bu özelliğinden olması muhtemeldir. Nitekim haleflerinden Ahmed Halîlî, Ettafeyyîş'in *Himyân'*daki İsrâilî rivayetlerden rahatsız olduğunu ve imkân bulsa *Himyân'*ın nüshalarını yırtmak istediğini bizzat müellifin kendisinden duyduğunu kaydetmektedir.⁸⁶

⁷⁹ el-Kindî, *et-Tefsîru'l-Müeyesser*, 3: 544-550.

⁸⁰ Muhammed b. Yusuf **Ettafeyyîş** el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'abî, *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd* (Maskat: Vizaretu't-Turâsî'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1980-1991).

⁸¹ Muhammed b. Yusuf **Ettafeyyîş** el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'abî, *Teysîru't-Tefsir*, thk. İbrâhim b. Muhammed Talay (Maskat: Vizâratu't-Turâs ve's-Sekâfe, 2004) (Mukaddimetü'l-Muhakkik), 1: ٤-٥. (Muhakkik *Teysîr*'de kendi mukaddimesini harflerle numaralamıştır).

⁸² *Himyân* ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için: Güven Ağırkaya, *Ettafeyyîş'in Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd Adh Tefsiri ve Hâricî Yorumları* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2019).

⁸³ Halîlî, *Cevâhiru't-Tefsir*, 1: 29; Dervîş, *Menhecû's-Şeyh*, 68, 72.

⁸⁴ Dervîş, *Menhecû's-Şeyh*, 68, 72. Krş. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 2: 233; Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1: 357; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 403.

⁸⁵ Ettafeyyîş, *Teysîru't-Tefsir*, 1: 1.

⁸⁶ Halîlî, *Cevâhiru't-Tefsir*, 1: 29.

*Himyân'*ın cilt sayısı hakkında farklı bilgiler bulunmaktadır. Örneğin Zehebî, eserin 13; Zirikli 14 cilt olduğunu belirtmektedir.⁸⁷ Bunların yanında cilt sayısını 6 olarak veren kaynaklar olduğu gibi,⁸⁸ 16 olarak verenler de vardır.⁸⁹ Cilt sayısı ile ilgili farklılık eserin baskısı ile ilgili bir durumdur. Zira ulaştığımız nüshada kimi ciltler 2 bölüm olarak kimileri de tek cilt olarak basılmıştır. Yani eserin 6, 7, 8, 9, 10 ve 12'nci ciltleri iki kısım halinde basılmıştır. Dolayısıyla 15 ciltlik eser çift ciltlerle beraber sayıldığında 21 adet yapmaktadır.

Eser her sûreye ait bir mukaddime ile başlamaktadır. Bu mukaddimelerde sûrelerin isimleri, âyet, kelime ve harf sayıları, Mekki-Medenî oluşları gibi teknik bilgilerin yanında sûrelerin ve âyetlerin faziletleriyle ilgili rivayetler ve birtakım faydalar zikredilmektedir. Ancak bu rivayetleri verirken bunların ciddi bir sıhhat tahlilinden geçirildiğini ve sahih olanların tercih edildiğini söylemek son derece zordur. Faziletler konusunda âyetlerin tefsirini verdikten sonra kimi âyetlerle ilgili kaynağı tespit edilemeyen birtakım rukye ve şifa tarifleri yapmaktadır. Eserde göze çarpan bir başka özellik de rivayet ve dirayet yönteminin beraber kullanılmasıdır. Müellif rivayetleri bolca kullandığı gibi dirayet yönünü ortaya koyup tercihlerine de yer vermektedir.

Hem İbâzî mezhebinin hem de Etfafeyyîş'in görüşlerini tespit etme konusunda *Himyân* tefsiri göz ardı edilmeyecek bir ayrıcalığa sahiptir. Nitekim müellif de *Himyân'*ın mukaddimesinde bu tefsirinin, muhaliflerin saptıkları konularda onlara cevap vermeye, İbâzî mezhebini ve itikadını izah etmeye kâfi geleceğini iddia etmektedir.⁹⁰ Müellifin bu açıklaması dahi hem müfessirin hem de İbâzî mezhebinin itikadî görüşlerini öğrenme konusunda *Himyân* tefsirinin önemini izaha kâfi görünmektedir.

6. Dâ'il-Amel li Yevmi'l-Emel: Bu eser de *Himyân'u'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd* adlı tefsirin müellifi Muhammed b. Yûsuf Etfafeyyîş'e aittir.⁹¹ Müellif bu eseri tamamlamamıştır. Her ne kadar bazı İbâzî kaynaklarda müellifin bu eseri

⁸⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 2: 233; Hayreddin Zirikli, *A'lam: Kâmûsu Terâcîm li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn*, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7: 157.

⁸⁸ Âdil Nüveyhid, *Mu'cemu A'lâmi'l-Cezâir*, (Beirut: Müessesetü Nüveyhid, 1980), 20.

⁸⁹ Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, 2: 658.

⁹⁰ Etfafeyyîş, *Himyân*, 1: 5.

⁹¹ Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, 2: 658.

tamamladığı söylene de *Teysîr*'in muhakkiki İbrâhim b. Muhammed et-Talay, eldeki delillerden hareketle, müellifin bu tefsiri tamamlamadığını dile getirmektedir.⁹² Ayrıca tamamlamışsa bile elimizdeki nüsha eksik olarak bulunmaktadır. Zehebî ve onu kaynak gösteren çalışmalar müellifin bu çalışmayı tamamlama azminden vazgeçerek *Himyânu'z-Zâd* ile meşgul olduğunu ifade etmektedir.⁹³ Ancak başka kaynaklarda Eттаfeyyiş'in ilk eserinin *Himyânu'z-Zâd* olduğu belirtilmektedir.⁹⁴ Müellifin bu tefsiri mevcut nüshalarda Rahman Sûresinden başlayıp Müzemmil Sûresinin 4. âyetinde bitmektedir.⁹⁵

7. *Teysîru't-Tefsir*: Bu çalışma da yine *Himyânu'z-Zâd* müellifi Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyiş'e ait olup müellifin yazdığı son tefsirdir. Eser kimi kaynaklarda *Himyânu'Zâd*'in muhtasarı kabul edilmekle beraber eserin muhtasar değil telif kabul edilmesi daha uygun görünmektedir.⁹⁶ Eser İbrâhim b. Muhammed et-Tallây tarafından tahkik edilmiş olup matbu olarak bulunmaktadır. Ayrıca ülkemizde eseri inceleyen bir doktora tezi hazırlanmıştır.⁹⁷

Müellif, *Teysîr*'in mukaddimesinde bu eserini yazma sebebini şöyle ifade etmektedir: "İnsanların, küçük yaşlarda telif ettiğim *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd*'a olan ilgileri azalıp, *Dâ'il-Amel li-Yevmi'l-Emel* tefsirime karşı da onlardan tembellik hâsil olunca ben de tüm himmet ve gayretimi gıpta edilecek ve bıktırmayacak bir tefsire verdim."⁹⁸

8. *Cevâhiru't-Tefsir: Envâr min Beyâni't-Tenzîl*: Bu tefsir, bugün Umman'da yaşayan, orada resmi müftü olarak vazife yapan ve aynı zamanda ordaki şer'î birçok kuruluşa da başkanlık yapan Ahmed b. Hamad b. Süley-

⁹² Eттаfeyyiş, *Teysîr* (Mukaddimetü'l-Muahakkik), 1: ط/ dipnot: 1 (Muhakkik *Teysîr*'deki kendi mukaddimesini harflerle numaralamıştır).

⁹³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 2: 233; Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1: 357; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 403.

⁹⁴ Derviş, *Menhecu's-Şeyh*, 68; Albayrak, "Hâricî-İbâdî Tefsir Üzerine", 173.

⁹⁵ Derviş, *Menhecu's-Şeyh*, 72. Mezkûr tefsir matbu değil ancak internet ortamına aktarılmıştır. Tefsir ve hakkında kısa bir malumat için bkz: http://www.alkabs.net/quran_explanations.php?id=9 (Erişim Tarihi: 29.01.2018).

⁹⁶ Derviş, *Menhecu's-Şeyh*, 73-74; Albayrak, "Hâricî-İbâdî Tefsir Üzerine", 167.

⁹⁷ Mehmet Fatih Dede, *Kur'an'ın İbâzî Yorumu (İtfiyiş'in Teysîru't-Tefsir Örneği)* (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2018).

⁹⁸ Eттаfeyyiş, *Teysîr*, (Mukaddime) s. 1.

man el-Halilî'ye aittir.⁹⁹ Eser, Şeyh Halilî'nin Umman'da bulunan Sultan Kâbûs Ünivesitesindeki Kâdî Yetiştirme Enstitüsü öğrencilerine şifahi olarak yaptığı tefsir derslerinden derlenmiş bir çalışmadır.¹⁰⁰ Bu tefsirin sadece üç cildi yayınlanmış olup, diğer kısımları edinilen bilgilere göre matbu değildir. Çalışmanın ilk cildi Mektebetü'l-İstikame tarafından 1984; üçüncü cildi 1988 yılında Umman'da basılmıştır.

Tefsirin ilk cildinde 108 sayfalık bir mukaddime bulunmaktadır. Bu giriş kısmında tefsir-te'vil kavramları, tefsirin kaynakları, merhaleleri, İ'cazu'l-kur'an gibi konular ele alınmaktadır.¹⁰¹ Müellif bu mukaddimenin çoğunu i'caza ayırmıştır. 108 sayfalık bölümün 78 sayfası i'caz ile ilgilidir.¹⁰² Basılmış ciltlerde Bakara 96. âyete kadar tefsir yapılmış bulunmaktadır. el-Halilî tefsirinde ele aldığı sûrenin isimleri, Mekkî-Medenî oluşları, âyet sayısı, faziletleri gibi konulardan bahsetmekte; sûre ile ilgili öncelikle muhtevaya uygun başlıklarla konuları işleyerek tefsire başlamaktadır. Zaman zaman fikhî konularla ilgili başlıklar da açmaktadır. Müellif fikhî konularda Ehl-i sünnet imamlarının tercihlerini de naklederken, kelimî konularda mezhebî görüşlerini savunmakta; usûl açısından kendisine has bir yaklaşım sergilemekle beraber klasik duruşu bazı modern rütuşlarla temsil etmektedir.¹⁰³ Ayrıca edinilen bilgilere göre eserin basımı Ahmet Halilî'nin bazı meşguliyetleri sebebiyle devam etmemektedir.

9. Fethu Nevâfizi'l-Kur'an: Eser Mağribli İbâzî bir âlim olan Hamdi Ebü'l-Yakzân İbrâhim b. İsa'ya (v. 1393/1973) aittir.¹⁰⁴ Ebü'l-Yakzân, Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyîş'in kurduğu enstitüde okuyan en güzide talebelere biridir.¹⁰⁵ Matbu olan tefsir, Umman'da 1991 yılında Mektebetü'd-Dâmirî tarafın-

⁹⁹ Bk. <http://istiqama.net/olama/ahmed-alkhalili.htm> (Erişim Tarihi: 28.05.2018); Albayrak, "Hâricî-İbâdî Tefsir Üzerine", 177.

¹⁰⁰ Halilî, *Cevâhiru't-Tefsir*, 9-10.

¹⁰¹ Halilî, *Cevâhiru't-Tefsir*, 1: 11-33.

¹⁰² Halilî, *Cevâhiru't-Tefsir*, 1: 34-108.

¹⁰³ Albayrak, "Hâricî-İbâdî Tefsir Üzerine", 180.

¹⁰⁴ <https://www.istiqama.net/olama/abualyaqdan.htm> (Erişim Tarihi: 02.04.2019).

¹⁰⁵ Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî vd., *Mu'cemu A'lâmi'l-İbâziyye mine'l-Karni'l-Evvel el-Hicrî ila'l-Asri'l-Hâdir/Kısmu'l-Garbi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 2: 28.

dan basılmıştır.¹⁰⁶ İbâzî kaynaklar bu tefsirin Cem'iyetu't-Turâs tarafından da basıldığını ifade etmektedir.¹⁰⁷

10. *Fi Rahâbi'l-Kur'an*: Eser, İbrâhim b. Ömer Bayyûd'a (v. 1401/1981) aittir. İbâzilerin büyük âlimlerinden kabul edilen Mağribli Şeyh Bayyûd aynı zamanda yaşadığı dönemin büyük bir davetçisi ve Cezayir'in sömürgecilere karşı verdiği bağımsızlık mücadelesinin de önde gelen simalarındandır.¹⁰⁸ Yaklaşık 45 yıl Karara mescidinde tefsir dersleri yapmıştır. Şeyh Bayyûd'un yaptığı bu dersler, İsrâ Sûresinin 17. âyetinden sonra 1961 yılında kasete kaydedilmeye başlanmış ve bu dersler, Şeyh Bayyûd'un talebesi İsa b. Muhammed tarafından düzenlenerek bir kısmı *Fi Rahâbi'l-Kur'an* adıyla basılmıştır.¹⁰⁹ Mezkûr çalışma önce İsa b. Muhammed Belhâc tarafından, 1981 yılında 13 cilt olarak¹¹⁰ daha sonra eş-Şeyh Nâsır b. Muhammed el-Mermûrî tarafından ihtisar edilerek Vizâratu'l-Turasî'l-Kavmî ve's-Sekâfe tarafından, Umman'da, 1996-2007 yılları arasında 6 cilt olarak basılmıştır. İlk cildinde Kehf, Meryem, Tâhâ, Enbiyâ; son cildinde Câsiye, Ahkâf, Muhammed, Fetih, Hucurât, Zâriyât, Tûr, Necm, Kâmer, Rahmân, Vâkıa, Hâdîd ve Mücâdele sûreleri bulunmaktadır.¹¹¹

11. *el-Mercân fi Ahkami'l-Kur'an*: Tamamlanmamış bir ahkâm tefsiri olan bu çalışma Salim b. Halfân b. Muhammed b. Seyf er-Râşidî'ye (v.1437/2016) aittir. Müellif Umman'ın Simav şehrinde doğmuş, Maskat'ta eğitim almıştır. Umman'ın Simav şehrinde dini ilimlerin okutulduğu Şeriat Fakültesi mezunudur. 1982 yılında mezun olup kadı olarak atanmış ve 1998 yılında emekliliğe ayrılarak Umman'ın çeşitli bölgelerinde davet ve ıslah faaliyetlerinde bulunmuştur. Bu süreçte *el-Mercan fi Ahkami'l-Kur'an* adlı bir tefsir çalışması da

¹⁰⁶ Bk. <http://www.taddart.org/?p=218>

¹⁰⁷ Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî vd., *Mu'cemu A'lâmi'l-İbâziyye mine'l-Karni'l-Evvel el-Hicrî ila'l-Asri'l-Hâdir/Kısmu'l-Garbi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 2: 28.

¹⁰⁸ *Tarhûnî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1: 50-51; Nüveyhid, *Mu'cemu 'l-Müfessirin*, 1: 17-18.

¹⁰⁹ Mes'ûd Felûsî, "el-İmam eş-Şeyh İbrâhim Bayyûd ve Tefsîruh fi Rahâbi'l-Kur'an", *el-Mülteka'l-Evvel li Fikri'l-İmam eş-Şeyh İbrâhim b. Ömer Bayyûd* (13-14 Nisân Tarihli İlmi Toplantı) (Gerdaye: Mektebetü'l-Hayat, 2002), 277-278; Albayrak, "Hâricî-İbâdî Tefsir Üzerine", 172.

¹¹⁰ <https://www.tourath.org/ar/content/view/74/27/> (Erişim Tarihi: 29.05.2018)

¹¹¹ Bk. İbrâhim b. Ömer Bayyûd, *Fi Rahâbi'l-Kur'an*, Vizâratu'l-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, Umman 1996-2009.

yapmış ancak müellifin ömrü, eserini tamamlamaya kifayet etmemiştir.¹¹² Mezkûr tefsir 3 ciltten müteşekkil olup Fatiha'dan başlayarak Rum sûresi 19. âyette bitmektedir.¹¹³

12. Nüzhetü'l-Mü'minîn: Umman'ın Maskat şehrinde bulunan Mektebetü'l-Enfâl yayınevi tarafından basılan bu tefsir hala hayatta olan Salim b. Said el-Bus'î'di'ye aittir. 2015 yılında el-Bus'î'di ile yapılan bir röportajda müellif, bu tefsirinin en meşhur eseri olduğunu, toplum nezdinde kabul gördüğünü ve bu sebeple de defalarca basıldığını ifade etmektedir. Aynı şekilde müfessir, bu çalışmada ilmi i'caz, manayı destekleyen kıssalar, modern dönemde âyetler etrafındaki konular, tartışmalı meselelerle tefsirdeki tedebbürün bir arada verildiğini; böylece bu eserle tefsiri nazari mecradan çıkarıp ameli mecraaya koymayı hedeflediğini ifade etmektedir.¹¹⁴ Müellifin tefsiri Kur'an'ın son dört cüzünü kapsamaktadır.¹¹⁵

Mezkûr eser, toplumda herkesin istifade edebileceği modern bir üslupla hazırlanmış olup, kitabın içeriği konuyla ilgili resimlerle de süslenmiştir. Aynı şekilde sayfalar sadece bilgiye boğulmaksızın renklendirilmiştir. Tefsirde her sûre bir ders gibi düşünülmüş ve sûrenin muhtevası bir dersin parçaları mesabesinde ele alınıp incelenmektedir. Konular ele alınırken sadece nazari bir tefsir yapılmamakta, tefsir içerisinde bir yandan kıssalar, ibretler, alınacak dersler, meseller, mekâsıd, i'caz ve nebevi izahlar gibi konular dercedilirken bir yandan da sorularla okuyucunun zihni canlı tutulmaya çalışılmıştır. Ayrıca her sûre ile ilgili bir müfredat listesi de verilerek bazı kelime ve kavramlar açıklanmıştır.¹¹⁶ Zikredilen özellikleriyle tefsir, öğrencilere yönelik hazırlanmış bir çalışma izlenimi vermektedir.

13. et-Tefsiru'l-Vecîz li Kitâbillâhi'l-Azîz: Adından da anlaşıldığı üzere veciz bir tefsir olan bu eser yine Umman bölgesinden olan Sâlim b. Said el-Bus'î'di'ye aittir. Müellif bu çalışmada modern bir dil ve üslup kullanarak

¹¹² Bk. <https://www.omandaily.om/?p=480191> (Erişim: 22.10.2019)

¹¹³ Salim b. Halfân b. Muhammed b. Seyf er-Râşidî, *el-Mercân fi Ahkâmi'l-Kur'an* (Umman: Mektebetü'l-Ceyli'l-Vaid, 2017).

¹¹⁴ Bk. <http://alwatan.com/details/52702> (Erişim tarihi: 23.10.2019).

¹¹⁵ Bk. <https://www.omandaily.om/?p=438746> (Erişim tarihi: 22.10.2019).

¹¹⁶ Tefsirden bazı örnek sayfaları incelemek için bk. <http://hubra-lrc.blogspot.com/2015/09/> (Erişim Tarihi: 23.10.2019).

Kur'an'ı baştan sona kısa açıklamalarla tefsir etmekte ve âyetlere getirdiği açıklamalar konusunda mushaf sayfasının dışına çıkmamaktadır. Yani bir sayfanın tefsiri ancak ilgili mushaf sayfasında yer alacak şekilde ayarlanmıştır. Eser Lübnan'da bulunan Beytu'l-Hikme ve Umman'daki Fâtımatu'z-Zehrâ yayınevleri tarafından basılmıştır.¹¹⁷

14. *el-İbrîz fi Tefsiri Kitâbillâhi'l-Azîz*: Umman'da fetva hizmetleri ve bazı şer'î istişare meclislerinde görev yapan İbrahim b. Nâsır b. Sâlim es-Savâfi başkanlığındaki bir heyet tarafından 4 cilt olarak basılmış bir çalışma olan *el-İbrîz*, toplumun her kesimine hitap etme gayesiyle hazırlanmış modern döneme ait İbâzî bir tefsirdir. Eser, modern dönemde, Umman'da Kur'an'ın tamamını tefsir eden ilk eser olma hüviyetine de sahiptir.¹¹⁸ Orta seviyede bir tefsir olan *el-İbrîz*'de belagat nükteleri ile bazı ilmi i'cazlara yer verilse de çoğunlukla sarf, nahiv ve belagat konularına yer verilmemektedir. Aynı şekilde eserde şaz ve zayıf görüşlerin verilmemesine dikkat edilmiştir. Kiraat konusunda özellikle Hafs ve Verş rivayetleri ile yetinilmiştir. Çalışmada genel olarak âyetlerin hidayet yönlerine ağırlık verilmekte ve şeriatın mekâsıdı ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır.

b. Günümüze Ulaşamamış Olanlar

1. *Dîvân-ı Câbir b. Zeyd*: İbâzî kaynaklara göre, kendi mezheplerinin asıl kurucusu kabul ettikleri Câbir b. Zeyd (v. 93/711-12) tefsir, hadis ve fıkıhta imam olup kendisine ait büyük bir külliyyatı bulunmaktadır. Ancak bu külliyyat günümüze ulaşamamıştır.¹¹⁹ *Keşfu'z-Zunûn* sahibi de eseri sadece *Dîvanu Cabir b. Zeyd* kaydıyla ismen zikretmekte¹²⁰ fakat hakkında başka bir bilgi vermemektedir. İbâzîler *Dîvân*'ın Câbir b. Zeyd'e aidiyeti konusunda tereddüt etmezler.¹²¹ Câbir'in tefsirle ilişkisini genelde İbâzîler gündeme getirmekte,

¹¹⁷ Bk. <http://5.37.56.186/topics/50/show/6669> (Erişim tarihi: 23.10.2019).

¹¹⁸ Bk. <https://www.omandaily.om/?p=676767> (Erişim tarihi: 23.10.2019).

¹¹⁹ Yahya b. Ebî Bekr b. Ebî Zekeriya, *Kitâbü Siyeri'l-Eimme ve Ahbârihim*, thk. İsmail el-Arabî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 10; Amr Halife Nâmi, *Dirasât anî'l-İbâziye* ([by.]: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.), 1: 126; İbrâhim b. Ali Bulrevâh, *Mevsuatu Âsâri'l-İmam Câbir b. Zeyd el-Fikhiyye* (Umman: Mektebetü Maskat, 2006), 1: 10.

¹²⁰ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941) 1: 781.

¹²¹ İsmail Albayrak, "Hâricî-İbâdî Tefsir Üzerine", 155.

onun İbn Abbas ile olan yakınlığını da gerekçe göstererek tefsirde yetkin olduğu sonucuna varmaktadırlar.¹²² Ancak elimizde eserin isminden başka bir bilginin olmaması sebebiyle eser hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapmak mümkün olmamaktadır.

2. İbn Rüstem'in Tefsiri: Mezkûr tefsir, Abdurrahman b. Rüstem b. Behram el-Fârisî'ye aittir (v. 171/787). İbn Rüstem, Afrika'daki İbâzîler'in imamı ve Cezayir'de hüküm sürmüş olan Rüstemîler hanedanının da kurucusu sayılmaktadır.¹²³ İbâzîlerin fakîhlerinden olup zühdü ve takvasıyla maruf İbâzî bir âlimdir. İlgili kaynaklarda ona ait bir tefsirin bulunduğu ancak bu tefsir günümüze ulaşmadığı zikredilmektedir.¹²⁴

3. Muhammed b. Yanes'in Tefsiri: Ebü'l-Munîb Muhammed b. Yânes en-Nefûsî (v. 250/864) İbâzî kaynaklarda yetkin bir şahsiyet olarak tavsif edilmektedir. İbâzîler, hicri üçüncü asırda Cebel-i Nefûse'de (Libya) yaşamış olan Ebü'l-Munîb'in tefsir alanında yetkin bir konuma sahip olduğunu ve bu alanda bir de eser bıraktığını zikretmektedirler.¹²⁵ Ayrıca kendisine isnad edilen bir ifadede Ebü'l-Munîb Muhammed b. Yânes'in, "ben tefsirin tamamını sika râvilerden aldım" dediği ifade edilmektedir.¹²⁶ Bununla beraber mezhebin kendi kaynaklarında onun faziletine dair çokça menkıbe de zikredilmektedir.¹²⁷ Günümüze ulaşmamış olan ancak İbâzîlerin var olduğunu iddia ettikleri bu tefsir, kimilerine göre Rüstemîlerin yıkılması ile yakılan kütüphanelerde yanıp yok olmuştur.¹²⁸

4. Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerim: Mezkûr eser, İbâzîlerin büyük fakihlerinden sayılan, müfessir, usûlcü ve tarihçi kimliği ile tanınan Ebu Yakub Yusuf b.

¹²² Albayrak, "Hâricî-İbâdî Tefsir Üzerine", 156.

¹²³ Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, 1: 265; Sabri Hizmetli, "Abdurrahman b. Rüstem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 170.

¹²⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 233; Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, 265; Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1: 226.

¹²⁵ Ahmed b. Said b. Abdulvahid Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, thk. Ahmed b. Said b. es-Siyâbî (Umman: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1992), 145; Huvvârî, (Muhakkikin hâşiyesi), 1: 85.

¹²⁶ Ebû Zekerîya, *Kitâbü Siyeri'l-Eimme*, 103.

¹²⁷ Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer*, 145-148.

¹²⁸ Albayrak, "Hâricî-İbâdî Tefsir Üzerine", 160.

İbrâhim es-Sedratî el-Vercelânî'ye (v. 570/1175) aittir.¹²⁹ Hicri altıncı yüzyılda yaşamış olan Vercelânî, Endülüs'e giderek Kurtuba'da uzun süre kalmış, kendisini geliştirmiş ve Endülüslüler tarafından Câhız'a benzetilmiş bir şahsiyettir.¹³⁰ Bulunduğu bölgede ilmî kişiliğinin yanı sıra düşüncelerini çekinmeden söylemesi, tevazusu ve ahlakıyla tanınmış İbâzî bir âlimdir.¹³¹

Kendi mezhebine ait telifleri toplama gayesiyle bir risale telif eden İbâzî âlim Ebû'l-Kâsım el-Berrâdî (v. 9./15. yy başları), el-Vercelânî'ye ait tefsirin, içinde Fâtiha, Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin bulunduğu birinci cildini 866/1462 yılında Aryağ'a yaptığı seyahat esnasında gördüğünü zikretmekte ve kitabın hattının da müellife ait olabileceğini ifade etmektedir.¹³² Berrâdî'nin eserini tahkik eden Ammâr Tâlibî, Berrâdî'nin eserini müellifin kendi muhtasarı ile karşılaştırarak farklılıkları da dipnotla göstermektedir. Ebû Yakub el-Vercelânî'nin tefsiriyle ilgili bölümde, muhakkik Ammâr Tâlibî uzun bir not düşerek el-Vercelânî'nin tefsirinin usulüyle ilgili muhtasar nüshada verilen bilgilerden de bahsetmektedir.¹³³ el-Berrâdî, hacimce el-Vercelânî'nin tefsirinden daha büyüğünü; irab, lügat, sarf, fıkıh, dinî konulardaki farklılık, ulûmu'l-kur'an gibi konularda ondan daha belîğ olanını görmediğini, müfessirin Kur'an'ı 8 ciltte tefsir ettiğini ancak İbâzî mezhebi mensuplarının mezkur tefsire gereken önemi vermediklerini ve bu sebeple eserin yok olduğunu kaydetmektedir.¹³⁴

5. Ebû Nebhân Ca'd b. Hamîs el-Harûsî'nin Tefsiri: Umman'ın Ben-i Harûs bölgesinden olan Ebû Nebhân'ın (v. 1237/1821) *Mekâlidu't-Tenzîl li İdrâki Hakâikih bi't-Te'vîl* adında Fâtiha Sûresini tefsir ettiği bir eseri vardır.¹³⁵ Müellifin Nâs Sûresinden başlayarak bir tefsir yazdığı ve Hakka Sûresindeki "Eğer (Peygamber) bize isnad ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra hiç şüphesiz onun şah damarını koparırdık. Hiçbiriniz de

¹²⁹ Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I/373; Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirin*, II/808; Mustafa Salih Bâcû, "Vercelânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 50-51.

¹³⁰ Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1: 373; Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirin*, 2: 808.

¹³¹ Bâcû, "Vercelânî", 43: 50-51.

¹³² Berrâdî, *Risâle*, 13.

¹³³ Berrâdî, *Risâle* (Muhakkikin 100 numaralı hâşiyesi), 13.

¹³⁴ Berrâdî, *Risâle*, 13.

¹³⁵ Albayrak, "Hâricî-İbâdî Tefsir Üzerine", 171.

bu cezayı engelleyip ondan savamazdı” (el-Hakka 69/44-47) âyetlerine geldiğinde bu âyetlerin verdiği mesajlardan korkarak yazdıklarını yırtıp imha ettiği ifade edilmektedir.¹³⁶

Yukarıda zikrettiğimiz isimler dışında İbâzilerin özellikle modern dönemde yaptıkları başka tefsir çalışmaları da bulunmaktadır. Söz konusu eserlerin bir kısmı şifahi olarak ders şeklinde yapılmış sonra kayda geçirilmiş; bir kısmı ise Kur’an’ın belli sûreleriyle ilgili çalışmalardır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:

-Yusuf b. Muhammed el-Mus’âbî el-Müleykî (v. 1187/1773): İbâzî bir fâkih ve mütekellim olup Cezayir bölgesinden olan el-Müleykî’nin *Celaleyn* tefsiri üzerine bir hâşiyesi bulunmaktadır.¹³⁷

-el-Hâcc İbrâhim b. Beyhemân es-Semînî (v. 1232/1817): İbrâhim es-Semînî, Mağrib’in Yescen bölgesinden meşhur bir müfessir olup kendisine ait *Tefsîru’l-Fâtîha*, *Tefsîru Âyeti’n-Nûr min Sûreti’n-Nûr*, *Tefsîru Sûreti’t-Talak*, *Tefsîru Sûreti’l-Asr* adlarında çalışmaları bulunmaktadır.¹³⁸ Ancak bunlar mahtûta halindedir.

-el-Hâcc Yusuf b. Addun b. Hamu Ebû Yakub (v. 1236/1820): İbâzî bir davetçi olan İbn Addun, Cezayir’in Mizâb vadisi bölgesinden olup Beyzâvî’nin *Envâru’t-Tenzîl*’i üzerine bir hâşiyesi bulunmaktadır.¹³⁹

-Salih b. Ömer b. Davud (v. 1347/1938): İbâzî bir müfessir olan müellif, Mağrib’in Ben-i Yescen bölgesindedir.¹⁴⁰ Müfessirin *el-Kaolu’l-Vecîz fî Tefsiri Kitâbillâhi’l-Azîz* adında tamamlayamadığı bir tefsiri bulunmaktadır.¹⁴¹

-Ebû İshak Eттаfeyyiş (v. 1385/1965): *Himyanu’z-Zâd* sahibi Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyiş ile akraba olan Ebû İshak Eттаfeyyiş İbâzî âlimlerden olup

¹³⁶ Huvvârî (Mukaddimetü’l-Muhakkik), 1: 34.

¹³⁷ Tarhûnî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, 1: 374; Albayrak, “Hâricî-İbâdî Tefsir Üzerine”, 167-68.

¹³⁸ Albayrak, “Hâricî-İbâdî Tefsir Üzerine”, 170.

¹³⁹ Tarhûnî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, 1: 374; Nüveyhid, *Mu’cemu’l-Müfessirin*, 2: 747-48.

¹⁴⁰ Tarhûnî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, 1: 220-21; Nüveyhid, *Mu’cemu’l-Müfessirin*, 2: 776; Nüveyhid, *Mu’cemu A’lâmil’l-Cezayir*, 194.

¹⁴¹ Tarhûnî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, 1: 221; Nüveyhid, *Mu’cemu A’lâmil’l-Cezayir*, 194.

tefsir ile ilgili çalışmalar yapmıştır. *Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha, Tahkiku'l-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an li'l-İmam el-Kurtubî* bu çalışmalardandır.¹⁴²

Sonuç

Dinin birinci kaynağının Kur'an olması, hem Müslüman toplumlar nezdinde Kitabullâh'a verilen değeri canlı tutmuş hem de her dönemde onunla ilgili çalışmaların yapılmasını sağlamıştır. İlk nüzülüyle beraber başlayan okuma, anlama ve amel etme ekseni gayretler bugün de devam ettiği gibi gelecekte de sürdürülecektir. Ekollerin oluşumuyla beraber mezhep ekseni literatür de oluşmaya başlamıştır. Bu literatürlerden biri de Hâricî ve İbâzî ekseni tefsir çalışmalarıdır. Mezhepler, özellikle günümüzde çeşitli sebeplerle tartışma konusu olsalar da İslam düşünce tarihinin bir parçasıdır. Bu oluşumların sâlikleri arasında onaylanması zor bazı olayların vuku bulduğu tarihi bir hakikattir. Bununla beraber mezkûr teşekküllerin İslam düşünce dünyasının oluşumuna büyük katkı sağladıkları da su götürmez bir gerçektir. Zira her farklılık beraberinde yeni tezleri doğurmuş ve her tez de peşinden anti-tezler geliştirmiştir. Fikri hareketlilikler de İslam düşüncesini başka bir medeniyete nasip olmayacak bir kültürel zenginlikle taçlandırmıştır. Dolayısıyla toplumun görmezden gelinemeyecek bir vakiasını oluşturan bu ekollerin insaftan uzak dışlamalara maruz kalması aynı zamanda bu teşekküllerin tarih boyunca ortaya koydukları ilmî müktesebatın da kenara itilmesine sebep olacaktır ki bunun da fayda değil zarar getireceği müsellemdir. Zira hem toplumsal hayatta hem de düşüncenin deviniminde asıl olan teklik değil çoğulcudur; aynılık değil farklılıktır.

İslam düşünce tarihindeki ilk oluşum kabul edilen Hâricîler, tarihi süreçte önce kendi içinde gruplara ayrılmış ve bu gruplardan Hâricîlerle aralarına mesafe koyan İbâzîler günümüze kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir. Gerek dönemlerindeki toplum ve yönetimlerle olan ilişkileri gerekse dini yaşayış biçimleri bakımından Hâricîler sürekli dikkatleri üzerlerine çekmiş bir teşekküldür. Hâricîlerle birlikte başka teşekküller de ortaya çıkmış ve bütün bunlar da fikri bir hareketliliğe; fikri hareketlilikler de entelektüel bir birikime ve temel alanlara dair bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Teşekkül dönemlerinden itibaren Hâricîler, entelektüel bir birikimden daha çok kılıç-

¹⁴² Tarhûnî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1: 56-57.

kalkanla meşhur olma, dönemlerindeki iktidarla yaşadıkları problemler sebebiyle faaliyetlerini gizli yürütme, ilim merkezlerinden uzak kalma, çeşitli afetlerle ilmi çalışmalarının yok olması ve hakka isabet etme konusunda sahip oldukları çekinceleri gibi hususlar sebebiyle tarihi süreçte oluşmuş olan Hâricî literatür diğer teşekküllere göre son derece azdır. Ancak bu noktada Hâricîlerle İbâzîleri ayırmak gerekmektedir. İbâzîler, kimi eser ve fikirlerinde bazı Hâricî unsurlar barındırsalar da hem fikriyat hem de ortaya koydukları eserler bakımından ayrı tutulmaları gereken bir gruptur. Zaten elimize ulaşan ve kaynakların bazen Hâricî-İbâzî ayırımına gitmeden listeledikleri eserlerin de çok az bir kısmı hariç- neredeyse tamamı İbâzîlere aittir. Bununla beraber ortaya koydukları gerek tefsir gerekse diğer alanlardaki eserleri diğer ekollerle kıyaslandığında az olduğu hükmüne varılmaktadır. Ancak eserlerin azlığı meselesi tevile açık izafi bir konu olmakla beraber meselenin ele alınışında bir hususun eksik nakledildiği görülmektedir. Şöyle ki İbâzî mezhebinin ortaya koyduğu eserler örneğin Ehl-i sünnet gibi ümmetin ekseriyetini oluşturan ekollerle kıyaslanmaktadır. Hâlbuki 3-5 milyon gibi küçük sayılarla varlığını devam ettirmiş bir ekolün eserlerini; mensupları 100 milyonlarla ifade edilen bir ekole göre elbette az olacaktır. Bu sebeple kıyaslama mensubiyet ve diğer şart-imbân denklemiyle ele alındığında İbâzî eserlerin azımsanmayacak bir sayıda olduğu görülecektir. En azından daha sağlıklı verilere ulaşmak mümkün olacaktır.

Ülkemizde Hâricî ve İbâzî tefsir alanında son dönemlerde çalışmalar yapılmaya başlanmışsa da diğer ekollere oranla bu alanda yapılan çalışmalar son derece azdır. Bu çalışmada gerekli görülen yerlerde Hâricî-İbâzî ayırımına dikkat çekilerek bu ekolün teşekkülünden bugüne kadar oluşturduğu tefsir literatürleri, ilgili kaynaklar taranarak araştırma konusu yapılmıştır. Binaenaleyh Hâricî ve İbâzî alanındaki bu literatür çalışmasıyla İslam düşüncesinin gelişiminde önemi her daim dillendirilen çok seslilik bağlamında farklı bir ekolün tefsirle ilgili eserleri tespit edilip tanıtılmıştır. Ayrıca bu araştırma, ilgili alanda çalışmak isteyen araştırmacılara da bir katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

A'veşt, Bukeyr b. Said. *Dirâsât İslamiyye fi'l-Usûli'l-İbâziyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.

- A'veşt, Bukeyr b. Said. *Kutbu'l-Eimme el-Allâme Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş: Hayatuh, Âsâruhu'l-Fikriyye ve Cihaduh*. Umman: Mektebetü'd-Dâmirî lî'n-Neşr ve't-Tevzi', 1989.
- Abdülbakî, Muhammed Fuad. *Mu'cemu Garîbi'l-Kur'an Mustahrecen min Sahihî'l-Buhârî*. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1950.
- Albayrak, İsmail. "Hâricî İbâdî Tefsir Üzerine Genel Bir Değerlendirme". Editörler: Mehmet Akif Koç ve İsmail Albayrak, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar Çalışması* içinde. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Ateş, Orhan. "Tahkîm Telakkisine Eleştirel Bir Yaklaşım (İbâziyye Örneği)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2012): 293-328.
- Ateş, Orhan. "İbâziyye Hâricî Bir Fırka mıdır?". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Ocak 2017): 1-23.
- Avâcî, Gâlib b. Ali. *Fırak Muasıra Tenteseb ile'l-İslam ve Beyânu Mevkifi'l-İslam minha*. 3 Cilt. Cidde: el-Mektebetü'l-Asriyyeti'z-Zehebiyye, 2001.
- Bâbâammî, Muhammed b. Mûsâ-Bacu, Mustafa b. Salih-Behhâz, İbrâhim b. Bekir ve Şerîfî, Mustafa b. Muhammed. *Mu'cemu A'lâmi'l-İbâziyye mine'l-Karnî'l-Evoel el-Hicrî ila'l-Asri'l-Hâdir*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2000.
- Bâcû, Mustafa Salih "Vercelânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 50-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-Fırak*. Haz. İbrâhim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Behhâz, İbrâhim b. Bekir-es-Sâlimi, Abdurrahman b. Süleyman-Bâbâammî Muhammed b. Mûsâ vd., *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-İbâziyye*. 2 Cilt. Umman: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, 2001.
- el-Berrâdî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. İbrâhim. *Risâle fihâ Takyîdu Kütübi Ashâbina'l-İbâziyye*. thk. Ammar Tâlibi. [by]: [yy.], [ty.].
- Bulrevâh, İbrâhim b. Ali. *Mevsuatu Âsâri'l-İmam Câbir b. Zeyd el-Fikhiyye*. Umman: Mektebetü Maskat, 2006.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.

Ca'birî, Ferhat b. Ali. *el-Bu'du'l-Hadârî li'l-Akâdeti'l-İbâziyye*. Cezayir: Cem'iyetu't-Turâs, 1991.

Dalkılıç, Mehmet. "Sufriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 472-473. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.

Derviş, Muhammed Mustafa el-Hâce. *Menhecu's-Şeyh Muhammed b. Yusuf Ettafeyyiş fi Tefsirihî "Teysîru't-Tefsir"*. Yüksek Lisans Tezi. el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, 1994.

Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Davud. *el-Ahbâru't-Troâl*. thk. Abdülmün'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1960.

Ebî Zekeriya, Yahya b. Ebî Bekr b. *Kitâbü Siyeri'l-Eimme ve Ahbârihim*. thk. İsmail el-Arabî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.

Ebül'Havari, el-Ummânî el-İbâzî. *ed-Dirâye ve Kenzu'l-Ğinâye fi Munteha'l-Ğâye ve Bulûği'l-Kifâye fi Tefsiri Hamse Mie Ayeh mine'l-Kur'ani'l-Kerim*. 2 Cilt. Umman: Matbaatu'n-Nahda, 1991.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail. *Kitâbü'l-Lüma' fi Reddi ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*. thk. Abdülaziz İzzeddin Seyrevan. Lübnan: Dâru Lübnan, 1987.

Ettafeyyiş, Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'âbî. *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Me'âd*. 1-15=21 Cilt. Maskat: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980-1991.

Ettafeyyiş, Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'âbî. *Teysîru't-Tefsîr*. thk. İbrâhim b. Muhammed Tallây. 17 Cilt. Maskat: Vizâratu't-Turâs ve's-Sekâfe, 2004.

Felûsî, Mes'ûd. "el-İmam eş-Şeyh İbrâhim Bayyûd ve Tefsîruh fi Rahâbi'l-Kur'an". el-Mülteka'l-Evvel li Fikri'l-İmam eş-Şeyh İbrâhim b. Ömer Bayyûd. 13-14 Nisân Tarihli İlmi Toplantı. Gerdaye: Mektebetü'l-Hayat, 2002.

- Fıġlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 219-247.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Halîfât, İvaz. *Neş'etu'l-Hareketi'l-İbâziyye*. Umman: et-Metâbiu'z-Zehebiyye, 2002.
- Halîlî, Ahmed Hamad. *Cevâhiru't-Tefsir: Envâr min Beyâni't-Tenzîl*. 3 Cilt. Umman: Mektebetü'l-İstikame, 1984.
- Hizmetli, Sabri. "Abdurrahman b. Rüstem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 170-171. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- el-Huvvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*. thk. Belhâc b. Said Şerifi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1990.
- İbn kesîr, Ebü'l-Fida İmaduddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. [by.]: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Baġdâdî. *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Katib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941.
- el-Kindî, Said. Ahmed b. Said. *et-Tefsiru'l-Müyesser li'l-Kur'ani'l-Kerim*. thk. Mustafa b. Muhammed Şerifi-Muhammed b. Musa Bâbâammî. 3 Cilt. Karara: Cem'ıyyetu't-Turâs, 1998.
- Meş'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali. *Murûcu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Muammer, Ali Yahya. *el-İbâziyye: Mezheb İslamî Mu'tedil*, Umman: Mektebetü'l-İfta, [ty.].
- Nâmi, Amr Halife. *Dirasât ani'l-İbâziyye*. [by.]: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2001.

- Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslam hatte'l-Asri'l-Hâdır*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhid, 1988.
- Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemu A'lâmi'l-Cezayir*. Beyrut: Müessesetü Nüveyhid, 1980.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Özkuyumcu, Nadir. "Rüstemiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Rakbî, Battal b. Ahmed b. Süleyman. *en-Nazmu'l-Musta'zeb fi Tefsîri Garîbi Elfazi'l-Mühezzeb*. thk. Mustafa Abdulhâfız Sâlim. 2 Cilt. Mekke: el-Mektebetu't-Ticariyye, 1991.
- es-Saiğ, Nasır b. Muhammed b. Salih. "el-İbâziyye ve Menhecuhum fi Tefsîri'l-Kur'an". *Mecelletü'l-Ulûmi's-Şer'iyye* 6/1 (2012): 329-395.
- Söylemez, M. Mahfuz. "İlk Harici Devlet: Rüstemiler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (1998), 457-478.
- es-Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*. thk. M. Ebü'l-Fadl İbrâhim. 4 Cilt. [by.]: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme, 1974.
- Talay, İbrâhim Muhammed. *el-İbâziyyetu Leysû mine'l-Havâric*. Gerdaye: [y.y.], 1996.
- Tarhûnî, Muhammed b. Rızk. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn fi Garbi İfrikıya*. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2005.
- Teber, Hatice Cerrahoğlu. *Hûd b. Muhakkem el-Huvvâri'nin Tefsirinde Yorum Yöntemi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Üzüm, İlyas, "Mirdas b. Üdeyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 148-149. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yıldız, Metin. "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâriciliği Meselesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi (Kader)* 16/2 (2018): 294-318.

- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseynî Ebü'l-Feyz Murtaza. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. [by.]: Dâru'l-Hidaye, [ty.].
- Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, [ty.].
- Ziriklî, Hayreddin. *A'lam:Kâmûsu Terâcîm li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2019, c. 5, s. 2: 1335-1365

Fiilin Çatısına İlişkin Arapça ve Türkçe Kavramların Karşılaştırılması

A Comparison of Arabic and Turkish Terms Related Voice of Verbs

Murat ÇİFTLİ

Öğr. Görevlisi, Atatürk Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Lecturer, Atatürk University

Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

Erzurum, Turkey

murat.ciftli@atauni.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-1140-3879

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Çiftli, Murat. "Fiilin Çatısına İlişkin Arapça ve Türkçe Kavramların Karşılaştırılması". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 1335-1365.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Çatı, eylemin özne veya nesneyle ilişkisinin niteliğini açıklayan bir kavramdır. Türkçede çatıya ilişkin kavramlar, özne ve nesne esas alınarak oldukça işlevsel bir biçimde sınıflandırılmıştır. Türkçedeki çatı kavramlarının Arapçadaki karşılıkları ise *fiil kalıplarının anlamları* başlığı altında yer alır. Bu anlamların ve ilgili kavramların Arapçada kendine özgü bir sistematığı ve mantığı vardır. Anadili Arapça olanlar için bu sistematik, tutarlı ve anlamlı bir yapı arz eder. Ancak anadili Türkçe olanların, Arapçada fiil kalıplarının anlamlarını ve çatı kavramlarını anlama ve anlamlandırmalarına katkı sunacak bir sınıflandırmaya ve yaklaşıma da ihtiyaç vardır. Fiil kalıplarının anlamları çeşitli çalışmalara konu edilmiştir. Ancak çatı kavramları iki dilde karşılaştırılmamıştır. Bu çalışmanın amacı, Arapçadaki çatı kavramlarını, Türkçedeki çatı tasnifi üzerinden sınıflandırarak, onları Türkçeleriyle karşılaştırmaktır. Ayrıca Arapçadaki fiil kalıplarının çatı dışındaki anlam ve işlevlerine, Türkçe dilbilgisi kavramları perspektifinden bir yaklaşım geliştirmektir. Bu çalışmada, Arapçada çatı karşılığında kullanılan *bina* kavramının, Türkçedeki çatı kavramını da içeren daha geniş bir kavram olduğu, müteaddî teriminin, Türkçedeki geçişli, oldurgan ve ettirgen kavramlarının karşılığı olarak kullanıldığı, dönüşlülük olgusunun ise iki dildeki tarifinin farklı yapıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Türkçedeki çatı tasnifinin esas alınarak Arapçadaki çatı kavramlarını sınıflandırmanın Arapça çatı kavramlarını anlama ve anlamlandırma açısından da işlevsel olduğu değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fiil çatısı, morfem, mutâva'at, müşâreket, müte'addî, lâzım.

Abstract

Voice is a concept which explains the quality of the verb's relation to the subject or the object. In Turkish, concepts related to voice of verbs are classified in a quite functional way with respect to subject and object. The Arabic equivalents of the terms related to voice of verbs in Turkish are under the title *the meanings of verb patterns*. These meanings and related terms have a unique systematic and logic in Arabic. For native speakers of Arabic, this systematic forms a coherent and meaningful structure. However, native speakers of Turkish need a classification and approach that would help them understand

and make sense of the verbs patterns in Arabic and the voice of verb terms. The meanings of verb patterns have been the subject of various studies. However, the terms related to voice of verbs have not been compared in two languages. The aim of this article is to classify the voice of verbs terms in Arabic over the voice of verbs classification made in Turkish and to compare them to their Turkish equivalents. Furthermore, another aim is to develop an approach to verb patterns, except for their meanings and functions in voice of verbs, from the perspective of Turkish grammar concepts. In this study, the conclusions have been reached that the term *binā'*, which is used for voice of verb in Arabic is a wider concept which includes the voice of verb in Turkish as well, that the term *muteaddi* is used as the equivalent of transitive, transitive and causative forms, and that the concept of reflexive verb is defined in different ways in both languages. It is seen that classifying the Arabic voice of verb with reference to the voice of verb classification in Turkish is functional in terms of understanding and making sense of Arabic voice of verbs terms, as well.

Key Words: Voice of verbs, morpheme, mutaawaat, musharakah, muteaddi, laazim.

Giriş

Fiillerle ve fiil türetimiyle ilgili temel kavramlardan biri *çatı* kavramıdır. Çatıya ilişkin kavramlar, fiillerin özne ve nesneyle ilişkisi üzerine oturan ve bu ilişkiyi açıklayan kavramlardır. Türkçede *çatı* kavramı, çatı ile ilgili bütün kavramları kuşatan genel bir terimdir ve Türkçede çatıya ilişkin kavramlar, özne ve nesne esas alınarak oldukça işlevsel bir biçimde sınıflandırılmıştır. Çatı değişikliği ise fiil köklerinin sonuna getirilen eklerle sağlanır.¹ Çatı ekleri fiilin kök anlamı sabit kalmak koşuluyla sadece fiilin özne ve nesneyle ilişkisini değiştirir.² Ancak Türkçede çatı ekleri dışında fiilin anlamını değiştiren fiil yapım ekleri de vardır.³ Çatı olgusu Arapçada da vardır.⁴ Çatı değişikliği

¹ Zeynep Koca, *Türkiye Türkçesinde Fiil Çatılarının İşlevsel Özellikleri* (Yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, 2004), 1-2.

² Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*. 3. Baskı (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 538.

³ Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi* (İstanbul: Bayrak Yayınları, 2013), 250-340.

⁴ Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 538-539

Arapçada ise fiil köklerinin genellikle başına ve ortasına getirilen eklerle (zâid harflerle) sağlanır. Zâid harfler, fiillerin çatısını değiştirebildikleri gibi çatı değişikliği dışında fiillere başka anlamlar da kazandırırılar.⁵

Fiil türetilirken Arapçada zâid harflerin, Türkçede ise eklerin fiil köklerine kazandırdıkları anlamlar, büyük ölçüde farklı olmakla birlikte iki dilde ortak olan anlamlar da vardır. Bu ortak anlamlar, Türkçede çatı kavramları olarak ele alınan kavramlarla sınırlıdır. Dolayısıyla bu durum, bu konuda, sadece Türkçedeki çatıya ilişkin kavramların iki dilde karşılaştırılmasının yapılabileceğini gösterir. Ayrıca bu durum, fiil türetiminde Türkçede eklerin Arapçada ise zâid harflerin fiil köklerine kazandırdıkları çatı dışındaki diğer anlamların iki dilin kendilerine özgü anlamları olduğunu da ortaya koymaktadır denilebilir.

Türkçedeki çatı kavramlarının Arapçadaki karşılıkları *fiil kalıplarının anlamları* başlığı altından yer alır.⁶ Arapçada kendine özgü bir sistematiği ve mantığı olan bu anlamlar ve ilgili kavramlar Anadili Arapça olanlar için tutarlı ve anlamlı bir yapı arz eder. Ancak anadili Türkçe olan ve Türkçe dilbilgisi kavramlarını bilenlerin, Arapçada fiil kalıplarının anlamlarını ve çatı kavramlarını anlama ve anlamlandırmalarına katkı sunacak bir sınıflandırmaya ve yaklaşıma da ihtiyaç vardır. Arapçada fiil kalıplarının anlamları çeşitli çalışmalara konu edilmiştir. Ancak Türkçedeki çatı tasnifi esas alınarak Arapça çatı kavramları sınıflandırılmamış ve iki dilde çatı kavramları karşılaştırılmamıştır.

Arapça ve Türkçe morfolojik ve sentaks açıdan oldukça farklı iki dildir. Morfolojik açıdan Arapça bükümlü dillerden Türkçe ise sondan eklemeli dil grubundandır. Yabancı dil öğretiminde ana dili ile yabancı dil arasındaki yapısal farklılıklar zorlukları beraberinde getirir. Bu zorluklar, ana dilin yapısal ve kavramsal perspektifinden yabancı dile dönük bakış açıları geliştirilerek bir ölçüde aşılabılır. Bu bağlamda Türkçe kavramsal çerçeveden Arap diline dönük yaklaşımlar geliştirmek gerekir. Çalışmada çatı kavramına dair böyle

⁵ Zaid harflerin fiillere kazandırdıkları çatı anlamları ve diğer anlamlar için bkz. Kadri Yıldırım, "Sülâsî Mücerred Fiillerin Mezîd Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", *Fır. Üni. İlh. Fak. Dergisi*, 2 (2000), 210-248.

⁶ Hâşim Tâhâ Şelâş, *Ezânü'l-ef'âl ve me'ânihâ* (Necef: Matba'atü'l-Âdâb, 1971), 54.

bir yaklaşım geliştirmek hedeflenmekte ve bu denenmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, Arapçadaki çatı kavramlarını, Türkçedeki çatı tasnifi üzerinden sınıflandırarak, onları Türkçeleriyle karşılaştırmak, Arapçadaki fiil kalıplarının anlam ve işlevlerine özellikle çatı kavramlarına, Türkçe dilbilgisi kavramları perspektifinden bir yaklaşım geliştirmektir.

Çalışmanın konusu, kelimenin bir türü olan fiilin türetimine ilişkin olduğu için Arap dilinin morfolojik yapısı kısaca açıklanacaktır. Çatı kavramları, Arapçada daha çok fiil türetim yollarından iştikak-ı sağir ile ilgili olduğundan bu kavramla sınırlı tutularak fiil türetimine olan geleneksel yaklaşım kısaca ele alınacaktır. Ayrıca fiil kalıplarındaki zâid harflere ilişkin kavramlaştırılan yeni terimlere de değinilecektir. Fiil türetimine ilişkin iştikak-ı kebir, iştikak-ı kübbar, ta'rib, naht gibi kavramlara çalışmada yer verilmeyecektir. Ancak bu kavramlar, sadece çatı kavramlarının yerini belirlemek için sınıflandırmalarda kullanılacaktır. Ayrıca Arapçadaki çatı değişikliği fiil kalıpları ve fiil türetimi bağlamında incelenecektir. Harfi cerler ve tazmin gibi çatı değişikliği yapan unsurlar makalenin kasamı dışında bırakılmıştır. Arapçadaki çatı kavramlarının genel çerçeve içindeki yeri ve bunların oturduğu kavramsal zemin oluşturulduktan sonra çatı kavramları Türkçedeki çatı tasnifi üzerinden sınıflandırılarak iki dildeki ortak kavramlar karşılaştırılacaktır.

1. ARAP DİLİNDE FİİL TÜRETİMİ

Fiil türetimi, her dilin kendine özgü morfolojik yapısına uygun olarak gerçekleşir. Bu sebeple Arapça ve Türkçenin morfolojik yapısına ve iki dilde, kelime türetiminde sözcüklerin ek alma biçimine değinmek gerekir. Kelimelelerin yapısını inceleyen morfoloji, kökler, ekler, eklerin görevleri, kelime türetimi gibi muhtelif konuları ele alır.⁷ Hâmî-Sâmî (أَفْرُو أُسَيَوِيَّةً) dil ailesinin Sâmî koluna mensup olan Arapça, morfolojik bakımdan bükümlü (inflexional, الْإِشْتِقَاقِيَّةُ، الْمُنْصَرَفَةُ), Türkçe ise sondan eklemeli diller gurubunda yer alır.⁸ Arapçanın diğer morfolojik hususiyetleri ise şunlardır: Genel kabule göre kelime kökü (الْجَذْرُ) üç veya dört harfli olur ve ünsüz seslerden (الْحُرُوفُ الصَّامِتَةُ) oluşur.

⁷ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 2009), 1: 29.

⁸ Abdulgaffâr Hamîd Hilâl, *Aslu'l-'Arab ve lügatühüm beyne'l-hakâik ve'l-ebâdil* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arab 1996), 167; Yakup Kızılkaya, "Türk ve Arap Dilinde Tasğir (Küçültme)", *Turkish Studies* 12/7 (2017), 223.

Ünlüler (الصَّائِتَةُ) kabul edilen hareke ve med harfleri ise kelimeye biçim kazandırır. Böylece ortaya çıkan kelime, kelimenin kök anlamıyla birlikte kalıbın anlamını da yansıtır.⁹

Türetim, kelime köklerine getirilen eklerle yapılır. Kök; bütün ekler çıkarıldıktan sonra kelimenin geriye kalan ve daha küçük parçalara ayrılamayan kısmına denir. Türkçedeki *iç, ye, piş* sözcükleri gibi.¹⁰ Ek alan dillerde kelime türetimi, sözcük köküne, *affix* adı verilen ses veya ses dizisinin eklenmesiyle gerçekleşir. Biçimbirim (morfem) de denen bu ses veya ses dizgeleri üç çeşittir: Sözcüğün önüne getirilen eke, *ön ek* (prefix, السَّابِقَةُ) denir.¹¹ Sözcüklerin sonuna getirilen eke, *son ek* (suffix, اللَّاحِقَةُ) denir. Sondan eklemeli bir dil olan Türkçede fiil çekim ekleri ve fiil yapım ekleri bu türdendir.¹² Sözcük kökünün veya gövdesinin içine getirilen ekler ise *içek* (infix, الْأَوْسِيطَةُ، الْأَحْشَاءُ) denir. Bu tür ekler Türkçede bulunmaz, Arapçada bulunur.¹³ Morfolojik açıdan bükümlü diller gurubunda yer alan Arapçada kelime türetilirken başına, ortasına ve sonuna ek harf alır. Sondan eklemeli bir dil olan Türkçede ise kelimelerin sonlarına konulan eklerle kelime türetimi yapılır.

Arapçada kelime, sarfın temel konusudur. Sarf, *îrap durumları hariç olmak üzere kelime yapılarını* (بِنَاءِ-أَنْبِيَاءِ) *ve bu yapılarla ilgili kuralları ele alan ilim* olarak tarif edilir¹⁴. Tarifteki بِنَاء kavramı, aslı ve zâid harflerinin sayısı ve dizimi ile bu aslı harflere ait hareke ve sükûnları aynı olan kelimelerin ortak formunu ifade eder. Örneğin رَجُلٌ ve عَضُدٌ kelimelerinin harf sayısı ve hareke dizimi ay-

⁹ Muhammed Muhammed Dâvud, *el-'Arabiyye ve 'ilmü'l-lugati'l-hadîs* (Kahire: Dâru Garîb, 2001), 238; Mahmut Fehmî Hicâzî, *Medhal ilâ 'ilmi'l-lüğa* (Kâhire: Dâru Kubâ, Tsz), 168.

¹⁰ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2: 81-82.

¹¹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2: 82; Râdiye Hacbâr, *el-Elfâzü'l-hadâriyye ve hasâisu tevlîdihâ fi'l-Mu'cemi'l-'Arabiyyi'l-Esâsî* (Câmî'atü Mevlûd Ma'merî, 2014), 62; Mark Aronoff - Kirsten Fudeman, *What is Morphology* (B.y. Blackwell Puplicing, Ts.), 161.

¹² Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2: 82; Hacbâr, *el-Elfâzü'l-hadâriyye*, 62; Aronoff - Fudeman, *What is Morphology*, 5; Dâvud, *el-'Arabiyye ve 'ilmü'l-lugati'l-hadîs*, 161.

¹³ Hacbâr, *el-Elfâzü'l-hadâriyye*, 62; Dâvud, *el-'Arabiyye ve 'ilmü'l-lugati'l-hadîs*, 16.

¹⁴ Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, *Dürûs fi't-tasrîf* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 5; Yusuf Akçakoca, *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 96-97.

nıdır. Dolayısıyla bu iki kelimenin binası (kalıbı) فَعْلٌdür.¹⁵ Arap filologlarının, kelime yapılarını belirlemek üzere tespit ettikleri bu sisteme *el-mîzanü's-Sarfî* (الميزان الصرفي) denir.¹⁶ Arapçada kelime türlerinden biri sayılan fiil,¹⁷ üç zamandan biriyle ilişkili olarak müstakil anlamı olan lafız olarak tarif edilir.¹⁸ Arapçada, Türkçedeki gibi bir eylem, bir oluş veya bir durum ifade eden¹⁹ fiilin, el-mîzanü's-sarfî sistemine uygun belirli kalıpları vardır. Bu kalıpların mezîd olanları, ek harfler alarak türetilmek suretiyle mevcut formlarına kavuşur. Türetim ise yukarıda açıklandığı üzere Arapça'nın kendine özgü morfolojik yapısına uygun biçimde yapılır. Bu türetime iştikakı sağır denir ve çatı değişikliği bu türetimle gerçekleşir. Bu sebeple bu kavramla sınırlı tutularak Arapçadaki fiil türetimine, fiil türetimi için kullanılan harflere ve bu harflere ilişkin geleneksel ve yeni terimlere ayrıca fiil türetim esaslarına kısaca yer vermek gerekir.

1.2. Arapçada İştikak-ı Sağır Bağlamında Fiil Türetimine Geleneksel Yaklaşım

Arap dilinde fiil türetiminin birçok yolu vardır. Bunlardan biri olan iştikak-ı sağır, üç veya dört harften oluşan fiil ve isim köklerine zâid harflerin eklenerek kelimelerin fiil kalıplarına aktarılması biçiminde yapılır. Zâid harflerin sayısı on olup bu harfler, سَأَلْتُمُونِيهَا، سَأَلْتُمُونِيهَا gibi birçok farklı cümleyle formüleleştirilmiştir.²⁰ Bu harfler fiillerin kök harfi olarak kullanılabilirdiği gibi fiil türetmek için zâid olarak da kullanılır. Ancak kelime türetiminde, bu harflerin dışındaki harfler kullanılmaz.²¹ Zâid harflerden olan *elif*, *vâv* ve *yâ* harfleri,

¹⁵ Abdulhamîd, *Dürûs fi't-tasrîf*, 6; Şâhîn, *el-Menhecü's-savtî li'l-bünyeti'l-'Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle), 1980, 67.

¹⁶ Hicâzî, *Medhal ilâ 'ilmi'l-lüga*, 96.

¹⁷ Dâvud, *el-'Arabiyye ve 'ilmü'l-lugati'l-hadîs*, 164;

¹⁸ Mustafa el-Ğalâyîni, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Menşûrat'l-Mektebeti'l-'Asriyye 1914), 11; Bahâüddîn Abdullah İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (Kâhire: Dâru't-Türâs,1980), 1: 16.

¹⁹ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2: 98-99; Feyza Hepçilingirler, *Türkçe Dilbilgisi* (İstanbul: Everest Yayınları, 2013), 187-192.

²⁰ İbn Ya'îş el-Mevsilî, *Şerhu'l-mufasssal*, nşr. İmîl Bedî' Ya'kûb, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001), 5: 314; Soner Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı* (Ankara: Grafiker Yay., 2015), 46.

²¹ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, 5: 317.

telaffuzları kolay olduğundan diğer zâid harflere göre fiil türetiminde daha çok kullanılır.²² Gerek yukarıda bahsedilen zâid harflerin gerekse zâid harfler dışındaki harflerin kelimelere eklenme sebepleri klasik kaynaklarda ele alınmış ve birçok sebep zikredilmiştir. Burada konuyla ilgili olanların üçünden söz edilecektir:

Kelimenin anlamına ilave bir anlam katmak için değil, anlamın aynı kalması koşuluyla farklı bir kalıpta yeni bir kelime elde etmek için yapılan ziyâde işlemi: İlhâk adı verilen bu işlemde, kelimeye, kökünde olmayan bir harf ilave edilir. Bu işlemle elde edilen kelime, dili anlam açısından değil, sözcük açısından zenginleştirir.²³ عِلْمٌ - عِلْمٌ örneğinde olduğu gibi kelimeye lâmu'l-fiili cinsinden bir harfin eklenmesi kıyâsî kabul edilir. Bunun dışındaki ziyâde işlemleri ise semâîdir. İlhak sebebiyle yapılan işlemde genellikle *elif*, *vâv* ve *yâ* harfleri kullanılır.²⁴

İlhak için olmayan, anlama da katkısı olmayan ziyâde işlemi:²⁵ Bunun varlığı tartışmalıdır. Örneğin; أَقَالَ fiili, قَالَ ile aynı anlamı taşıırken أَقَالَ fiilinin ne için türetildiğine dair iki görüş öne çıkar. Görüşlerden birine göre amaç, sadece yeni bir kelime ihdas etmektir. Diğer görüşe göre, أَقَالَ fiili gibi türetilen yeni fiilde, kendisindeki harf ziyâdesi sebebiyle köküne nispetle te'kit veya mübâlağa anlamı vardır. Dolayısıyla ikinci görüşte olanlar, مَا مِنْ إِلَهٍ ، كَفَى بِاللَّهِ cümlelerindeki zâid harflerin ifa ettikleri te'kid anlamının, zâid harf sebebiyle أَقَالَ fiilinde de olduğunu belirtirler.²⁶

Yeni bir kelime oluşturmak ve bir anlamı karşılamak için yapılan ziyâde işlemi: Bu işlemde kelime, kendisine harf ilâve edilerek yeni anlamlar kazanır. دَهَبٌ gitti fiilinin, harf ilavesiyle, دَاهَبٌ giden, أَذْهَبٌ giderdi gibi muhtelif

²² İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, 5: 315-317.

²³ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, 5: 317; İbrâhîm Hüseyin Dayfullâh el-Fîfî, *el-Hulâsetü'l-mustahlasa min mutaovelâti'n-nuhât* (Mekke: 1458), 245; Sâlih b. Süleymân el-Vüheybî, "Zâhîretü'l-ilhâk fi's-sarfî'l-Arabî", *Mecelletü Câmî'ati'l-Melik Suûd* 2/2 (1410/1990): 480-489.

²⁴ Necât Abdul'azîm el-Kûfî, *Ebniyetü'l-ef'âl: Dirâse lügaviyye Kur'âniyye* (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1989), 20; Vüheybî, "Zâhîretü'l-ilhâk fi's-sarfî'l-Arabî", 480-489.

²⁵ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, 5: 317.

²⁶ Radiyyüddîn Muhammed el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, nşr. Muhammed Nûr el-Hasan v.dğr., (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1982), 83; Diğer ziyâde sebepleri için bkz. Abdulhamîd, *Dürûs fi't-Tasrîf*, 38-39; el-Kûfî, *Ebniyetü'l-ef'âl*, 21; el-Fîfî.

anlamlar kazanması gibi.²⁷ Buna, *iştikak-ı esğar* veya *iştikâk-ı âm* denir.²⁸ Konuyla ilgili istatistikî bir çalışma, kelimelerin, bugün hâlâ %90 oranında bu yolla türetildiğini ortaya koymuştur.²⁹ Arapçadaki çatı kavramları, fiillere, anlamsal karşılığı olan ekler ilave edilerek yapılan kelime türetme işlemidir. Bu bakımdan çatı değişikliği üçüncü guruba giren bir ziyade işlemidir. Dolayısıyla *iştikâk-ı esğar*, Arapçada güncelliğini korumakta olan, en yaygın kullanılan ve çatı değişikliğini de sağlayan bir fiil türetim yoludur. Ancak bu yolla gerçekleştirilen fiil türetiminin, belirli esasları vardır. Bu esaslar fiilin çatısını değiştirmek için yapılan fiil türetimi için de geçerlidir. Kaynaklarda fiil türetimiyle ilgili şu esaslara yer verilmektedir: **1-**Mücerred bir fiilin hangi mezîd kalıplara dönüştürüleceği konusu genel olarak semâya tabidir. Örneğin; نَصَرَ kökünden نَصَرَ ve نَصَرَ nin kullanımı, دَخَلَ kökünden دَخَلَ nin kullanımı sözlüklerde yoktur. **2-**Harf eklenerek herhangi bir baba dönüştürülen mücerred bir fiil sadece sözlüklerdeki anlamıyla kullanılır. Diğer bir ifadeyle fiil türetildiğinde onun kazandığı yeni anlam da semâya tâbidir. Örneğin; ذَهَبَ fiilinin if'âl kalıbından kullanımı vardır ve bu kullanım, mute'addilik ifade eder. Bu fiil, if'âl kalıbının anlamlarından *izâle* anlamını ifade edecek biçimde, أَزَالَ الذَّهَبَ "Altını yok etti." anlamında veya *arz* anlamını ifade edecek biçimde, الذَّهَبَ عَرَضَ "Altını sundu." anlamında kullanılamaz.³⁰ Çünkü fiilin, bu anlamları sözlüklerde mevcut değildir. **3-**Mezîd bir fiilin mücerredinin kullanılıyor olması şart değildir. Örneğin; أَقْسَمَ ve أَفْلَحَ fiillerinin sülâsileri kullanılmazken if'âl babları kullanılır. Ayrıca bir fiilin mezîd kalıbı mücerred kalıbından daha yaygın kullanılabilir.³¹ **4-** Mücerred bir fiilin mezîd kalıbının olması (türetilmesi) zorunlu değildir. Mücerred bir fiilin, mezîd kalıpların tamamına dönüştürülmesi de zorunlu değildir. Babların kıyâsî anlamları hariç fiil türetmede esas olan *semâdir*.³² **5-**Bazı mezîd fiiller, mücerred kökleri olmayan ve herhangi bir

²⁷ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, 5: 317; el-Fîfî, *el-Hulâsetü'l-mustahlasa min mutaavvelâti'n-nuhât*, 245.

²⁸ İbrâhîm Enîs, *Min esrari'l-lüga* (Kahire: Mektebetü'l-Enceli'l-Mısriyye, 1978), 65.

²⁹ Hacbâr, *el-Elfâzü'l-hadâriyye*, 82.

³⁰ Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, 83-84.

³¹ Abdulhamîd, *Dürüs fi't-tasrîf*, 38-39.

³² Abdulhamîd, *Dürüs fi't-Tasrîf*, 38-39; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hemlâvî, *Şeza'l-'arf*, nşr. Muhammed Abdulmutî' (Dâru'l-Kiyân, Tsz), 75.

sülâsî kökten türetilmemiş fiillerdir. Bu fiillere *mürtecel* veya *muktadab fiiller* denir.³³ Bunlar, mülhak harfi ve sülâsî olmayan fiillerdir.³⁴

1.2. Zâid Harflere İlişkin Yeni Bir Kavramlaştırma: Morfem

Arap dilinde fiil türetiminde kullanılan harfler, zâid harfler olarak adlandırılır. Ancak günümüzde, bazı Arap dilbilimcileri Batı'da yapılan dil çalışmalarının etkisiyle ve başka nedenlerle zâid harfler için morfem terimini kullanmaktadırlar.³⁵ Morfem, Latince bir kelime olup sözlükte şekil, form ve sûret anlamlarına gelir. Terim olarak *dilin anlamlı en küçük birimi* olarak tarif edilir.³⁶ Bu terim, *ta'rib* yoluyla مُرْفِيم olarak Arapçalaştırılmıştır. Ayrıca *morfem* ve *sarf* kelimelerinden *naht* yoluyla elde edilen صَرْفِيم kelimesi de kavramı karşılamak için kullanılır.³⁷ Morfemlerin sarf ve nahve ait olmak üzere iki tür işlevi vardır. Burada kavramın nahve ait fonksiyonlarına girilmeyecek konuyla ilgili ölçüsünde sarf ile ilgili yönüne kısaca değinilecektir.³⁸

Morfemler; uzunlukları, telaffuzlarının olup olmaması gibi farklı açılardan birçok sınıflandırmaya tâbî tutulur.³⁹ Fiil kalıplarıyla ilgili olan sınıflandırmada karşımıza *mukayyed* ve *hür morfemler* çıkar. *Hür morfemler* (free morpheme, bağımsız biçimbirim), tek başına anlamı olan zamirler, ism-i işâretler, harf-i cerler ve kelimelerin kökleri gibi unsurlardır. *Mukayyed morfemler* (bond morpheme, bağımlı biçimbirim) ise tesniye elifi ve cemi vâvı gibi tek başına

³³ Esterâbâdi, *Şerhu şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, 113; Hadice el-Hadîsi, *Ebnîyetü's-sarf fi Kitâbi Sîbeveyh* (Bağdat: Mektebetü'n-Nahde, 1965), 400.

³⁴ Cemâlüddîn Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, nşr. Abdurrahman es-Seyyid v.dğr., (Cize: Matba'atu Hacer,1990), 3: 461.

³⁵ Geniş bilgi için bkz. İsmâil Güler, "Arapça'da Sözcük ve Biçimbirim", *Uludağ Üni. İlh. Fak. Der.* 14/1 (2015): 111-121; Dâvud, *İlmü'l-lugati'l-hadîs*, 164.

³⁶ Rahmânî İshâk, "el-Murfim beyne'l-'Arabiyye ve'l-Fârisiyye", *Mecelletü 'ulûmu'l-lugati'l-'Arabiyye ve âdâbihâ*, (2/13, 2018), 157-178,4; Halit Osman Yusuf - Zekerîya Ömer, "Morfimâtü'l-lügati'l-'Arabiyye: Tertibuhâ ve tanzîmuhâ fî'd-dersî'l-lügaviyyi'l-'Arabî", *Mecelletü'l-'Arabiyye Li'n-Natikîne bi Gayrihâ* 5/6 (2018), 35; Lütfî 'Azîze el-Emîn, *el-Morfim li'l-ef'âli's-sülâsiyyeti'l-mücerrede ve'l-mezîde fi mecmû'â kîsasiyye "ez-Zevcetü'l-'ezrâ" li Kumâşe el-'Ulyân*, (Yüksek Lisans Tezi, Mevlânâ Mâlik İbrahâm Devlet Üniversitesi, 2010), 44.

³⁷ Dâvud, *İlmü'l-lugati'l-hadîs*, 106.

³⁸ Dâvud, *İlmü'l-lugati'l-hadîs*, 166.

³⁹ Yusuf - Ömer, "Morfimâtü'l-lügati'l-'Arabiyye: Tertibuhâ ve tanzîmuhâ fî'd-dersî'l-lügaviyyi'l-'Arabî", 35; Dâvud, *İlmü'l-Lugati'l-Hadîs*, 166.

anlamı olmayan ancak eklendikleri anlamlı birimlere anlam katan unsurlardır. Dolayısıyla fiil kökleri hür morfemdir. Zâid harfler ve kalıbı belirleyen hareke-sükûnlar ise mukayyed morfemlerdir.

Fiil kalıplarının türetiminde mukayyed morfemlerden iki tanesi çok kullanılır. Bunlardan biri, أَفْعَلَ kelimesinin başındaki *elif* harfi gibi kelimelerin başına eklenen ve السَّوَابِقُ olarak isimlendirilen morfemlerdir. Diğeri كَسَرَ kelimesindeki *sin* harfi gibi kelimenin ortasına eklenen ve الْأَحْشَاءُ veya الدَّوَاخِلُ denilen morfemlerdir. اللَّوَاحِقُ terimi ise kelimelerin sonlarına getirilenler için kullanılır. Ne var ki sonuncusunun kullanımı ilk ikisine nispetle fiil kalıplarında oldukça azdır. *Sperfix-confix* (عَالِيَةٌ) adı verilen türü ise تَبَاعَدَ ve تَكَسَّرَ fiillerindeki zâid harfler gibi fiilin birkaç yerine getirilenlere denir.⁴⁰ Vezniinden (kalıbından) bağımsız olarak kelimelerin kök harflerine الْمُرْفِيمُ الْجَذْرِيُّ (root morpheme), kelimelerin hareketlerine ve hareketlerin dizimine الْمُرْفِيمُ الْمُعَايِرَةُ (structure morpheme) denir.⁴¹ Fiil kalıplarıyla ilgili morfem türleri tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlarla sınırlıdır.

Günümüzde mezîd fiil kalıplarına eklenen harfler, mukayyed morfem olarak da adlandırılır ve eklendikleri kelimelere ilave bir anlam sağladıkları belirtilir. Klasik kaynaklarda ise aynı olgu, sözlük anlamlarından bağımsız olarak kelime kalıplarının anlamlarının olduğu biçiminde açıklanmıştır.⁴² Fiil kalıpları bağlamında kalıpların anlamlarının olduğu belirtilmiş ve bu anlamlar tespit edilmiştir.⁴³ Dolayısıyla ister morfem ister zâid harfler olarak adlandırılınsın fiil kalıpları için *anamlardan* söz edilir. Bu anlamlar, sülâsî ve rubâî mücerred fiillerde müteaddî ve lâzım kavramlarıyla sınırlı çatı kavramlarıdır. Mezîd kalıplarda ise kök anlamı saklı kalmak koşuluyla mezîd kalıpların fiilde yaptıkları çatı değişikliği ve fiillere kattıkları ilave anlamlardır. Bu anlamlardan bir kısmı Türkçedeki çatı kavramlarına karşılık gelir.

⁴⁰ İshâk, "el-Murfim beyne'l-'Arabiyye ve'l-Fârisiyye", 8-10; Yusuf - Ömer, "Morfmâtü'l-lügati'l-'Arabiyye", 40; Emîn, *el-Morfim l'il-ef'âli's-sülâsiyyeti'l-mücerrede ve'l-mezîde fi mecâmû â kısısiyye "ez-Zevcetü'l-'ezrâ" li Kumâşe el- 'Ulyân*, 46; Dâvud, *İlmü'l-lugati'l-hadîs*, 166.

⁴¹ Yusuf - Ömer, "Morfmâtü'l-lügati'l-'Arabiyye", 41-43; Dâvud, *İlmü'l-lugati'l-hadîs*, 166.

⁴² Hannân İsmail 'Amâyire, "Me'âni'z-ziyâde fi'l-fi'li's-sülâsî fi'l-lügati'l-'Arabiyye", *Mecelletü Câmi âti'l-İslâmîyye li'l-Bühûsi'l-İslâmîyye* 20/2 (2012): 297-298.

⁴³ Ebû Evs İbrâhîm eş-Şemsân, *Ebnîyetü'l-fi'l delâlatühâ ve 'alâkâtühâ*, (Cidde: Dâru'l-Medenî 1987), 8.

2. ARAP DİLİNDE FİİL ÇATISI

Çatı kavramlarını da içeren fiil kalıplarının anlamlarının ele alınışı, tarihi süreç içerisinde değişmiş ve konuyla ilgili farklı ifade ve kavramlar kullanılmıştır. Sibevey'in *el-Kitab'ı* gibi ilk eserlerde, fiiller genellikle, sözlüklerde olduğu gibi daha çok eş anlamlılarıyla açıklanmıştır.⁴⁴ Sarfın sistematikleştiği eş-Şâfiye gibi eserlerde kavramlar oluşmuş, "Şu kalıp şunun içindir." gibi ifadelerle fiil kalıplarının anlamları verilmiştir.⁴⁵ Konuyla ilgili şerhlerde ise kavramların açıklandığı görülür. Ülkemizde çok okutulan *Bina* adlı kitapta, fiil kalıplarının anlamları için *bina* terimi kullanılır. "Bu babın binası şunun içindir." ifadeleriyle fiil kalıbının anlamı açıklanır.⁴⁶ Eserde, *bina* kavramı, fiil kalıplarının bütün anlamları için kullanılmıştır. Bu anlamlardan bir kısmı Türkçedeki çatı kavramlarıdır. Dolayısıyla *bina* kavramının Türkçedeki çatı kavramını da içeren daha geniş bir kavram olduğu söylenebilir. Günümüzdeki eserlerde ise konunun genel başlığı için *bina* kavramının yanı sıra *fiil kalıplarının anlamları* (معانی) ifadesinin kullanıldığı da görülür.⁴⁷

Arapçada mücerred (basit) fiillerde fiillerin kök anlamları vardır. Mezîd fiil kalıpları ise fiil türetimine aracılık ederken türetimle birlikte mücerred fiillerin kök anlamlarında değişikliğe yol açabilirler. Mezîd fiil kalıplarının, fiillerin anlamını değiştirmesinin yanı sıra Türkçe dilbilgisi açısından bakıldığında oldukça zengin ve çeşitli görevleri vardır. İsimden, harften, sestene ve cümleden fiil elde etmeye aracılık eden fiil kalıpları aynı zamanda ilhak, naht ve ta'rib yoluyla kelimeleri fiilleştirir. Bu noktada fiil kalıplarının *anlamları* ve anlamları dışındaki diğer *işlevleri* diye bir sınıflandırma, konuyu açıklamak açısından uygun görünmektedir.⁴⁸ *Anlamlar*, daha çok fiilden türetilen fiillerde beliren ve fiilin kök anlamına ilave olarak ortaya çıkan ilave anlamlardır. *İşlevler* ifadesinden ise isimden, harften, cümleden fiil türetme gibi kalıpların diğer türetim işlevleri kastedilmektedir.

⁴⁴ Bkz. Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4 cilt, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü'l-Hâcî,1982), 4: 69.

⁴⁵ Bkz. Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, 92-93.

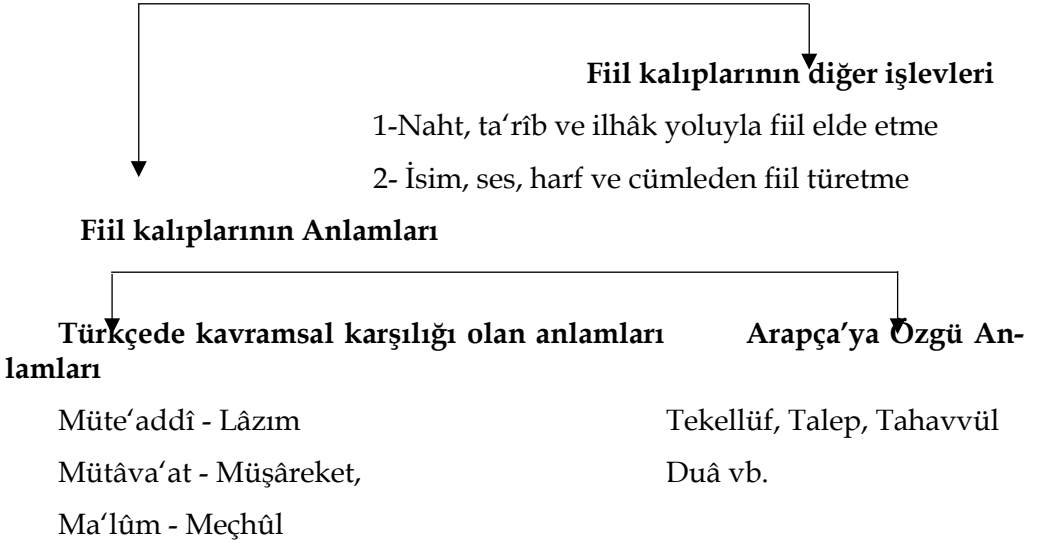
⁴⁶ Bkz. Komisyon, *Mecmûatu's-Sarf*, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 56-106.

⁴⁷ Şelâş, *Evoânü'l-ef'âl ve me'ânihâ*, 56.

⁴⁸ Fiil kalıplarının anlamları için bkz. Kadri Yıldırım, "Sülâsi Mücerred Fiillerin Mezîd Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar", 210-248.

Mezîd fiil kalıplarının, türetilen fiillere kazandırdıkları anlamlara ve konu ile ilgili kavramlara bakıldığında bunların bir kısmının, Türkçedeki etken, edilgen, işteş, dönüşlü, geçişsiz ve geçişli kavramlarının Arapça karşılıklarının olduğu görülür. Bunlar, *müte'addî, lâzım, mutâva'at, müşâreket, ma'lûm ve meçhûl* kavramlarıdır. Bunların dışında talep, tekellûf, tahavvül, müvâlât gibi Arapça'ya özgü birçok kavram vardır. Ancak bu kavramların Türkçede karşılıkları yoktur. Buradan hareketle fiil kalıplarının anlamlarını ikiye ayırmak mümkündür. Bu tasnif kavramların sınırlarını belirginleştirerek aralarındaki ilişkileri de anlamaya katkı sunabilir. Bu sınıflandırmayı aşağıdaki şema ile daha açık ve anlaşılır hale getirmek mümkündür.

Fiil Kalıpları



Türkçedeki çatı kavramlarının Arapça karşılıklarının Arapça fiil kalıplarının anlamları içindeki yeri belirlendikten sonra Türkçedeki çatı tasnifi üzerinden bu kavramlar sınıflandırılabilir. Bu sınıflandırma Arapçadaki çatı kavramlarının anlaşılmasına ve anlamlandırılmasına katkı sunabilir. Bu yapılmadığı takdirde kavramların sınıfları belirsiz kalabilir ve farklı kategorilere ait kavramlar aynı türün alt kavramları gibi algılanabilir. Bu da kavramların karıştırılmasına neden olabilir. Örneğin; *mutâva'at* veya *müşâreket* anlamını içeren bir fiil *müte'addî* olabileceği gibi *lâzım* da olabilir. Diğer bir ifade ile

öznesi açısından mutavaat nesnesi açısından lazım olabilir. İki çatı kavamıyla da nitelenebilir. Çünkü aşağıda açıkça görüleceği üzere müte'addî-lâzım kavramları farklı, mutâva'at-müşâreket kavramları ise başka bir kavramsal kategoride yer alır.

Türkçede ek almamış basit fiiller çatı açısından sadece geçişli veya geçişsiz olabilir. Dolayısıyla bu fiiller oldurgan, ettirgen, dönüşlü ve işteş olmaz. Zira çatı değişikliği için bu fiillerin ek alması gerekir.⁴⁹ Arapçanın basit fiilleri sayılan sülâsî ve rubâî mücerred fiiller de Türkçedeki basit fiiller gibi sadece geçişli (müte'addî) ve geçişsiz (lâzım) olarak nitelendirilmiştir.⁵⁰ Arapçadaki sülâsî (basit) fiillerin işteş, dönüşlü, oldurgan ve ettirgen olmaları için ek almaları, başka bir ifadeyle mezîd kalıplara dönüştürülmeleri gerekir. Bu sebeple Arapçada mücerred fiiller çatı açısından sadece müte'addî ve lâzım olarak nitelendirilir.

3. TÜRKÇEDEKİ ÇATI TASNİFİNİN ARAPÇADAKİ ÇATI TERİMLERİNE UYGULANMASI

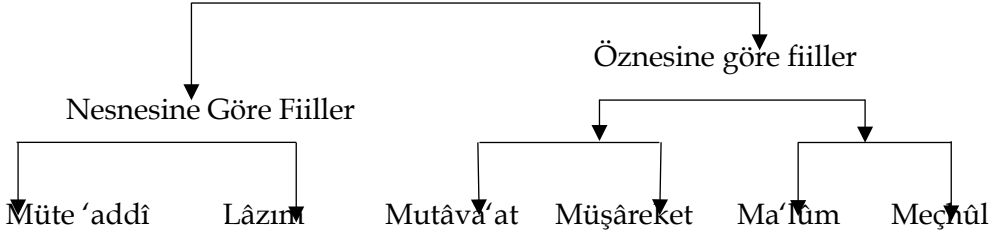
Türkçede çatı bakımından fiiller; *nesne alıp almaması itibariyle; geçişli, geçişsiz, oldurgan ve ettirgen* diye dörde ayrılır. Bu kavramlarda eylemin nesneyi etkilemesi esas alınmıştır. Bu dört kavram Arapçada *müte'addî ve lâzım* kavramlarıyla karşılanır. Türkçede *öznesi itibariyle fiiller ise etken, edilgen, dönüşlü ve işteş* olmak üzere dört kısma ayrılır. Bunlar da kendi içinde iki gruba ayrılır. *Etken ve edilgen* bir grup olup bunlarda öznenin eyleme katılma biçimi esas alınmıştır. Diğer grubu oluşturan kavramlardan *dönüşlüde* eylemin anlatıldığı işin özneye dönüşü, *işteşte* ise eyleme birden çok öznenin katılması esas alınmıştır.⁵¹ Bu kavramlardan birinci grubun Arapçadaki karşılıkları *ma'lûm ve meçhul*, ikinci grubun Arapçadaki karşılıkları ise *mutâva'at ve müşâreket* kavramlarıdır. Buna göre Arap dilinde fiillerin çatısı ile ilgili kavramların tasnifini, aşağıdaki şema ile daha anlaşılır hale getirmek mümkündür.

Türkçedeki Çatı Terimlerinin Arapçadaki Karşılıkları

⁴⁹ Kerime Üstünova, "Geçişlilik-Geçişsizlik Nitelikleri Değişken Olabilir mi?", *Turkish Studies* 7/2 (İlkbahar 2012), 8-9; Kaya Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1984), 279.

⁵⁰ Bkz. Komisyon, *Mecmûatu's-Sarf*, 56-62.

⁵¹ Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi*, 278-279; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 2: 103-104.



Öznesine ve nesnesine göre yapılan sınıflandırmada kavramların, farklı kavramsal kategorilere dağıldıkları görülür. Aynı kategorideki kavramlar birbirinin alternatifidir. Örneğin bir fiil hem müte'addî hem lâzım olamaz. Farklı kategorideki kavramlar ise birbirinin alternatifi değildir. Bu sebeple bir fiil hem müte'addî hem meçhûl hem mutâva'at olabilir. Çünkü bu kavramlar farklı kategorilere aittir. Ma'lûm ve meçhûl kavramlarına, fiil türetimi ile doğrudan ilişkili olmadıkları için girilmeyecektir. Bu iki kavram dışındaki çatı kavramları Türkçedeki çatı tasnifi açısından ele alınacaktır. Ancak bu kavramların çatı açısından durumları fiil türetimi bağlamında ele alınacaktır. Türetim dışında, fiillerdeki çatı değişikliğini sağlayan harfi cerler, tadmin vb çeşitli yollarla yapılan çatı değişikliğine girilmeyecektir.⁵²

3.1. Nesnesi İtibariyle Arapçada Fiiller

3.1.1. Müte'addî Fiil:

Müte'addî fiil, أَخَذَ التِّلْمِيذُ دَرَجَةً عَالِيَةً، أُعْطِيَتْ التِّلْمِيذُ قَلَمًا، أَعْلَمْتُ الْمُدْرَسَ التِّلْمِيذَ غَائِبًا örneklerinde olduğu gibi harfi cersiz olarak bir, iki veya üç mefûl alabilen fiiller olarak tarif edilir.⁵³ Müte'addîlik kavramı, genellikle *geçişlilik* olarak Türkçeye tercüme edilse de aşağıdaki örnekler incelendiğinde kavramın Türkçedeki geçişli, oldurgan ve ettirgen kavramlarını karşıladığı görülür. Türkçede geçişsiz fiiller nesne alamayan, geçişli fiiller ise nesne alabilen fiillerdir.⁵⁴ Geçişsiz fiiller, geçişlilik ekleri olan *-dir*, *-t*, *-r*, ekleriyle geçişli yapılırlar. Türkçede geçişsiz bir fiilin ek alarak geçişli olmasına *oldurgan*, geçişli fiilin ek alarak tekrar geçiş-

⁵² Bkz. Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, 48.

⁵³ Ebû Evs İbrâhîm eş-Şemsân, *Kadâya't-te'addî ve'l-luzûm fi'd-dersi'n-nahv*, (Medîne: Mektebetü'l-Hâncı, 1987), 9; Şâhîn, *el-Menhecû's-savfî li'l-binyeti'l-'Arab*, 63.

⁵⁴ M. Kaya Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi*, 279.

li olmasına ise *ettirgen* denir.⁵⁵ Bu açıklamaya göre örneğin; geçişsiz olan *نَامَ* *uyudu* fiili, *أَنَامَ خَدِيجَةَ الطِّفْلَ* “Hatice çocuğu uyuttu.” cümlesinde ek olarak oldurgan olmuştur.⁵⁶ Arapçada sülâsî fiiller, if’âl, tef’îl ve istif’âl kalıplarıyla oldurgana dönüştürülebilmektedir.

-*dır*, -*t*, -*r*, ekleri geçişli fiilleri ise *ettirgen* yaparlar. Geçişli fiil olan *لَبَسَ* *Giydi* fiili *أَلْبَسْتُ خَدِيجَةَ أُمَّهَا النَّوْبَ* “Annesi Hatice’ye elbiseyi giydirdi.” cümlesinde ek olarak *ettirgen* olmuştur. -*dır* eki Türkçede *açtı*, *açtırdı*, *açtırttı* örneklerinde olduğu gibi birçok kez fiilin sonuna getirilerek *ettirgenlik* derecesi artırılabilir.⁵⁷ *Ettirgenlik* Arapçada ise yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi nadiren *mezîd* fiillerle daha çok *tahvîl* fiillerinden olan *جَعَلَ* fiili kullanılarak yapılır.⁵⁸

Arapçada bazı sülâsî lâzım fiiller, *mezîd* kalıplara aktarıldığında oldurgan ve *ettirgen* olmaz sadece geçişli olur ve Arapça’ya özgü anlamlar kazanır. Bu fiiller daha çok sülâsîsi, özellik veya durum belirten fiillerdir. Örneğin; *أَبْخَلْتُهُ*: *وَجَدْتُهُ بَخِيلًا*⁵⁹ “Onu cimri buldum.” cümlesinde *أَبْخَلَ* fiilinin sülâsîsi olan *بَخَلَ* fiili, *cimri olmak* anlamında geçişsiz (lâzım) iken iken if’âl kalıbına aktarıldığında hem geçişli olmuş, hem de bulmak anlamını kazanmıştır.

Yukarıdaki örnekler Türkçe açısından değerlendirildiğinde if’âl babına sokulan *نَامَ* fiili oldurgan, *لَبَسَ* fiili *ettirgen*, *بَخَلَ* fiili ise sadece geçişli olmuş ve bu fiillerin çatıları değişmiştir. Arapça açısından bu üç fiil *müte’addî*dir. Dolayısıyla *müte’addî* kavramı, ilk fiil olan *نَامَ* için oldurgan, ikinci fiil olan *لَبَسَ* için *ettirgen*, üçüncü fiil olan *بَخَلَ* için ise geçişli karşılığı olarak kullanılır.

Lâzım (geçişsiz) fiilleri, *müte’addî* (geçişli, oldurgan ve *ettirgen*) yapmanın birçok yolu vardır.⁶⁰ Bu yollardan *mezîd* fiil kalıpları ile ilgili olanlar aşağıda sıralanacaktır. Lâzım fiil iken *mezîd* kalıplardan birine aktarıldığında *müte’addî* olan fiil, yukarıda açıklandığı üzere ya oldurgan ya *ettirgen* veya

⁵⁵ Hepçilingirler, *Türkçe Dilbilgisi*, 346.

⁵⁶ Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi*, 279.

⁵⁷ Hepçilingirler, *Türkçe Dilbilgisi*, 358.

⁵⁸ Abbâs Hasan, *en-Nahwü’l-vâfi* (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, Ts.), 2: 11.

⁵⁹ Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni’l-Hâcib*, 91.

⁶⁰ Cemâl Abdulazîz Ahmed, *Kavâ’idü’s-sarf* (Ummân: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-Dîniyye, 2012), 89-90.

sadece geçişli olur. Arapçada lâzım bir fiili müte'addî yapmanın yolları şunlardır:⁶¹

Sülâsî lâzım fiili if'âl kalıbına aktarma: Sülâsî lâzım fiil, if'âl babına dönüştürüldüğünde geçişli olur.⁶² Örneğin *gitti* anlamındaki ذهب fiili, “Siz, bütün güzel nimetlerinizi dünya hayatınızda giderdiniz.” meâlindeki أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا (el-Ahkaf 46/20) ayetinde if'âl kalıbına sokulduğunda geçişli olmuştur. Fiil kalıbının başındaki hemze fiile kattığı bu anlamıyla ta'diye hemzesi olarak adlandırılır. Ta'diye hemzesinin, hangi sülâsî fiilleri *kıyâsî* olarak geçişli yaptığı ile ilgili birçok görüş vardır. Ancak bu görüşlerden; “Sülâsî fiilin ism-i fâili, fiil, if'âl babına dönüştürüldüğünde mefûle dönüşen fiillerde müte'addîlik kıyâsîdir.” görüşü isabetli görünmektedir. Örneğin; فَعَدَّ oturdu fiili lâzım bir fiil olup ism-i fâili فَاعِدٌdür. Fiil if'âl babına aktarıldığında فَاعِدًا “Onu oturttu.” anlamında أَفْعَدُهُ olur. Sülâsî fiilin ism-i fâili فَاعِدًا, fiilin if'âl babına aktarılarak kazandığı yeni anlamda mefûle dönüşmüştür. Mısır Dil Kurumu'nun konuyla ilgili kararı da bu doğrultudadır. Kararda, sadece bu özellikte olan fiillerde müteaddî yapmanın kıyâsî olduğu ifade edilir.⁶³ Örnekteki fiilin ifal kalıbına aktarıldığında kazandığı anlam Türkçedeki oldurganlık terimini anımsatmaktadır. Buradan hareketle if'âl babı, bu tür fiilleri kıyâsî olarak oldurgan yapar denilebilir.

Sülâsî lâzım fiili tef'îl kalıbına aktarma: Sülâsî lâzım bir fiil tef'îl kalıbına dönüştürülerek geçişli yapılır.⁶⁴ Örneğin; فَرَّخَ خَالِدٌ cümlesinde fiil *sevindi* anlamında iken فَرَّخْتُ خَالِدًا cümlesinde tef'îl babına dönüştürüldüğünde *sevindirdim* anlamını kazanarak oldurgan olmuştur.

Bu kalıpa aktarılan bazı fiiller geçişli olsa da oldurgan olmaz. Örneğin; “Hasta oldu.” anlamındaki مَرَضَ fiili, tef'îl kalıbına aktarıldığında *izâle* anlamında kullanılır. Dolayısıyla مَرَضَهُ fiili, أَرَأَى الْمَرَضَ عَنْهُ “Onun hastalığını giderdi.” anlamını kazanır.⁶⁵ Görüldüğü üzere fiil tef'îl kalıbına dönüştürüldüğünde

⁶¹ Sülâsî fiilin harekesi değiştirilerek de fiil müt'addî yapılabilir. Bkz. Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, 48.

⁶² Şemsân, *Kadâya't-te'addî ve'l-luzûm fi'd-dersi'n-nahv*, 49.

⁶³ Şemsân, *Kadâya't-te'addî ve'l-luzûm fi'd-dersi'n-nahv*, 53.

⁶⁴ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e-ürrib*, 5: 684; Şemsân, *Kadâya't-te'addî ve'l-luzûmi fi'd-dersi'n-nahv*, 54.

⁶⁵ Hemlâvi, *Şeza'l-'arf*, 78.

de müte'addî olmuştur. Ancak bu fiil örneğinde müte'addilik oldurganlık değil geçişlilik anlamındadır.

Sülâsî lâzım fiili, mufâ'ale kalıbına aktarma: Sülâsî lâzım fiil mufâ'ale kalıbına aktarıldığında bu kalıbın zâid elifi, fiili güçlendirerek onun geçişli olmasını sağlar. Böylece fiiller, genellikle müte'addîlikle birlikte işteşlik anlamı da kazanır.⁶⁶ Örneğin; سَارَ مُحَمَّدٌ “Muhammed yürüdü.” cümlesinde fiil lâzım iken mufâale kalıbında aktarıldığında سَايَرْتُ مُحَمَّدًا “Muhammetle yürüdüm.” cümlesinde Arapça müteaddî olmuştur.

Sülâsî lâzım fiili, istif'âl kalıbına aktarma: İstif'âl kalıbına aktarılan sülâsî lâzım fiillerin bir kısmı sadece müte'addî, bir kısmı ise müte'addî anlamına ilaveten talep ve nispet anlamı da kazanır.⁶⁷ Örneğin, خَرَجَ- اسْتَخْرَجْتُ الْكِتَابَ “Çıktı- Kitabı çantamdan çıkardım.” Cümlesindeki fiil sadece müte'addî olurken فَتَحَ- سَتَفْتَحُ الظُّلْمَ “Zulmü kötü buldum.” Cümlesindeki fiil müte'addî oluşunun yanı sıra Arapçaya özgü *bulmak* anlamı da kazanmıştır.

3.1.2. Lâzım Fiil

Lâzım fiiller, fâiliyle yetinen ve mefûlun bih alamayan خَرَجَ- *çık*tı ve دَخَلَ- *girdi* gibi geçişsiz fiillerdir.⁶⁸ Türkçede ise geçişsiz fiiller, *oturdu* ve *gitti* gibi durum bildiren ve *acıktı* gibi oluş bildirenler olmak üzere iki başlık altında ele alınır.⁶⁹ Yapısı itibariyle bu fiiller Türkçede çatı ekinden mahrumdurlar.⁷⁰ Arapçada müte'addî fiiller birçok yolla lâzım fiile dönüşür. Fiil kalıplarıyla ilgili olanlar şunlardır:

Mutâva'at yoluyla: Bir mefûlun bih alan müte'addî fiillerin mutâva'atı lâzım (geçişsiz) fiil olur. Ancak bu fiillerin her ikisinin kökünün aynı olması gerekir.⁷¹ Örneğin; *açtı* anlamındaki فَتَحَ fiili müte'addî iken infî'âl kalıbına dö-

⁶⁶ İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'ârib*, 7 cilt, nşr. Abdullatîf Muhammed el-Hatîp (Kuveyt, 2005). 5: 683; Şemsân, *Kadâya't-te'addî ve'l-luzûmi fi'd-dersi'n-Nahv*, 58.

⁶⁷ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb an Kütübi'l-e'ârib*, 5: 683; Şemsân, *Kadâya't-te'addî ve'l-luzûm fi'd-dersi'n-nahv*, 58.

⁶⁸ Şemsân, *Kadâya't-te'addî ve'l-luzûm fi'd-dersi'n-nahv*, 9; Şâhîn, *el-Menhecû's-savâtî li'l-binyeti'l-'Arab*, 63.

⁶⁹ Hepçilingirler, *Türkçe Dilbilgisi*, 344.

⁷⁰ Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi*, 279.

⁷¹ Şâhîn, *el-Menhecû's-savâtî li'l-binyeti'l-'Arab*, 63.

nüştürüldüğünde *açıldı* انْفَتَح anlamını kazanmış ve mutâvaata (dönüslü) dönüşerek lazım olmuştur.

Sülâsî fiilin mâzisinin aynu'l-fiilinin ötre yapılmasıyla: Beşinci bab dışındaki diğer bablardan olan sülâsî müteaddî bir fiilin mâzisinin aynu'l-fiili ötre yapıldığında, fiil lâzıma dönüşerek aynı zamanda mübâlağa anlamı da kazanır. Örneğin; عَلِمَ الرَّجُلُ الْخَبَرَ "Adam haberi öğrendi." cümlesinde fiil geçişli iken مَا أَعْلَمُهُ أَي : "Ne kadar bilgili bir adam." cümlesinde fiil, beşinci baba dönüştürüldüğü için çatısı değişerek lâzım olmuştur.⁷²

Fiil kalıplarının büyük kısmından hem müte'addî hem lâzım fiiller gelir. Müte'addî fiillere özgü belirli bir fiil kalıbı yoktur. Ancak lâzım fiillere özgü birçok kalıp bulunur. Bu kalıplar şunlardır: تَفَعَّلَ، اِنْفَعَلَ، اِفْعَلَّ، اِفْعِلَّ، اِفْعَلَّ، اِفْعَلَّ، اِفْعَلَّ، اِفْعَلَّ، اِفْعَلَّ، اِفْعَلَّ، اِفْعَلَّ.⁷³ Bunların dışındaki kalıplarda hem müte'addî hem lâzım fiiller bulunur.

3.2. Öznesi İtibariyle Arapçada Fiiller

Öznesi itibariyle Arapçada fiiller ma'lûm, meçhûl, mutâva'at ve müşâreket olmak üzere dörde ayrılır. Ma'lûm ve meçhûl terimlerinin fiil türetimiyle ilgisi olmadığı ve bunların Türkçe karşılıklarının etken ve edilgen olduğu konusu kesin olduğu için bunlarla ilgili bir karşılaştırma yapılmayacaktır.

3.2.1. Mutâva'at (İrâdî - Dönüslü Fiil)

Mutâva'at، طوع kökünden mufâ'ale kalıbının masdarı olup onun sülâsî olan طَاعَ لَهُ fiili, sözlükte *itaat etmek* ve *tâbî olmak* anlamına gelir. Bu fiilin müfâ'ale kalıbı olan طَاوَعَ fiili ise *onaylamak* ve *kabul etmek* demek olup وَافَقَ fiili ile eş anlamlıdır.⁷⁴ Terim olarak kullanılmamış ve bir tarif yapmamış olsa da bu

⁷² Ahmed, *Kavâ'idü's-sarf*, 93-94.

⁷³ Şemsân, *Kadâya't-te'addî ve'l-luzûm fi'd-dersi'n-nahv*, 17-18.

⁷⁴ Mecdüddîn Muhammed b. Yakup Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 745; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, nşr. Ahmed Abdulgâfûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979), 577.

fiili konuyla ilgili olarak ilk kullanan Sibeveyh (ö.180/796)'tir. Sonraki süreçte fiilin masdarı terimleşmiştir.⁷⁵

Mutâva'at, terim olarak, *mefûlün bihin, fâilin eyleminin etkisini kabul etmesi* olarak da tarif edilir.⁷⁶ كَسَرْتُ الرُّجَاجَ فَانْكَسَرَ الرُّجَاجُ "Ben camı kırdım. Cam da kırıldı." örneğinde geçişli olan كَسَرَ fiilinin etkisinde kalan meful (الرُّجَاجُ), kırma eyleminin etkisini kabul ederek o doğrultuda eylemde bulunur. Binaenaleyh mutâvi', aslında fâil değil, fiilin etkisini kabul eden mefûldür. Bu mefûl, mutâva'at anlamını içeren انْكَسَرَ fiilinin fâiline dönüşüverir. Dolayısıyla mutâva'at kavramı, gerçekte mefûlle ilgili olmakla birlikte fiile ait bir kavram olarak sunulur.⁷⁷ Özetle kavram tarif edilirken mefûl üzerinden tanımlamaya gidilmiş ama kavramla fiil kastedilmiştir.

Mutâva'at kavramının sınırları zaman içinde genişletilmiştir. Aynı kökten olmamakla birlikte aralarında etki-sonuç ilişkisi olan طَرَدْتُهُ فَذَهَبَ "Onu kovdum. O da gitti." cümlesindeki fiiller arasında mutâva'at ilişkisinin var olduğu iddia edilmiştir. Mutâva'atın bu türü için mutâva'at-ı mucemiyye (الْمَطَاوَعَةُ الْمُعْجَمِيَّةُ) terimi kullanılır. Aynı köke sahip fiiller arasındaki asıl mutâva'ata ise mutâva'at-ı sarfiyye (الْمَطَاوَعَةُ الصَّرْفِيَّةُ) denir.⁷⁸ Mutâva'atın tanımı, daha ileri gidilerek bütün fiilleri kapsayacak biçimde de genişletilmiştir. Öyle ki, أَكَلَ الطِّفْلُ النَّخَّاحَ "Çocuk elmayı yedi." cümlesinde fâilin eylemi kabule istekli olduğu ve elmayı yediği dolayısıyla bu cümledeki fiilde mutâva'atın söz konusu olduğu iddia edilebilmiştir.⁷⁹ Ne var ki bu kavram, ek harflerle (zâid harfler) fiillerin yeni anlamlar kazanması çerçevesinde ve fiil türetimi bağlamında ele alındığında, etki-sonuç ilişkisi belirten bütün fiilleri mutâva'at kavramının kapsamına almak ve terimin sınırlarını genişletmek gereksiz görünmektedir.

Mutâva'atla ilgili olarak كَسَرْتُهُ فَانْكَسَرَ klişesi örnek olarak yaygın bir biçimde kullanılır. Bu klişe, öğretim amaçlı kurulmuş ve kavramın öğretimini kolay-

⁷⁵ Sâlih b. Süleymân el-Vüheybî, "el-Mutâva'atu ma'nâhâ ve evzânüha", *Mecelletü Câmi'ati'l-Melik Suûd*, 6/2 (1414/ 1994): 3; Sibeveyh. *el-Kitâb*, 4: 65-77; Vüheybî, "el-Mutâva'atu ma'nâhâ ve evzânühâ", 514.

⁷⁶ Muhammed el-Kûfî. *Şerhu'l-binâ*. (Mekke: Mektebetü Mekke 1301), 60.

⁷⁷ Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, 103.

⁷⁸ Vüheybî, "el-Mutâva'atu ma'nâhâ ve evzânühâ", 519.

⁷⁹ İmâd Yûnus Lâfi. "Vakfe inde me'âni evzâni'l-ef'âli'l-mezide". *Mecelletü Külliyyeti't-Terbiye li'l-Benât* 21/2 (2010): 4.

laştırmak için kullanılmıştır.⁸⁰ Gerçekte, dilde, bu iki cümlenin ilki olmadan da cümleler kurulur. Zîra mutâva'at fiillerinde fâil, dışarıdan bir etki olmadan da eylemi gerçekleştirmeye muktedir kabul edilir. Örneğin; *إِنطَلَقْتُ* gittim ve *انصرفتُ* ayrıldım gibi birçok mutâva'at fiilinin sülâsîsinin bu anlamda kullanılmaması, gitme ve ayrılma eylemlerinin bir etkiye bağlı olmadan gerçekleştiğini gösterir. ⁸¹Bu durum, mutâva'at fiillerini meçhûlden ayıran önemli bir noktadır. Çünkü mutâva'at fiillerinde anlam edilgen gibi algılansa da fâil gerçek fâildir.

Diğer taraftan kavramın *mutâva'at-ı mu'cemiyye* türünde olduğu gibi fiilin mutâva'atı, o anlamı taşıyan başka bir fiilin varlığı durumunda yapılmaz.⁸² Başka bir ifadeyle fiilin mutâva'atını ifade edecek sülâsî bir fiil varsa o fiilin mutâva'atı türetilmez ve kullanılmaz. Örneğin; *طَرَدْتُهُ* fiilinin mutâva'atı olarak *فَاطَرَدَ* veya *فَانطَرَّ* fiilleri kullanılmamıştır. Çünkü bu fiilin mutâva'atı ile aynı anlamı taşıyan *دَهَبَ* fiili, anlam ihtiyacını karşılamaktadır.⁸³ Bu durumdan, her fiilin mutâva'atının türetilmesinin zorunlu olmadığı sonucu çıkarılabilir.

Mutâva'atın, sarf ve nahiv alimlerinin bir vehmi veya uydurması olduğuna dair görüşler olsa da bu kavram, Arapça'nın yanısıra diğer Sâmi dillerinde de bulunan bir olgudur. Dolayısıyla Sâmi dillerinde ortak olan bu olgunun varlığında tereddüt etmenin kendisi bir vehim sayılabilir. Ne var ki onun tedkikinde aşırıya kaçıldığı belirtilmektedir.⁸⁴ Mutâva'at kavramının iki kavramla ilişkisi, kavramların birbirlerine benzerlikleri ve birbirleriyle karıştırılmaları sebebiyle açıklanmalıdır. Bunlar *lâzım* ve *meçhul* kavramlarıdır. Daha sonra ise mutâva'atın Türkçe karşılığı olarak değerlendirilen *dönüşlülük* kavramı üzerinde durulacaktır.

Mutâva'at - lâzım ilişkisi: Mutâva'at terimine yakın kavramlardan birincisi lâzımdır. Mutâva'atı, lâzım kavramıyla müterâdif görenler olmuştur.⁸⁵ Ne var ki mutâva'at, bazı fiillerde lâzım kavramıyla örtüşse de iddiâ edildiği gibi

⁸⁰ Vüheybî, "el-Mutâva'atu ma'nâhâ ve e vâzânühâ", 517.

⁸¹ Şelaş, *Evoânü'l-ef'âl ve me'ânihâ*, 160.

⁸² Vüheybî, "el-Mutâva'atu ma'nâhâ ve evoânühâ", 519.

⁸³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4: 66.

⁸⁴ Vüheybî, "Mutâva'at ma'nâhâ ve evoânühâ", 518.

⁸⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 1255.

onunla eş anlamlı değildir. Çünkü çoğu mutâva'at fiilleri lâzım olmakla birlikte müte'addî olanları da vardır.⁸⁶ Şöyleki mutâva'at, müte'addî fiilleri bir derece geçişsiz yapar. Dolayısıyla mutâva'at fiilleri, عَلَّمَهُ النَّحْوُ فَتَعَلَّمَ النَّحْوُ örneğindeki gibi müte'addî olabildiği gibi الرُّجَاجُ فَانكَسَرَ الرُّجَاجُ örneğindeki gibi lâzım da olabilir.⁸⁷ Sonuç olarak bir mefûl alan fiillerin mutâva'atı lâzım olurken iki mefûl alan fiillerin mutâva'atı müte'addî olarak kalır. Türkçe çatı terimlerinin tasnifi açısından bakıldığında müte'addî-lâzım kavramları tasnifteki nesnesine göre başlığı altında, mutâva'at ise öznesine göre başlığı altında bulunur. Dolayısıyla bunlar, farklı kavramsal kategorilerde bulunurlar. Bu sebeple mutâvaat fiilleri hem müte'addî hem lâzım olabilir.

Mutâva'at - meçhûl ilişkisi: Mutâva'at kavramına yakın olan ve ona benzeyen diğer bir kavram meçhûldür. Ne var ki bu iki kavram birbirinden farklıdır. Aralarında iki önemli fark vardır: Birinci fark, iki fiilin isnâdındadır. Meçhûl fiilde isnâd, nâib-i fâil ile fiil arasında iken mutâva'atta isnâd, fâil ile fiil arasında olur. İkincisi ise meçhûl fiilde nâib-i fâilin pasif durumda ve eylemin etkisi altında oluşudur. Dolayısıyla nâib-i fâilin eylemi *iradî* değildir. Mutâva'at fiillerinde ise fâil aktif olup çoğunlukla hakikaten bazen mecâzen *iradî* eylemler sergiler. Bu sebeple mutâva'at fiillerine *iradî fiiller* de denir. Örneğin; نُقِلَتِ الْحَقَائِبُ "çantalar taşındı." cümlesinde fiil meçhûl olup nâib-i fâil gerçek fâil değildir. Pasif konumdadır. Ancak اِنْتَقَلَ جَارِي "Komşum taşındı." cümlesinde mutâva'at fiilinin fâili, eylemi yapan gerçek kişi olup aktif durumdadır.

Mutâva'at - Dönüştülük İlişkisi: Mutâva'at kalıplarıyla türetilen fiillerde dönüştülük anlamı görülür. Dolayısıyla mutâva'atın en önemli işlevi, fiilleri dönüştü yapmaktır. Arapçada mutâva'at kavramının dönüştülük fonksiyonunu yerine getirmesi sebebiyle dönüştülük için ayrıca bir terim vaz' edilmemiştir. Nitekim mutâva'at dışında Arapçada dönüştülük kavramına karşılık gelen başka bir terim de yoktur. *Şerhü't-Teshîl*'de فَعَلَ الْفَاعِلُ بِنَفْسِهِ وَ الَّذِي فَعَلَ الْفَاعِلُ وَ الَّذِي فَعَلَ الْفَاعِلُ وَ الَّذِي فَعَلَ الْفَاعِلُ *fâilin kendi kendine yaptığı şey* şeklinde bir tarif geçer. Tarif için verilen اِكْتَحَلَ "Sürme çekti.", اِمْتَسَطَ "Tarandı."⁸⁸ gibi örnekler Türkçedeki dönüştü fiillerle aynıdır. Ne var ki bu

⁸⁶ Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, 103.

⁸⁷ Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, 103.

⁸⁸ İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, 455.

tarif Türkçedeki dönüşlülük tarifine çok yakın olsa da mutâva'atın tarifi olarak yaygınlaşmamıştır. Türkçede dönüşlü fiiller, “Yapılan işin yapana döndüğünü veya bir işin kendi kendine yapıldığını ya da olduğunu gösteren bir çatı” olarak tarif edilir.⁸⁹ Ayrıca “Kendini kuruladı.” örneğinde olduğu gibi direk dönüşlü, “Yıkandı.” örneğinde olduğu gibi dolaylı dönüşlü ve *parçalanmak, yıkılmak, yayılmak* örneklerinde olduğu gibi dönüşlülük eğilimi gösterenler olmak üzere üçe ayrılır. Dönüşlülük eğilimi gösterenlerin, mecâz yoluyla dönüşlü oldukları kabul edilir. Bu sebeple bunlara *mecâzî dönüşlü* fiiller de denir.⁹⁰ Arapçada direk dönüşlü fiiller نَفْسٌ وَ عَيْنٌ kelimeleri aracılığıyla yapılırlar. Bu tür fiiller Arapçada mutâva'at fiillerinden sayılmaz. Arapçada dolaylı dönüşlüler ise fâili canlı ve gerçek fâil olan fiillerdir. Örneğin; اِمْتَسَطَ عَلِيٌّ “Ali tarandı.” cümlesinde fâil gerçek fâil olup fiili mutâva'at fiilidir. Arapçadaki dönüşlülük eğilimi gösterenler diğer bir ifadeyle mecâzî dönüşlüler ise اِنْتَشَرَ ve اِنْكَسَرَ gibi fâili gerçek fâil olmayan fiillerdir. Yukarıdaki mecâzî dönüşlü olan اِنْتَشَرَ ve اِنْكَسَرَ gibi fiillere Türkçede *ikili çatılı* fiiller de denilir. İkili çatı terimiyle dönüşlülük ve edilgenlik kastedilir.⁹¹ Dolayısıyla mutâva'atın mecâzî türü, Türkçedeki ikili çatıya karşılık gelir de denebilir.

Mutâva'at kavramının alternatifi olarak bazı dilbilimciler tarafından اِنْعِكَاسِيَّةٌ (reflexivity) terimi önerilse de bu kavram yaygınlık kazanmamıştır.⁹² Ancak bu kavramın önerilmesi, kavramın bu dilbilimcilerdeki algısının dönüşlülük olduğunu gösterir. Ayrıca ifte'ale kalıbındaki te harfinin ذَات kelimesinden, infe'ale kalıbındaki nun harfinin نَفْس kelimesinden dönüştüğüne dâir tespitler vardır. Bu tespitlere göre dönüşmeden önce bu kelimeler kalıplara, fâilin eylemi kendine yapması anlamını kazandırır. Bu tespitler ve yorumlar da dönüşlülüğe işaret eden bilgilerdir.⁹³

⁸⁹ Yılmaz Zeynep, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 3. Baskı (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 2009), 550.

⁹⁰ Engin Yılmaz, “Türkiye Türkçesinde İkili Çatı Sorunu ve Bunun Öğretimi ile İlgili Meseleler”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, (2001): 13-14.

⁹¹ Yılmaz, “Türkiye Türkçesinde İkili Çatı Sorunu”, 13-14.

⁹² Vühebyi, “*el-Mutâva'atu ma'nâhâ ve evzânühâ*”, 518.

⁹³ Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, 88.

Mutâva'at fiillerinin türetiminde asıl olan semâdır.⁹⁴ Ancak mutâva'at için kullanılan fiil kalıplarını ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi gruptakiler sadece mutâva'at için kullanılanlardır. Bu kalıplar; اِنْفَعَلَ اِفْعَلًا ve اِفْعَلًا اِفْعَلًا kalıplarındır. İkincisi ise diğer anlamlarının yanı sıra mutâva'at anlamı için de kullanılır. Bunlar; فَعَلَ، فَعِلًا، اِفْعَلًا، اِفْعَلًا، اِفْعَلًا، اِفْعَلًا، اِفْعَلًا، اِفْعَلًا kalıplarındır.⁹⁵

3.2.2. Müşâreket (İşteş Fiiller)

Müşareket, iki veya daha fazla kişi tarafından yapılan eylem olarak tarif edilir.⁹⁶ Ancak eylemi yapan fâillerin birden çok olması işteşlik için tek başına yeterli değildir. İşteşlik, fâillerin birden çok olmasının yanı sıra onların, eylemi, etkileşim halinde yapmalarını gerektirir. Örneğin; "Kuşlar uçtu." cümlesinde fiil işteş değilken, "Kuşlar uçuştular." cümlesinde fiil işteştir. Çünkü ikinci cümlede fiil, kuşların birlikte takım halinde ve etkileşim halinde uçtuklarını belirtir.⁹⁷

Arapçada müşâreket özelliğine sahip fiiller üç kalıptan gelir. Bunlar; müfâ'ale, tefâ'ul ve ifti'âl kalıplarındır.⁹⁸ Müfâ'ale kalıbındaki işteşlik fâil ile mefûl arasındadır. ضَارَبَ زَيْدٌ عَمْرًا "Zeyd Amr ile dövüştü." cümlesinde *Zeyd* sarâhетен, *Amr* ise zımnen fâildir. Aynı şekilde *Amr* sarâhетен mefûl, *Zeyd* ise zımnen mefûldür.⁹⁹ Tefâ'ul ve ifti'âl kalıbındaki işteşlik ise iki fâil arasındadır. Tefâ'ul kalıbındaki fiillerin ikinci fâili, zâhir ve müstakîl bir isim olduğunda genellikle cümleye atıf harfi olan *vav* ile bağlanır. İkinci fail, مَعَ ve ب ile de bağlanabilir.¹⁰⁰ Müşâreket ifade eden ifti'âl kalıbındaki fiillerin kullanımı tefâ'ul kalıbıyla aynıdır. Ancak müşâreket, esasen tefâ'ul kalıbına âit bir an-

⁹⁴ Vüheybî, "el-Mutâva'atu ma'nâhâ ve evzânühâ", 530.

⁹⁵ Mutâvaat ilişkisi içinde olan kalıplar için bkz. Vüheybî, "el-Mutâva'atu ma'nâhâ ve evzânühâ", 528-530.

⁹⁶ Şelâş, *Evozânü'l-ef'âl ve me'ânihâ*, 82.

⁹⁷ Mehmet Özmen, "Türkçe'de İşteşlik", *Discussions on Turkology*, (Warsav 2014). Ed. Öztürk Emiroğlu v. dğr., 717.

⁹⁸ 'Amâyire, *Meâni'z-ziyâde fi'l-fi'li's-sülâsiyy*, 296-326.

⁹⁹ Şemsan, *Ebnîyetü'l-ef'âl 'alâkâtüha ve delâlâtüha*, 33.

¹⁰⁰ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4: 69; İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, 454; Hemlâvî, *Şeza'l-'arf*, 82; Necât Abdülazîm el-Kûfî, *Ebnîyetü'l-ef'âl: Dirâse lügaviyye Kur'âniyye* (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1989), 55.

lam olduğundan iftî'âl kalıbından olan ve müşâreket ifade eden fiillerin sayısı tefâ'ul kalıbındaki müşâreket fiillerine oranla oldukça azdır.¹⁰¹

Zamanla dildeki kullanım ve esneklik, tefâ'ül ve iftî'âl kalıplarındaki müşâreket anlamlarının müterâdif olarak algılanmasına ve kullanılmasına neden olmuştur. Ancak iftî'âl kalıbındaki müşârekette diğerine nispetle mübâlağa anlamı vardır. Kur'an-ı Kerim'de bunun örneklerini görmek mümkündür. Örneğin صَرَخَ fiili, tefâ'ul (تَصَارَخَ) ve müfâ'ale (صَارَخَ) kalıplarında müşâreket ifade eder. Ancak eylemin mübâlağalı ifadesi kendisini iftî'âl (اصْطَرَخَ) kalıbıyla gösterir. Zira cehennemi tasvîr eden Fatır suresinin 37. âyetindeki (وَهُمْ يَصْطَرُخُونَ فِيهَا) fiil, müfâ'ale veya tefâ'ul kalıbı değil iftî'âl kalıbındadır.¹⁰² Zemahşerî (ö.1075/1143) bu fiilin anlamını, insanların güçlü bir biçimde bağırışmaları olarak açıklar.¹⁰³ Âl-i İmran Suresinin 13. Âyetinde (فَدَّكَانَ) ise konunun savaş olması ve savaştaki karşılaşmaların şiddetli olması sebebiyle fiil, müşâreket belirten diğer kalıplarda değil iftî'âl kalıbıyla yer alır.¹⁰⁴

Müfâ'ale kalıbı için tercihe bağlı olarak fiilin fâil ve mefûlleri birbirinin yerini alabilir denilmektedir.¹⁰⁵ Bu görüşe, mufâale kalıbıyla tefâ'ul kalıbındaki işteşlik arasında herhangi bir fark kalmaz denilerek itiraz edilmiştir.¹⁰⁶ Bu itiraz yerinde görünmektedir. Müfâ'ale kalıbındaki iraptaki farklılığın anlamsal karşılığının da bulunduğunu kabul etmek gerekir. Şöyleki; müfâ'ale kalıbındaki fâil ile mefûl aynı eylemi yapsalar da birinin fâil olarak seçilmesinin anlamsal bir inceliği olmalıdır. Bu incelikten biri eylemi başlatanın cümlede fâil olarak seçilmesi olabilir. Örneğin; عَائِقَ زَيْدٍ عَمْرًا "Zeyd Amr ile tokalaştı." cümlesinden, eylemi, fâilin başlattığı anlaşılır. İkincisi ise bazı örneklerde eylemin kimin tarafından başlatıldığı kesin olmasa da olayın fâil açısından su-

¹⁰¹ Şelâş, *Evvânü'l-ef'âl ve me'ânihâ*, 82.

¹⁰² Half 'Âyid el-Cerâdât, "et-Terâdüfü'd-delâli beyne şîğatey ifte'ale ve tefa'ale", *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'l-Lügati'l-Arabîyye ve Âdâbihâ* 9/4, (Aralık 1434/2013), 115-132.

¹⁰³ Ebu'l-Kâsım Mahmût b.Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki şavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. 4 cilt, nşr. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcud - Ali Muhammed Muavvad (Riyâd: Mektebetü'l Ubeykân, 1998), 158.

¹⁰⁴ Cerâdât, "et-Terâdüfü'd-delâli beyne şîğatey ifte'ale ve tefa'ale", 128.

¹⁰⁵ Hemlâvi, *Şeza'l-arf*, 78; İbn Yaîş, *Şerhu'l-mülükî fi't-tasrif*, 73.

¹⁰⁶ Cerâdât, "et-Terâdüfü'd-delâli beyne şîğatey ifte'ale ve tefa'ale", 128.

nulduğunun anlaşılmasıdır. Örneğin; قَابِلٌ زَيْدٌ عَمْرًا “Zeyd Amr ile karşılaştı.” örneğinde eylemi başlatan kişi, cümlemin bağlamından anlaşılmasa da olayın Zeyd’in perspektifinden sunulduğu açıktır. Tefâ’ul kalıbında ise eylemin kim tarafından başlatıldığı fiilden ve cümlemin bağlamından anlaşılabilir.

Müşâreket ifade eden fiil, *muğâlebe* (mücadele ve üstün gelme) anlamı taşıyabilir. Örneğin; سَابَقَ رَسُولُ اللَّهِ عَائِشَةَ فَسَبَقَتْهُ “Resulüllah (s.a.v.), Hz. Âişe ile yarıştı ve o, onu (Resulüllah’ı) geçti.” cümlesindeki fiilde *muğâlebe* anlamı vardır. Cümledeki fiilde, fâilin üstün gelmek için çabalaması, buna karşın mefûlün de benzer bir çabası söz konusudur.¹⁰⁷ Ancak müşâreket fiillerinde dâima müğâlebe anlamı olmaz. Örneğin; جَالَسْتُهُ “Onunla oturdum.” gibi fiillerde eylem, üstün gelme değil birlikte yapma anlamı ifade eder. Bazen fiilde iki fâilin farklı yönlerde mücadelesi görülür. Örneğin; مَا كَسَنْتُكَ لِأَخْذِ جَمَالِكَ “Develerini almak için seninle pazarlık yaptım.” cümlesinde fâil, fiyat kırmaya çalışırken mefûl yükseltmeye çalışır.¹⁰⁸ Müşâreket bazen fâil ile mefûl arasında veya birden çok fâil arasında değil iki mefûl arasında veya mefûlde yapılan işlemin işteşlik anlamını çağrıştırmasında da görülür. Başka bir ifadeyle mefûlde yapılan işlem müşâreketi çağrıştıyorsa fiil işteş kabul edilerek bu kalıptan kullanılır. طَابَقْتُ النَّعْلَ örneğinde eylem iki mefûl arasında رَاوَحْتُ بَيْنَ الْعَمَلَيْنِ örneğinde ise mefûlde yapılan işlemin işteşliği çağrıştırmasından kaynaklı bir kullanım söz konusudur.¹⁰⁹

Müşâreket kavramı, müte’addî-lâzım kavramlarından farklı bir kategoride olduğu için bu anlamı taşıyan fiiller müte’addî ve lâzım olabilir. Arapçada olduğu gibi Türkçede de işteş fiiller geçişli ve geçişsiz olabilir.¹¹⁰ Müşâreket kavramının karşılığı Türkçede işteşliktir. Türkçede işteşlik ortaklaşma bildirir. Ortaklaşma, ya karşılıklı veya birlikte yapma şeklinde iki biçimde görülür.¹¹¹

¹⁰⁷ Sîbeveyh, *el-Kitab*, 4, 439; İbn Yaîş, *Şerhu’l-mufasssal*, 431; Hemlâvî, *Şeza’l-’arf*, 78.

¹⁰⁸ Muhammed Ukmedân, *Tetavvuru’l-ebniyeti’s-sarfiyye ve devruhâ fi iğnâi’l-lügati’l-’Arabiyye*, Erişim: 24.07.2019, <http://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=21365>.

¹⁰⁹ Şelâş, *Eozânü’l-efâl ve me ânîhâ*, 84.

¹¹⁰ Özmen, “Türkçe’de İşteşlik”, 715.

¹¹¹ Özmen, “Türkçe’de İşteşlik”, 715.

Sonuç

İki dilin morfolojik açıdan farklılığı, Arapçada fiil kalıplarının anlamları içerisinde sadece çatıya ilişkin olanların Türkçe karşılıklarıyla karşılaştırılmasına imkan verir. Bu sebeple, çalışmada Türkçedeki çatı kavramlarının Arapça karşılıkları ve fiil kalıplarının diğer anlamları olmak üzere bir sınıflandırma yapılmıştır. Bu sınıflandırma, Türkçedeki çatı kavramlarının Arap dilindeki karşılıklarının, fiil kalıplarının anlamları içindeki yerini belirlemeye yardımcı olmuştur. Ayrıca Türkçede çatı kavramlarının Arap dilindeki karşılıklarının, Türkçe çatı tasnifi üzerinden sınıflandırılması yapılmış, bu sınıflandırma konuya Türkçe kavramsal çerçeveden bir bakış açısı sunmuştur. Bu sınıflandırmanın kavramların kategorilerini belirlediği, onların anlaşılmasına ve anlamlandırılmasına katkı sunduğu söylenebilir.

Çalışmada, Arapçada çatıya ilişkin kavramlardan müte'addî teriminin Türkçedeki geçişli, oldurgan ve ettirgen terimlerinin karşılığı olarak kullanıldığı görülmüştür. Türkçedeki oldurgan ve ettirgen terimlerinin karşılığı olarak Arapçada müte'addî dışında herhangi bir terim tespit edilememiştir. Arapçanın morfolojik bakımdan Türkçeden farklılığı sebebiyle bu iki terimin Arapçada kavramlaştırılmasına ihtiyaç duyulmadığı söylenebilir. Ancak müte'addî teriminin, Türkçedeki geçişli oldurgan ve ettirgen terimlerinin karşılığı olarak kullanıldığı tespiti, bu kavrama Türkçe dilbilgisi perspektifinden bir açıklama getirmiş olmaktadır.

Çalışmada tespiti yapılan diğer bir husus, dönüşlülük olgusunun iki dildeki tarifinin farklı yapılmasıdır. Türkçede dönüşlü fiil, yapılan işin yapana döndüğünü veya bir işin kendi kendine yapıldığını gösteren bir çatı olarak tarif edilmiştir. Dönüşlü fiilin Arap dilindeki karşılığı olan mutâvaatın yaygın tarifi ise, "müt'addî fiilin etkisini mefulün kabul etmesi" biçimindedir. İki dildeki tarifin farklılığı açıktır. Olgu aynı olsa da iki dilde tarifin farklı yapılması, tarif yapılırken geçişlilik olgusuna farklı açılardan yaklaşıldığını ve tariflerin farklı açılardan kurgulandığını göstermektedir. Kendisine makalede yer verilen ve Türkçedeki dönüşlülük tarifine çok yakın bir tarif Arapça kaynaklarda yer alsada yaygınlaşmamıştır. Mutavaat dışındaki diğer çatı kavramlarının tariflerinin ise Türkçe karşılıklarının tariflerine daha yakın olduğu görülmüştür.

Çalışma, iki dildeki ortak çatı kavramlarını karşılaştırmayı hedeflediğinden Arapçada fiil kalıplarının çatı dışındaki anlamlarına girmemiştir. Fiil kalıplarının çatı dışındaki diğer anlamlarının da çatı açısından değerlendirilmesi yapılabilir. Ayrıca Arapçada çatı olgusu türetimle sınırlandırılmadan daha geniş çerçevede ele alınabilir ve türetimle ilgili boyutu daha derinliğine incelenebilir. Ne var ki daha derinlikli bir inceleme bu çalışmanın hacmini zorlayacağından iki dilde çatı kavramlarının incelemesi ve karşılaştırılması zorunlu olarak daha yüzeysel tutulmuş ve bu konuda bir yaklaşım geliştirilmek istenmiştir.

Kaynakça

- Abdulhamîd, Muhammed Muhyiddîn. *Dürûs fi't-tasrîf*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1995.
- Ahmed, Cemâl Abdulazîz. *Kavâ'idü's-sarf*. Ummân: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 2012.
- Akçakoca, Yusuf. *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- 'Amâyire, Hannân İsmâîl. "Meâni'z-ziyâde fi'l-fi'li's-sülâsi fi'l-lügati'l-'Arabîyye", *Mecelletü Câmi âti'l-İslâmîyye li'l-Bühûsi'l-İslâmîyye* 20/2 (2012): 295-326.
- Aronoff, Mark - Fudeman Kirsten. *What is Morphology*. Blackwell Publishing, Tsz.
- Bilgegil, M. Kaya. *Türkçe Dilbilgisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1984.
- Cerâdât, Half 'Âyid. "et-Terâdüfü'd-delâli beyne sîğatey ifte'ale ve tefa'ale". *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'l-Lügati'l-'Arabîyye ve Âdâbihâ* 9/4 (Aralık 1434/2013): 115-132.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. nşr: Ahmed Abdulğafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1979.
- Dâvut, Muhammed Muhammed. *el-'Arabîyye ve 'ilmü'l-lugati'l-hadîs*. Kahire: Dâru Garîb, 2001.

- Emîn, Lütfî Azîze. *el-Morfîm l'il-ef'âli's-sülâsiyyeti'l-mücerrede ve'l-mezîde fi mecmû'â kısısiyye "ez-Zevcetü'l-Ezrâ" li Kumâşe el- 'Ulyân*. Yüksek Lisans Tezi, Mevlânâ Mâlik İbrahâm Devlet Üniversitesi, 2010.
- Enîs, İbrâhîm. *Min esrari'l-lüga*, Kahire: Mektebetü'l-Encelî'l-Mısıriyye, 1978.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları, 2013.
- Esterâbâdî, Radiyyüddîn Muhammed. *Şerhu şâfiyyeti İbni'l-Hâcib*. nşr: Muhammed Nûr el-Hasan - Muhammed ez-Zekrâf - Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1982.
- Fîfî, İbrâhîm Hüseyin Dayfullâh. *el-Hulâsetü'l-mustahlasa min mutavvelâti'n-nuhât*. Mekke: 1458.
- Fîruzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakup. *el-Kâmûsu'l-muhûd*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Güler, İsmâil. "Arapçada Sözcük ve Biçimbirim". *Uludağ Üni. İlh. Fak. Der.* 14/1 (2015): 111-121.
- Gündüzöz, Soner. *Arapçanın Söz Varlığı*. Ankara: Grafiker Yay., 2015.
- Ğalâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Menşûrat'l-Mektebeti'l-'Asriyye 1914.
- Hacbâr, Râdiye. *el-Elfâzü'l-hadâriyye ve hasâisu tevlîdihâ fi'l-Mu'cemi'l-'Arabiyyi'l-esâsî*. B.y. Câmi'atü Mevlûd Ma'merî, 2014.
- Hadîsî, Hadîce. *Ebniyetü's-sarf fi Kitâbi Sîbeveyh*. Bağdat: Mektebetü'n-Nahde, 1965.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvü'l-vâfi*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, Ts.
- Hemlâvî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Şeza'l-'arf*, nşr: Muhammed Abdulmutî'. Dâru'l-Kiyân, Tsz.
- Hepçilingirler, Feyza. *Türkçe Dilbilgisi*. İstanbul: Everest Yayınları, 2013.
- Hicâzî, Mahmut Fehmî. *Medhal ilâ 'ilmi'l-lüga*. Kâhire: Dâru Kubâ, Tsz.
- Hilâl, Abdulgaffâr Hamîd. *Aslu'l-'Arab ve lügatühüm beyne'l-hakâik ve'l-ebâdil*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arab, 1996.

- İbn 'Akîl, Bahâüddîn Abdullah. *Şerhu ibn 'Akîl*. nşr: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kâhire: Dâru't-Türâs, 1980.
- İbn Hişâm, el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârib*. 4 cilt, nşr. Abdullatîf Muhammed el-Hatîp, Kuveyt: 2000.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdullah. *Şerhu't-teshîl*. nşr: Abdurrahman es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Cize: Matba'atu Hacer, 1990.
- İbn Yaîş, el Mevsilî. *Şerhu'l-mufassal*. nşr: İmîl Bedî Ya'kûb, 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İshâk, Rahmâni. "el-Murfîm beyne'l-'Arabiyye ve'l-Fârisiyye", *Mecelletü 'Ulûmu'l-Lugati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ* 2/13 (2018): 157-178.
- Kızılkaya, Yakup. "Türk ve Arap Dilinde Tasğir (Küçültme)". *Turkish Studies* 12/7 (2017): 215-232.
- Komisyon. *Mecmûatu's-Sarf*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri*. 3. Baskı Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Kûfî, Muhammed. *Şerhu'l-binâ*. Mekke: Mektebetü Mekke, 1301.
- Kûfî, Necât Abdulazîm. *Ebniyetü'l-ef'âl: Dirâse lügaviyye Kur'âniyye*. Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1989.
- Lâfî, İmâd Yûnus. "Vakfe 'inde me'ânî Evzânî'l-ef'âlî'l-mezîde". *Mecelletü Külliyyeti't-Terbiye li'l-Benât* 21/2 (2010): 428-442.
- Özmen, Mehmet. "Türkçede İşteşlik". *Discussions on Turkology*. (Warsav 2014). Ed. Öztürk Emiroğlu v.dğr., 714-729,
- Sîbeveyh. *el-Kitâb*. 4 cilt, nşr: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetü'l-Hâcî, 1982.
- Şâhîn, Abdussabûr. *el-Menhecü's-savtî li'l-bünyeti'l-'Arab*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1980.
- Şelâş, Hâşim Tâhâ. *Evzânü'l-ef'âl ve me'ânîhâ*. Necef: Matba'atü'l-Âdâb, 1971.

- Şemsân, Ebû Evs İbrâhîm. *Kadâya't-te'addî ve'l-luzûm fi'd-dersi'n-nahv*, Medîne: Mektebetü'l-Hâncı, 1987.
- Şemsân, Ebû Evs İbrâhîm. *Ebniyetü'l-fi'l Delâlatühâ ve 'alâkâtühâ*. Cidde: Dâru'l-Medenî 1987.
- Ukmedân, Muhammed. *Tetavvuru'l-ebniyeti's-sarfiyye ve devruhâ fi iğnâi'l-lügati'l-'Arabiyye*. Erişim: 24.07.2019. <http://www.m-arabia.com/vb/showthread.php?t=21365>.
- Üstünova, Kerime. "Geçişlilik-Geçişsizlik Nitelikleri Değişken Olabilir mi?". *Turkish Studies* 7/2 (İlkbahar 2012): 7-14
- Vüheybî, Sâlih b. Süleymân. "el-Mutâva'a Ma'nâhâ ve evzânüha". *Mecelletü Câmi'ati'l-Melik Suûd*, 6/2 (1414/ 1994): 513-531.
- Vüheybî, Sâlih b. Süleymân. "Zâhîretü'l-ilhâk fi's-sarfi'l-'Arabî". *Mecelletü Câmi'ati'l-Melik Suûd*, 2/2 (1410/1990): 479-501.
- Yılmaz, Engin. "Türkiye Türkçesinde İkili Çatı Sorunu ve Bunun Öğretimi ile İlgili Meseleler". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*. 2001.
- Yıldırım, Kadri. "Sülasi Mücerred Fiillerin Mezid Olmakla Kazandıkları Yeni Anlamlar". *Fır. Üni. İlh. Fak. Dergisi* 2 (2000): 210-248.
- Yusuf, Hâlid Osmân - Ömer, Zekerîyyâ. "Morfîmâtü'l-lügati'l-'Arabiyye: Tertîbuhâ ve tanzîmuhâ fi'd-dersi'l-lügaviyyi'l-'Arabî". *Mecelletü'l-'Arabiyye Li'n-Natikîne bi Gayrihâ* 5/6 (2018): 343-397.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmût b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl.*, 4 cilt, nşr: Âdil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvad, Riyâd: Mektebetü'l Ubeykân, 1998.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2019, c. 5, s. 2: 1367-1392

Belagatın Fasil ve Vasıl Konusuna Türkçe Kavramsal Çerçveden Bir Bakış: Sıralı Bağlı Cümleler

A Look to the Subject of Wasl and Fasl in Balagha from the Turkish Conceptual Framework:
Coordinating Conjunction Clauses

Yakup KIZILKAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assistant Professor, Atatürk University
Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Erzurum, Turkey
yakup.kizilkaya@atauni.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7930-3300

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Kızilkaya, Yakup. "Belagatın Fasil ve Vasıl Konusuna Türkçe Kavramsal Çerçveden Bir Bakış: Sıralı Bağlı Cümleler". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 1367-1392.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Fasil ve vasıl konusu, nahvin atıf konusuyla da ilişkili olarak cümlelerin bağlanma hususunu ele alan belagatın me'ânî alanının önemli bir konusudur. Bu konuda, cümleler arasındaki anlam ilişkilerine dair bir takım kavramlar geliştirilmiş, cümlelerin bağlanmasıyla ilgili esaslar oluşturulmuştur. Bu konunun ele aldığı cümleler, aralarında sebep-sonuç, zıtlık, karşılaştırma vb. anlam ilişkileri bulunan cümleler değil, bu tür anlam ilişkileri dışında art arda gelen ve paragrafın oluşumuna katkı sunan cümlelerdir. Bu cümleler, bağlama dışında başka bir anlamı olmayan *vav* bağlacıyla veya bağlaçsız biçimde sıralanır. Bağlaçsız sıralanan cümleler arasında modern dönemde noktalama işaretleri kullanılmaktadır. Fasil ve vasıl konusu kendi kavramları ve sistematigi içerisinde cümlelerin bağlanmasını ve bağlanma esaslarını açıklamaktadır. Ancak bu tür cümlelerin ve bunların bağlanma konusunun Türkçe dilbilgisindeki karşılığı tartışılmamıştır. Çalışmanın bir kısmında bu konunun Türkçe kavramsal karşılığı teorik olarak tartışılmakta ve sıralı bağlı cümleler olduğu tespiti yapılmaktadır. Çalışmanın diğer kısmında ise fasıl ve vasıl konusunda ele alınan cümleler Türkçe dilbilgisi perspektifinden hareketle yeni bir bakışla sunulmaktadır. Sıralı bağlı cümlelerin noktalama işaretleriyle ilişkisi olduğundan fasıl ve vasıl konusundaki cümlelerin bu işaretlerle olan ilişkisi de açıklığa kavuşturulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belagatı, sıralı bağlı cümle, atıf, bağlaç, fasıl ve vasıl.

Abstract

The subject of fasl and wasl is an important part of the al-ma'ânî field of Balagha, which deals with the connecting styles of sentences in relation to the reference subject of nahw. On this subject, a group of concepts and the basis for the conjunction of sentences have been formed with regard to the meaning relations between sentences. The sentences addressed by this subject are not sentences that have cause-effect, contrast, comparison etc. relations between each other, but they are sentences which come consecutively and contribute to the formation of a paragraph. These sentences are ordered with the conjunction *vaw* which has no meaning but only functions as a conjunction, or without any conjunctions. In the modern period, punctuation marks are used be-

tween sentences that are ordered without any conjunctions. The subject of wasl and fasl explains the connection of sentences and the basis of conjunctions within its own concepts and systematic. However, the equivalents of such sentences and of the case of conjunction between these sentences in Turkish grammar have not been discussed. In a part of the study, Turkish conceptual equivalent of this subject is theoretically discussed and it is determined that they are coordinating conjunction clauses. In the other part of the study, the sentences mentioned in the fasl-wasl subject are addressed with a new perspective moving from the Turkish grammar. Since the coordinating conjunction clauses are related to punctuation marks, the relation between the sentences in the subject of fasl-wasl and these marks is elucidated.

Key Words: Arabic language and rhetoric, coordinating conjunction clause, reference, conjunction, fasl and wasl.

Giriş

Arap belagatinin me'ânî alanının temel konularından biri, fasıl ve vasıl konusudur. Bu konuda, müstakil cümlelerin bağlanma meselesi incelenerek belirli esaslara bağlanmıştır. Vasıl edilen cümlelerin atıf edatlarından *vav* ile bağlanması, konunun nahivle güçlü bir bağının olduğunu ortaya koymaktadır. Fasıl edilen cümleler arasında ise *vav* bağlacı kullanılmamaktadır. Modern dönemde noktalama işaretlerinden virgöl ve noktalı virgölün bu cümleler arasında kullanıldığı ve bu cümleleri bağladığı da görülmektedir. Fasıl ve vasıl konusunda oluşan kavramlar, cümleler ve bu cümlelerin birbiriyle ilişkisinin niteliği ve türü, bu konunun bir bütün olarak anlaşılmasını sağlasa da bütün bunların Türkçedeki kavramsal karşılığını belirlemek, fasıl ve vasıl konusunun Türkçe dilbilgisi ve kavramları üzerinden daha anlaşılır olmasını sağlayabilir. Dolayısıyla çalışmada genel olarak bu konu Türkçe kavramsal karşılığı üzerinden değerlendirilecektir.

Fasıl ve vasıl konusundaki çoğu cümle türü, Türkçedeki *sıralı bağlı cümle* olarak adlandırılan¹ cümlelere denk düşen cümle yapılarıdır. Türkçede cümleler, yüklemının türüne göre, isim ve fiil; anlamına göre olumlu, olumsuz ve soru; yüklemının yerine göre kurallı ve devrik; yapısına göre de basit, birleşik,

¹ Günay Karaağaç, *Türkçenin Dil Bilgisi*, 3. Baskı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 515.

bağlı ve sıralı gibi kısımlara ayrılmaktadır. Bununla birlikte dilcilerin konuyu ele alışına göre yapı bakımından cümlelerle ilgili farklı sınıflandırmalar yapılmıştır. Bağlı ve sıralı cümlelerin niteliği hususunda da farklı değerlendirmeler olduğu görülmektedir.² Bağlı ve sıralı cümleleri birleşik cümleler içerisinde kabul edenler olduğu gibi bu tür cümlelerin kendilerine özgü yüklemeleri olması sebebiyle bunları, müstakil bir cümle türü olarak değerlendirenler de vardır.³ Dolayısıyla bu cümlelerin sadece anlamca ortak olmaları sebebiyle birleşik cümle içerisinde sayılmamaları gerektiği hususu kabul görmüştür.⁴ Nitekim bu cümlelerin yapısına göre cümleler başlığı altında bağlı ve sıralı cümleler olmak üzere iki ayrı başlıkta incelendiği görülmektedir.⁵ Bu ayrım-daki ölçüt, cümleler arasında noktalama işareti veya bağlaçtan birinin kullanımudur. Aralarında noktalama işaretlerinin kullanıldığı cümleler sıralı, bağlaçların kullanıldığı cümleler ise bağlı cümle kabul edilmiştir.⁶ Bir takım dilciler de bağlı cümleleri “Aralarındaki biçim ve anlam ilişkileri sebebiyle bağlanan (sıralanan) cümleler” şeklinde tanımlamaktadır.⁷ Bu tanım sahiplerine göre cümleler; bağlaç, virgül veya noktalı virgülle birbirine bağlanabilir. Dolayısıyla bu tanımlamada bağlı ve sıralı cümleler birbirinden ayrı değerlendirilmemektedir. Bu konuda benzer bir yaklaşım da sıralı cümlelerin, bağlı cümlelerin bir çeşidi olduğu şeklindedir. Buna göre bağlı cümleler *sıralı bağlı* ve *açıklamalı bağlı* olarak iki kısımda incelenmektedir.⁸ Neticede bağlı veya sıralı cümlelerin aslında birbiriyle anlamsal ilişkileri olan cümleler olduğu, dolayısıyla bunlar arasında ayrıma gerek olmadığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmada da cümleler bu kabul üzerinden ele alınmış olup fasıl ve vasıl mevzusundaki cümleler, sıralı bağlı cümleler olarak değerlendirilmiştir. Modern dönem Arapça dilbilgisinde

² Bu konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. H. İbrahim Delice, “Yapı Açısından Cümle Sorunu” *Turkish Studies* 7/3 (Summer 2012): 874; Leyla Karahan, “Türkçede Birleşik Cümle Problemi”, *Türk Dili* 505 (1994): 19-23.

³ Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, (İstanbul: Baha Matbaası, 1974), 554-561; Tahir Neşat Gencan, *Dilbilgisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1979), 121-124; Mehmet Hengirmen, *Türkçe Dilbilgisi* (Ankara: Engin Yayınevi, 2015), 352-354.

⁴ Delice, “Yapı Açısından Cümle Sorunu”, 874.

⁵ M. Kaya Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi*, 2. Baskı (Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2014), 85-90; Necati Demir, *Türkçe Cümle Bilgisi* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2019), 77-80.

⁶ Recep Toparlı vdğr., *Türk Dili* (Sivas: Seyran Yayınları, ts.), 121-123.

⁷ Feyza Hepçilingirler, *Türkçe Dilbilgisi*. 10. Baskı (İstanbul: Pasifik Ofset, 2018), 372.

⁸ Karaağaç, *Türkçenin Dil Bilgisi*, 515, 516.

الجملة المزدوجة veya الجملة المتعددة olarak isimlendirilen cümle türleri de Türkçedeki sıralı bağlı cümleye denk düşebilir.⁹

Me'âninin fasıl ve vasıl konusu, cümleleri anlamları bakımından incelediğinden belirli cümle türlerini esas alan bir konudur. Dolayısıyla sıralı bağlı cümle olarak değerlendirilebilecek cümle türlerinin belirlenmesi ve bu tür cümlelerin diğerlerinden farkının ortaya konulabilmesi için cümlelerin bağlanma hususuyla ilgili olarak nahivdeki bilgilere de müracaat edilmelidir. Zira fasıl ve vasıl konusu aynı zamanda nahivle de ilgili bir sahayı oluşturmaktadır.¹⁰ Sıralı bağlı cümlelerin aralarında bağlaç kullanılan türlerine nahivde atf edatları başlığı altında değinildiği görülmektedir. Bu konuda cümlelerin bağlanma şekillerine de yer verilmekle birlikte atf mevzusu daha çok müfred lafızlar üzerinden izah edilmektedir. Zira atfetmede sonraki unsur öncekinin hükmüne dahil etme söz konusudur. Bu da en bariz şekilde müfredin sonunda irap alameti olarak ortaya çıkmaktadır.¹¹ Bu sebeple nahivde cümlelerin bağlanma mevzusuna ayrıntısıyla girilmemiştir. Diğer taraftan nahivde, aralarında atf ilişkisi bulunmayan ancak birbirine anlamca bağlı cümleler bir konu olarak kendisine yer bulamamış bu konu belagatın fasıl ve vasıl başlığına havale edilmiştir. Ancak burada da cümleler daha çok anlamsal ilişkileriyle ele alındığından yapısal bağlanma şekilleri ikinci planda kalmıştır. Dolayısıyla bu iki alanın verilerinin bağlı ve sıralı cümleler noktasında birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Me'âninin fasıl ve vasıl konusunda cümlelerin birbirine atfı, mutlak cem' için kullanılan *vav* bağlacı bağlamında ele alınır. Bu çalışmada cümlelerin bağlanma ve sıralanma mevzusu bu edat üzerinden ele alınacaktır. Bu edat dışında cümleler arasında neden-sonuç, parça bütün, denkleştirme vb. ilişki kuran bağlaçlarla da cümleler bağlanabilmektedir.¹² Ancak bu çalışmanın kapsamı cümlelerin sıradan bağlanma ve ayrılma şekil-

⁹ Muhammed İbrahim Abâde, *el-Cumletu'l-Arabiyye mukevvenâtuhâ envâuhâ tahlîlühâ* (Kahire: Mektebetu'l-edeb, 2001), 137; 'Âdil b. Ahmed b. Sâlim Bâna'me, *Binâu'l-cumle 'inde Mustafa Sâdik er-Râfi'î min hilâli kitâbihi Evrâki'l-vurd*, 2 Cilt (Câmi'atu ummi'l-kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 1: 41.

¹⁰ Rıfat Resul Sevinç, "Belâğatta Fasıl-Vasılın Genel Kuralları ve "Vâv"ın Kullanımı" *Ekev Akademi Dergisi* 21/69 (Kış 2017): 53.

¹¹ Mehdî el-Mahzûmî, *fi'n-Nahvi'l-Arabî nakd ve tevcih*, 3. Baskı (Lübnan: Dâru'r-râidi'l-Arabî, 1986), 34.

¹² Karaağaç, *Türkçenin Dil Bilgisi*, 516.

lerini incelemekle sınırlandırılmış olup لكن “fakat” بل “aksine” gibi cümleleri bağlama fonksiyonuyla birlikte özel anlam ifade eden bağlaçlarla meydana getirilen bağlanma ilişkilerine girilmeyecektir.

Günümüzde noktalama işaretlerinin, yazının önemli bir parçası haline geldiği göz önünde bulundurulduğunda cümlelerin bağlanma konusunun noktalama işaretleriyle ilgili bir husus olduğu da ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple nahiv ve belagatın verilerinden de yararlanılarak cümlelerin atıf edatı dışındaki bağlanma şekillerinin de incelenmesi gerekmektedir. Zira gramerde noktalama işaretlerinin cümleleri bağlama fonksiyonundan bahsedilmemekte bu konu atıf edatları üzerinden işlenmektedir. Noktalama işaretlerinin ayrıntısıyla ele alındığı imlâya dair eserlerde ise cümlelerin noktalama işaretleriyle bağlanma şekillerine yer verilmekle birlikte bu eserlerin telif gayesi sadece cümleleri işlemek olmadığından bu konuya her bir noktalama işareti başlığında noktalama işaretinin fonksiyonu bağlamında değinilmiştir. Bu bilgilerin de cümlelerin bağlanması noktasında değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim önceki cümleye herhangi bir bağlaçla bağlanmayan ve belagatta bedel, te’kid ve atf-ı beyân olarak ele alınan cümleler, yapısal olarak müstakil olsalar da anlamca öncesiyile ilişkilidir. Yazıda bu cümlelerin öncesinde kullanılan virgül veya noktalı virgül, bu cümleler arasındaki ilişkiyi göstermekle birlikte, bunların iki farklı cümle olduklarını ortaya koyarak anlama faaliyetine katkı sunmaktadır.

Belagatın fasıl ve fasıl konusuyla ilgili olarak belagat kitaplarında yer alan malumatın yanında konu müstakil çalışmalarla da incelenmiştir. Bu çalışmalardan bazıları Kur’ân-ı Kerîm’in bazı sureleri veya çeşitli eserlerde fasıl ve vasil konusunun ele alınması tarzındadır. Bir takım çalışmalar da konuyu müstakil çalışmalar olarak ele almış ve incelemişlerdir.¹³ Bu çalışmanın diğer

¹³ Konuyu zikredilen tarza ele alan birçok çalışma mevcut olup bazıları şunlardır: Esmâ Bilmuhtâr - Fatîma Şerâfet, *el-Fasl ve'l-vasl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm dirâse lisâniyye nassiyye sûretu's-Şu'arâ enmûzecen* (Câmi'atu Abdurrahmân Mîra, Yüksel Lisans Tezi, 2016); Târik Bulhasâyim, *Nizâmu'l-fasl ve'l-vasl beyne'l-belâga ve'n-nahv* (Câmi'atu'l-İhve Mentûri, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Karzan Mohammed Rasul, *Nahiv ve Belâgat İlimleri Açısından Fasl/Vasl Olguları ve Metnin Yorumlanmasındaki Etkileri* (en-Nevevî'nin Erbaîn'i Örneği) (Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Sevinç, “Belâgatta Fasil-Vasılın Genel Kuralları ve “Vâv”ın Kullanımı”, 53-88.

çalışmalardan farkı ise fasıl ve vasıl konusunu Türkçe kavramsal çerçeveden değerlendirmesidir. Ayrıca bu çalışmada belagatın fasıl ve vasıl mevzusunda yer alan cümle türleriyle birlikte nahiv ve imlâ alanındaki cümlelerin bağlanma biçimlerini içeren malumat bir arada değerlendirilerek Arapçada sıralı bağlı cümle türleri ve bunların bağlanma biçimleri incelenmiştir.

1. Cümlelerin Fasıl ve Vasıl Gerekçeleri

Birbiriyle anlam bağı olan ve birbirini izleyerek bir fikrin ortaya çıkmasını sağlayan cümleler bütünü dilbilimde *sözce* terimiyle karşılanmaktadır.¹⁴ Bu terim, belli bir fikri ifade etmek için bir araya getirilen cümlelerin anlamca birbirini tamamlayan bir bütün arz ettiklerini ifade etmektedir. Zira sözce, tek bir cümleden oluşabileceği gibi, aktarılmak istenen mesajı ifade edecek miktarda birden çok cümleyi de içerisinde barındırabilmektedir. Dolayısıyla cümleler, tam bir yargı ifade etseler de belli bir fikri ortaya koymaları için art arda sıralanmak veya bağlaçlar vasıtasıyla bağlanmak zorundadırlar. Zira sözdeki anlam ancak bu bağlantılarla ortaya çıkmaktadır. Cümleleri birbirine bağlamanın birçok sebebi olduğundan bağlaçlar da bağlanmanın niteliği ve işlevlerine göre; *sıralama*, *benzetme*, *açıklama*, *karşılaştırma*, *eşitleme*, *sebep-sonuç*, *zıtlık*, *üsteleme* gibi özellikleriyle sınıflandırılmaktadır.¹⁵ Fasıl ve vasıl konusunda incelenen cümlelerin bağlanma gerekçeleri ise zikredilen bu özelliklerden sadece sıralama ile ilgilidir. Dolayısıyla belagatın fasıl ve vasıl bahsinde ayrıntısıyla ele alınan cümlelerin bağlanma veya ayrılma gerekçeleri, konumuzla ilişkisi bağlamında kısaca şöyle özetlenebilir: Me'ânîde fasıl gerekçeleri olarak şu hususlar zikredilir: 1. Cümlelerin birinin diğerine tam bağlılığını ifade eden *كمال الاتصال* "kemâl-i ittisâl": Cümleler arasındaki ilişki te'kid-müekked, bedelmübdelunminh veya atf-ı beyân-metbu ilişkisine benzetilir. Nahivde aralarında güçlü ilişki olması sebebiyle bu müfred yapılar arasında bağlaç kullanılmadığından hareketle bu tarz cümleler arasında da edat kullanılmaz. 2. Cümlelerin yapısal veya anlamsal ayrılıklarını ifade eden *كمال الانقطاع* "kemâl-i inkitâ": Yapı veya anlam yönünden cümlelerden birinin haber, diğerin inşa

¹⁴ Berke Vardar v.dğr., *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Sevinç Basımevi, 1980), 133; Kamile İmer vdğr., *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011), 228.

¹⁵ Karahan, *Türkçede Söz Dizimi* (Ankara: Akçağ Yay, 2010), 85, 87; Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, 5. Baskı (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017), 948-955.

bildirilmesi gibi. 3. İkinci cümlenin önceki cümleden kaynaklanan zihindeki bir soruya cevap niteliğinde olduğunu ifade eden *شبه كمال الاتصال* “şibh-i kemâl-i ittisâl”: Soru cevap cümleleri arasında bağlaç kullanılmadığından bu cümleler arasında da bağlaç kullanılmaz. Fasil çoğu zaman aralarında güçlü anlamsal ilişkiler olan cümleler arasında yapılmaktadır. Güçlü anlam ilişkisine sahip cümleler arasında ayrıca bir bağlaca ihtiyaç olmayacağından bağlaç kullanılmamaktadır. Anlam ilişkisi bu derece güçlü olmayan cümleler ise vasledilmektedir. Bu cümleler arasında *vav* bağlacı kullanılmaktadır. Bu bağlacın bağladığı cümleler ortak irap özelliği gösteren, haber ve inşa açısından birlik gösteren ve *vav* kullanılmadığında yanlış anlaşılmaya sebep olabilecek cümlelerdir.¹⁶

2. Fasil ve Vasılda Vav (و) ve Virgülün Fonksiyonu

Nahivde yapıca bağımsız cümlelerin birbiriyle ilişkisi *atıf* konusunda işlenmektedir. Bu konu *atıf harfi* denilen edatlar üzerinden anlatılmaktadır. *Atfetme* adı verilen bu konuda, sadece cümlenin atfı değil kelimelerin atfı da yer almaktadır. Atıf harfleri vasıtasıyla sonraki unsur, ilişkili olduğu önceki unsura bağlanarak her iki unsur irap değeri bakımından eşitlenmektedir. Atıf harfleri kaynaklarda; mutlak anlamda *cem'* ifade eden *الواو*, birliktelikle beraber atfedilenler arasında öncelik-sonralık ilişkisi kuran *الفاء*, atfedilenin belli bir süre sonra gerçekleştiğini ifade etmek için kullanılan *ثم*, atfedilenin öncekinin bir sonucu olduğunu belirten *حتى*, önce dile getirilenin iptalini ifade etmek için kullanılan ve *ıdrab harfi* olarak da isimlendirilen *بل*, manaları farklı iki unsur arasında kullanılan *لكن* ve *و*, birkaç nesne arasında tercih imkanı sunmayı veya bir konudaki şüpheyi dile getirmek için kullanılan *أو* ve *أم* harfleri olarak zikredilmektedir.¹⁷

Arap dilinde atıf harfleri bağlaçların bütününe temsil etmemektedir. Bunlar dışında özellikle cümleleri bağlayan birçok bağlaç türü zikredilmektedir.¹⁸

¹⁶ Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naim Zerzûr (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1987), 249-271; Ali el-Cârim - Mustafa Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha* (Lübnan: Müessetu'r-risâle, 2015), 392-398.

¹⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Cemâleddin b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* (Lübnan: el-Mektebetü'l-asriyye, 2013), 337-343.

¹⁸ Na'ime Sa'diyye, "er-Rabt hurûfuhu ve me'ânihâ fi'l-ebniyeti'l-lugaviyye min manzûri'l-lisâniyyâti'l-hadîse" *Mecelletu 'ulûmi'l-luga ve âdâbuhâ* 7/8 (2015), 105-113.

Modern dönemde cümleleri bağlayan edatlar حروف الربط, أدوات الربط veya الروابط olarak adlandırılmakta olup atıf edatları dışında birçok bağlama görevi gören edat bu başlıklar altında ele alınmaktadır.¹⁹ Dolayısıyla cümleleri bağlamada atıf edatları dışında bağlaç görevi gören إذ “çünkü”, حيث “şöyle ki” gibi başka unsurlar da kullanılmaktadır. Bu gibi daha birçok edat cümleleri birbirine bağlamaktadır. Ancak bunlar, atıf edatlarıyla aynı grupta zikredilmemiştir. Bunun sebebi, bu edatların bağlama niteliklerinin olmaması değil, irap özelliği göstermemeleridir. Zira atıf konusunun nahivde yer alması irabın bir gereğidir. Şöyle ki: Kelimenin sonundaki irap değişikliğinin ortaya çıkması *asaleten* veya *tabilikle* meydana gelmektedir. Asaleten irab kelimenin bizatihi cümlede üstlendiği konumu sebebiyle sonunda meydana gelen değişimdir. Tabilikle irap ise başka bir ögeye tabi olma sebebiyle kelime sonundaki değişikliktir. Sıfat, bedel, te’kid, atf-ı beyân olan ögelerdeki irap değişikliği bu şekilde meydana gelmektedir. Bu değişikliği sağlayan söz dizim şekillerinden birisi de atıf edatlarıyla herhangi bir kelime veya cümlenin önceki kelime veya cümlenin hükmüne dahil edilmesidir. Bu atıf türüne sonraki unsurun öncesiyle aynı hükümde birleştiklerini ifade etmek için عطف النسق “nesak atfı” denilmiştir.²⁰ Dolayısıyla nahivde atıf edatları daha çok iraptaki fonksiyonları zaviyesinden ele alınmaktadır. Bazılarının kullanımında istisnalar olmakla birlikte genellikle atıf edatları kelime ve cümleleri birbirine bağlamaktadır.²¹ Bunlardan cümleleri bağlamada kullanılan en bariz ve yaygın edat olduğundan cümleleri bağlama hususu genellikle bu edat üzerinden ele alınmaktadır. Yaygın kullanım bakımından ikinci sırada ف edatı gelmektedir. Bu edat *vav*’dan farklı olarak ikinci cümlenin önceki cümledeki eylemin akabinde gerçekleştiğini bildirmektedir.²² Ancak bu çalışmanın konusu cümleler arasında

¹⁹ Firâs Muhammed Mustafa es-Selîti, “Eseru bernâmec talimî fi tahsîni istihdâmi edevâti’r-rabti’l-murakkebe” *Mecelletu câmi’ati’l-Kudus li’l-ebhâs ve’d-dirâsâti’t-terbeviyye ve’n-nefsiyye* 1/3 (2013), 90-91; Nûhu’l-evvel Cuneyd, “er-Ravâbit ve’l-ittisâgun nassî: Dirâse nassîyye li devri’r-ravâbit fi tahdidi temâsuki’n-nassî’l-Arabî nass sahafî nemûzecen” *el-Mu’temeru’d-devlî li’l-lugati’l-Arabîyye* (Dubai 2014), 9-11.

²⁰ Bahâuddîn Abdullah b. ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfiyye*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, 4 Cilt, (Kahire: Dâru Mısır, 1980), 224.

²¹ Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fi ‘ilmi’l-Arabîyye*, thk. Fahr Salih Kadâre (Amman: Daru Ammar, 2004), 307.

²² Ebu’l-Feth Osman b. Cinnî, *Sırru sinâ’ati’l-i’râb*. 2 Cilt. Thk. Hasan Handâvî, Şam: Dâru’l-kalem, 1993., 251.

anlam ilişkilerini kuran edatlar ve bağlaçları bütünüyle incelemek değil cümleleri bağlayan *vav* bağlacı ile noktalama işaretlerinden virgül ve noktalı virgülün cümleleri sıralama ve bağlama özelliğini ele almaktadır.

Arap dilinde *vav'*ın en bariz fonksiyonu kelime ve cümleleri birbirine bağlamak olmakla birlikte bazı kullanımlarında söz birimlerini birbirine bağlamadığı bilakis ayırdığı da görülmektedir. ﴿مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذُرُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ﴾ (يَعْمَهُونَ) “Allah kimi saptırırsa artık onu doğru yola iletecek kimse yoktur. Allah onları azgınlıkları içinde bırakır, bocalayıp dururlar.” (el-A'râf 7/186) ayet-i kerimesinde cümleler arasında yer alan *vav* sonraki cümleyi öncesine atfetmemekte, bilakis farklı bir cümle başladığını göstermektedir. Dolayısıyla her ne kadar *vav* en bariz fonksiyonu gözetilerek atıf harfi olarak tanımlansa da burada olduğu gibi her zaman sonraki cümleyi öncesine atfetmez, isti'nâf edatı da olur.²³ *Vav'*dan başka atıf harfi olarak adlandırılan بل، لكن، حتى، ثم، ف، de bu fonksiyonu üstlendiklerinde atıf harfi olmaktan çıkarak isti'nâf harfi olurlar.²⁴

Cümlelerin bağlanması veya sıralanması bağlaç vasıtasıyla olabildiği gibi bağlaç olmadan da gerçekleşmektedir.²⁵ Zira noktalama işaretlerinin yazıda daha işlevsel olarak kullanılmaya başlamasıyla belirli işaretlerin de cümleleri bağlama fonksiyonundan bahsedilir olmuştur. Aralarında bağlaç kullanılmayan cümleleri bağlamada virgül veya noktalı virgül tercih edilmekte olup virgül, noktalı virgülden daha yaygın kullanıma sahiptir. Virgülün Arapça ve Türkçedeki bütün kullanımları ise iki dilin kendine özgü yapıları gereği birbir örtüşmemektedir. Nitekim Arapçadaki *vav'*ın bazı kullanımları da Türkçede virgülle karşılanmaktadır. Ancak *vav* kullanıldığı her dizilimde Türkçede virgüle denk düşmemektedir. Bu sebeple cümlelerin bağlanma şekillerinin ayrıntısına girmeden önce Arapça ve Türkçede virgülün kullanımına dair bazı farklılıklara işaret etmek gerekmektedir.

Bu farklılıklardan biri Arapçada paragraf içerisinde kullanılan çoğu virgülün Türkçedeki noktanın görevine denk düşmesidir. Şöyle ki: Arapçada pa-

²³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2: 397.

²⁴ Fethî Abdulfettah ed-Decnî, *el-Cumletu'n-nahviyye neşeten ve tatavvuran ve i'râben* (Kuveyt: Mektebetu'l-felâh, 1987), 101.

²⁵ Sa'diyye, “er-Rabî hurûfuhu ve me'ânihâ”, 103.

ragraf içinde belirli bir anlamı elde etmek için bir araya getirilen cümleler arasında nokta kullanımı pek yaygın değildir. Nokta yerine virgül tercih edilmektedir. Virgülden sonraki yeni başlayan cümlelerin başında da genellikle *vav* bulunur. Çünkü Arap dili cümleler arasında *vav* kullanmaya yatkındır.²⁶ Bu fonksiyonuyla *vav*'ın bağlaç göreviyle cümlede yer almasından ziyade yeni başlayan cümlelerin habercisi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla cümlelerin virgülle birlikte *vav* yardımıyla birbirinden ayrıldığı da söylenebilir. Bu yüzden Arapça cümle sonundaki virgülle birlikte *vav* kullanımı (...و،...) çoğu zaman Türkçede nokta ile karşılanmaktadır. Bu fonksiyonu üstlenen *vav*, *atıf harfi* olabileceği gibi *isti'nâf harfi* de (yapıca farklı bir cümle başladığını gösteren edat) olabilir.²⁷ Arapçada nokta ise daha çok paragraf sonunda kullanılmaktadır. Arapçadaki *vav*'ın cümleler arasındaki kullanımıyla ilgili olarak Arapçada *vav*'ın sıklıkla kullanıldığı bu sebeple Arapçanın لغة الوصل "vasıl dili" olarak nitelendirilebileceği belirtilmiştir. Dolayısıyla Arapça bir metnin İngilizce gibi yabancı dile çevirisinde metindeki çoğu *vav*'ın çeviriye yansımadağı ifade edilmiştir. Buna mukabil İngilizceden Arapçaya çeviride ise asıl metinde yer almamakla birlikte birçok *vav*'ın Arapçanın üslup özelliklerinden dolayı çeviride kullanıldığına işaret edilmiştir.²⁸

Arapçadaki *vav* bağlacının bazı kullanımları Türkçedeki virgülün işleviyle örtüşmektedir. Bazı kullanımlarında da Türkçedeki *ve* bağlacıyla karşılanmaktadır. Esasında Türkçede de *ve* bağlacıyla bağlanan cümleler bağlamına göre *virgül* ile de bağlanabilmektedir. Bu husus biraz da yazar veya çevirmenin üslubuyla alakalıdır. Dolayısıyla sözün bağlamına göre cümleler arasında bağlaç veya noktalama işaretlerinden birisi tercih edilebilmektedir. Bazen de bu ikisi yerine nokta da tercih edilebilmektedir. Arap dilindeki en bariz bağlaç olan *vav* Osmanlıcada *ve* bağlacıyla ile karşılanmıştır. Ancak Türk dilinde özellikle cümleler arasında bu bağlacın çokça kullanımının sözün letafetini bozduğu dönemin dilcileri tarafından gündeme getirilmiş, çoğu *ve* yerine *vir-*

²⁶ İbrahim Enîs, *Min esrâri'l-'Arabîyye*, 3. Baskı (Kahire: Mektebetu'l-enclû el-Mısriyye, 1966), 310.

²⁷ Cemaleddin İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, thk. Mazin Mubarek - Muhammed Ali Hamdullah (Şam: Dâru'l-fikr, 1964), 2: 397; Hacı Mehmed Zihni, *el-Muntahab ve'l-muktadab* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2014), 2: 375.

²⁸ Enîs, *Min esrâri'l-'Arabîyye*, 310.

gül kullanılması teklif edilmiştir. Muallim Naci'ye göre bunlardan birinin diğerine tercihinde gözetilecek husus, lafızdaki akıcılığın ve manadaki açıklığının kaybolmamasıdır.²⁹ Nitekim Türkçedeki nokta kullanımı da her zaman cümleleri anlam bakımından ayırmamaktadır. Türkçede de cümleler, tercih edilen üsluba göre bazen virgül bazen de bağlaçla bağlanabilmekte bazen de cümleler arasında nokta tercih edilebilmektedir.³⁰ Zira nokta cümlenin bittiğini gösterse de anlamca öncesiyle bağıni koparmamaktadır. Örneğin ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (Âl-i İmrân 3/200) ayet-i kerimesinin meallerinde cümleleri birbirine atfedilen *vav*; virgül, noktalı virgül veya nokta ile karşılanabilmiştir.³¹ Dolayısıyla Arapçada *vav* ile bağlanan bazı cümleler Türkçede *ve* bağlacıyla, bazıları virgülle karşılanabilir. Bazen de çeviride Türkçenin söz dizimi gereği bu cümleler arasına nokta tercih edilmektedir.

Me'âninin fasıl ve vasıl konusunda cümlelerin vasledilmesi mevzusunun tek edatı *vav* bağlacıdır. Bunun dışındaki atıf harfleriyle bağlanma biçimleri bu konuda ele alınmamaktadır. Nitekim vasıl cümlelerin *vav* bağlacıyla birbirine atfedilmesini, fasıl ise bu atfın terkedilmesini tanımlamak için kullanılan terimlerdir.³² Atıf adı verilen bu işlemin *vav* bağlacı üzerinden ele alınması, bu bağlacın diğerleri gibi özel anlamının olmamasına bağlanmaktadır. Zira bu edatın görevi sadece atfedilen iki cümleyi bağlamaktır. Diğerleri ise bağlamanın yanında başka anlamlar da taşımaktadır. Örneğin ف cümleleri bağlamakla birlikte takip, ثم aynı görevi görmekle birlikte tertip ve iki cümle arasında belli bir zaman aralığı bulunduğunu ifade etmektedir. Diğer edatlar da bağlamanın yanında buna benzer farklı anlamlar taşımaktadır. *vav* ise mutlak

²⁹ Muallim Naci, *Istilahât-ı Edebiyye* (İstanbul: A. Asaduryan Matbaası, 1307/1891), 274, 277.

³⁰ Haydar Ediskun, *Türk Dilbilgisi Sesbilgisi-Biçimbilgisi-Cümlebilgisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 387.

³¹ Ayet-i kerimenin mealinde cümleler arasında kullanılan farklı noktalama işaretleri için bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 75; Hasan Basri Çantay, *Ku'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Y.y., 1984), 116; Ali Özek, v. dğr, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli* (Medine: Mushaf Basım Kurumu, rs), 75; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli* (Ankara: Meteksan, ts.), 75.

³² Sekkâki, *Miftâhu'l-'ulûm*, 249; Fâdıl Hasan Abbâs, *el-Belağâ funûnuhâ ve efnânuhâ 'İlmu'l-me'ânî*, 4. Baskı (Ürdün: Dâru'l-furkân, 1997), 394; Zafer Akyüz, *Fadl Hasan Abbâs ve Belâgat İlmindeki Yeri* (Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 251.

manada cümleleri bağladığından bu edatın anlamsal özellikleri bağlam incelemesiyle ortaya çıkmaktadır.

3. Arapçanın Sıralı Bağlı Cümleleri

Cümlelerin bağlanması veya ayrılması Arapçada belagatın konusu olmuştur. Bu konu beyân, me'ânî ve bedî diye üç ana bölüme ayrılan belagatta sözün anlam tarafını inceleyen me'ânînin الفصل والوصل "bağlama ve ayırma" konusunda işlenmektedir. Me'ânîde fasıl (ayırma) cümleleri sadece birbiriyle anlam ilişkileri olmaması sebebiyle ayırmak değil, cümleler arasında atıf harfi olan *vav* edatını kullanmamaktır.³³ Ancak bir paragrafı oluşturan cümleler arasında *vav* kullanılmasa da bu cümleler anlamca bağlarını devam ettirebilirler. Nitekim aralarında bağlaç kullanılmayan bazı cümleler, bağlaç kullanılan cümlelerden daha kuvvetli ilişki gösterebilmektedir. Esasında bağlaç, cümleler arasında yabancı bir unsur olarak kabul edilmektedir. Güçlü ilişkisi olan cümleler arasında irtibatı saylayacak böyle bir unsura ihtiyaç kalmamakta ve cümleler fasletilmektedir. İlişki zayıflayınca bağlaç devreye girmekte ve cümleler vasledilmektedir. Bu sebeple fasıl, cümleleri birbirinden ayırmaktan ziyade onları ayırarak (aralarında *vav* kullanmayarak) bir araya getirmektir.³⁴ Dolayısıyla me'ânînin bu bölümünde konu edilen cümlelere Türkçe kavramsal çerçeveden bakıldığında bunların büyük kısmının sıralı bağlı cümlelere denk düştüğü söylenebilmektedir. Modern dönemde fasıl maddesinde ele alınan çoğu cümle türü arasında virgül veya noktalı virgül kullanılmaktadır. Bu işaretler, cümleleri birbirine anlamca bağlamakla birlikte onları yapıcı ayırma işlevi de görmektedir. Neticede fasıl ve vasıl konusunda yer alan ve bir konu bütünlüğünü oluşturacak tarzda art arda sıralanan cümle şekilleri *sıralı bağlı cümleleri* oluşturmakta ve cümleler sıra anlamlı bağlaç, virgül veya noktalı virgülle birbirine bağlanabilmektedir.³⁵ Dolayısıyla fasıl ve vasıl konusundaki cümleler Türkçedeki sıralı bağlı cümlelerin Arapçadaki türleri olarak şu başlıklar altında ele alınabilir:

³³ Ali Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*, 6. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 155.

³⁴ M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri* (Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2015), 107, 110.

³⁵ Karaağaç, *Türkçenin Dil Bilgisi*, 516.

3.1. Bağlaçla Bağlanan Sıralı Bağlı Cümleler

Arapçada bağlaçla bağlanan sıralı bağlı cümle vasıl ve fasıl konusunun vasıl başlığı altında sıralanan cümlelerdir. Bu cümleler atf edatlarından sadece bağlacıyla sıralanır ve bağlanır. Bu bağlaçla sıralanan cümleler üç maddede özetlenebilir: 1. İrabdan mahalli olan bir cümleye onu takip eden cümle- nin atfı: خالد يدرس ويجتهد “Halid öğrenim görüyor ve çalışıyor” gibi. 2. İraptan mahalli olmamakla birlikte anlamca birlik gösteren inşâi veya haberî cümlele- rin birbirine atfı: (إِنَّ الْأُبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ) “İyiler muhakkak cennette, kötüler de cehennemdedirler.” (el-İnfitar 82/14) ayet-i kerimesindeki gibi. 3. Fasil yapıldığında kastedilen anlamın kaybolması durumunda yapılan atfı: Örneğin “Benden bir isteğiniz var mı?” diye soran birine لا وبارك الله فيك “Hayır, Allah bereketini artırsın” denilmesi gerekirken vav kullanmadan لا بارك الله فيك denilmesi tam tersi bir anlam doğuracağından atf harfi kullanımı zorunlu- dur.³⁶

Bu tür cümleler matuf cümle olarak isimlendirilmekte ve vav bağlacıyla öncesine atfedilmektedir. العطف atfı adı verilen bu işlemle gramatik bir unsur irabı bakımından diğer bir unsurun hükmüne dahil etme söz konusudur. Atf- la tabilikte atfedilene matuf, kendisine atf yapılan da matufun aleyh denilmek- tedir. Kelimeler birbirine atfedildiği gibi, cümleler de birbirine atfedilebilmek- tedir. Cümleler, irabdan mahalli olan başka bir cümleye atfedilebildiği gibi mahalli olmayan bir cümleye de atfedilebilir. Dolayısıyla matuf cümleler, hem iraptan mahalli olan hem de iraptan mahalli olmayan cümleler arasında yerini alabilmektedir. Buna göre örneğin هو يأمر وينهى “O, emreder ve yasaklar” cüm- lesinde وينهى cümlesi, öncesindeki haber konumunda bulunan يأمر cümlesine atfedildiğinden merfu olarak iraptan mahalli olur. Öte yandan وأخوك وقدم خالد “Kardeşin yola çıktı, Halit geldi” ifadesinde وأخوك cümlesinin iraptan mahalli yoktur. Zira iraptan mahalli olmayan ibtida cümlesine atfedilmiştir.³⁷ Ancak konu cümlelerin sıralanma ve bağlanma özellikleri noktasından değerlendirildiğinde iraptan mahalli olsun veya olmasın birbiri ardınca sıralanan cümle-

³⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 249-271; Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, 392-398; Yusuf Akçakoca, *Arap Dili Sözdiziminin Anlanbilim Boyutu -Cümle Öğeleri, Kurgusu ve Anlam-* (Kayseri: Kimlik Yay., 2019), 333.

³⁷ Fâdîl Salih es-Sâmerrâî, *el-Cumletu'l-Arabiyye te'lîfuhâ ve aksâmuhâ* (Ürdün: Dâru'l-fikr, 2007), 195, 200.

ler yapısına göre sıralı bağlı cümleleri oluşturmaktadır. Öznelerinin aynı olması bakımından yukarıdaki ilk örnek bağımlı sıralı cümleye ikincisi de bağımsız sıralı cümleye örnek oluşturabilir.

3.2. Noktalama İşaretleriyle Bağlanan Sıralı Bağlı Cümleler

Fasıl ve vasıl konusundaki fasıl yapılan cümlelerin çoğunluğu Türkçedeki sıralı bağlı cümlelerin noktalama işaretleriyle bağlanan türlerine karşılık gelmektedir. Cümlelerin fasledilmesi aralarındaki anlamsal ilişkiler sebebiyledir. Bu ilişkiler cümleler arasında tam bir anlam birliğini ifade eden *kemâl-i ittisâl*, cümleler arasında güçlü bir bağ bulunduğunu ifade eden *şibh-i kemâl-i ittisâl*, cümleler arasındaki tam ayrılığı ifade eden *kemâl-i inkita'*, birbirine atfı yapılabilecek iki cümle arasında üçüncü bir cümle girmesi sebebiyle fasıl yapılmasını ifade eden *şibh-i kemâl-i inkita'* ve ilişkili olmalarına rağmen bir engel dolayısıyla fasıl yapılmasını ifade eden *et-tavassut beyne'l-kemâleyn* olarak isimlendirilmiştir.³⁸ Aralarında *şibh-i kemâl-i inkita'*, *et-tavassut beyne'l-kemâleyn* ilişkisi kurulan cümlelerle bazı *kemâl-i inkita'* özelliği gösteren cümleler yapısal açıdan bedel, tekid, atfı beyan, isti'nâf gibi bir cümle türü değildirlir. Dolayısıyla fasıl konusunun bu cümleleri sıralı bağlı cümle olarak değerlendirilmemiştir. Esasında bu cümleler fasıl konusunun çok az bir kısmını işgal etmektedirler. Aralarında *kemâl-i ittisâl* ve *şibh-i kemâl-i ittisâl* ilişkisi bulunan cümleler ise sıralı bağlı cümleler olarak değerlendirilebilir. Fasıl konusunda önceki cümleyle aralarında *kemâl-i ittisâl* bulunan cümleler bedel, atf-ı beyân, te'kid cümleleri olarak belirlenmiştir. *Şibh-i kemâl-i ittisâl* ilişkisi olan cümleler ise *isti'nâfî beyânî* olarak adlandırılan cümlelerdir.³⁹

Fasıl konusundaki cümlelerden olan bedel cümleleri önceki cümleyi daha açık hale getiren cümlelerdir. Önceki cümle bir nevi bedele geçiş cümlesi olup asıl kastedilen bedel cümlesidir. Örneğin *اجتهدت كثيرا، ائتممت واجب النحو* "Çok çalıştım, nahiv ödevini tamamladım" cümlesindeki ikinci cümle olan *ائتممت واجب النحو* cümlesi, ilk cümleyi netleştirmektedir. *﴿...وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا، يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾* "Kim bunları yaparsa ağır azaba uğrar. Kıyamet gününün azabı kat kat artırılır ve horlanmış olarak orada ebedi kalır. (el-Furkân

³⁸ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedi'* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1999), 183.

³⁹ Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedi'*, 156-158.

25/68, 69) ayet-i kerimelerinde de *بُضَاعَفَ*, önceki *يَلْقُ* den bedel olarak kabul edilmektedir.⁴⁰ İkinci cümle önceki cümledeki bir kapalılığı gidermek için getirilmektedir. Nitekim ikinci cümle, öncekinden daha açık olup, bazı kullanımlarda önceki cümlelerin neticesi hükmünde kabul edilmektedir.⁴¹ Bu cümleler birbirinden çok farklı anlam içermediklerinden aralarında bağlaç kullanmaya gerek kalmamaktadır. Çünkü bağlaç nitelikleri farklı unsurları bir araya getirmek için kullanılmaktadır. Cümlelerin birbiriyle anlamca bu derecede ayrılmaz ilişki gösterdiği cümleler arasında bağlaç kullanmaya gerek görülmemektedir. Bu tür cümleler arasındaki ilişki sıfat-mevsuf ilişkisine benzetilmektedir. Nitekim sıfat-mevsuf arasında bağlaçsız kurulan ilişki, cümleler arasında da aynı şekilde kurulabilmektedir.⁴² Aralarında bağlaç kullanılmayan bu cümleler arasındaki anlamsal bağın kuvveti, bağlaç yardımıyla bağlanan çoğu cümlede bulunmamaktadır. Bu tür cümlelerden önce noktalı virgül de tercih edilebilmekle birlikte genellikle virgül kullanılmaktadır.⁴³

Fasil konusunda atf-ı beyân olarak adlandırılan cümleler, anlamca bedel cümlelerine yakındırlar. Bu cümlelerle bağlı olduğu diğer cümle arasında *vav* bağlacı kullanılmamaktadır. Zira bu cümleler de önceki cümleyle kuvvetli bağ kurduğundan aralarında bağlaç kullanmaya gerek duyulmamaktadır. Anlamca bedel cümlelerine çok yakın olan atf-ı beyânın bedelden farkı, vurgunun ilk cümlede olması, sonraki cümlelerin ise açıklayıcı cümle pozisyonunda kalmasıdır. Bedelde ise vurgu sonraki cümlede. Dolayısıyla bu cümlelerden hangisinin bedel, hangisinin atf-ı beyân olduğu cümlelerin anlamından ortaya çıkmaktadır. *(وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ)* "O, nefis arzusu ile konuşmaz. O ancak kendisine bildirilen bir vahiydir." (en-Necm 53/3, 4) ayet-i kerimelerinde vurgunun ilk ayet-i kerimede olduğundan hareketle ikinci ayet-i kerimenin atf-ı beyân olduğu belirtilmiştir.⁴⁴ Bedel veya atf-ı beyân olan cümlelerin müfred bir unsur veya cümlelerin bedeli veya atf-ı beyânı olmaları, bunların

⁴⁰ Muhyiddin Derviş, *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânüh*, 10 Cilt (Beirut: Dâru'l-irşâd, 1992), 7: 46.

⁴¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 250.

⁴² Abbâs, *el-Belağa funûnuhâ ve efnânuhâ*, 404; Abdulfettah Lâşin, *et-Terâkîbu'n-nahviyye mine'l-vicheti'l-belâğiyye 'inde Abdulkahir* (Suudi Arabistan: Dâru'l-merîn, 1980), 130.

⁴³ Abdulfettah Ahmed Hamûz, *Fennu't-terkîm fi'l-Arabiyye usûluh ve 'alâmâtuh* (Ürdün: Dâru 'Ammâr, 1991), 34; Fethî Ramazân el-Karâdî, "Âlâmatu't-terkîm bahs fi eşkâlihâ ve mevâdî'â" *Fikr ve ibdâ'* 69 (Temmuz 2012): 430.

⁴⁴ Abbâs, *el-Belağa funûnuhâ ve efnânuhâ*, 413.

sıralı bağlı cümle olup olmadıklarını belirlemektedir. Müfredin bedeli veya atf-1 beyânı olan cümleler müfrede tabi olduğundan bazı dilcilere göre sıfat cümleleri gibi cümlenin bir ögesi olarak değerlendirilir.⁴⁵ Cümlenin bedeli veya atf-1 beyânı niteliğindeki cümleler ise önceki cümlenin bir ögesi olmadıklarından sıralı bağlı cümleler kapsamında değerlendirilmelidir.

Aralarında sıra anlamlı bağlaç kullanılmadan sıralanan cümlelerden bazıları fasıl konusunda te'kid cümleleri olarak adlandırılmaktadır. Bu cümleler önceki cümlenin anlamını kuvvetlendirmek için, öncesindeki ifadenin pekiştirilmesi tarzındadır. Cümlelerin içerikleri aynı konudan bahsettiğinden ikinci cümle te'kid sayılır. ﴿...وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ "...Haşa! Allah için, bu bir insan değil, ancak şerefli bir melektir" dediler. (Yûsuf 12/31) ayet-i kerimesindeki ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ cümlesi, önceki cümleyi te'kid etmektedir.⁴⁶ Ancak buradaki tekitle nahivdeki cümlenin te'kidi kastedilmemektedir. Zira nahivde cümle ancak lafzı tekrarlanarak te'kid edilmektedir. Burada ikinci cümlenin anlamca öncekini pekiştirmesinden bahsedilmektedir. Buradaki tek'idle her ne kadar nahivdeki te'kid kastedilmese de cümlelerin bağlanma mantığı nahivdeki te'kid-müekked ilişkisi üzerine bina edilmektedir. Nitekim kullanılan terminoloji de nahve ait terminolojidir. Ayrıca ikinci cümle nahivdeki te'kide benzetilmektedir. Dolayısıyla nahivde te'kid-müekked arasında çok güçlü ilişki olup te'kidin görevi, müekked çeşitli yönlerden pekiştirmek olduğu gibi bu cümleler de önceki cümleyle ayrılmaz bir görüntü vermekte ve onu pekiştirmektedir. Aralarında bağlaç kullanılmayan te'kid cümleleri önceki cümleyle noktalı virgülle bağlanmaktadır.⁴⁷

Diğer bir sıralı bağlı cümle türü fasıl maddesinde ele alınan mahzuf bir sorunun cevabı olarak gelen isti'naif cümleleridir. الإستئناف البياني "isti'nâfi beyânî" olarak isimlendirilmektedir.⁴⁸ Bu cümleler de sıralı bağlı cümlelerden sayılabilir. ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ...﴾ "Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü nefis aşırı derecede kötülüğü emreder." (Yûsuf 12/53) ayet-i kerimesinde إِنَّ

⁴⁵ Celaluddin Abdurrahman Ebû Bekr es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemsuddin, 3 Cilt (Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1998), 2: 258.

⁴⁶ Abbâs, *el-Belağa funûnuhâ ve efnânuhâ*, 410.

⁴⁷ Ahmed Zeki, *et-Terkîm ve 'alâmâtuhu fi'l-luğati'l-Arabiyye* (Kâhire: Kelimât li't-terceme ve'neşr, 2013), 17.

⁴⁸ Kabâve, *Î'râbu'l-cümel ve eşbâhu'l-cümel*, 39.

النَّفْسَ لَأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ cümlesi, mahzup olan “Niçin nefsinizi temize çıkarmazsınız?” sorunun cevabı gibidir.⁴⁹ İsti’nâfi beyâniyye, isti’nâfiyye cümlelerinin bir türüdür. Bunun dışında isti’nâfiye cümleleri de vardır. Nahivde yer alan şekliyle bu cümleler kendinden önceki cümleyle irap bakımından ortaklık göstermeyen ancak paragrafı oluşturan diğer cümlelerle anlam bağını sürdüren cümlelerdir. Dolayısıyla isti’nâfiye cümleleri öncesine atfedilmemektedir. مات فلان، رحم الله “Falanca öldü, Allah rahmet etsin” gibi.⁵⁰ Nitekim bir paragrafı oluşturan cümlelerden bir kısmı müste’nefe, bir kısmı da matuf cümle olabilir. Her biri anlamca ötekini bütünleyerek paragraftaki fikrin tamamlanmasını sağladıklarından anlamca ortaklık gösteren cümlelerdir. Dolayısıyla cümlelerin isti’nâfi olması, sıralı bağlı cümle olarak değerlendirilmesine engel değildir. İsti’nâfiye cümleleri arasında virgül kullanımı, iki cümlenin anlamca bağlı olduğunu göstermektedir. Ancak Türkçede bu tür cümleler arasında nokta da kullanılabilir. Zira Türkçede paragraf içinde kullanılan nokta, cümlelerinin yapı bakımından tamamlandığını göstermekte onları anlam yönünden ayırmamaktadır. Cümleler arasındaki anlam ilişkisinin devam etmesine engel değildir. Nitekim anlam, soyut olup zihinsel faaliyetle anlaşılır. Noktalama işaretleri ise anlamın ortaya çıkmasına yardım eden göstergelerdir. Dil birimleri arasındaki bağlantılar ise bunların da yardımıyla okuyucunun zihninde kurulmaktadır.

İstinâfi cümleler bağlaç olmadan noktalama işaretleriyle birbirine bağlanan sıralı bağlı cümleler olduğu gibi çoğu zaman atif işlevinden sıyrılarak isti’nâf anlamı kazanan bağlaçlarla da bağlanabilirler. ﴿فَلَا يَحْزُنُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا﴾ “Artık onların sözü seni üzmesin. Çünkü biz onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da biliyoruz.” (Yâsîn 36/76) ayet-i kerimesindeki ikinci cümle öncesine bağlaç olmadan bağlanmamış isti’nâfi bir cümledir. ﴿...فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ...﴾ “...Allah’ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığına bakın. Sonra Allah (aynı şekilde) sonraki yaratmayı da yapacaktır. (Kıyametten sonra her şeyi tekrar yaratacaktır)...” (el-Ankebût 29/20) ayet-i kerimesindeki isti’nâfi cümle ise asıl görevleri atfetmek olan ثُمَّ edatıyla başlamıştır. Ancak edat, ayet-i kerimedeki cümleleri atfetmediğinden atif değil, isti’nâf harfi olarak isimlendirilmektedir.⁵¹ Dolayısıyla bu konumda kulla-

⁴⁹ Abbâs, *el-Belağâ funûnuhâ ve efnânuhâ*, 413.

⁵⁰ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 2: 427.

⁵¹ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 2: 429.

nılan edatların atıf görevi olmamakla birlikte bağlaç olma vasıfları devam etmektedir. Nitekim Hasan b. Kasım Murâdî *فَلْإِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ* (De ki: Bana ancak, ilahınızın yalnızca bir tek ilah olduğu vahyolunuyor. Artık müslüman oluyor musunuz?) (el-Enbiyâ 21/108) ayet-i kerimesindeki *فاداتının isti'nâf bildirmekle birlikte cümleleri bağlama özelliğinin devam ettiğini ifade etmiştir.*⁵² Bunlardan başka *حتى الإبتدائية hattâ-i ibtidâiyye*, أم المنقطعة em-i munkatia بل للإضراب bel li'l-idrâb, بل manasındaki أو, atıf *vav*'sız kullanılan *كن* edatları da *isti'nâfi* cümle kurulumunda kullanılabilir.⁵³ İstinâfi cümlelerin bağlaçsız bağlanma ile *vav* bağlacıyla bağlanma sıralı bağli cümle kabul edilebilir. Bunların dışındaki edatlarla bağlanmaları ise sıralı bağli değil, açıklamalı bağli cümle grubunda değerlendirilebilir.

Me'âninin fasıl ve vasıl konusunda fasıl gerektiren durumlardan biri de art arda bulunan haberî ve inşâî cümlelerdir. İki farklı kip olmaları dolayısıyla bu cümleler arasında fasıl yapılmaktadır. Bu cümleler arasında fasıl yapılması aralarındaki *كمال الانقطاع* "tam ayrılma" sebebiyledir.⁵⁴ Fasıl gerektiren bu cümlelerden bazıları da sıralı bağli cümlelere karşılık gelir. *إني مصغ اليك* "Konuş, seni dinliyorum" gibi.⁵⁵ Ancak aralarında kemâl-i inkitâ' olan bazı cümlelerin anlamca bir araya getirilmeleri mümkün değildir. Bu tür cümleler aslen bir paragrafı oluşturan cümleler olmadıklarından sıralı bağli cümlelerden değerlendirilmemiştir. *القمر طالع - أكلت كثيرا* "Ay doğuyor - Çok yedim" gibi.⁵⁶

Sıralı bağli cümleler daha çok fasıl ve vasıl konusu üzerinden izah edilmiştir. Ancak bu konunun dışında da sıralı bağli cümleler olduğu görülmektedir. Me'âninin fasıl ve vasıl konusundaki cümle türlerinin dışında tefsiriye cümlesi de sıralı bağli cümlelerden kabul edilebilir. Tefsiriye cümleleri anlamca önceki cümleyi açıklayan cümlelerdir.⁵⁷ *أحسن إلى زيد؛ أعطه ألف دينار* "Zeyde

⁵² Hasan b. Kasım el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahrettin Kabâve - Muhammed Nedim Fâdîl (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1992), 25.

⁵³ Kabâve, *Î'râbu'l-cümel ve eşbâhu'l-cümel*, 39.

⁵⁴ Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân- Meânî-Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*, 5. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 339. Y. Fatih Akbaş, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'* (İstanbul: Cantaş, 2017), 83.

⁵⁵ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 184.

⁵⁶ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 185.

⁵⁷ Sâmerri, *el-Cumletu'l-Arabîyye*, 148.

iyilik yap; ona bin dinar ver” örneğinde ikinci cümle öncekine açıklık getirdiğinden tefsiriyye cümlesi olarak adlandırılmıştır.⁵⁸ Bu cümlelerden önce *أي* ve *أن* tefsir harfleri bulunabilir.⁵⁹ Dolayısıyla bu cümlelerin tefsir edatıyla gelen biçimleri açıklamalı bağlı cümlelerden kabul edilebilir. Bu cümleler arasında tefsir harfi bir bağlaç görevi gördüğünden ayrıca noktalama işareti kullanmaya gerek kalmamaktadır. Tefsir harfi olmadan kullanıldıklarında noktalı virgülle öncesine bağlanmaktadır.⁶⁰ Bu cümleler de sıralı bağlı cümlelerden sayılabilirler. Diğer taraftan iştiğal bahsindeki cümleleri de tefsiriye kabul edenler vardır. *زيداً، نصحته* “Zeyd, Ona nasihat ettim” gibi. Bu yapıda cümle başındaki önceki ismin öncesinde mahzûf bir fiil olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla isim fiille birlikte bir cümle olmakta sonraki cümle ise fiili mahzûf olan bu cümleyi açıklayan tefsiriyye cümlesi olmaktadır. Bu örnekte *نصحته* cümlesi böyledir.⁶¹ Bu tür cümleler arasında virgül kullanılabilir.

Sonuç

Cümleler müstakil olarak belirli bir anlam taşıyıcılar da bazen bir fikrin ifade edilmesinde tek cümle yeterli olmamakta birden çok cümlelerin art arda sıralanmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Cümleler arasındaki bu sıralanma bağlaç vasıtasıyla sağlanabildiği gibi bağlaç olmadan noktalama işaretleriyle de sağlanabilmektedir. Türkçede cümlelerin belirli bir anlamı sağlamak için bir araya gelmesiyle oluşan yapıya bağlı veya sıralı cümle adı verilmektedir. Genellikle birbirine bağlaç vasıtasıyla bağlanan cümleler, bağlı; bağlaç olmaksızın art arda sıralanan cümleler de sıralı cümle olarak adlandırılmaktadır. Öte yandan bu cümleleri birbirinden ayırmayan, dolayısıyla her ikisini bağlı cümle başlığı altında inceleyenler de vardır. Bu görüşten hareketle bu çalışmada da sıralı cümleler bağlı cümleden ayrılmamış ve bu çalışmada incelenen cümleler, sıralı bağlı cümleler olarak değerlendirilmiştir.

Arap dilinde sıralı bağlı olarak değerlendirilebilecek cümleler nahvin atf konusunda değinilmekle birlikte konunun ayrıntıları Belagatın bir kolu olan

⁵⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2: 446, 448.

⁵⁹ Muvaffakuddin Ebu'l-bekâ Ya'îş b. Ali b. Ya'îş el-Mevsilî, *Şerhu'l-Mufasssal*, thk. Emîl Bedî' Yakub, 6 Cilt (Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001), 5: 82; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 5: 83.

⁶⁰ Ahmed Zekî, *et-Terkîm ve 'alâmâtuhu fi'l-luğati'l-Arabiyye* (Kâhire: Kelimât li't-terceme ve'neşr, 2013), 17.

⁶¹ Decnî, *el-Cumletu'n-nahviyye*, 120.

me'ânide incelenmektedir. Me'âninin, fasıl ve vasıl başlığında ele alınan cümlelerin büyük kısmının sıralı bağlı cümle şekilleri olduğu görülmektedir. Fasil ve vasıl konusunda ele alınışı itibariyle sıralı bağlı cümlelerin şu özellikleri taşıdığı görülmüştür: Yapı ve anlamsal olarak ortak bir noktada buluşan cümleler *vav* bağlacı vasıtasıyla bağlanmakta dolayısıyla vasledilmektedir. Pekleştirme, açıklama gibi maksatlarla bir araya getirilen cümleler ise aynı cümlenin ikinci kez dile getirilişi gibi olduğundan bunlar arasında bağlaç kullanılmakta ve bu cümleler fasledilmektedir. Zira bu cümlelerden her biri diğeriyle benzer öz ve içeriğe sahiptir. Bağlaç ise çoğunlukla birbirinden ayrı olduğu izlenimi veren cümleler arasında kullanılmaktadır. Fasil konusundaki cümleler arasında bağlaç kullanımı ise cümlenin, kendisi mesabesindeki diğer bir cümleye bağlanması sayılacağından gereksiz kalmaktadır. Modern dönemde aralarında bağlaç kullanılmayan bu tür cümleler noktalama işaretleriyle bağlanmaktadır. Dolayısıyla dilbilgisi eserlerinde müstakil bir konu olarak yer almayan noktalama işaretleri de cümleleri bağlama fonksiyonları noktasında incelenmiş, noktalama işaretlerinin de cümleleri bağlamada bağlaçlara benzer görevler üstlendikleri görülmüştür. Bu bağlamda aralarında bağlaç bulunmayan birçok cümlenin virgül veya noktalı virgülle bağlandığı tespit edilmiştir. Ancak noktalama işaretlerinin cümleleri bağladığını gösteren bilgilerin noktalama işaretlerini özel olarak inceleyen kitaplarda kaldığı, genel anlamda gramer kitaplarına yansımadağı da söylenmelidir. Öte yandan cümleleri bağlamada hususunda en bariz edat olan *ve* bağlacının Arapça ve Türkçede benzer kullanımları yanında tercümeyle yansıyan farklı kullanımlarına da bu çalışmada işaret edilmiştir.

Gramer ve belagat konuları tarihi süreç içerisinde sistemleşmiş ve Arap dilinin kendine özgü mantığı içerisinde yapılandırılmıştır. Bugünkü dil çalışmalarında konuları klasik eserlerde yer aldığı biçimiyle derleme ve bir araya getirme tarzındaki çalışmalar da yapılmaktadır. Ancak konuların yeni bakış açılarıyla ele alınması ve dil alanında yeni bakış açılarının geliştirilmesi alana, özgün ve daha güncel katkılar sunmak açısından önemlidir. Bu sebeple konuya ait malumat ilgili eserlerden derlenmekle birlikte çalışmada fasıl ve vasıl konusunun, kavramlarının ve esaslarının Türkçe kavramsal çerçeveden de yararlanılarak değerlendirilmesi yapılmıştır. Her dilin dilbilgisi ve edebi terimleri dillerin kendine özgü kavramlarıdır. Ancak bu kavramların, tam ör-

tüşmeseler de diğer dillerde de karşılıklarının olduğu bir gerçektir. Bu konunun kavramlarının ve bu konudaki cümlelerin yapısal olarak Türkçe dil bilgisindeki karşılıklarının tespiti konunun anlaşılmasına katkı sunabilir. Bu bakış açısından hareketle mevcut konu ve kavramlar ele alınmış ve ilgili cümleler sıralı bağlı cümlelerin türleri olarak sunulmuştur. Ancak çalışmanın kapsamı genel olarak fasıl ve vasıl konusuyla sınırlı olup çalışmada Arapçadaki sıralı cümlelerin bütün türlerinin tespiti yapılmamıştır.

Kaynakça

- Abbâde, Muhammed İbrahim. *el-Cumletu'l-Arabiyye mukevvenâtuhâ envâuhâ tahlîlühâ*. Kahire: Mektebetu'l-edeb, 2001.
- Abbâs, Fâdil Hasan. *el-Belağa funûnuhâ ve efnânuhâ 'ilmu'l-me 'ânî*. 4. Baskı. Ürdün: Dâru'l-furkân, 1997.
- Akbaş, Y. Fatih. *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'*. İstanbul: Cantaş, 2017.
- Akçakoca, Yusuf. *Arap Dili Sözdiziminin Anlanbilim Boyutu –Cümle Öğeleri, Kurgusu ve Anlam-*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Akyüz, Zafer. *Fadl Hasan Abbâs ve Belâgat İlmindeki Yeri*. Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*. Ankara: Meteksan, ts.
- Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri*. İstanbul: Baha Matbaası, 1974.
- Bâna'me, 'Âdil b. Ahmed b. Sâlim. *Binâu'l-cumle 'inde Mustafa Sâdik er-Râfi'î min hilâli kitâbihi Evrâki'l-vurd*. 2 Cilt. Cami'atu ummi'l-kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Bilgegil, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2015.
- Bilgegil, M. Kaya. *Türkçe Dilbilgisi*. 2. Baskı. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2014.
- Bilmuhtâr, Esmâ - Şerâfet, Fatîma. *el-Fasl ve'l-vasl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm dirâse lisâniyye nassiyye sûretu's-Şu'arâ enmûzecen*. Cami'atu Abdurrahmân Mîra, Yüksel Lisans Tezi, 2016.

- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Beyân- Meânî-Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*. 5. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009.
- Bulut, Ali. *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'*. 6. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Bulhasâyim, Târik. *Nizâmu'l-fasl ve'l-vasl beyne'l-belâga ve'n-nahv. Câmi'atu'l-ihve Mentûrî*, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Cârim, Ali - Emîn, Mustafa. *el-Belâgatu'l-vâdîha*. Lübnan: Müessesetu'r-risâle, 2015.
- Cuneyd, Nûhu'l-evvel. "er-Ravâbit ve'l-ittisâgun nassî: Dirâse nassiyye li devri'r-ravâbit fi tahdidi temâsukî'n-nassî'l-Arabî nass sahafî nemûzecen" *el-Mu'temeru'd-devî li'l-lugati'l-Arabiyye* (Dubai 2014), 1-16.
- Çantay, Hasan Basri. *Ku'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Y.y., 1984.
- Decnî, Fethî Abdulfettah. *el-Cumletu'n-nahviyye neşeten ve tatavvuran ve i'râben*. Kuveyt: Mektebetu'l-felâh, 1987.
- Delice, H. İbrahim. "Yapı Açısından Cümle Sorunu" *Turkish Studies* 7/3 (Summer 2012): 871-876.
- Demir, Necati. *Türkçe Cümle Bilgisi*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2019.
- Derviş, Muhyiddin. *İ'râbu'l-Kur'ân ve beyânüh*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-irşâd, 1992.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Ediskun, Haydar. *Türk Dilbilgisi Sesbilgisi-Biçimbilgisi-Cümlebilgisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Enîs, İbrahim. *Min esrâri'l-'Arabiyye*. 3. Baskı. Kahire: Mektebetu'l-enclû el-Mısriyye, 1966.
- Gencan, Tahir Neşat. *Dilbilgisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1979.
- Hamûz, Abdulfettah Ahmed. *Fennu't-terkîm fi'l-Arabiyye usûluh ve 'alâmâtuh*. Ürdün: Dâru 'Ammâr, 1991.

- Hengirmen, Mehmet. *Türkçe Dilbilgisi*. Ankara: Engin Yayınevi, 2015.
- Hepçilingirler, Feyza. *Türkçe Dilbilgisi*. 10. Baskı. İstanbul: Pasifik Ofset, 2018.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedi'*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1999.
- İbn 'Akîl, Bahâuddîn Abdullah. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiye*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Kahire: Dâru Mısır, 1980.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *Sırru snâ'ati'l-i'râb*. 2 Cilt. Thk. Hasan Handâvî. Şam: Dâru'l-kalem, 1993.
- İbn Hişâm, Cemaleddin el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*. Thk. Mazin Mubarek - Muhammed Ali Hamdullah. Şam: Dâru'l-fikr, 1964.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah b. Cemâleddin el-Ensârî. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. Lübnan: el-Mektebetu'l-asriyye, 2013.
- İbn Ya'îş, Muvaffakuddin Ebu'l-bekâ Ya'îş b. Ali el-Mevsilî. *Şerhu'l-Mufassal*. Thk. Emîl Bedî' Yakub. 6 Cilt. Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 2001.
- İmer, Kamile, vdğr. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Kabâve, Fahreddin. *İ'râbu'l-cümel ve eşbâhu'l-cümel*. Halep: Dâru'l-kalem, 1989.
- Karaağaç, Günay. *Türkçenin Dil Bilgisi*. 3. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Karâdî, Fethî Ramazân. "Âlâmatü't-terkîm bahs fi eşkâlihâ ve mevâdî'ia" *Fikr ve ibdâ'* 69 (Temmuz 2012): 427-445.
- Karahan, Leyla. "Türkçede Birleşik Cümle Problemi". *Türk Dili* 505 (1994): 19-23.
- Karahan, Leyla. *Türkçede Söz Dizimi*. Ankara: Akçağ Yay, 2010.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. 5. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017.
- Lâşin, Abdulfettah. *et-Terâkîbu'n-nahviyye mine'l-vicheti'l-belâğiiyye 'inde Abdul-kahir*. Suudi Arabistan: Dâru'l-merîn, 1980.

- Mahzûmî, Mehdî. *fi'n-Nahvi'l-Arabî nakd ve tevcih*. 3. Baskı. Lübnan: Dâru'r-râidi'l-Arabî, 1986.
- Murâdî, Hasan b. Kasım. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-meânî*. Thk. Fahrettin Kabâve - Muhammed Nedim Fâdıl. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1992.
- Naci, Muallim. *Istilahât-ı Edebiyye*. İstanbul: A. Asaduryan Matbaası, 1891.
- Özek, Ali, v. dğr. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*. Medine: Mushaf Basım Kurumu, ts.
- Rasul, Karzan Mohammed. *Nahiv ve Belâgat İlimleri Açısından Fasl/Vasl Olguları ve Metnin Yorumlanmasındaki Etkileri (en-Nevevî'nin Erbâin'i Örneği)*. Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Sa'diyye, Na'îme. "er-Rabt hurûfuhu ve me'ânihâ fi'l-ebniyeti'l-lugaviyye min manzûri'l-lisâniyyâti'l-hadîse" *Mecelletu 'ulûmi'l-luga ve âdâbuhâ* 7/8 (2015): 102-119.
- Sâmerrâi, Fâdıl Salih. *el-Cumletu'l-Arabiiyye te'lîfuhâ ve aksâmuhâ*. Ürdün: Dâru'l-fikr, 2007.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. Thk. Naim Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1987.
- Selitî, Firâs Muhammed Mustafa. "Eseru bernâmec talîmî fi tahsîni istihdâmi edevâti'r-rabti'l-murakkebe" *Mecelletu câmi'ati'l-Kudus li'l-ebhâs ve'd-dirâsâti't-terbeviyye ve'n-nefsiyye* 1/3 (2013): 83-108.
- Sevinç, Rifat Resul. "Belâğatta Fasl-Vaslın Genel Kuralları ve "Vâv" ın Kullanımı". *Ekev Akademi Dergisi* 21/69 (Kış 2017): 53-88.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman Ebû Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*. Thk. Ahmed Şemsuddin. 3 Cilt. Lübnan: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1998.
- Toparlı, Recep, vdğr. *Türk Dili*. Sivas: Seyran Yayınları, ts.
- Vardar, Berke, v. dğr. *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Sevinç Basımevi, 1980.

Zeki, Ahmed. *et-Terkîm ve 'alâmâtuhu fi'l-luğati'l-Arabiyye Kâhire: Kelimât li't-terceme ve'n-neşr*, 2013.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Mufasssal fi 'ilmi'l-Arabiyye*. Thk. Fahr Salih Kadâre, Amman: Daru Ammar, 2004.

Zihni, Hacı Mehmed. *el-Muntahab ve'l-muktadab*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2014.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2019, c. 5, s. 2: 1393-1417

Fiilî Tefsir Tarzları

Actual Tafsir Styles

Hikmet KOÇYİĞİT

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Ankara Hacı Bayram Veli University

Faculty of Theology, Department of Tafsir

Ankara, Turkey

hikmet.kocyigit@hbv.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9428-462X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Koçyigit, Hikmet. "Fiilî Tefsir Tarzları". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 1393-1417.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Müslümanlar Kur'ân'ı anlamak amacıyla her asırda tefsirle işğal etmişlerdir. Şüphesiz bu konuda onların en mühim modeli Hz. Peygamber ve onun ashabı olmuştur. Yakından incelendiğinde Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ı sadece sözel olarak açıklamadığı görülmektedir. O, Kur'ân'ı tebliğ ve tebyin ederken soru-cevap, temsili anlatım, beden dili, yaparak öğretme, olayı ayetle ilişkilendirme gibi fiilî tefsir tarzlarını da kullanmıştır. Sahabe ve tabiîn dönemi âlimleri bu fiilî tefsir tarzlarını sonraki kuşaklara nazaran daha aktif kullanmışlardır. Hatta İbn Mes'ûd bir nevi empati yapmak için Kur'ân'da ismi geçen bazı bölgelere seyahat etmiştir. İşte bu makalede fiilî tefsir tarzları örnekler eşliğinde ele alınmaktadır. Bu örnekler aynı zamanda Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'ân'ı anlama ve anlatma biçimine ilişkin önemli ipuçları da vermektedir. Ancak Hz. Peygamber ve sahabe devrindeki tefsir tarzının, tefsirin sistemleşmesinden sonraki tefsir tarzından farklılıklar arz ettiği hatırdan tutulmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Hz. Peygamber, Tefsir, Fiilî Tefsir, Fiilî Tefsir Tarzı.

Abstract

Muslims engaged in exegesis in every century in order to understand the Qur'an. The Prophet and his companions have undoubtedly been their most important model in this regard. When examined closely it is seen that the Prophet did not explain the Qur'an only orally. While notifying and communicating the Qur'an, He also used actual tafsir styles such as question-answer, representative expression, body language, teaching by doing, and associating the event with verse. Scholars of the Sahabah and Tabieen periods used these actual tafsir styles more actively than the next generations. In fact, Ibn Masud has traveled to some of the regions mentioned in the Qur'an to make some kind of empathy. In this article, the actual tafsir styles are discussed with examples. These examples also provide important clues about the way the Prophet and Sahabah understand and narration the Qur'an. However, it should be remembered that the style of tafsir in the period of the Prophet and the Sahabah differed from the style of tafsir after the systemization of the tafsir

Keywords: Qur'an, The Prophet, Tafsir, Actual Tafsir, Actual Tafsir Style.

Giriş

Bu çalışmada kitabi tefsir tarzlarından ziyade “fiilî tefsir tarzları” olarak isimlendirmeyi uygun gördüğümüz bir konuyu irdelemeye çalışacağız. Öncelikle bu isimlendirmede yer alan kelimeler üzerinde kısaca durmak gerekir. “Fiilî” kelimesi sözlükte “sözde kalmayıp gerçekten yapılan iş”; tarz kelimesi ise “kendine has oluş ve hareket şekli, usul, yol, eda, üslûp”¹ manalarına gelmektedir. Tefsir terimine gelince bu terimin değişik tarifleri yapılmıştır. Bunların içinden özlü bir tarif olmasından dolayı şu tarif verilebilir: “Tefsir, insanın gücü ölçüsünde Allah’ın muradını göstermesi bakımından Kur’ân’ı araştıran ilimdir.”² Bu çerçevede fiilî tefsir tarzları ayeti yaşayarak, çeşitli olaylarla irtibatlandırarak, soru sorarak, örnekleme yaparak, beden dili gibi vasıtaları kullanarak Kur’ân’ı anlama ve anlatma şekilleridir. Kur’ân’ı öğrenmek, anlamak ve yaşamak Hz. Peygamber tarafından üzerinde ehemmiyetle durulan bir mevzudur. Bu yönüyle Kur’ân’ı anlamanın pedagojik bir boyutu bulunmaktadır. O yüzden Kur’ân’ın ilk mübelliği ve mübeyyini olan Hz. Peygamber Kur’ân’ı açıklama hususunda fiilî tefsir tarzının öncüsü olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine fiilî tefsir örneklerine genellikle İslam’ın ilk asırlarında rastlanmaktadır. İlk tefsirlerin, yazılı dil mantığına göre değil de sözlü anlatıma uygun olarak oluşturulmalarının³ bir sebebi de bu olsa gerek.

Fiilî tefsir tarzı canlı diyalog ortamının bir ürünüdür. Burada müfessir muhatapla yüz yüzedir. Muhatabın ilgisi, bilgi seviyesi ve sorduğu sorular müfessirin ayeti açıklama biçimini etkilemekte ve ortaya bir anlatım şekli çıkmaktadır. Hatta muhatabın konumu bazı durumlarda tefsir etkinliğini başlatan saik olmaktadır. Mesela müfessire sorular sorulması ayetin tefsir edilmesine vesile olmaktadır. Bu manada sahabe tefsiri de Kur’ân’ın tamamını

¹ D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 9. Baskı, (Ankara: Rehber Yayınları, 1992),360,1060.

² Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhîlu’l-İrfân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Fevâz Ahmed,1. Baskı, (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-Arabî, 1995), II,6.

³ İbrahim Görener, “Tefsir Oluşturan Sorular ve Tefsir Formlarının Oluşum Süreci”, *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2010), 149.

içine almamakta ancak kendisi hakkında sorulan soruyla özellikle de ahkâm ayetleriyle sınırlı kalmaktadır.⁴

Yukarıda işaret ettiğimiz üzere fiilî tefsir örneklerine genellikle İslam'ın ilk asırlarında rastlanmaktadır. Dolayısıyla bu örnekleri tefsirin sistemleştikten sonraki örnekleriyle bir tutmamak gerekir. Bu manada "Hz. Peygamber'in yaptığı tefsir, müteahhirûn indinde maruf olan tefsir gibi değildir. Müteahhirûnün tefsir anlayışında, lugât, belâğat ve bunun gibi daha pek çok hususlar aranır. Hâlbuki Hz. Peygamber'in tefsirinde sonraki tefsirlerde aranacak olan teferruat yoktur. Onda, şeriat ve ahkâmı, Allah'ın muradını beyan vardır."⁵ Hz. Peygamber'in bu metodunu sahabe ve tâbiîn devrinde de görmek mümkündür. Öte yandan "Hz. Peygamber'in bir takım beyanları, onun dışındaki kimseler tarafından bazı ayetlerin tefsiri için uygun görülmüştür. Burada, tefsir eden aslında Hz. Peygamber'in beyanları değildir. Bu çeşit tefsirde belirleyici olan bazen bir sahabi, bazen bir tabî, bazen de bir müfessirin dirayeti- dir."⁶ Hz. Peygamber'in bazı açıklamalarını çeşitli ayetlerin tefsiri olarak düşünmek muhtemelen sünnetin Kur'ân'ı tefsir etmedeki öneminden kaynaklanmaktadır.

Fiilî tefsir tarzının bazı unsurlarını değişik veçhesiyle tefsir kitaplarında kullanan müfessirler olmuştur. Örneğin Zemahşerî (ö.538/1143) ve Râzî (ö.606/1210) gibi bazı tefsir otoritelerinin tefsir kitaplarında soru-cevap metoduna başvurdukları ve bu vesileyle olası durumları değerlendirdikleri dikkat çekmektedir. Bu bakımdan soru-cevap metodu hem fiilî hem yazılı aktarımda değişik biçimleriyle yer almaktadır. Fiilî tefsir tarzı bilgi koleksiyonerliğini değil Kur'ân mesajını doğrudan muhataba iletmeyi ve onu yaşanabilir kılmayı hedeflemektedir.

Âlimlerin topluma yol gösterme sorumluluğu vardır. Bu durum tabii olarak âlimleri sadece yazılı eserler üzerinden değil fiilî olarak da toplumla yüze getirmektedir. Dolayısıyla Kur'ân mesajının sözlü anlatımlarında gerek Hz. Peygamber'in gerekse diğer itimad edilen/örnek âlimlerin anlatım tarzlarından faydalanmak ve hatta bunlara yenilerini ilave ederek geliştirmek ge-

⁴ Mustafa Müslim, *Menâhîcu'l-müfessirîn*, (Riyâd: Dâru'l-Müslim, 1415), 164.

⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 4. Baskı, (Ankara: Fecr Yayınları, 2009),55.

⁶ Mehmet Akif Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, (Ankara: Kitâbiyât, 2003),114.

rekmetedir. Özellikle günümüzde internet ve televizyon gibi görsel imkânları kullanan âlimlerin fiilî tefsir tarzlarından haberdar olması faydadan hali değildir. Esasen günümüzde tefsir ve tefsir usulü çalışmalarında yeni yaklaşımların hem araştırmada hem de öğretimde kullanılması bir ihtiyaç olarak kendisini hissettirmektedir. Nitekim bazı araştırmacılara göre “usul çalışmalarında anketler, grafikler, şekiller ve resimler gibi öğretici malzemelerin eksik olduğunu görmek gerekiyor. Bu açıdan usul kitaplarını farklı düzeylerde tasarlamak gerekebilir... Bu doğrultuda olabildiğince az konuyu (elbette asgarî ölçülerde gereken kadarını) usul konusu olarak gündeme alalım; ama o konuları olabildiğince pratik ve aktüel örneklerle destekleyip albenili ambalajlar içerisinde sunalım.”⁷

1- Soru-Cevap Metodu

Soru-cevap Kur’ân-ı Kerim’in de kullandığı bir metottur. Her metod gibi bu metod da yerli yerince kullanıldığında faydalı olur. Bu bağlamda soru-cevap metodunun çeşitli faydalarından bahsedilmektedir. Bunlar arasında öğrencinin ilgisini artırma, düşünmeye sevk etme, öğrencinin ilgi, ihtiyaç ve seviyesini gösterme, konunun ana çizgilerini belirtme ve öğrencinin konuyu tekrar etmesine fırsat verme⁸ gibi faydalarından söz edilebilir. Soru-cevap metodu Kur’ân’ı anlamayı kolaylaştırmaya yönelik bir özelliğe sahiptir. Hz. Peygamber, sahabe ve tabiînin bu metodu kullanmasının muhtemel sebeplerinden birisi Kur’ân’ı kolay yoldan açıklamaktır. Diğer bir sebep de sözlü kültür ortamının mevcudiyetidir.

Hız. Peygamber soru-cevap metodunu farklı veçheleriyle kullanmıştır. Çünkü Hz. Peygamber dinin bazı kural, hüküm ve temel esaslarını ashabının sormuş olduğu sorulara cevap vermek suretiyle öğretmişlerdi. Ayrıca O ashabını karşılaştıkları meseleler ve sıkıntılar ile öğrenmek istedikleri farzları ve dinin hükümlerini sormaya teşvik ederdi.⁹ Bu nedenle Hz. Peygamber kimi zaman büyük bir hikmetten ötürü soru soranı sorusundan başka yöne çevir-

⁷ Fethi Ahmet Polat, “Tefsir Bir İlim midir? Başlıklı Tebliği Çerçevesinde Serbest Müzakere”, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*, ed. Murat Sülün, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2011), 144.

⁸ Cavit Binbaşıoğlu, *Öğretim Metodu ve Uygulama*, (Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 1973), 149.

⁹ Abdulfettah Ebû Gudde, *Bir Eğitimi Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metotları*, çev. Enbiya Yıldırım, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2011), 130.

miştir. Soru soranı sorusundan başka yöne yönlendirmeye *uslûbu'l-hakîm* denmektedir.¹⁰ Soru-cevap metodunda muhatabın dikkatini konuya odaklama söz konusudur. Bu ise öğrenmeyi kolaylaştırır. Zira dikkat öğrenmenin zaruri bir önşartıdır.¹¹ Bu minvalde Hz. Peygamber bazı zamanlar cevabı erteler, muhatabına tekrar seslenirdi. Bunu da dikkatini toparlaması, kendisini anlatacağı şeye teksif etmesi keza iyice anlayıp kafasına yerleştirmesi için yapardı.¹²

Hz. Peygamber'e Kur'ân'ın tefsirine ilişkin muhtelif sorular sorulmuştur. Mesela bunlardan birisi ayette geçen bir teşbihin ne manaya geldiğidir. Ümmü Seleme diyor ki Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın Resulü كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ "Saklı inciler misali" (el-Vâkıa 56/23) ayeti hakkında bana bilgi verir misin diye sordum." Hz. Peygamber buyurdu ki: "Onların duruluğu el değmemiş sedefteki incinin berraklığı gibidir."¹³

Hz. Peygamber'e kimi zaman ayette geçen bir terkinin anlamı sorulmuştur. "المال والبئون زينة الخلوۃ الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا" *Servet ve oğullar, dünya hayatının süsüdür; kalıcı olan iyi davranışlar ise rabbinin nezdinde hem sevapça daha hayırlı hem de ümit bağlamaya daha lâyıktır.*" (el-Kehf 18/46) ayeti bağlamında Hz. Peygamber buyurdu ki "el-bâkıyâtü's-sâlihât"ı (kalıcı olan iyi davranışlar) çok yapın." Bunun üzerine onlar nedir ey Allah'ın Resûlü? diye soruldu. Hz. Peygamber şöyle dedi: Bunlar Allahu ekber, Lâilâheillâh, Sübhânallah, Elhamdülillah ve Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billah demektir."¹⁴

Ebû Tâlib'in kızı Ümmü Hânî diyor ki Resulluh'a اِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ "Siz hâlâ erkeklere yaklaşıp, meşrû yolu kapatacak, toplan-

¹⁰ Ebû Gudde, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metotları*, çev. Enbiya Yıldırım, 139-140.

¹¹ Dale H. Schunk, *Learning Theories An Educational Perspective*, 6. Baskı, (Boston: Pearson, 2012), 172.

¹² Ebû Gudde, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metotları*, çev. Enbiya Yıldırım, 167.

¹³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Turkî, (Kahire: Dâru Hecr, 2001),22: 304; Ebî Muhammed Abdu'l-Hak b. Atıyye el-Endelusî, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, (Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şu'uni'l-İslâmiyye, 2007),8:196.

¹⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, thk. Es'âd Muhammed et-Tayyib, (Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997),2364.

tilarınızda ahlâk dışı işler yapacak mısınız?" (el-Ankebût 29/29) ayetinde geçen *وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ* "toplantılarınızda ahlâk dışı işler yapacak mısınız?" ifadesi hakkında sordum. Hz. Peygamber buyurdu ki: "Onlar yoldan geçenlerin yolunu keser ve onlarla alay ederlerdi."¹⁵

Zümer sûresinin yirmi ikinci ayetinin *أَقَمْنَا شِرْحَ اللَّهِ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّيَ* "Allah kimin gönlünü İslâm'a açmışsa o, rabbinden gelen bir aydınlık içinde olmaz mı?" (ez-Zümer 39/22) tefsirinde nakledildiğine göre İbn Mes'ûd diyor ki "Ey Allah'ın Resulü gönlün açılması ne demektir?" diye sorduk. Hz. Peygamber buyurdu ki: "Nur, kalbe girince gönül açılır ve genişler." "Peki bunun alameti nedir?" diye sorduk. Buyurdu ki: "Aldatıcı dünyadan uzaklaşıp ahiret yurdu-na yönelmek ve ölüme hazırlıklı olmaktır."¹⁶

Hz. Peygamber'e sorulan sorular yanında Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin ahabına soru sorarak onların dikkatini çektikten sonra bazı ayetleri tefsir ettiği bilinmektedir. Mesela Ebû Hureyre'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber bir gün *يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا* "O gün yer, bütün haberlerini rabbinin ona vahyettiği şekilde anlatır" (ez-Zilzâl 99/4-5) ayetini okudu. Sonra "onun haberleri nedir biliyor musunuz?" dedi. "Allah ve Resulü daha iyi bilir" dediler. Hz. Peygamber: "Yeryüzünün haberleri, onun sırtında taşıdığı erkek kadın herkes hakkında falan günde şöyle şöyle yaptı diyerek tanıklık etmesidir" buyurdu.¹⁷

Bir ayeti tefsir ederken muhataba soru sorma metodunu Hz. Ömer de kullanmıştır. Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer insanlara *وَإِذَا النُّفُوسُ رُوجَتْ* "Ruhlar (bedenlerle) birleştirdiğinde" (et-Tekvîr 81/7) ayetinin tefsiri hakkında ne dersiniz? dedi. Onlar sustular. O da "cennetlik adam cennet halkıyla cehennemlik adam cehennem halkıyla bir araya getirilir" dedi. Ardından *احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا*

¹⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-kur'ânî'l-azîm*,3054; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18:390.

¹⁶ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 7:387; Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, t.y),23:257.

¹⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*,30:210.

“وَإِذْ وَجَّهْتُمُوهُمْ وَمَا كَانُوا يَتَّبِعُونَ”*“Toplayın o zalimleri, onların eşlerini ve taptıklarını.”* (es-Sâffât 22) ayetini okudu.¹⁸

Ayetlerin açıklanmasında soru-cevap metodunu sıklıkla kullananlardan birisi Hz. Aişe'dir. Eldeki örnekler Hz. Aişe'nin en çok başvurduğu metodun soru sorma metodu olduğunu göstermektedir. Rivayetlerin birçoğunda Hz. Aişe'nin sorduğu sorulara verilen cevaplarla ayetlerin tefsirine katkıda bulunduğunu görmekteyiz.¹⁹ Hz. Aişe anlayamadığı hususları öncelikle Hz. Peygamber'e sormuştur. İbn Ebi Muleyke'nin Hz. Aişe'den naklettiğine göre Hz. Peygamber “Kıyamet günü hesaba çekilen azap görür” buyurunca Hz. Aişe “فَسَوِّفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا”*“Allah 'hesabı kolay bir şekilde görülecektir' (el-İnşikak 84/8) buyur muyor mu?”* diye sormuştur. Hz. Peygamber de “Bu hesap değil amellerin arz edilmesidir. Lakin hesabı tartışmalı geçen kişi kıyamet günü azaba uğrar” buyurmuştur.²⁰

Kelimenin manasını belirlemede o kelimeyi iyi bilen kabile mensuplarına soru sorularak iyice pekiştirildiği görülmektedir. Böyle bir uygulamayı yapan en önemli sima İbn Abbas'tır. “İbn Abbas'a وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ”*“size din konusunda hiçbir güçlük yükledi.”* (el-Hac 22/78) ayetinden soruldu. İbn Abbas “Burada Huzeyl kabilesinden kimse var mı? dedi. Adamın birisi “ben varım” dedi. İbn Abbas: “Siz حَرَجٍ kelimesini nasıl anlamlandırırırsınız?” dedi. Adam “dayk” (sıkıntılı şey) diye açıklarız dedi. İbn Abbas da “evet aynen dediğin gibi” dedi.²¹

2- Örnekleme Yoluyla Tefsir

Eğitim öğretimde örneklerden yararlanmak önemli hususiyetlerden birisidir. Bu yüzden olsa gerek Hz. Peygamber'in, peygamberlerin ve bilge kişilerin sözlerinde mesel yaygındır²² Nitekim “Arada bocalayıp duruyorlar; ne onlara,

¹⁸ İmâduddîn Ebî'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Mu'essesetu Kurtuba, Mektebetu'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 2000), 14:262.

¹⁹ Sevgi Tütûn, “Taberî Tefsir'inde Hz. Aişe'nin Rivayetleri ve Tefsir Metodu”, *İstem*, 8/16, (2010), 105.

²⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24:237.

²¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16:241.

²² Celâleddîn Abdurrahman Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-kur'ân*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts),2:284.

ne bunlara! Allah'ın şaşırttığı kimseye asla bir yol bulamazsın." (en-Nisâ 4/143) ayeti bağlamında İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Münafığın misali hangi sürüye katılacağını bilemeyen iki sürü arasındaki şaşkın koyuna benzer. Bazen buna bazen de diğerine katılır."²³

Bazı âlimlerin de belirttiği üzere meseller manaları somut hale getirir, duyuların da yardımıyla onları zihinlere yerleştirir. Bu anlamda meselin gayesi gizli olanı açık olana görünmeyeni görüne benzetme yapmaktır.²⁴ Mesellerden faydalanan Hz. Peygamber bazen şekil çizerek somut bir örnek üzerinden ayeti tefsir etmiştir. İbn Mes'ûd'un dediğine göre Hz. Peygamber bir gün bize bir çizgi çizdi. Bu Allah'ın yoludur dedi. Ardından bu çizginin sağına ve soluna bazı çizgiler çizdi ve şöyle buyurdu: "Bunlar her birisinin başında şeytanların bulunduğu ve kendisine çağırıldığı yollardır." Sonra

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ
 "Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun; (başka) yollara sapmayın; sonra onlar sizi Allah'ın yolundan ayırır. İşte günahattan korunmanız için Allah bunları size emretti." (el-En'âm 6/153) ayetini okudu.²⁵ Hz. Peygamber'in bu anlatımı esasen bir temsildir. Hz. Peygamber örnekleme yoluyla ayetin manasını somut hale getirmektedir. Çünkü her insanın anlama şekli ve düzeyi farklıdır. Kimisi görsellerden kimisi hikâyelerden kimisi soru-cevap metodundan daha iyi öğrenme imkânı bulabilir. Günümüzde yapılan araştırmalar da somutlaştırmanın eğitimde yararlı olduğunu göstermiştir. Mesela öğrencilerin % 85'i görsel ve dokunmaya dayalı bir öğrenme stiline sahiptir. Ancak % 15'i işitsel uyarıcılara dayalı öğrenme eğilimindedir.²⁶

Hz. Peygamber bazı meseleleri izah etmek için de şekil çizme yoluna gitmiştir. Yine Abdullah b. Mes'ûd şöyle demiştir: Hz. Peygamber bir kare çizdi. Sonra o karenin ortasına da karenin dışına uzanan bir çizgi çizdi. Ardından bu çizginin ortasından ortadaki çizgiye doğru küçük çizgiler çizdi ve şöyle bu-

²³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*,5:451.

²⁴ Suyûtî, *el-Itkân*, 2:283.

²⁵ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*,3:494-495.

²⁶ Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 3. Baskı, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007), 32.

yurdu: “Şu çizgi insandır. Şu kare de onu kuşatan ecelidir. Karenin dışına doğru uzanan çizgi ise insanın emelidir. Küçük çizgiler de insanın başına gelebilecek sıkıntılardır. Bunların birisi insana dokunmasa da diğeri onu yakalar.”²⁷

3-Beden Dilini Kullanma

Hız. Peygamber’in pedagojik bir unsur olarak beden dilini kullandığını görmekteyiz. “Bedenin dili, insanlar arası ilişkilerde kişilerin diğer insanlarla aralarında koydukları ‘mesafe’leri ve birbirlerine ‘temas’ları başta olmak üzere, bedeninin duruşu, yön değiştirmesi, başın çevrilmesi, kaş-göz ve yüz ifadeleri, bir bakış, bir tebessüm, bir gülüş, tokalaşma, öpüşme, yumruk sıkma, el kaldırma, kol kavuşturma gibi el-kol hareketleri, bacak bacak üstüne atma, bağdaş kurma ve yürüyüşte bacakların kullanılışı, oturma-kalkma şekilleri, ses tonları, -bütün bunlara ek olarak- giyiniş tarzları, saç-sakal, bıyık biçimleri ve makyajlarla, duygu, düşünce, tavır, istek ve ihtiyaçları bildirmeye yarayan anlatım aracıdır.”²⁸ Hız. Peygamber hem hadislerinde hem de Kur’an’ı açıklamada sadedinde beden dilini kullanmıştır. Nitekim Hız. Peygamber “*mümin mümin için birbirine destek veren bir bina gibidir*” buyurmuş sonra da parmaklarını birbirine sıkıca kenetlemiştir.²⁹ Yine Malik b. Enes’in rivayet ettiğine göre Hız. Peygamber: “*Kendi yetimini yahut başkasının bir yetimini himaye eden kimseye ben, cennette şöyle yan yana bulunacağız*” buyurdu ve bu sırada işaret parmağı ile orta parmağını gösterdi.³⁰

Bişr b. Cehaş’ın Hız. Peygamberden naklettiğine göre Hız. Peygamber şu ayeti okudu:

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-buhârî*, (Beyrût: Dâru İbn Kesîr,2002), Rikâk 4 (6417). Buhârî bu hadisi naklettiği babın (Bâbu fil-emel ve tûlihi) başında Âl-i İmrân 185 ve Hicr, 3 ayetlerini zikretmektedir. Bu hadisin anlatımının muhtemel görselleri için bkz. Selim Demirci, “Hadis Metnini Anlama/Somutlaştırma Çabasına Bir Örnek: Hız. Peygamber’in Emel-Ecel İlişkinine Dair Çizdiği Şekil”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 6 (2015).ss.101-121.

²⁸ Necati Kara, *Kur’an’da Beden Dili*, 2. Baskı, (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2004), 208.

²⁹ Buhârî: Salât 88 (481); Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim, *Sahîhu müslim*, (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000), Birr 65 (2585).

³⁰ Müslim: Zühd 42 (2983).

كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ (el-Meâric, 70/39) sonra da tükürdü. Sonra Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Seni işte böyle bir şeyden yaratmışken beni nasıl aciz bırakabilirsin? Öyle ki seni düzgün ve dengeli yarattım. Elbiseni giyip yeryüzünde gururla yürüdün, mal topladın, kimseyi faydalandırmadın. Nihayet can köprücük kemiğine dayanınca tasadduk ettim dedin. Hani sadaka nerde?³¹ Hz. Peygamber burada tükürmek suretiyle insanın nasıl bir maddeden yaratıldığını bir tür beden diliyle anlattıktan sonra sözleriyle konuyu pekiştirmektedir.

Birkaç tarzın iç içe kullanıldığı durumlar vardır. Mesela soru-cevap metodu ve beden dilinin kullanımı bu türdendir. Zaten öğretimde çeşitli metotlar çok kere bir arada kullanılır.³² Bir grup Yahudi Hz. Peygamber’in ashabından birisine cehennem bekçilerini sordu. O da Allah ve Resulü daha iyi bilir dedi. Sonra Hz. Peygamber’in yanına gelerek durumu haber verdi. Cenab-ı Hak da عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ “Üzerinde ondokuz (muhafız melek) vardır.” (el-Müddessir 74/30) ayetini indirdi. Hz. Peygamber bunu ashabına haber verdi ve: “Onları çağır. Eğer bana gelirlerse ben de onlara cennetin toprağı hakkında soracağım. Onun toprağı beyaz undur” buyurdu. Onlar da geldiler Hz. Peygamber’e cehennem bekçileri hakkında sordular. Hz. Peygamber iki elinin parmaklarını iki defa kımıldattı, ikincisinde başparmağını tuttu. Sonra Hz. Peygamber onlara “bana cennetin toprağı hakkında bilgi verin” dedi. Ey İbn Selam! Onlara cevap ver dediler. İbn Selam da “beyaz ekmek gibidir” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber “şüphesiz ekmek ancak undandır” buyurdu.³³ Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber muhataplarının sorusuna cevap verirken parmaklarını kullanmış böylece onların dikkatini buraya teksif ederek aktif katılımlarını sağlamıştır. “Hz. Peygamber’in gerek günlük konuşmalarında, gerekse hitabelerinde beden dilinin en bariz göstergelerinden olan parmakları sıkça kullanıldığı görülmektedir. Parmaklarından birini veya birkaçını yukarı kaldırması, iki parmağını açması veya kapaması, parmağıyla işaret etmesi, başparmakla şehadet parmağını birleştirerek halka yapması, kızarak parmağıyla dürtme-

³¹ Ebû'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2002),1474.

³² Binbaşıoğlu, *Öğretim Metodu ve Uygulama*, 41.

³³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 14:183.

si, parmaklarıyla rakamları göstermesi, parmaklarını kenetlemesi vb. hareketler rivayetlerde sıkça geçen jestlerdendir.”³⁴

Kehf sûresinin 93 ve 94. ayetlerinin tefsirinde Yecuc ve Mecuc ile ilgili olarak Hz. Peygamber’in beden dilini kullanarak olayı tasvir ettiği görülmektedir. Zeyneb binti Cahş’ın rivayetine göre Hz. Peygamber yüzü kıpkırmızı olmuş bir şekilde uykusundan uyandı ve “yaklaşmakta olanın (kıyametin) şerinden Arapların vay haline. Bugün Ye’cûc ve Me’cûc sedden şöyle bir gedik açtı” dedi ve elini halka gibi yaptı.³⁵ Hz. Peygamber’in, sözlerini el, parmak vb. bazı işaretlerle takviye etmesi, sahabenin hem kulaklarına, hem de gözlerine hitap etmesi cihetiyle beyanın daha belîğ, iletişimin daha etkili ve başarılı olmasını sağlamıştır.³⁶ Çünkü sözlü dil ile beden dili, iletişimde birbirlerini tamamlayan unsurlardır. Her ne kadar nihai karar söze ait ise de beden dilinin, kendisinde ifadesini bulduğu sessiz bir bakışın, başın anlamlı bir biçimde çevrilmesinin, bir jestin ve karşı koyan bir tavrın, bin kelimedenden çok daha fazla şey anlatabildiği hatırdan çıkarılamamalıdır.³⁷

Rivayete göre “Onlara: Gelin, Allah’ın Peygamberi sizin için mağfiret dilesin, denildiği zaman başlarını çevirirler ve sen onların, büyüklük taslayarak uzaklaştıklarını görürsün.” (el-Münâfikûn 63/5) ayetinde geçen لَوْؤَا رُوُسَهُمْ “başlarını çevirirler” ifadesinde Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) başını sağa çevirdi ve göz ucuyla baktı. Sonra “işte onların yaptığı budur” dedi.”³⁸

Başka bir rivayete göre İbn Abbas (ö. 68/688) فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ

وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ “Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür.” (ez-Zilzâl 99/7-8) ayetlerinde geçen مِثْقَالَ ذَرَّةٍ “zerre ağırlığı” ifadesini tefsir ederken elini toprağa daldırdı sonra kaldırdı sonra da üfledi. Sonra şöyle dedi: “İşte bunların her

³⁴ Bünyamin Erul, “Hz. Peygamber ve Beden Dili”, Hz. Peygamber’in Tebliğ Metodu Işığında İslam’ın Güncel Sunumu, (Ankara: TDV Yayınları, 2003),223.

³⁵ Celâleddin es-Suyûtî, ed-Dürrü’l-mensûr fi tefsîri’l-me’sûr, (Beyrût: Dâru’l-Fikr,2011), 5:458.

³⁶ Erul, “Hz. Peygamber ve Beden Dili”, 221.

³⁷ Kara, Kur’an’da Beden Dili, 213 vd.

³⁸ İbn Kesir, Tefsîru’l-kur’âni’l-azîm, 14:7.

biri bir zerre ağırlığıdır”³⁹ Burada İbn Abbas hem beden dilini kullanmak ta hem de somut bir örnek üzerinden açıklama yapmaktadır.

Yine İbn Abbas وَأَلْعَادِيَّاتِ ضَنْبًا “*Yemin olsun nefes nefese koşanlara.*” (el-Âdiyât 100/1) ayetini tefsir ederken beden diline başvurmuş ve “atlar koştuğunda öh öh der işte dabhen budur” demiştir.⁴⁰

Hz. Ömer’in Kâbe’de namaz kıldırıldığı esnada Kureyş sûresini okurken parmağı ile Kâbe’yi gösterdiği nakledilmektedir. Buna göre Hz Ömer Mekte’de akşam namazını kıldırıyordu. فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ “*şu evin rabbine kulluk etsinler.*” (el-Kureyş 106/3) ayetini okuduğunda kendisi namazda olduğu halde parmağıyla Kâbe’yi işaret etti.”⁴¹

أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا “*Yoksa onların mülkten bir nasipleri mi var? Öyle olsaydı insanlara zerre miktarı bir şey vermezlerdi.*” (en-Nisâ 4/53) ayetinin tefsirinde Ebu’l-Âliye (ö.90/709) der ki: İbn Abbas’a نَكِيرًا nakîr kelimesini sordum o da başparmağının ucunu, işaret parmağının iç tarafının üzerine koydu. Sonra ikisini de kaldırdı ‘işte nakîr budur’, dedi.⁴²

Rivayet edildiğine göre Mücahid (ö.103/721), kalp avuca benzer dedi ve avucunu kaldırdı. Kul günah işlediğinde kalbi içine kapanır dedi ve bir parmağını kapattı. Yine kul günah işlediğinde kalbi içine kapanır dedi ve diğer parmağını kapattı. Nihayet bütün parmaklarını kapattı. Böylece onun kalbi mühürlenir. Mücahid, “onlar (önceki âlimler) kalbin pas tutmasını böyle anlıyorlardı” dedi. Sonra كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ “*Hayır! Doğrusu şudur ki, yapıp ettikleri kalplerini kaplayıp karartmıştır.*” (el-Mutaffifîn 83/14)” ayetini okudu.⁴³ Mücahid’in bu anlatımını daha sonra Süfyan es-Sevrî de aynen tekrarlamıştır.⁴⁴

وَمَا يُذْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا “*Nereden bileceksin, belki de kıyamet yakında olacak.*” (el-Ahzâb 33/63) Yani yakın bir zaman içerisinde olacaktır. Bu ayetle alakalı

³⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 30:212.

⁴⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 30:215.

⁴¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*,24:653; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 15:473.

⁴² Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-kur’ân*, thk. Abdulmuhsîn et-Turkî, (Beyrût: Mu’essesetu’r-Risâle, 2006), 6:413 vd.

⁴³ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-kur’ân*,22:143.

⁴⁴ Bk.Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24:203.

olarak Hz. Peygamber: “Ben ve kıyamet şu ikisi gibi gönderildim” buyurmuş ve işaret parmağı ile orta parmağına işaret etmiştir.⁴⁵

Burada şu hususa da dikkat çekmek gerekir ki bazı durumlarda beden dilini kullanmak tasvip edilmemiştir. Özellikle bağlamından koparmak suretiyle beden dilini tefsir amaçlı kullanmak uygun görülmemiştir. Bu manada bazen kişinin, sahih bir maksadı olur da onunla ilgili olarak Kur’ân’dan delil arar. Fakat çıkarımda bulunduğu şeyin ayette kastedilmediğini de bilir. Mesela, katılmış kalple mücadele etmeye çağıran birinin “*Firavun’a git, çünkü o sınırı çok aştı.*” (Tâhâ 20/24) ayetini okuyarak kalbine işaret edip ayette geçen Firavun kelimesiyle katılmış bir kalbin kastedildiğini ima etmesi bu türdendir. Bu tür şeyler bazı vaizler tarafından sözü güzelleştirmek ve dinleyiciyi teşvik etme adına sahih gayeler için kullanılır. Ne var ki bu yasaklanmıştır. Zira bu lügatte kıyastır ve caiz değildir.⁴⁶

4- Yaparak Tefsir Etme

Hz. Peygamber ve ashabı Kur’ân’ı hayatlarına tatbik etmek için gayret sarf etmişlerdir. Hz. Osman, İbn Mes’ûd ve Ubey b. Ka’b’dan rivayet edilmiştir ki Allah’ın resulü onlara on ayeti okurdu onlar da o ayetlerdekini öğrenip uygulamadıkça diğer on ayete geçmezlerdi. İşte Hz. Peygamber onlara Kur’ân’ı ve onunla amel etmeyi birlikte öğretirdi.⁴⁷ Büreyde’nin rivayetine göre Hz. Peygamber hutbe okuyordu. O esnada torunları Hasan ve Hüseyin kırmızı gömlek giyinmiş halde yalpalayarak geldiler. Hz. Peygamber minberden indi, onları kucakladı ve önüne oturttu. Sonra da “Yüce Allah doğru söylemiş *إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِئْتَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ*” *Mallarınız ve çocuklarınız sizin için ancak bir imtihandır; büyük mükâfat ise Allah’ın katındadır.*” (et-Tegâbün 64/15) Bu iki yavruyu yalpalayarak yürürken gördüm. Sabredemedim, sözümü kestim onları kucakladım” buyurdu.⁴⁸

Hz. Peygamber’in Mekke’nin fethinde Kâbe’deki putları kırarak el-İsrâ 17/81 ayetini okuduğu nakledilmektedir. Konuyla ilgili olarak İbn Mes’ûd diyor ki Hz. Peygamber fetih günü Mekke’ye girdi. Kâbe’nin çevresinde üç

⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-kur’ân*, 27:237.

⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-kur’ân*, 1:59.

⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-kur’ân*, 1:68.

⁴⁸ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1443.

yüz altmış tane put vardı. Hz. Peygamber elindeki sopayla putları dürtüyor ve *قَامَ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا* “*Hak geldi bâtil yıkılıp gitti!*” (el-İsrâ,17/81) diyordu. Putlar da yüz üstü düşüyordu.⁴⁹ Böylece Hz. Peygamber yüce Allah’ın, resulünü düşmanlara karşı başarılı kılacağına dair vaadini gerçekleştirdiğini inkârcılara fiilen göstermiş oluyordu.

Hz. Peygamber muhataba müşkil gelebilecek bazı Kur’ân ifadelerini somut biçimde izah etmiştir. Bunlardan birisi, *أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا* “*Gündüzün güneşin gün ortasını aşmasından gecenin karanlığına kadar namazı kıl; bir de sabah namazını; çünkü sabah namazı şahittir.*” (el-İsrâ 78) ayetinde geçen “dulûk” kelimesidir. Cabir b. Abdillâh diyor ki Hz. Peygamber’i ve ashabından isteyen kişileri davet ettim. Bende yedi içtiler. Sonra güneş zeval vaktindeyken çıktılar. Hz. Peygamber de çıktı ve “Çık ey Eba Bekr. İşte bu güneşin “dulûk” vaktidir.” buyurdu.⁵⁰

Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı Kur’ân’la konuşur gibi okuduğu söylenebilir. Nitekim bazı rivayetler buna işaret etmektedir. Mesela *أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ* “*Allah hüküm verenlerin en âdili değil midir?*” (et-Tin, 95/8) ayetini okuduğunda “Evet ben de buna şahit olanlardanım” buyururdu. Hz. Peygamber’i takiben İbn Abbas ise “Seni tenzih ederim ey Allah’ım! Evet” derdi. Katade de bu ayeti okuduğunda aynen Hz. Peygamber gibi söylerdi. Benzer şekilde Hz. Peygamber *أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ* “*Peki bütün bunları yapan, ölüleri diriltebilir mi?*” (el-Kıyâme, 75/40) ayetini okuduğunda “Evet” derdi. *فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ* “*Artık bundan (Kur’ân’dan) sonra hangi söze inanacaklar?*” (el-Mürselât 77/50) ayetini okuduğunda ise “Allah’a ve indirdiğine iman ettim” derdi.⁵¹

Zeyd b. Eslem (ö.136/754) babasından şöyle naklediyor: Ben ve Yerfe Ömer b. Hattâb’ın yanında gecelerdik. Onun gece kalkıp namaz kıldığı bir saat vardı. Kimi zaman da gece namaza kalkmazdı. Biz de bu gece de kalkmaz derdik. Ancak o uyandığında ailesini de namaza kaldırırdı ve: “*Aile fertlerine namazı emret, kendin de bunda kararlı ol.*” (Tâhâ 20/132) derdi.⁵²

⁴⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 21:34.

⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 826.

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24:526.

⁵² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 2442.

Hiz. Aişe'nin kendisinden nakledilen bir rivayete göre, Hiz. Aişe'nin önünde üzüm vardı. Onu yanındaki kadınlara sundu. Derken bir dilenci geldi. Hiz. Aişe bu üzümünden bir danenin o dilenciye verilmesini emretti. Hiz. Aişe'nin yanında bulunanlardan bazıları buna güldüler. Bunun üzerine Hiz. Aişe "Zerre ağırlıklar işte şu gördüğünüz şeylerdedir" dedi ve: *فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ*

"Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür." (ez-Zilzâl 99/7-8) ayetlerini okudu. Aslında Hiz. Aişe'nin amacı bunu öğretmekti. Çünkü kendisi son derece cömert birisiydi.⁵³

Zilzal sûresinin ayetlerini aynı minvalde anladığı görülen Sa'd b. Malik'in (Sa'd b. Ebi Vakkas) önündeki tabakta hurma varken ona bir dilenci geldi. Sa'd dilenciye bir tane hurma verdi. Ancak dilenci elini kapattı. Bunun üzerine Sa'd dilenciye "Vay sana Allah bizden zerre ve hardal ağırlığını dahi kabul eder. Bunda ne kadar zerre ağırlığı var biliyor musun?" dedi.⁵⁴ İbn Mes'ûd'a göre Zilzâl sûresinin bu ayetleri Kur'ân'ın en muhkem ayetleridir.⁵⁵ Zira ayetin delaletinde bir kapalılık yoktur. Bu yüzden sahabe bu ayetten sonra az çok demeyip tasadduk etmiştir.⁵⁶

İbn Abbâs bir yolculukta iken, kardeşi Kusem'in öldüğü haber verildi. Bunun üzerine İbn Abbas istircâ ederek (innâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn) yolun bir kenarına çekildi, namaz kıldı sonra *وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ* "Sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz bunlar, Allah'a huşû ile boyun eğenlerden başkasına ağır gelir." (el-Bakara 2/45) âyetini okuyor olduğu halde bineğine doğru gitti.⁵⁷

Sahabenin bu fiilî tefsiri ayetleri nasıl anladıklarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Mesela Âl-i İmrân sûresinin 92. ayeti bu minvalde açıklanmıştır. Rivayete göre Ömer b. Hattâb, Kısra'nın Medâin şehri Sa'd b. Ebi Vakkas tarafından fethedildiği gün Ebu Mûsâ el-Eş'arî'ye Celûlâ esirle-

⁵³ Râzî, *Mefâtilu'l-ğayb*, 32:62.

⁵⁴ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 30:598.

⁵⁵ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunis: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984), 30:495.

⁵⁶ Âlûsî, *Rîhu'l-me'ânî*, 30:214.

⁵⁷ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 1:200.

rinden bir cariyeyi kendisi için satın almasını bildiren bir mektup yazdı. Cariye Hz. Ömer'e gönderildi. Hz. Ömer cariyeyi beğendi. Bir gün cariyeyi çağırarak *“لَنْ تَتَّالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ”* *“Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe asla eremezsiniz. Ne harcarsanız Allah onu hakkıyla bilir.”* (Âl-i İmrân 3/92) ayetini okudu ve cariyeyi azad etti.⁵⁸ Benzer bir şekilde İbn Ömer bademli şeker yemeyi çok severdi. Bu yüzden bademli şeker satın alır onu tasadduk eder ve bu ayeti okurdu.⁵⁹

Bütün bunlar bu ayet-i kerimede hitabın zahirinin ve umumunun delil olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Çünkü sahabe bu ayet indirildiğinde hitabın muhtevasından başka bir şey anlamamıştır.⁶⁰ Sahabeden sonraki kuşakların da bu şekilde anladığı görülmektedir. Nitekim Ömer b. Abdülaziz'den rivayet edildiğine göre o, heybelerle şeker satın alır ve onları sadaka olarak dağıtırdı. Ona *“bunların kıymetini tasadduk etsen olmaz mı?”* dediklerinde Ömer b. Abdülaziz: *“Ben şekeri seviyorum bu yüzden sevdiğim şeyden infak etmek istedim”* dedi.⁶¹

Bir savaşta cünüp olan ve şiddetli soğuktan dolayı abdest almak yerine teyemmüm yaparak namaz kıldıran Amr b. As'ın ayet yorumu da ilginç bir örnektir. Rivayete göre Amr b. As, Zatu's-Selasil gazvesinde teyemmüm aldı ve namaz kıldırdı. Bu durum Hz. Peygamber'e anlatılınca Hz. Peygamber meseleyi Amr'a sordu. Amr şöyle dedi: *“وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا”* *“Allah'ın 'kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir.’* (en-Nisâ 4/29) buyurduğunu işittim. Bunun üzerine Hz. Peygamber gülümsedi ve Amr'ı yadsımadı.⁶² Burada Amr b. As'ın bir ayeti başka bir ayete dayanarak tefsir ettiği söylenebilir. Bazı araştırmacılara göre bu tür örneklerdeki Kur'an'ı yorumlama faaliyetinde, bu faaliyete teşebbüs edenlerin, kişisel öznelliklerini rahatça sergileyebilecekleri bir yön bulunmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in, bu çeşit yaklaşımda, ayetlerin Mushaf içindeki bağlamlarını göz önünde *bulundurma* şartı aramaması ise ayrıca incelenmesi gereken bir konudur.⁶³

⁵⁸ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2:283.

⁵⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2:283.

⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-kur'ân*, 5: 200.

⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-kur'ân*, 5: 201.

⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5:70.

⁶³ Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 113.

İbn Mes'ûd gibi bir kısım sahabiler Kur'ân kıssalarında geçen bazı mekânları görmek için seyahate çıkmışlardır. Böyle bir seyahat muhtemelen müfessirin derununda özel bir kıpırdanmaya vesile olmaktadır. İbn Mes'ûd, Hz. Musa kıssasında geçen iki ağacı görmek için seyahat etmiştir. Bu ağaçlardan birisi Medyen'de diğeri Tûr'da bulunmaktadır. Hz. Musa'nın Medyen'e vardığında yaşadığı ilk olay ayette şöyle anlatılmaktadır: *"Bunun üzerine Mûsâ, onların hayvanlarını sulayıverdi. Sonra gölgeye çekilip, "Ey rabbim! Bana lutfedeceğin her türlü hayra muhtacım!" diye niyazda bulundu."* (el-Kasas 28/24). Amr b. Meymun'un İbn Mes'ûd'dan rivayetine göre İbn Mes'ûd şöyle demiştir: *"İki gece devemin üzerinde gittim nihayet Medyen'de sabahladım. Hz. Musa'nın gölgesine çekildiği ağacı sordum. Bir de baktım yaprakları kımıl kımıl yeşil bir ağaç. Devem de aç olduğu için ağaca uzandı ve ondan aldı. Onu bir saat çiğnedi sonra da ağzından attı. Ben de Hz. Musa için dua edip ayrıldım."*⁶⁴ Tabi ki İbn Mes'ûd'un gördüğü bu ağaç gerçekten Hz. Musa'nın gölgelendiği ağaç mıdır değil midir? Bu ayrı bir meseledir. Çünkü Hz. Musa ile İbn Mes'ûd arasında takriben iki bin yıllık bir zaman dilimi vardır. Fakat dört bin yıllık bazı ağaçların bile olduğu öne sürülmektedir.⁶⁵ Bu bilgi dikkate alındığında söz konusu ağacın Hz. Musa'nın gölgelendiği ağaç olması muhtemeldir. Kanaatimizce Kur'ân'ı tefsir etmeye kalkışan birinin veya tefsir dersleri yapacak kişilerin Kur'ân coğrafyasını gezmeleri faydalı olacaktır. Mesela Hac ve Umre ile ilgili ayetleri daha iyi anlamak için Hacca veya Umreye gitmek ilgili ayetleri daha iyi anlamaya katkı sağlayabilir.

5- Olayı Ayetle İrtibatlandırma

Olayı ayetle irtibatlandırma bir yönüyle ayeti yaşayarak anlamadır. Bunun örneklerini de yine Hz. Peygamber'in şahsında bulmak mümkündür. Selmân-ı Fârisî'den nakledildiğine göre adamın birisi Hz. Peygamber'e geldi ve *"esselamu aleyke ya resulallah"* dedi. Hz. Peygamber de *"ve aleyke ve rahmetullah"* dedi. Sonra bir başkası geldi ve *"esselamu aleyke ya resullallah ve rahmetullah"* dedi. Hz. Peygamber de *"ve aleyke ve rahmetullahi ve bera-katuhu"* buyurdu. Sonra bir başkası geldi ve *"esselamu aleyke ya resullallah"*

⁶⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18:215.

⁶⁵ <http://zeytinagacidergisi.com/dunyanin-en-uzun-yasayan-agaclari-4885> (Erişim: 04.11.2019).

(Erişim:

ve rahmetullahi ve berakatuhu” dedi. Hz. Peygamber de “ve aleyke” dedi. Bunun üzerine adam Hz. Peygamber’e “Anam babam sana feda olsun ey Allah’ın nebisi falan falan kişiler sana selam verdiler sen de onlara bana verdiğin karşılıktan daha çok karşılık verdin.” Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Çünkü sen bize hiçbir şey bırakmadın. Allah *“bir selâm verildiğinde ya daha güzeli ile veya dengi ile cevap verin.”* (en-Nisâ 4/86) buyuruyor. İşte sana böylece karşılık verdik.”⁶⁶

Sahabeden Cerir b. Abdullah şöyle diyor: “Biz Resullullah’ın yanında oturuyorduk. Derken Ay’ı dolunay halinde gördü ve “Şüphesiz Rabbinizi bu Ay’ı gördüğünüz gibi göreceksiniz. Onu görmekte sıkıntı yaşamayacaksınız. Eğer güneşin doğuşundan ve batışından önce namaz kılmaya imkân bulabilirseniz kılın” dedi sonra da *سَبَّحَ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا* “Güneşin doğmasından önce de batmasından önce de rabbini övgüyle tesbih et.” (Tâhâ 20/130) ayetini okudu.⁶⁷

Rivayet edildiğine göre Abdullah b. Mes’ûd şarkı söylendiğini duyunca yürümesini hızlandırdı ve çekip gitti. Bu durum Hz. Peygamber’e iletilince Hz. Peygamber, “şüphesiz ki İbn Ümmi Abd asil davranmıştır” buyurdu ve: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْهَوْنَ الزُّورَ وَلَا يَسْتَهْزِئُوا بِاللَّعْنَةِ مَرُّوا بِاللَّعْنَةِ مَرُّوا كِرَامًا* “Yine anılan o iyi kullar, asilsiz şeylere şahitlik etmezler; boş ve mânâsız davranışlarla karşılaştıklarında onurluca çekip giderler.” (el-Furkân 25/72) ayetini okudu.⁶⁸ Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber, İbn Mes’ûd’un bu davranışını okuduğu ayetin kapsamında değerlendirmiş ve ayetin hangi açılardan yorumlanabileceğine de ışık tutmuştur.

Rivayete göre Ömer b. Hattâb muhacirlerden birisine bir hediye verdiğinde “Al, Allah bunu sana bereketli kılsın. Bu, Allah’ın sana dünyada vadettiğidir. Ahirette sana vereceği ecir ise daha büyüktür” der ve sonra şu ayeti okurdu: *وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَا جُزْءَ الْأَجْرِ الْأَكْبَرِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ* “Zulme uğramaları yüzünden Allah uğrunda göç edenleri muhakkak ki biz bu dünyada güzel bir yere yerleştireceğiz; âhiret ecri ise elbette daha büyük olacaktır. Keşke bilseler!” (en-Nahl 16/41)⁶⁹

⁶⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7:277.

⁶⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 16:210.

⁶⁸ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 6:463.

⁶⁹ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 5:357; İbn Kesir, *Tefsîru’l-kur’âni’l-azîm*, 8:313.

İbn Mes'ûd tevbe-i nasuh bütün günahları örter dedi ve ardından يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمَمْنَا لَنَا نُورَنَا وَآغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ "Ey iman edenler! Samimi bir tevbe ile Allah'a dönün. Umulur ki Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter. Peygamberi ve Onunla birlikte iman edenleri utandırmayacağı günde Allah sizi, içlerinden ırmaklar akan cennetlere sokar. Onların önlerinden ve sağlarından (amellerinin) nûrları aydınlatıp gider de "Ey Rabbimiz! Nûrumuzu bizim için tamamla, bizi bağışla; çünkü sen her şeye kadirsin" derler." (et-Tahrîm 66/8) ayetini okudu.⁷⁰

Herhangi bir ayetin sahabe arasında farklı anlaşıldığı durumlar da vardır. Bunlardan birisi النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ "Peygamber müminlere kendilerinden daha yakındır, eşleri de onların anneleridir." (el-Ahzâb, 33/6) ayetidir. Rivayete göre bir kadın Hz. Aişe'ye: "Anneciğim dedi. Hz. Aişe ona: "Ben sizden erkeklerin annesiyim kadınlarınızın değil" dedi. Fakat Ümmü Seleme "Ben sizin erkeklerinizin de kadınlarınızın da annesiyim" demiştir.⁷¹

"Dilimden düşümü çöz ki sözümü iyi anlasınlar." (Tâhâ 20/27-28) ayetinin tefsirinde Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'nin (ö.108/726) arkadaşlarından birisinin anlattığına göre Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî'ye akrabalarından birisi gelerek: "Fasih konuşsan fena bir adam değilsin" dedi. Bunun üzerine Kurazî şöyle dedi: "Ey kardeşimin oğlu konuştuğumda anlamıyor musun? Adam "evet anlıyorum" dedi. Kurazî de "Şüphesiz ki Hz. Musa Rabbinden sadece İsrailoğulları söylediklerini anlayabilsin diye dilindeki tutukluğu çözmesini istedi fazlasını istemedi" dedi.⁷²

Ayetleri hayatla ilişkilendirerek açıklamak selefin uyguladığı bir tefsir tarzıydı. Bu bağlamda seleften birinin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Asr Sûresi'nin anlamını bir buz satıcısından öğrendim. Satıcı, "sermayesi eriyen kişiye merhamet edin! Sermayesi eriyen kişiye merhamet edin!" diye bağıryordu. "إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ" "İnsan gerçekten ziyandadır." (el-Asr,103/2) ayetinin anlamı işte budur dedim. Çünkü zaman geçiyor, ömür bitiyor insan hiçbir şey

⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, Zâdu'l-mesîr, 1454.

⁷¹ Suyûtî, ed-Dürri'l-mensûr, 6:567.

⁷² İbn Ebi Hâtim, Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm, 2421.

kazanmıyor. Demek ki insan zarardadır.⁷³ Bu örnek aynı zamanda selefin Kur'ân'ı anlamak için her şeye ibretle bakıp Kur'ân'la nasıl bağ kurduğunu göstermesi açısından dikkate şayandır.

Kur'ân'ı çeşitli olaylarla ilişkilendirip yorumlarken temkinli davranmak gerekir. Çünkü bazı âlimlere göre Kur'ân-ı Kerim'e hürmet göstermenin gereklerinden birisi de dünya işleriyle ilgili bir şeyle karşılaşıldığında onu te'vil etmemektir. Muğire'nin İbrahim'den naklettiğine göre dünya işleriyle ilgili bir şey arz edildiğinde Kur'ân-ı Kerim'den o konuyla ilgili bir şeyi tevil etmek kerih görülüyordu. Mesela yanına gelen bir adama: "Sonra mukadder olduğu üzere buraya geldin ey Mûsâ!" (Tâhâ, 20/40) demek, yine yemek ve benzeri şeyin hazır olduğu esnada "Geçmiş günlerde yaptıklarınıza karşılık olarak afiyetle yiyin için." (el-Hâkka, 69/24) demek bu türden bir tevidir.⁷⁴

6-Bir Ayeti Başka Bir Ayeti Okuyarak Tefsir Etme

Tefsir yollarının en güzeli Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri olarak kabul edilmektedir. Çünkü Kur'ân'da bir yerde kapalı geçen bir ifade Kur'ân'ın başka bir yerinde tefsir edilmektedir.⁷⁵ Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesini Hz. Peygamber'in açıklamalarında görmek mümkündür. Mesela Hz. Peygamber Kıyâme sûresi 22-23. ayetlerini Yûnus sûresinin 26. ayetini okumak suretiyle tefsir etmiştir. Hz. Peygamber "cennet ehli cennete girdiği zaman Allah onlara fazla bir şey istiyor musunuz artırayım der. Onlar da "yüzümüzü ak etmedin mi? Bizi cennete sokup cehennemden kurtarmadın mı" derler. Bunun üzerine Allah perdeyi kaldırır. Onlar da kendilerine rablerine bakmaktan daha sevimli bir şey verilmediğini anlarlar. İşte bu ziyadedir" buyurdu Sonra Hz. Peygamber لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ "Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır." (Yûnus 10/26) ayetini okudu.⁷⁶

İbn Mes'ûd ise Müddessir 31. ayetinin tefsirinde "göklerden hiçbir gök yoktur ki bir karışlık yerde bir meleğin secde halinde alını ve kıyam halinde ayağı olmasın" dedi sonra da

⁷³ Râzî, *Mefâtilhu'l-ğayb*, 32: 85.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-kur'ân*, 1:51.

⁷⁵ İbn Kesir, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 1:6.

⁷⁶ İbn Kesir, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 14:198.

وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسْتَبْحُونَ (Melekler şöyle derler:) Bizim her birimizin mutlaka belli bir yeri vardır. Biz mutlaka (o yerlerde) saf tutarız. Ve biz, kuşkusuz Allah'ı tesbih ederiz." (es-Saffât 37/164-166) ayetlerini okudu.⁷⁷ Yine Kıyâme sûresinde وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ "Ay tutulduğu, güneşle ay birleştirildiği zaman" (el-Kıyâme 75/9) ayetinin tefsirinde İbn Zeyd "Güneş dürülüp karardığında, yıldızlar dökülüp söndüğünde" (et-Tekvîr 81/1-2) ayetlerini okumuştur.⁷⁸

Bazen bir ayetin birkaç ayetle tefsiri de yapılmıştır. Söz gelimi İbn Abbas "İsterse özürlerini sayıp döksün." (el-Kıyâme 75/15) ayetini o, özür dilemektir şunu duymadın mı? لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعَذَرَتُهُمْ "O gün zalimlere mazeretlerinin hiçbir faydası olmaz." (el-Gâfir 40/52) ve şöyle dedi: "وَأَلْفُوا إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ السَّلَامَ" "Onlar da artık ister istemez Allah'ın iradesine boyun eğerler." (en-Nahl 16/87);

"Biz hiçbir kötülük yapmadık" diyerek boyun büküp teslim olurlar" (en-Nahl 16/28) ve yine onlar şöyle derler: "وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ" "Rabbimiz Allaha yemin ederiz: vallahi bizler müşrik değil idik" (el-En'âm 6/23)⁷⁹

Hz. Peygamber bazen kendi sözünü ayet okuyarak desteklemiş ayeti de bu doğrultuda tefsir etmiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Müslüman bir kişi bir Müslüman kardeşinin ırzını korursa kıyamet günü Allah'ın onu cehennem ateşinden korumasını hak etmiş olur." Sonra şu ayet-i okudu: "وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ" "Müminlere yardım etmek de bize düşer." (er-Rûm 30/47)⁸⁰

İbn Abbas da benzer bir yol izlemiş ve bazen Hz. Peygamber'in sözünü ayetle delil getirerek bir ayeti de tefsir etmiştir. İbn Abbâs şöyle dedi: Resulullah buyurdu ki "Haccetmeye yetecek kadar malı olan veya zekât vermek kendisine vacip olan kişi bunları yapmazsa ölüm anında dünyaya tekrar döndürülmeyi ister. Bunun üzerine adamın birisi: "Ey İbn Abbas, Allah'tan kork, dünyaya tekrar döndürülmeyi ancak kâfirler ister" dedi. İbn Abbas da: Size bununla ilgili olarak Kur'ân'dan bir ayet okuyacağım dedi ve: "Ey iman eden-

⁷⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 14:187.

⁷⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 14:194.

⁷⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 14:195.

⁸⁰ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an haka'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd, (Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 4:585.

ler! Mallarınız da çocuklarınız da sizi Allah'ı anmaktan alıkoymasın." (el-Münâfıkûn 63/9) dedi ve sûrenin sonuna kadar okudu.⁸¹

Sonuç

Tefsir ve hadis kitapları incelendiğinde Hz. Peygamber'in ve ashabının Kur'ân'ın tefsirinde ve onun öğretiminde fiilî tefsir tarzlarını sıklıkla kullandıkları anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle beden dilini kullanma, temsil getirme, olayları ayetle ilişkilendirme, yaşayarak açıklama ve soru-cevap metoduyla bir kısım ayetleri fiilî olarak tefsir etmişlerdir. Buna ilaveten İbn Mes'ûd gibi sahabeler Kur'ân'da bahsi geçen bazı mekânlara seyahat etmişlerdir. Bütün bunlar sonraki kuşaklar için güzel bir modeldir. Fiilî tefsir tarzı Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn âlimlerinin Kur'ân'ı ne şekilde anladıklarını göstermesi bakımından önemli veriler içermektedir. Bazı açıklamalara bakıldığında onların ayetin zahirini esas aldıkları görülmektedir. Öte yandan onların bu tefsir tarzının tefsirin akılda kalmasına da katkıda bulunduğu söylenebilir.

Fiilî tefsir tarzları Kur'ân'ı hayatın içinde görmenin neticesidir. Bunlar karşılaşılan her sorunu Kur'ân'a arz etme ve hayatı Kur'ân'ın çizdiği istikamette yaşama niyeti taşımaktadır. Günümüzde fiilî tefsir tarzlarının kapsamlı bir şekilde eğitim öğretimde kullanılması kayda değer bir pratik olacaktır. Zira fiilî tefsir tarzları Kur'ân'ın anlaşılmasında bir kitap olmadığını bilakis anlaşılır ve anlatılabilir bir kitap olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte bunların rastgele değil belli bir bilgi ve bilinç içerisinde kullanılması göz ardı edilmemelidir. Çünkü ayeti mecrasından saptırma veya güncel bir soruna Kur'ân perspektifinden bir açıklama getirirken bir şahıs yahut bir grup lehine/aleyhine tefsir etme hatasına düşmek de mümkündür.

Kaynakça

Âlûsî, Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî fî tefsîri'l-kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. 3. Baskı. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007.

⁸¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 3357.

- Binbaşoğlu, Cavit. *Öğretim Metodu ve Uygulama*. Ankara: Binbaşoğlu Yayınevi, 1973.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 4. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. 9. Baskı. Ankara: Rehber Yayınları, 1992.
- Ebû Gudde, Abdulfettah. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metotları*. Trc. Enbiya Yıldırım. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2011.
- Erul, Bünyamin. "Hz. Peygamber ve Beden Dili". *Hz. Peygamber'in Tebliğ Metodu Işığında İslam'ın Güncel Sunumu*. Ankara: TDV Yayınları, 2003: 219-235.
- Görener, İbrahim. "Tefsir Oluşturan Sorular ve Tefsir Formlarının Oluşum Süreci", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*. Ed. Bilal Gökçür vd. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2010.
- <http://zeytinagacidergisi.com/dunyanin-en-uzun-yasayan-agaclari-4885>.
Erişim: 04 Kasım 2019.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunis: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebî Muhammed Abdu'l-Hak el-Endelusî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. 8 Cilt. Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şu'uni'l-İslâmiyye, 2007.
- İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*. Thk. Es'âd Muhammed et-Tayyib. Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebî'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*. Thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Mu'essesetu Kurtuba, Mektebetu'l-Evlâdî's-Şeyh lî't-Turâs, 2000.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2002.

Kara, Necati. *Kur'ân'da Beden Dili*. 2. Baskı. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2004.

Koç, Mehmet Akif. *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.

Kurtubî, Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi li-ahkâmî'l-kur'ân*. Thk. Abdulmuhsîn et-Turkî. 24 Cilt. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 2006.

Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîhu müslim*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000.

Müslim, Mustafa. *Menâhîcu'l-müfessirîn*. Riyâd: Dâru'l-Müslim, 1415.

Polat, Fethi Ahmet. "Tefsir Bir İlim midir? Başlıklı Tebliği Çerçevesinde Serbest Müzakere." *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*, ed. Murat Sülün. İstanbul: Ensar Neşriyat 2011.

Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.

Schunk, Dale H. *Learning Theories An Educational Perspective*. 6. Baskı. Boston: Pearson, 2012.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman Ebû Bekr. *el-Itkân fi ulûmi'l-kur'ân*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Suyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürri'l-mensûr fi tefsîri'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrût: Daru'l-Fikr, 2011.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'ân*, thk. Abdulmuhsîn et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hechr, 2001.

Tütün, Sevgi. "Taberî Tefsir'inde Hz. Aişe'nin Rivayetleri ve Tefsir Metodu", *İstem*, 8/16, (2010): 99-111.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an haka'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhîlu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevvâz Ahmed. 1. Baskı. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1995.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2019, c. 5, s. 2: 1419-1426

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Patrik I. Bartholomeos, Sırla Yüz Yüze Günümüzün Gözüyle
Ortodoksluğa Bakış, İstos Yayın, İstanbul, Haziran 2016, 284 s.**

Salih İNCİ

Doç. Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Associate Professor, Kırklareli University
Faculty of Theology, Department History of Religions
Kırklareli, Turkey
incisalih@klu.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2252-5564

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: İnci, Salih, “Patrik I. Bartholomeos, Sırla Yüz Yüze Günümüzün Gözüyle Ortodoksluğa Bakış, İstos Yayın, İstanbul, Haziran 2016, 284 s.” *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 1419-1426.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Uzun bir önsöz ve girişin ardından, toplam sekiz bölümden oluşan kitap, Fener Rum Patriği Bartholomeos imzasını taşımaktadır. Kitabın birkaç açıdan önemli olduğunu düşünüyoruz. İlki Ortodoksluğa dair Türkçe müstakil olarak kaleme alınmış bir eser olması, ikincisi klasik teoloji konularının yanı sıra sosyal, ekonomik, ekolojik ve politik meselelere de değinmesi, üçüncüsü de tüm bunların bu gün Hıristiyan Ortodoks kilise hiyerarşisinin en üst noktasındaki yetkin bir kişi, yani bir Patrik tarafından dile getirilmiş olmasıdır. Ayrıca kitap (bildiğimiz kadarıyla) Patriğin Türkçe olarak yayımladığı ilk eser olma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla kitap, bu alanda yapılacak çalışmalar için önemli bir kaynak olma özelliğini taşımaktadır.

Kitap belli bir konuya odaklanmaktan ziyade muhtemelen Patriğin değişik yerlerde farklı konular üzerine yazdığı yazıların ve yapmış olduğu konuşmaların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş. Kitaba, *Diokleia (Ahrhisar) Episkoposu Kallistos* tarafından uzun bir önsöz yazılmıştır. (s.11-29) Önsözden sonra ise *Peder John Chryssavgis*, Patrik Bartholomeos'un uzunca bir biyografisini kaleme almıştır. (31-51)

Kitabın "Tarihsel Yaklaşımlar" başlığını taşıyan ilk bölümünde Ortodoks Kilisesinin tarihi ele alınmıştır. Yazar bu süreçte yapılan Konsilleri, Ortodoks Kilisesinin *doktriner formülasyonlarının doğru ifade edilme süreci* olarak tanımlar. (s. 60) Yazar, o dönemlerde konsillerde tartışılan konulara sıradan Hıristiyanların da nasıl hararetli bir biçimde katıldıklarını vurgulamak üzere şehirdeki pazarcuların, sarrafların, tuhafiyecilerin, manavların teolojik meseleleri konuştuklarını anlatır.(s.61) Patrik 1054 sonrası kilisenin tarihini; "Bizans Çağı" (XI-XV. yy) ve "Esaret Altındaki Kilise" (XV-XIX.yy) şeklinde tasnif ederek, Osmanlı Dönemini "esaret" olarak tanımlar ve bunu dipnotta verdiği notla meşhur Ortodoks kilise tarihçisi Steven Runciman'a atıfla söyler.(s.62)

Patriğin Kilise tarihinden bahsederken Osmanlı dönemine dair peşpeşe kurduğu şu cümleler kendi içinde bir çelişkiyi barındırmaktadır: "*Şehir 1453'te...başkent olduğu zaman...Patrik (II. Yenadios) Ortodoksların etnarhis'i ya da "milletbaşı" olarak tanındı ve Doğu Patriklikleri, Balkan Kiliseleri ve daha uzak bölgeler üzerindeki yetkileri artırıldı...fethin ardından Patrilik'in etkisi azaldı...Aya Sofya Kilisesi dahil mülklerine el konuldu...çoğu kez düşmanca bir ortamda yaşamaya çalıştı...kısa zamanda dünya üzerindeki...manevi etkisini geri kazanmıştı.*" (s.67 vurgular bize ait). Uzun tahliller gerektiren bu yargıyı yorumlamak

bu çalışmanın sınırlarını aşacağından değerlendirmeyi okurların takdirine bırakıyoruz. Ancak bu durumun daha sağlıklı anlaşılması için Patrikhanе'nin Bizans'tan bu güne uzanan tarihi hakkında daha geniş okumalar yapmak gerekecektir.

Yazar bu ön bilgilerden sonra Patrikliğin diğer Ortodoks kiliselere göre konumunu ele alır. İstanbul Kilisesinin (Patriklik) tüm yerel veya bağımsız Ortodoks Kiliselerin ruhani merkezi olduğunu, ancak bu liderliğin (Papalıkta olduğu gibi) idari değil, Pan-Ortodoks (tüm Ortodokslar) Kiliselerin birliği adına aralarındaki koordinasyonu, uyumu ve eşgüdümü sağlamaktan ibaret olduğunu ifade eder ve mevcut *otosefal* (bağımsız) ve *otonom* Ortodoks Kiliseler hakkında bilgi verir, Patrikhanenin doğrudan yetki alanına giren ve totalde 300 milyon nüfusa hitap eden bölgeleri zikreder.(s. 56,68,56,70-72). Patrik bu bölümü bir yakınmayla bitirmekte, bu gün Hıristiyanlık denilince genelde Roma Katolizmi ve Protestanlığın ön plan çıkarıldığını, oysa Hıristiyan geleneğinin ve Bizans mirasının batının en iyi saklanan *sırrı* olarak varlığını devam ettirdiğini, Batı karanlık çağları yaşarken Doğu'nun (Bizans) bin yıldır bir bilgelik ve kültür merkezi olduğunu, Batı Rönesansı'na eski yunan mirasını Bizans'ın sunduğunu, eğer Geç Orta Çağda (İslam Medeniyeti) yapılan Arapça tercüme olmasaydı Platon ve Aristoteles'in tarihte bilinmez isimler olarak kalacağını hatırlatır.(s.72-73)

Eserin ikinci bölümü, "Güfte ve Mekân Sanat, Mimari ve Litürji" başlığı altında Ortodoks litürjide kullanılan ikonun öneminden bahseder. (s. 75 vd., 83-85) Buradan kilisenin üç boyutlu mimari yapısına dikkat çeken yazar bunların; semavi krallığı temsil eden *Kubbe*, cemaatin arasına karışmış azizlerin, şehitlerin ve *velilerin* birlikte bulunduğu varsayılan kilisenin ana gövdesi *Naos* ve Tanrı'nın Annesi'ne (Theotokos/Validullah) adanmış olan *Apsis*'ten oluştuğunu, kubbeyi tutan dört sütunun da Dört İncil'in yazarlarını temsil ettiğini söyleyerek Ortodoks sembolizmini açıklamaya çalışır. (s.87-89)

Üçüncü bölümün başlığı, "Teoloji Armağanı Temel İlkeler ve Yaklaşımlar" şeklindedir. Yazar bu bölümde teolojinin (Tanrıdan) bir armağan olduğunu, dolayısıyla sadece çalışma ve akademik araştırmayla elde edilen kuru bir entelektüel söylemden öte onun rasyonellik üstü bir *SIR* olduğunu söyler. Yine teolojinin her zaman yorumlanabilir, üretilebilir olduğunu, yine onun

hiçbir zaman sadece tekrarlanmadığını, daima devralındığını vurgulayarak Kilise Babalarının önemine ve geleneğe dikkat çeker, daha sonra Aynarozlu bir keşişin, “Tanrı’dan bahsetmek başka, Tanrı’yu bilmek başka şeydir” sözünü aktarır.(s.93-97). Yazar Ortodokslukta teolog sıfatının sadece üç isme tahsis edildiğini, bunların ilki İncil yazarı Aziz Yuhanna, diğeri (Niksarlı) Aziz Grigorios (213-270) ve üçüncüsü de Studion Manastırı keşişi mistik Yeni Teolog Aziz Simeon (949-1022)’dur. Yazar, son iki ismin teolog olarak anılmasında yaşadıkları İlahi Tecelli’nin, bir bakıma teoloji transferinin Aziz Yuhanna ve Kutsal Theotokos’un (Meryem’in) aracılığıyla olduğunu değişik metaforlarla örnekler. (s.98,101-106) Yazar bu bölümde son olarak teolojinin özü itibariyle Apofatik (Negatif Teoloji) özelliğine dikkati çeker. Buna göre Tanrı’nın doğasını, mahiyetini ve onun ne olduğunu, olumlu sıfatlarla değil de ne olmadığını ifade ederek açıklamaya çalışmak gerektiğini söyler. (s.107-106)

Kitabın dördüncü bölümü “Sevginin Çağrısı, Bir çağrı ve Tercih Olarak Manastır Hayatı” başlığı altında incelenmiş. Yazar, keşişlerin bekar kalmalarını açıklarken, Ortodokslukta tutkuların zapt edilmesi gereken değil, sadece daha büyük tutkularca alt edilip dönüştürülmesi gereken şeyler olarak görüldüğünü ifade eder (s.113, 115) Patrik burada Aynaroz’un öneminden bahsederken kendisinin bundan etkilenerek Aynarozlu ve Gökçeadalı hemşerisi bir keşişin adını, (Bartholomeos) aldığını söyler. (s.117-118) Yazar, manastır yaşamındaki asketik hayatın bu dünyada daha çok kazanma arzusundan kaynaklı stres ve çileden özgürleşmenin bir yolu olduğunu, bu yönüyle de manastır yaşamının devrimci bir dünya görüşü sunduğunu savunur. (s.123-124, 129)

Yazar beşinci bölümde, “Ruhanilik ve Kutsal Törenler, Dua ve Ruhani Hayat” konusunu ele alır. Kendilerinin Latince *sacramentum* yerine *sır* (*mysterion*) olarak tanımladığı bu konulara Ortodoksların farklı anlamlar yüklediğine değinir. (s.142-145) Altıncı bölümde işlenen konu “Yaratılış Mucizesi Din ve Ekoloji”dir. Bu bölüm, Patriğin çevre üzerine yaptığı vurgu nedeniyle “Yeşil Patrik” olarak anılmasına neden olan din ve çevre ilişkisini ele almaktadır. Patrik Bartholomeos da bu konuyu bayraklaştırmış, kilisenin ve cemaatinin sorunlarını dile getirirken mesajlarını çevre üzerinden vererek çok daha büyük bir ilginin odağı olmuş ve bu sıfatla dünyanın birçok yerinde resmi ve sivil kişi ve kurumlarla iletişime geçme imkânı elde etmiştir. Patrik burada uluslararası bir organizasyonla 1995-2007 yılları arasında Ege, Karadeniz, Bal-

tık, Tuna, Amazon nehirleri ve Arktik Okyanusu üzerine yapılan gezi ve sempozyumları hatırlatır. (s.157) Patrik konuyu “Efkaristik” (şükran) ayini ile ilişkilendirerek çevreyi korumanın da tanrıya bir şükran ifadesi olduğunu söyler. (s.159) Yazar çevreye dair görüşlerini “ekoloji” ve “ekonomi” terimlerinin ‘ev, barınak’ anlamında aynı kökten “eko/oikos”tan geldiğini söyleyerek aralarındaki ilişkiye vurgu yapar. Buradan hareketle “ekoloji” bu dünyanın, herkesin ve her şeyin evi olarak *logos*’u yani tefekkürü, “ekonomi”nin ise evimiz olan bu dünya’nın yönetimine dair kuralları, yani *nomos*’u temsil ettiği şeklinde bir benzetme ile açıklar. Bu anlamda dünyadaki açlık, işsizlik vb *ekonomik* problemlerin *ekoloji* ile de ilintili olduğunu vurgular. Dünyadaki adaletsiz gelir dağılımına değinirken dünya nimetlerinden daha fazla istifade eden batıların, daha çok fedakarlık etmeleri gerektiğini söyler (s.166-167).

Yazar yedinci bölümde “İnanç ve Özgürlük, Vicdan ve İnsan Hakları” konusunu ele alır. Yazar özgürlüğün mutlak olmayıp izafi bir kavram olduğunu, Ortodoks yoruma göre özgürlüğü bahşedenin tanrı olduğunu, gerçek özgürlüğün tanrının bahşettiği ilahi lutuf, yani iyiyi ve kötüyü seçebilme iradesi olduğunu söyler. (s.181) Patrik, iki Aziz’den yaptığı alıntılarla insanın bir *mikrotheos* (Tanrının bir ikonası) ve *mikrokozmos* (dünyanın ikonası) olduğunu, bu nedenle insanın görevinin Tanrıyla dünyayı uzlaştırmak olduğunu söyleyerek bir yerde insanın özgürlüğünün sınırlarına dikkat çeker ve canının her istediğini yapmaya çalışan kişinin gerçekte özgür değil tutkularının esiri ve kurbanı olduğunu söyler. (s.184-186) Patrik burada özgürlüğün kişisel değil, kişiler arası, yani toplumsal olduğunu söyler ve bunu teslis inancı üzerinden giderek ilginç bir benzetmeyle izah eder:

“Ortodokslar da diğer tüm Hıristiyanlar gibi yalnızca bir (vâhid) olan değil, aynı zamanda üçle-bir- olan Tanrı’ya inanırlar. Hıristiyanlıkta Tanrı yalnızca kişisel değil, kişiler-arasıdır; Tanrı yalnızca bir birim değil, bir bileşimdir. Teslis olarak tanrı sadece biricik ve kendine yeten bir ‘Monat’ değildir. Tanrı üçlüdür: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, Yunan Patristik (Kilise Babaları) geleneğinin perihoresis adını verdiği ebedi müşterek sevgi akışıyla birbirine bağlı olan üç ilahi kişidir...Tanrı üç kişinin aralarındaki ilişkide tamamen bir-leşmiştir.” (s. 189-190)

Patrik burada dini özgürlükler bağlamında konuyu azınlık haklarına getirir, dünya üzerinde azınlıkların karşılaştıkları sıkıntıları hatırlatırken kendince Patrikhane’nin de yaşadığı sıkıntıları tekrarlar. (s.191) Özgürlük bağlamında

şiddete dönüşen ırkçı akımlara kilisenin karşı olduğunu ve bunu ta 1872’lerde lanetlediğini söyleyerek Patrikhanenin, milliyetçi söylemle (*ethnofiletizm*) kendisinden ayrılan Bulgar kilisesine karşı yaptığı tarihi afaroza bir gönderme yapar. (S.193) Yazar burada özgürlükleri ellerinden alınan toplumlara atıfta bulunur, Yahudi soykırımına, Irak, Suriye, Darfur, Ruanda vb yerlerde yaşananlara değinirken (s.195-196) Filistin, Bosna ve Doğu Türkistan vb. yerlerden bahsetmemesi ise ilginçtir.

Kitabın sekizinci ve son bölümü “Dünyayı Dönüştürmek” üst başlığını taşımakta ve bunu üç alt başlık altında ele almaktadır. İlk başlık “Sosyal Adalet : Yoksulluk ve Küreselleşme” dir. Yazar burada *Matta İncili*’nde (25:31-46) geçen koyun keçi örneğinden hareketle bize ne kadar dua edip oruç tuttuğumuz değil, açları ve fakirleri doyurup doyurmadığımızın sorulacağını söyler. Yine aynı meselde İsa’nın bu tür insanları kastederek “Çünkü acıkmıştım, bana yiyecek verdiniz; susamıştım, bana içecek verdiniz; yabancıydım, beni içeri aldınız. Çıplaktım, beni giydirdiniz; hastaydım, benimle ilgilediniz; zindandaydım, yanıma geldiniz.” diyerek Tanrı katında ancak bunların kabul göreceğini hatırlatır, konuyu İncillerden başka örneklerle de destekler. (s. 204-205) Patrik bu bölümde toplumda yaşanan bir takım sıkıntılara değinirken şunları söyler;

“Bunlar (karşılaşılan problemler) cinsellik gibi hassas meselelerden ölüm cezası gibi tartışmalı hususlara kadar çeşitlilik gösteren meseleler. Tüm bu toplumsal ve ahlaki başlıklarda Ortodoks Kilisesi savunmacı bir biçimde şu ya da bu pozisyonu desteklemeye çalışmaz. Zira biz toplumsal ve ahlaki sorunlara ilişkin katı bir biçimde sınırlanmış tek bir dogma şerh etmekten imtina ederiz... Kilisenin vurgulamaya çalıştığı Tanrı’nın sureti ve benzeyişinde yaratılan insan kişinin kutsallığıdır.”(s.206)

Geleneğin çok önemli olduğu, Ortodokslukta Patriğin bu özgürlükçü! din yorumunun doğrusu Kilise çevresinde ve dindar Hıristiyanlarda nasıl bir karşılık bulduğu merak konusu. Patrik daha sonra yanlış yorumlanan küreselleşmenin tehlikesine dikkat çekerek, kavramın dışlayıcılığına vurgu yapar, yine dünyadaki büyük organizasyonların *BM, Dünya Bankası* vb de aynı şekilde bağımsız, adil ve küresel çapta olmamakla eleştirir. (s.209-210, 219 vd)

Son bölümün ikinci alt başlığı “Din ve Toplum : Köktencilik ve Irkçılık” adını taşır. Patrik burada söze bu coğrafyada müslüman ve Hıristiyanların birlikte yaşadığını söyleyerek Fatih Sultan Mehmet üzerinden kısaca Osmanlı

tecrübesine değinir. (s. 227). Bu arada AB'nin iyi bir proje olduğunu, zira Avrupada son altmış yıldan bu yana bir savaşın yaşanmadığını, Roma'nın yıkılışından bu yana Avrupanın bu kadar uzun süren bir barış dönemi yaşamadığını söyler, genişlemeye devam eden bu birliğin, *"Türkiye'de yaşayan azınlık cemaatlerinin dini ve hayati haklarının tanınmasını da içeren üyelik için gerekli şartları oluşturduğunda bu birliğe üye olabileceği ümidi taşıdığını"* söyleyerek her zamanki klasik ezberlerini tekrarlar.(s.233) Bu arada 2016'da yayınlanan bir kitaba yazılan önsözde de benzer yakınmalar dile getirirken 2000'li yılların hemen başındaki akademik çalışmalara atıfta bulunulur. Oysa 2010 sonrasında Patrikhane yönetimi (Sen Sinod üyeleri) ve taşınmazları konusunda bu kurumun lehine çok önemli düzenlemeler yapılmış olmasına rağmen bunlar gerek önsözlerde ve gerekse Patriğin yazılarında hep göz ardı edilmiştir.

Yazar Avrupa'daki Müslüman nüfus hakkında bilgi verirken, burada sorunun *"Müslüman nüfusun ve Müslümanların görünürlülüğünün artması ve seslerinin daha çok duyulur olması değil, asıl sorunun Batı'nın bu varlığı anlamak ve kucaklamak için hazır olmayan doğasında yattığını"* söyleyerek Batıyı tenkit eder. Yine batının en büyük zaafının İslam'ın yükselişi değil, Batı'da sekülerizmin yaygın yükselişinin olduğunu söyler. Yine Hristiyanlığın Batı uygarlığına ilham ve yön verme sorumluluğundan kaçarak kamusal alandan ricat ettiğini ve ateizme teslim olduğunu söyler. Batıdaki kiliselere rağbetin azaldığını, rahip adayları bulmakta zorlandıklarını, Hristiyanlığın toplumsal yaşamda artık marjinal sayılmaya başlandığını, bundan Ortodoksların da etkilendiğini söyledikten sonra *"sekülerizmin insanlığı dünyadan ve Tanrı'dan tecrit eden bir sapkınlık olduğunu"* ifade ederek sekülerizmi çok sert bir şekilde tenkit eder.(s.233-235)

Patrik daha sonra din şiddet ilişkine değinir. Din farklılığının şiddetinin nedeni olduğunu söyleyen sekülerist düşünceleri tenkit ederek batılı seküler düşüncenin dini bir günah keçisi olarak gördüğünü ifade eder. Patrik, İncil ve Kur'an'dan yaptığı alıntılarla dinde zorlamanın olmadığını, ancak dini metinleri kendi çıkarları için yorumlayanların dini kullandıklarını ifade eder. (s. 236-237, 239-343) Burada yine ırkçılık meselesine de değinir, Ortodoksların aynı coğrafyada beş yüzyıldır diğer inanç sahipleriyle birlikte yaşamayı başardıklarını hatırlatır. (s.245-251) Ancak Patrik geçen yüzyılda yaşananlarla

ilgili bir öz eleştiri yapmak yerine, diğer Ortodoks kiliseleri (muhtemelen Yunan, Bulgar, Sırp, Makedon vb kasteder) suçlar ve şunları söyler: “*Sonraki dönemlerde milliyetçi eğilimler elbette devam etti ve hatta belli Ortodoks Kiliselerinin içinde varlıklarını sürdürmekte. Aslında geçtiğimiz yüzyıllarda Ortodoksluğun başına gelen felaketlerin sorumlusu onlardır, ancak Ortodoks tecrübesi ya da ruhaniliği bu kiliseler üzerinden anlaşılmalıdır, onlar norm temsil etmez*”. (s.250) Patrik bölümü, din ve siyaset konusuyla tamamlar. Batıdaki gibi Ortodokslukta kilise -devlet, kutsal - seküler şeklinde kesin bir ayrımın olmadığını belirtir, yine bu gün çokça eleştirilen Sezaro-Papizm’in de Bizans’ın da yanlış anlaşıldığından şikayet eder. (s.251-253)

Kitabın son alt başlığı “Savaş ve Barış” adını taşır. Patrik yine Ortodoksların Müslümanlarla yaşadıkları ortak tarihe vurgu yapar, konuyla ilgili Kur’an’daki Hıristiyanların “*sevgi bakımından iman edenlere en yakın olanlar*” (5:82) ayetini hatırlatır, yaşanan çatışmaların dini değil, siyasi olduğunu söyler. Bizans tarihçisi Alexander Vasiliyev’den alıntıyla İtalyan Rönesansı’nın kökeninde ve gelişiminde Bizans’ın ve (Arap ve Osmanlı dahil) İslam’ın etkisine değinir. (s. 262-263) Özellikle Akdeniz Havzasında ve Ortadoğu’da birlikte yaşanan Müslüman- Hıristiyan şehirlere, buralarda yaşanan karşılıklı ilişkilere ve yakınlaşmalara dikkat çeker. 266-270. Daha sonra din adına işlenen herhangi bir suçun dine karşı işlenmiş bir suç, Tanrıya karşı bir saldırı ve hakaret olacağını vurgular. Dinde zorlamanın olmayacağını, ancak tüm dinlerin (Yahudi, Hristiyan, İslam) metinlerinin tarihi bağlamlarından kopararak okunmasının ortaya çıkardığı sakıncalara ve yanlış din anlayışlarına dikkat çeker. (s. 274-276) Nitekim geçmiş sayfalarda da dindeki zorlama meselesine değinirken yaptığı bir alıntıda, “*Tanrı ikna eder, O mecbur bırakmaz (icbar etmez)*” ifadesini aktarmıştır. (s.194). Patrik kitabını “Epilog: İçte Taşınan Umut” başlığı altında son bölümle noktalar ve burada beklentilerinin gerçekleşmesi için umutlu olduğunu vurgular ve bunu bir Azizden nakille “Neşeli Hüzün” olarak tanımlar ve Doğudan yükselen ışığın her zaman karanlığı aydınlatacağını söyler. (s.279-284)

Sonuç olarak bu çalışma, ele aldığı konular itibariyle alana önemli katkılar sağlayacaktır. Kitap, bize Ortodoks Kilisesinin geçmişten bu güne yukarıda özetlemeye çalıştığımız konularını, kilisenin en üst seviyesindeki bir ruhaninin, Patrik Bartholomeos’un kaleminden öğrenme imkanı vermektedir.

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory. Aron Zysow. Lockwood Press: Atlanta, 2013.

Ömer YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor, Namık Kemal University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
Tekirdağ / TURKEY
omeryilmaz@nku.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9576-1344

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Yılmaz, Ömer, "The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory. Aron Zysow. Lockwood Press: Atlanta, 2013."

Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi 5/2 (Aralık 2019): 1427-1431.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Kitap, Aron Zysow'un Harvard Üniversitesinde 1984 yılında sunmuş olduğu doktora tezinin geliştirilerek yayımlanmış halidir. Sunumunun üzerinden yaklaşık otuz yıl gibi uzunca bir süre geçtikten sonra yayımlanmıştır. Ancak yayımlanmasının bu kadar gecikmiş olması, tezin, fıkıh usûlü ve kelâm alanlarında batıda yapılan akademik çalışmalar üzerindeki katkısını ve etkisini azaltmış değildir. Kitap hakkında alan indekslerinde taranan dergilerde pek çok kitap kritiği yazılmış olması da bu etkinin göstergelerindedir.

Kitabın en önemli yönlerinden birisi, standart bir fıkıh usûlü kitabının içermiş olduğu konuların ve tartışmaların birçoğunu ihtiva etmesi ve bunlarda fıkıh usûlü ile kelâm arasındaki güçlü bağı gözler önüne sermiş olmasıdır. Ancak bu durum beraberinde iki zafiyeti getirmektedir. İlki, fıkıh usûlü ile kelâm arasındaki bağı ortaya çıkarmaya çalışırken kelâmî tartışmaların meydana gelmesinde etkili olan sosyal, kültürel ve tarihi zemin yeterince incelenmiş değildir. İkincisi, bazı usûl alimlerini mu'tezilî olarak nitelerken tabakat kitaplarının ötesinde bir araştırmaya gerek duyulmamıştır. Mesela yazar, Mu'tezile'nin usûl-i hamsedeki vaîd ve menzile beyne'l-menzileteyn görüşlerini reddeden Cessâs'ı mutezilî olarak tanıtmıştır. Diğer yandan usûle dair ele alınan konularda da belirli bir geleneğe –meselâ Hanefî usûl geleneğine- ait eserlerin bir bütün olarak incelenmesi yerine belirli birkaç eserden yola çıkılarak genelleme yapıldığı görülmektedir. Cessâs'ın *el-Fuşûl fi'l-uşûl*'ü ve Semerkandî'nin *Mîzânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-'ukûl*'u bu çerçevede Hanefî gelenek içerisinde kitapta en çok başvuru yapılan eserlerdir. Ancak belirli birkaç eserden yola çıkılarak yapılan genellemelerin, mezhebin yaklaşımını tam olarak gözler önüne serdiğini söylemek zordur. Yazarın illetin tahsisine yönelik yaklaşımı, bunun örneklerinden birisidir. Yazar, Hanefîlerde illetin tahsisine yönelik desteğin çok güçlü olduğunu ifade etmiş olsa da yine Hanefîlerde illetin tahsisine itiraz yöneltmelerin seslerinin de cılız çıkmadığını belirtmek gerekir. Serahsî, Ebü'l-Usr Pezdevî ve Ebü'l-Berekât Nesefî, Hanefîlerde illetin tahsisine itiraz eden belli başlı âlimlerdir. Serahsî, bunun bir adım daha ötesine geçmiş ve illetin tahsisini tecviz etmeyi "Mutezileye meyil" olarak değerlendirmiştir.

Yazara göre usûl âlimleri arasındaki en keskin ayrım, formalist ve materiyalist eğilim şeklinde kendisini göstermektedir. Bu yaklaşıma göre formalistler, kesinliği kendi kurallarının çerçevesinde bulup ictihadın doğasındaki ihtimalli durumu benimsemişlerdir ve ictihad hatalarını kabullenmeye daha

eğilimli olmuşlardır. Buna mukabil materyalistler, geçerli olacak her hukuk kuralının kesin olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre hukukta şüphenin bulunmadığını gösteren bir otoritenin varlığı gereklidir ki materyalistler için bu otorite, naslardır. Bu yaklaşım çerçevesinde yazar, Hanefilerin de dahil olduğu cumhuru “formalist”, zahirileri ve ahbârileri “materyalist” olarak nitelemiştir. Bu niteleme ile ilk dönem âlimlerinin usûlî farklılıklarını ortaya koyan “ehli hadis-ehli rey” şeklindeki ayırım, ortak noktalar ihtiva etmektedir. Ancak yazar bu konuda bir açıklama yapmadığı için elimizdeki yetersiz delillerle bu konuda bir sonuca ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

Beş bölümden oluşan kitap için takdim niteliğindeki bir yazı, Robert Gleave tarafından kaleme alınmıştır. Girişte yazar, fıkıh usûlünün ve kelâmın ilimler hiyerarşisindeki yeri üzerinde durur. Buna göre İslâmî ilimler hiyerarşisinde iman esaslarını konu edinen kelâm ilmi en ön sırada yer alır. Fıkıh usûlü ile uğraşan ilim adamı için kelâm, itikadi temelleri ortaya koyar. Ancak fıkıh usûlü-kelâm ilişkisi bunun da ötesindedir. Her iki ilim dalı da Müslüman toplumdaki ilk parçalanmanın akabinde ortaya çıkmıştır. Bu parçalanmanın akabinde Müslümanlar, kendi imanlarını ve amellerini tanımlamak ve savunmak zorunda kalmışlardır. Kelâmın fıkıh usûlüne nüfuzu bu şekilde olmuştur ve buna dayalı olarak Mu'tezilî etki asırlarca kendisini hissettirmiştir. Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik de fıkıh usûlü üzerinde etkili olmuştur (s. 4).

Yazar, peygamberimizden mervî haberleri ele aldığı ilk bölümde fıkıh usûlünde haberin mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısımda incelendiğini belirtir ve Hanefilerin konuya yaklaşımları üzerinde durur. Buna göre mütevâtir haberin nasıl bir bilgi kaynağı olduğu öteden beri tartışma konusu olmuştur. Berâhime, Sümeniyye, Nazzam ve İbnü's-Selcî itiraz etmiş olsa da hakim görüş, mütevâtirin kesin bilgi ortaya koyduğu yönündedir. Ancak bu bilginin zaruri mi olduğu mükteseb mi olduğu tartışmalıdır ve bu tartışmada tarafların kelâmî eğilimleri ve bilgi problemine yaklaşımları baskın bir rol oynamaktadır. Mu'tezilî pek çok âlimin mütevâtir haberle sabit olan bilgiden de şüphe duyduğunu göz önünde bulundurduğumuzda mütevâtir haberin zaruri değil mükteseb bir bilgi ortaya koyduğunu ifade edenlerin orta bir yol

izlediğini söylememiz mümkündür. Ka'bî'nin ve Ebü'l-Hüseyn Basrî'nin mütevâtir haberin mükteseb bir bilgi ortaya koyduğu şeklindeki yaklaşımlarını bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Yazar, Hanefilerin itikadî muhafazakârlıklarının da etkisiyle zaruri doktrininde istikrarlı olduklarını ifade etmiş olsa da bu kapsama girmeyen Hanefi âlimler yok değildir. Bunun en önemli örneğini Cessâs oluşturmaktadır.

Yazar, ikinci bölümü yorum konusundaki tartışmalara ayırır. Buna göre Hanefilerin nasları sübut ve delâlet açısından kat'î ve zannî olarak tasnifi, hem teklîfi hükümlerin sınıflandırılmasıyla ilgili hem de yorumla ilgili olarak önem taşımaktadır. Sübut ve delâlet yönlerinden kat'î naslarla yapılması istenenler farzları, sadece sübut ya da sadece delâlet yönünden zannî naslarla yapılması istenenler vâcipleri oluşturmaktadır. Hem sübut hem de delâlet yönünden zannî naslarla yapılması istenenler mendubları oluşturmaktadır. Yazar, yoruma ayırdığı bölümde emirle ilgili tartışmalar ve bunların kelâmî bağlantılarına da yer verir. Emrin vücûba mı yoksa nedbe mi delâlet ettiği, imanı ve ameli birlikte gerektirmesi ya da sadece ameli gerektirmesi bu konudaki tartışmalardan bazılarıdır.

Yazar, üçüncü bölümde icmâi ele alır. Ona göre icmâ doktrini gerçeğin mutlaka Müslüman toplum tarafından kapsanmış olacağı ön kabulüne dayanır ve klasik metinlerde yüceltilmiş bir icmâ anlayışı konunun klasik kaynaklarıyla uyumlu değildir (114). İcmâ, çeşitli icthadlar arasında doğru cevabı saptama görevini üstlenmiştir. İcmâ ya da icthad, yaratıcı değil açıklayıcı delillerdir. İcmâ vahye dayanarak ortaya konmuş bir kazıyyeye dayanır. O da İslam hukukunun kıyamete kadar süreceği kazıyyesidir. Vahiy bittiğine göre bunun imkânı, icmâ ve icthad ile olacaktır (117).

Yazar, dördüncü bölümde kıyası ele alır. Yazara göre kıyası reddeden pek çok grup vardır. Ancak sünnî gelenekte kıyasa yönelik eleştiri, Nazzam'la özdeşleştirilerek bu durum, tek bir kişinin dalâleti gibi gösterilmeye çalışılmıştır. Kıyasın toplumun geniş kesimleri tarafından reddedildiğini ileri süren yazara göre Zâhirîler, hadisçilerin çoğunluğu, Mu'tezile'nin hatırı sayılır bir kesimi, Hâricîlerin ve Şia'nın çoğunluğu kıyasa karşı çıkmıştır.

Beşinci bölümün ağırlıklı kısmını ictihadda isâbet meselesi oluşturur. Yazara göre Hanefîlerin konuya yaklaşımı, Irak Mutezilesi ve Orta Asya Ehl-i sünneti arasında tartışılmıştır ve Ebû Hanîfe de tasvib görüşüyle ilişkilendirilmiştir. Tasvib düşüncesi ve Mutezile arasında bağlantı kurma, Orta Asya Hanefîleri için tesadüf değildir. Onlar, hata doktrininin köklerini Mu'tezilî aslah prensibinde buldular. Buna göre Allah, insan için aslah olanı yapmak zorundadır (264).



Tasavvur – Tekirdağ İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

- 1. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.
- 2. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, yılda iki kez (30 Haziran – 30 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Nisan, Aralık sayısı için 15 Ekim olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
- 3. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisinin** yayım dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram)'tan oluşmalıdır. Makale İSNAD atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.
- 4. Dergide** yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayımlanması için eseri yayımlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.
6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu’na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.
7. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
9. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.
10. Yazardan yayın ücreti alınmaz.
11. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.
12. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.
13. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulu’na aittir.
15. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
16. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

17. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

18. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

19. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

20. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latimize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

Makale yazım kuralları için bakınız:

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writing-rules>

Tasavvur – Tekirdağ Theology Journal Publication Principles

1. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.
2. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 30th of December). Deadline to send articles for the June issue is 15th of April, and for the December issue the deadline is 15th of October. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.
3. The publication language of Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style.
4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.
6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as "My work hasn't been published or will not be published." Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.
7. At most two study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.
8. No copyright fee is paid to the author for the published articles.
9. Article application fee is not charced from the author.
10. No publishing fee is charged from the author.
11. All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).
12. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.
13. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology.
14. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.
15. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.
16. Tasavvur / Tekirdag Theology Journalsets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.

17. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are considered to be transferred to the journal's editorial board.

18. The articles published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

19. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

20. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writingrules>