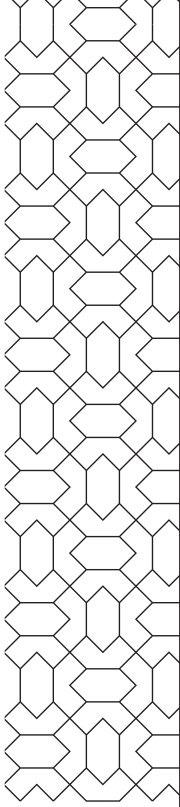






BOZİFDER



e-ISSN 2458-9934  
ISSN 2146-7846

BOZOK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

YIL/YEAR:9  
OCAK-HAZİRAN/JANUARY-JUNE 2020  
SAYI/ISSUE: 17

BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY



HAKEMLİ DERGİDİR.

BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ [BOZİFDER]  
BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY [BOZIFDER]

Yozgat Bozok  
Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi Adına Sahibi  
*On Behalf on Yozgat Bozok  
University Revelation  
Faculty Owner Dean*

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR  
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / abdulcadir.dundar@yobu.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü  
*Responsible Manager*

Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT  
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / mehmet.tozluhurt@yobu.edu.tr

Editör  
*Editor-in Chief*

Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ  
Ankara Hacı Bayram Veli Ün. İslami İlimler Fak., TÜRKİYE / mneccati.baris@hbv.edu.tr

Arapça Dil Editörü  
*Arabic Language Editor*

Doç. Dr. Suat ERDEM  
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / suat.erdem@bozok.edu.tr

İngilizce Dil Editörü  
*English Language Editors*

Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ  
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / hatice.goktas@bozok.edu.tr

Editör Yardımcıları  
*Editorial Assistants*

Arş. Gör. Esmâ AYGÜN YAKIN  
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / esma.yakin@bozok.edu.tr  
Arş. Gör. Safiye İNCEYILMAZ MSLM  
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / safiye.inceyilmaz@yobu.edu.tr  
Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ  
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / sahbaztuğba@gmail.com  
Arş. Gör. Derya EREN  
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / derya.eren@marmara.edu.tr  
Arş. Gör. Rahime Eymen BAKIR  
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / r.eymen.bakir@yobu.edu.tr

Yayın Kurulu  
*Editorial Board*

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU  
eroglu@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Recai DOĞAN  
rdogan@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi  
Doç. Dr. Ercan ESER  
ercan.eser@gmail.com Kurum: Çankırı Karatekin Üniversitesi  
Doç. Dr. Fatih KOCA  
fkoca@ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi  
Doç. Dr. İsmail PIRLANTA  
ismail.pirlanta@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ  
mehmet.altuntas@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT  
mehmet.tozluhurt@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi  
Doç. Dr. Nurullah YAZAR  
yazar@ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi  
Doç. Dr. Suat ERDEM  
suat.erdem@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi  
Doç. Dr. Orhan YILMAZ  
orhan.yilmaz@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Abdulali ALİEV  
a.aliev@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer ATEŞ  
nilufer.ates@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YAKUT  
selahattin.yakut@gmail.com Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Ümit Harun AKKAYA  
harunakkaya@kayseri.edu.tr Kurum: Kayseri Üniversitesi

Periyot  
*Period*

Yılda 2 Sayı / Biannual

Grafik Tasarım ve  
Uygulama  
Graphic Design Practice

TAVOOS

Basım Yeri Yeri  
Place of Publication

Hermes Ofset Ltd. Şti.  
İskitler/ Ankara

Baskı Tarihi  
Publication Date

Haziran 2020

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde 2012 tarihinde yayın hayatına başlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), **ULAKBİM TR DİZİN**, **ASOSINDEX** ve **SOBIAD** tarafından taranan, **İSAM** veri tabanında ve **TÜBİTAK DERGİPARK** grubunda yer alan, yılda 2 kez (Haziran ve Aralık) basılı ve elektronik olarak yayımlanan süreli, hakemli ve akademik bir dergidir. Yayın dili Türkçedir; desteklediği diller İngilizce ve Arapçadır. Dergimiz, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında yapılmış tüm bilimsel çalışmaları, araştırma makaleleri, bildirileri, bilimsel raporları, gözlemleri ve kitap tanıtımlarını etik kurallar çerçevesinde yayımlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları BOZİFDER'e ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz veya elektronik ortama taşınamaz. Dergimizde yayımlanan tüm makaleler **iThenticate** intihal programı ile taranmaktadır ve İSNAD Atıf Sistemi yazım kuralları geçerlidir.

In Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Bozok University Journal of Faculty of Theology (BOZİFDER), start publication life in 2012, is a periodical, refereed and academic journal which scanned by **ULAKBİM TR INDEX**, **ASOSINDEX** and **SOBIAD**, be included in **İSAM** data base and **TUBITAK DERGİPARK** group, published twice a year (June and December) as printed and electronically. Publication language is Turkish; supported languages are English and Arabic. Our journal publishes all scientific studies, research articles, notices, scientific reports, observations and book introductions which studied fields of Social and Human Sciences, Basic Islamic Studies, Islamic History and Arts, Philosophy and Religious Studies within the ethical rules. Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author. All rights of the published materials belong to BOZİFDER. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission. All articles published in our journal are scanned with **iThenticate** plagiarism program and The **İSNAD** Citation Style spelling rules are valid.

Yazışma Adresi  
Correspondence  
Address

Yozgat Bozok Üniversitesi Erdoğın Akdağ Kampüsü, İlahiyat Fakültesi, Atatürk Yolu 7. Km, 66900 Yozgat.

Tel /Phone  
Faks /Fax

+90 (354) 242 11 20 (pbx)  
+90 (354) 242 11 21

URL

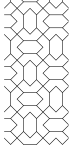
<http://dergi.bozok.edu.tr/ilahiyat>  
<http://dergipark.gov.tr/bozifder>

e-posta  
e-mail

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

Danışma Kurulu  
Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)  
Prof. Dr. Adem APAK (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali AYTEN (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bahattin YAMAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)  
Prof. Dr. Baki ADAM (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bayram AKDOĞAN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Durmuş ARIK (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)  
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Cumhuriyet Üniversitesi)  
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. İsmail KÖZ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Cumhuriyet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kamil ÇAKIN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. M. Sait REÇBER (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nahide BOZKURT (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nihat YATKIN (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Saffet KOSE (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Salih KARACABEY (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Selim TÜRÇAN (Hitit Üniversitesi)  
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şaban ALI DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi)  
Prof. Dr. Vejdî BİLGİN (Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Veli ATMACA (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)  
Prof. Dr. Zafer KIZIKLI (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mehmet KALAYCI (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Yusuf YILDIRIM (Cumhuriyet Üniversitesi)



## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

- 11 EDİTÖRDEN
- ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES
- 15-42 ÂMİR EŞ-ŞA'BÎ'NİN SİYER KAYNAKLARINDAKİ  
RİVAYETLERİNİN MUHTEVA AÇISINDAN  
DEĞERLENDİRİLMESİ  
Evaluations on the Narrations of Âmir al-Sha'bi in Seera  
Sources  
Cahid KARA
- 43-72 İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNDE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ  
BAĞLAMINDA DİN DİLİ PROBLEMİ  
The Problem of Religious Language in Ibn Rushd's  
Thought within the Context of The Relationship  
Religion-Philosophy  
Hasan TANRIVERDİ-Sait KAR
- 73-98 MUHAMMED HÂDÎ MA'RİFET'İN GÖRÜŞLERİ  
BAĞLAMINDA ŞİÎ/İMÂMÎ GELENEKTE KUR'AN'IN CEM'İ  
MESELESİNE İKİ FARKLI YAKLAŞIM  
Two Different Approaches to the Collection of the  
Qur'an in the Shia/ Imâmî Tradition in the Context of the  
Views of Mohammad Hâdî Ma'refat  
Muhammet YILMAZ-Ersin ÇELİK
- 99-132 SOSYAL MEDYA KULLANIM AMAÇLARI ÜZERİNE BİR  
ARAŞTIRMA: İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİ ÖRNEĞİ  
A Research on Purposes of Social Media Usage:  
Theology Faculty Students Example  
Sefer YAVUZ

- 133-160 **FAHREDDİN ER-RÂZİ’NİN İBN ABBÂS’A NİSPET EDİLEN RİVAYETLERİ ELE ALIŞ BIÇIMI**  
How Fahreddin er-Râzi Handles Narrations in Relation to Ibn Abbas  
Abdurrahim KAPLAN
- 161-187 **OSMANLI TEFSİR GELENEĞİNDE TÜRKÇE TEFSİRLERİN YERİ**  
The Place of Turkish Commentaries in Ottoman Commentary Tradition  
Esat ÖZCAN
- 189-220 **HZ. PEYGAMBER’İN RESMİ İLE İLGİLİ RİVÂYETLERİN TAHLİLİ**  
Analysis of Narratives Concerning Images of the Prophet  
Halil KAYA
- 221-239 **İMAM HATİP LİSESİ SON SINIF KIZ ÖĞRENCİLERİNİN ÜNİVERSİTE YÖNELİMLERİ: ELAZIĞ İLİ ÖRNEĞİ**  
The University Tendency of The Female Students at The Last Grade at The Imam Hatip High School: The Sample of Elazig Province  
Tuncay KARATEKE
- 241-278 **İSMÂİLİYYE’NİN İSLAM DIŞI KÖKENİNE DAİR EŞ’ARÎ İDDİALAR**  
As’harite Claims on the Non-Islamic Origin of Ismâ’ilism  
Ümit TORU
- 279-297 **BOSNA-HERSEK GORAŽDE ŞEHRİ SİJERČİĆ TÜRBELERİ HAZİRESİNDE BULUNAN MEZAR TAŞLARI**  
Tombstones at The Burial Chambers of Sijerčić Mausoleums of Goražde in Bosnia-Herzegovina  
Filiz CANYURT

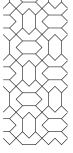


- 299-322 HÜSÂM KÂTÎ'NİN ŞERHU İSÂGÛCÎ ESERİ İLE MOLLA  
FENÂRÎ'NİN FEVÂİDÜ'L-FENÂRÎYYE ESERİNİN TASAVVURAT  
KISMININ KARŞILAŞTIRILMASI  
Comparison of Husâm al-Qâtî's Work of Commentary  
on Isagoge and Mullah al-Fanârî's Work of al-Fawaid al-  
Fanariyyah  
Adem EVMEŞ

ÇEVİRİ MAKALELER/TRANSLATED ARTICLES

- 325-348 THE THEORY OF KNOWLEDGE OF AL-GHAZZÂLÎ, AL-  
MUTAKALLİM IN ASH'ARİ TRADITION  
Eş'ari Geleneğinde Bir Mütakellim Olan Gazzâlî'de Bilgi  
Teorisi  
Harun IŞIK





## EDİTÖRDEN

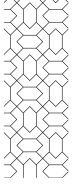
Akademik yayın hayatının 9. yılına ve 17. sayısına ulaşan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), tüm dünyayı derinden etkileyen COVID 19 salgını gölgesinde bir sayıyla karşımıza çıkıyor. Her ne kadar söz konusu süreç, her alanda olduğu gibi başta yüz yüze derslerimiz olmak üzere tüm akademik faaliyetlerimizi etkilemiş olsa da, dergimizin bu sayısına olumlu yansımış ve yaklaşık 25 makale müracaatıyla rekor bir talep alınmıştır.

Elinizdeki sayı ile yine birbirinden farklı alan ve konulara sahip on bir bilimsel nitelikteki makaleyi ve bir çeviriyi sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimizin bu sayısında da yayımlanmak için gönderilen makalelerin ön incelemeden geçirilerek intihal raporları alınmış ve uygun olanları hakemlerimize gönderilmiştir. Bugüne kadar gelinen süreçte yazdıkları makalelerle bizleri yalnız bırakmayan değerli bilim insanlarımıza, eski ve yeni yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, özellikle dergimizin yayın aşamasında göz ardı edilemez emeklerinden dolayı başta Arş. Gör. Esma Aygün Yakın olmak üzere tüm editör yardımcılarımız ile Arapça ve İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen dil editörlerimiz Doç. Dr. Suat Erdem ve Arş. Gör. Hatice Göktaş'a teşekkürü bir borç biliriz.

31 Aralık 2020 tarihinde yayımlanacak 18. sayımızda buluşmak ümidiyle...

30 Haziran 2020  
Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ  
Editör





BOZOK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

# ARAŞTIRMA MAKALELERİ

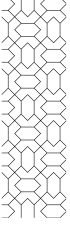
RESEARCH ARTICLES

YIL / YEAR 9 | SAYI / ISSUE (2020/17)



#### CITATION

Cahid KARA, "Evaluations on the Narrations of Âmir al-Sha'bi in Seera Sources" *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 17, (2020/17) pp.15-42.



# ÂMİR EŞ-ŞA'BÎ'NİN SİYER KAYNAKLARINDAKİ RİVAYETLERİNİN MUHTEVA AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluations on the Narrations of Âmir al-Sha'bi in Seera Sources

## Cahid KARA

Doç. Dr.,

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.

Assoc. Prof.,

Bolu Abant İzzet Baysal University, Divinity Faculty, Department of Islamic History and Arts.

cahidkara@gmail.com, Orcid: 0000-0003-2335-6707.

## Öz

Tabiûn devri hadis ve fıkıh alanlarındaki zengin âsâr bilgisiyle önemli âlimlerden Âmir eş-Şa'bî, siyer kaynaklarında da yer alan çeşitli rivâyetlerinin olduğu görülmektedir. Bu çalışmayla ilk olarak Âmir eş-Şa'bî'nin siyer kaynaklarında yer alan rivâyetleri şekil ve muhteva bakımından değerlendirilecektir. Rivâyetlerinin tematik bütünlüğü açısından değerlendirilmesi, siyerin ana konularını ne derece kapsadığını ortaya koyacaktır. Bunun yanı sıra Âmir eş-Şa'bî'nin siyer kaynaklarındaki rivâyetlerinin tahrir olmaksızın kullanım şekline göre sened ve muhteva açısından da ele alınması gerekmektedir. Siyer âlimlerinin siyer konulu rivâyetlerde muhteva bütünlüğünü sağlama gereğiyle genelde başvurdukları teflik sistemine Şa'bî'nin yaklaşımı, ayrıca kendisinin siyer rivâyetlerinin ana konulara mı yoksa ana konuları destekleyici ikinci dereceden detay bilgilere mi sahip olduğu bu çalışmanın temel amaçlarından biridir. İlaveten, Âmir eş-Şa'bî'nin kendi dönemi ve sonrasında yaşamış siyer âlimleri nazarındaki rivâyetlerinin değeri de belirlenmelidir. Bu şekilde Âmir eş-Şa'bî'nin siyer muhtevalı rivâyetleri hangi dönemden itibaren kaynaklarda yer aldığı ortaya konulabilecektir. Kaynaklarda belirtildiği gibi Âmir eş-Şa'bî'nin siyer konularında müstakil çalışmalarının olduğu bilgisi tüm bu incelemeler neticesinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Megâzî, Tabiûn, İsnad, Âmir eş-Şa'bî.

## Abstract

Âmir ash-Sha'bi has a variety of narrations in the seera sources. Through this study, first of all, Sha'bi's narrations in the seera sources would be reviewed in terms of form and content. Evaluating his narratives in terms of thematic integrity of seera would reveal

#### KAYNAKÇA

Cahid KARA, "Âmir Eş-Şa'Bi'nin Siyer Kaynaklarındaki Rivâyetlerinin Muhteva Açısından Değerlendirilmesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 17, (2020/17) ss. 15-42. **Makale Geliş T:** 10/01/2020 **Kabul T.:** 01/04/2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

how much they involve the main matters of seera. In addition, related narrations of Sha'bi should be dealt with in terms of isnād without tahkric and text as well. One of the main purposes of this study is to bring out Sha'bi's approach to the telfiq method which was used by seera scholars in order to ensure the thematic integrity of the seera narrations in general; moreover, whether Sha'bi's narrations are on the main matters or second-order detailed information supporting the main subject. Value of his narrations in the eyes of the seera scholars lived during and after his period should be also determined. In this way, it would be possible to reveal that from which period Sha'bi's narrations has been included in the sources. As stated in the sources, it would be tried to put forward the knowledge that Sha'bi has individual studies on the issues of seera as a result of all these investigations.

**Keywords:** Seera, Maghāzī, Tabi'un, Isnād, Âmir ash-Sha'bi.

## Giriş

Biz bu çalışmamızda H. I. asırda hadis ve fıkıh alanlarında dönemin önde gelen isimlerinden Âmir eş-Şa'bi'nin (öl. 104/722) siyer kaynaklarında yer alan rivâyetlerinin tespitini ve değerlendirmesini yapmaya çalışacağız. Bu çalışmamızdaki temel hedefimiz Şa'bi örneği üzerinden en azından H. I. yüzyılda yaşamış muhaddis kimliği ön planda olan ulemanın, siyerin ana konularını ihtivâ eden rivâyetlere ne ölçüde sahip oldukları konusunu ortaya koymaya gayret edeceğiz. Çalışmamızda Şa'bi'yi ele almamızın bir başka nedeni de merhum Fuat Sezgin tarafından megâzî türünde bir eserin kendisine atfedilmesi<sup>1</sup> ve çeşitli tabakât kaynaklarında siyer konularına olan vukûfiyetini ortaya koyma amacıyla Medine'de, Abdullah b. Ömer'in şahit olduğu bir mecliste etraflıca megâzî konularını anlattığına dair kaynaklarda yer alan bilgilerdir.<sup>2</sup>

Yukarıdaki bilgiler çerçevesinde Şa'bi'nin selef, muasır ve halefleri arasında Urve b. Zübeyr (öl. 94/713), İbn Şihâb ez-Zührî (öl. 124/742), Musâ b. Ukbe (öl. 141/758), Muhammed b. İshak (öl. 151/768), Ma'mer b. Râşid

<sup>1</sup> Fuad Sezgin, *Târihü't-türâsi'l-'Arabî*, (b.y.: Muhammed b. Suûd Üniversitesi, 1991), 1/2: 69; M. Yaşar Kandemir, "Şa'bi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 18: 218.

<sup>2</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî' ed-Dabbî, *Ahbârü'l-kudât* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2: 421; Ayrıca bk. Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'îz-zamân mim mâ sebet bi'n-nakl evi's-semâ ev esbetehü'l-'ayân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), 3: 12; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 14: 35; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medineti's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbî'l-İslâmî, 2001), 14: 146.



(öl. 153/770) gibi siyer alanındaki çalışmalarıyla tanınmış kişiler arasında zikredilmemesi dikkatimizi çeken bir husus olmuştur. Bununla beraber merhum Sezgin'in tespiti şayet doğru ise -her ne kadar Şa'bî'nin müstakil bir eseri günümüze ulaşmasa da- siyer kaynaklarındaki rivâyetleriyle bu tür bir eser inşa edilebilirdi. Bu durumda klasik ve modern dönemlerdeki siyer alanlarında yapılan çalışmalarda Şa'bî ihmal edilmiş görünmektedir. Şu halde bu çalışma ile fıkıh ve hadis alanlarında râsih olan Şa'bî'nin siyer yazıcılığına ne ölçüde katkı sağladığını ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamızda ilk olarak özellikle klasik dönem siyer kaynaklarındaki Şa'bî'ye isnad edilen siyer rivâyetlerini genel hatlarıyla tespit ettik. Bunu yaparken siyer malzemesi bir araya getirildiğinde en azından Hz. Peygamber'in hayatı ve dönemine ait müstakil bir kitap teşkil edebilecek şekilde temel konuları kapsayıcı bilgilere sahip olup olmadığını belirlemek istedik. Şa'bî gerçekte geniş bir alana nüfuz eden H. I. yüzyılın önemli âlimlerden biri olduğundan megâzî ve siyer konularının dışında yer alan hadis, fıkıh ve tefsir gibi araştırmamıza doğrudan veya dolaylı katkısı bulunmayan rivâyetlerine ise yer vermedik. Siyer ve megâzî kaynaklarında Şa'bî'ye atfedilen rivâyetlerin tespiti ve bunun ardından bunların isnad ve metin gibi çeşitli açılardan değerlendirilmesi de bu çalışmanın önemli aşamalarından birini oluşturacaktır. Çalışmanın hacmi açısından, makalede Şa'bî'nin rivâyetlerinin tahriri üzerinde durulmama- cık olup sadece isnadın kullanım şekilleri değerlendirilecektir. Şa'bî'nin, özellikle Seyf b. Ömer (öl. 180/796) gibi, diğer tarihçilerin eserlerinde rastlanan siyer ve megâzî dışında, çok sayıda tarihî rivâyetlerini ise<sup>3</sup> başka bir araştırmada ele alacağımızı burada belirtmek isteriz.<sup>4</sup>

## 1. Hayatı

Asıl ismi Âmir b. Şerâhîl b. 'Abd'dir. Künyesi Ebû 'Amr, nisbesi ise Hemdân kabilesinin Şa'b koluna mensubiyetinden dolayı eş-Şa'bî

<sup>3</sup> Juynboll, Gualtherüs Hendrik Albert, "Al-Sha'bî", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.j. Brill, 1997), 9: 163.

<sup>4</sup> Şa'bî'nin hadis yönünü ortaya koyan çalışma için bk. Ahmed Ürkmez, "Tarih Kaynaklarından Özgün Bir Hadisçi Portresi: Şa'bî", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2009), 123-152.

olup hayatının büyük bölümünü Kûfe’de geçirmiştir.<sup>5</sup> Annesinin Hz. Ömer döneminde meydana gelen Celûla Savaşında (Zilkade 16/Kasım 637) ele geçirilen esirlerinden olduğu söylenir.<sup>6</sup> Kaynaklarda doğum tarihi hakkında 20 veya 30 yılı gibi farklı bilgiler yer almaktadır, fakat rivâyetlerde yer alan kendi ifadesine göre Celûlâ yılında doğmuştur.<sup>7</sup>

Şa’bî Medine’de sekiz veya on ay kadar ikamet etmiştir. İbn Sa’d, Şa’bî’nin bu ikametini Yezid b. Muaviye’nin (680-683) ölümünü müteakip İslam dünyasında ortaya çıkan karışıklıklar esnasında bir süreliğine Kûfe’ye hâkim olan Muhtâr b. Ebû Ubeyd’den (öl. 67/687) korkarak kaçmasına bağlamaktadır.<sup>8</sup>

Şa’bî, Abdülmelik b. Mervan’ın (685-705) Irak genel valisi Haccâc’ın (öl. 95/714) komutanlarından Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş’as’ın (öl. 85/704) başlattığı isyana Kûfeli kurrâ ile birlikte katılarak destek vermiştir. Deyrûlcemâcim Savaşında (82/701) Emevi ordusu karşısında İbnü’l-Eş’as’ın kuvvetlerinin yenilgisi üzerine bir süre saklanmayı tercih etmiş, sonrasında Haccâc’ın huzuruna çıkarak etkili ve nazik konuşması sayesinde af dilemiş ve sonrasında vali tarafından affedilmiştir.<sup>9</sup>

Abdülmelik, Haccâc’dan kendi çocuklarının terbiyesi için ilim ve fikhî kendisinde toplamış, ahlakî konularda faziletli ve mürüvvet sahibi birini göndermesini isteyince o, Şa’bî’yi Şam’a göndermiştir.<sup>10</sup> Abdül-

<sup>5</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, nşr. Riyâd Abdullah Abdulhâdî (Beyrut: Dâru İhyâu’t-Turâsî’l-Arabî, 1996), 4: 479; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medineti’s-Selâm*, 14: 143; Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, nşr. İbrahim ez-Zeybek-Âdil Mürşid (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 2: 264; Juynboll, “Al-Sha’bî”, 9: 162.

<sup>6</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medineti’s-Selâm*, 14: 143; İbn Asâkir Ebü’l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin, *Târihu Medineti Dimaşk*, thk. Mühibbüddîn Ebî Saîd Ömer b. Garame el-Amrî (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1995), 25: 336-337.

<sup>7</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 4: 480; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medineti’s-Selâm*, 14: 144; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîb*, 2: 265.

<sup>8</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 4: 480; ayrıca bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Osman ez-Zehabî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1982), 4: 297.

<sup>9</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 4: 480-481; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-â’yan*, 3: 14; İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimaşk*, 25: 398; F. Krenkov, “Şa’bî”, *İslam Ansiklopedisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, 1997), 11: 267.

<sup>10</sup> İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimaşk*, 25: 384.

melik b. Mervân da onu geniş kültürü, etkili lisanı ve ikna kabiliyetine sahip olması nedeniyle Bizans imparatoruna elçi olarak göndermiştir.<sup>11</sup>

Ömer b. Abdülaziz'in (717-720) Irak valisi olan Abdülhamid b. Abdurrahman zamanında Şa'bî Kufe'de kadılık görevinde bulunmuştur.<sup>12</sup>

Şa'bî'nin 103/721'den 110/728 yılları arasında 77 veya 82 yaşlarındayken büyük ihtimalle Kûfe'de vefat etmesi hakkında kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Bununla birlikte rivâyetlerin geneli 104/722 yılına Şa'bî'nin vefat yılı olarak işaret etmektedir.<sup>13</sup>

## 2. İlmî Kişiliği

Tâbiîn ulemasının büyüklerinden kabul edilen Şa'bî, beş yüz sahabi ile bizzat görüştüğünü ifade eder.<sup>14</sup> Onun hadis aldığı başlıca sahabiler Ali b. Ebî Talib, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Zeyd b. Sâbit, Ubâde b. es-Sâmit, Ebû Musâ el-Eş'arî, Ebû Hureyre, Cerîr b. Abdillâh el-Becelî, Câbir b. Abdillâh, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Enes b. Malik, Âişe'dir. Bunun yanı sıra onun el-Hâris el-A'ver, Şüreyh el-Kâdî, Alkame b. Kays, Mesrûk b. el-Ecda' gibi tabiînden de rivâyetleri bulunmaktadır.<sup>15</sup> Ondan hadis rivâyet edenler arasında Ebû İshak es-Sebîî, Abdullah b. Büreyde, Katâde, Mansur b. Mu'temer, Zekeriyâ b. Ebî Zâide, Husayn b. Abdurrahman zikredilebilir.<sup>16</sup>

Şa'bî'nin günümüze ulaşan müstakil bir eseri yoktur. Bununla beraber merhum Fuat Sezgin muhtelif kaynaklarda Şa'bî'ye atfedilen kitaplardan

<sup>11</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, 14: 147-148; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dîmaşk*, 25: 386; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 13; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14: 37.

<sup>12</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4: 482, 483; Vekî', *Ahbârü'l-kudât*, 2: 428; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dîmaşk*, 25: 403.

<sup>13</sup> Şa'bî'nin yaşı ve vefat yılı hakkında bkz: İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4: 484-485; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *et-Târîhu's-sağîr*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986), 1: 278; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, 14: 149-150; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dîmaşk*, 25: 343; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîb*, 2: 265.

<sup>14</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14: 34; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîb*, 2: 264.

<sup>15</sup> Şa'bî'nin rivâyette bulunduğu isimler için bkz: İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4: 480; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, 14: 143; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dîmaşk*, 25: 335; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14: 29-31; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîb*, 2: 264.

<sup>16</sup> Şa'bî'den rivâyet edenlerin isimleri için bkz: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, 14: 143; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dîmaşk*, 25: 336; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14: 32-33.

bahsettiklerine değinmektedir. Bunlar *el-Meğâzî*,<sup>17</sup> *el-Ferâiz ve'l-Cirâhât*, *el-Kifâye fi'l-İbâde ve't-Tâ'a*, Kuteybe b. Müslim'in huzurunda hıfzından yazdığı *Kitâbü'l-Fütûh*, *Kitâbü'l-Şûrâ ve Maktelü Osman* ile çeşitli tarih kitaplarındaki rivâyetlerdir.<sup>18</sup> Ebû Hasîn ise, Şa'bî'nin vefat ettiği vakit *el-Ferâiz ve'l-Cirâhât* haricinde hiçbir kitap bulunmadığını beyan etmiştir.<sup>19</sup>

H. I. yüzyıl Müslüman ilim dünyasının önemli simalarından biri olan Şa'bî, Muhammed b. Sîrîn'in (öl. 110/729) ifadesine göre; Kûfe'de, Hz. Peygamber'in çok sayıda ashâbı bulunmasına rağmen, geniş bir ilim halkasına sahipti.<sup>20</sup> Kuvvetli bir hafızaya sahip olduğu meşhur olduğundan dolayı zamanında hıfzı insanlar tarafından mesel getirilmekteydi.<sup>21</sup> Kendisine bu sorulduğunda o, ilmî konuları hiçbir zaman yazıya geçirmedeğini, kağıt üzerine ilim adına hiçbir şey yazmadığını, râvîlerden duyduğu hadisleri o anda kolaylıkla ezberlediğini, ikinci bir kez tekrara ihtiyaç duymadığını belirtmiştir.<sup>22</sup> Hatta yirmi yıldır hadis dinlediği için bu alanda herkesten daha bilgili olduğunu ifade etmiştir.<sup>23</sup> Bununla beraber Şa'bî pek çok hadisi zamanla unuttuğunu, şayet sadece unuttuğu hadisleri birisi ezberlemiş olsaydı âlim olacağını belirtmiştir.<sup>24</sup>

Hadisiyle ihticâc edilen sîka<sup>25</sup> bir râvî olarak Şa'bî, sünnet konusunda zamanının zirvesi olarak kabul ediliyordu.<sup>26</sup> İmam Şâfi'ye (öl.

<sup>17</sup> Şa'bî'nin megâzî adlı bir esere sahip olup olmadığı makalemizin değerlendirmeler kısmında tartışılacaktır.

<sup>18</sup> Sezgin, *Târihü't-türâsî'l-'Arabî*, 1/2: 69; ayrıca bkz: Babanzâde İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ül-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (b.y.: Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, ts.), 1: 435; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2: 27; Kandemir, "Şa'bî", 18: 218.

<sup>19</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-Selâm*, 14: 148. لم يوجد للشعبي كتاب بعد موته إلا الفراءض ولفادته الجراحات ولفادته الجراحات

<sup>20</sup> Vekî, *Ahbârü'l-kudât*, 2: 421; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dımaşk*, 25: 357, 363.

<sup>21</sup> Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Mellâyâyin, 1986), 3: 251.

<sup>22</sup> Vekî, *Ahbârü'l-kudât*, 2: 420; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-Selâm*, 14: 145; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dımaşk*, 25: 350; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14: 34; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 4: 301; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3: 251.

<sup>23</sup> İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dımaşk*, 25: 351.

<sup>24</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-Selâm*, 14: 145; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dımaşk*, 25: 351.

<sup>25</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14: 35; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîb*, 2: 264.

<sup>26</sup> Vekî, *Ahbârü'l-kudât*, 2: 427; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-Selâm*, 14: 146; İbn

204/820) göre Şa'bî, Urve b. Zübeyr gibi çok sayıda rivâyete sahipti.<sup>27</sup> Şa'bî'nin mürsel olarak naklettiği rivâyetleri de sahih olarak kabul edilmiştir.<sup>28</sup> Muhtemel bunun sebebi, ilmî dirayet ve kişiliğinden dolayı kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda fıkıh konusunda otorite<sup>29</sup> olan Şa'bî, Muaviye'nin (661-680) Irak valisi Ziyâd b. Ebîh (öl. 53/673) döneminde fetva veriyordu.<sup>30</sup> Muhammed b. Sirîn'e göre; Şa'bî'nin Kûfe'de Hz. Peygamber'in ashâbı bulunmasına rağmen fetva verebilmesi, onun fıkıh alanındaki derinliğini bir göstergesi olarak kabul edilebilir.<sup>31</sup>

Yukarıda bahsedilen alanlardan farklı olarak Şa'bî'nin megâzî konusunda geniş bilgi sahibi olduğu aşağıda verilen kaynaklarda görüleceği gibi ayrıca rivâyet edilmektedir. Bu nokta konumuzla doğrudan ilgili olduğundan kaynaklarda yer alan bilgileri olduğu gibi vermeyi tercih ediyoruz. Söz konusu rivâyetlerin değerlendirmesi ise ayrıca ele alınacaktır.

Abdullah b. Ömer (öl. 73/692), Şa'bî'nin megâzî konularından bahsettiği meclise uğramış, Hz. Peygamber ile alakalı tanık oldukları olaylar hakkında onun hafızasında kendisinden daha fazla malumât olduğunu<sup>32</sup> belirterek övgüde bulunmuştur. Yine bir başka nakle göre Abdullah b. Ömer, Şa'bî'nin Hz. Peygamber devrinde olup biten olayları sanki kendisiyle birlikte müşahade etmiş gibi anlattığına işaret etmiştir.<sup>33</sup>

Vekî, "İbn Ömer, Şa'bî'nin megâzî anlattığı (يحدث) esnada o meclise uğradı ve "O bu olayları benden daha iyi hıfzeder ve Resulullah ile birlikte (olayları yaşamada sanki) bize şâhit oldu." demektedir."<sup>34</sup>

Hatîb el-Bağdâdî iki farklı rivâyet vermektedir. İlk olarak, "İbn Ömer, megâzî anlattığı (يحدث) esnada Şa'bî'yi işitti. 'Sanki bu genç bizimle beraber (bu olayları gördü.) dedi.'" İkinci olarak, "İbn Ömer, megâzî oku-

Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 25: 359.

<sup>27</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 25: 346.

<sup>28</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 25: 346; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14: 35; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîb*, 2: 265.

<sup>29</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, 14: 146; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14: 34; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 25: 357.

<sup>30</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 25: 357.

<sup>31</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 25: 358.

<sup>32</sup> Vekî, *Ahbârü'l-kudât*, 2: 421; Ayrıca bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 12; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14: 35.

<sup>33</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, 14: 146.

<sup>34</sup> Vekî, *Ahbârü'l-kudât*, 2: 421.

duğu (يقرا) esnada Şa'bi'ye uğradı. 'Sanki o, bizimle beraber (olayları) gördü.' demektedir.<sup>35</sup>

İbn Hallikân, "İbn Ömer, megâzî anlattığı (يحدث) esnada bir gün ona (Şa'bi) uğradı. '(Hadiselere sebep olan) Kavmi gördüm, o (Şa'bi) benden o konuda daha bilgilidir.' dedi."<sup>36</sup>

İbn Asâkir, beş farklı rivâyete yer vermektedir. Birinci rivâyete: "İbn Ömer, megâzî anlattığı (يحدث) esnada Şa'bi'yi işitti. 'Sanki bu genç bizimle beraber (olayları) gördü.' dedi." İkinci rivâyete: "İbn Ömer, megâzî okuduğu (يقرا) esnada Şa'bi'ye uğradı. 'Sanki bu bizimle beraber (olayları) gördü.' dedi." Üçüncü rivâyete: "İbn Ömer megâzî olaylarını anlatırken (يحدث) onu (Şa'bi'yi) işitti. Anlattıklarını iyice dinledi. 'Şüphesiz bu genç gördüğümüz olayları anlatıyor. O, bu konuda benden daha bilgilidir.' dedi." Dördüncü rivâyete: "İbn Ömer, megâzî anlattığı (يحدث) esnada Şa'bi'ye uğradı. 'Kavmi gördüm, o (Şa'bi) o konuda en iyi hıfz ve bilgi sahibidir.' dedi." Beşinci rivâyete: Râvî Ebû Husayn Osman b. Âsım, "Şa'bi bir gün bana megâzî anlattı (يحدث) ve bunu İbn Ömer işitti. 'Sanki kavmi görmüş gibi anlatıyor.' dedi."<sup>37</sup>

Mizzî, "İbn Ömer, megâzî anlattığı (يحدث) esnada Şa'bi uğradı. 'topluluğu gördüm, o (Şa'bi), bu konuda en iyi hıfz ve bilgi sahibidir.' dedi."<sup>38</sup>

İbn Hacer, "İbn Ömer, megâzî anlattığı (يحدث) esnada Şa'bi'ye uğradı. 'Kavmi gördüm, o (Şa'bi) bu konuda en iyi hıfz ve bilgi sahibidir.' dedi."<sup>39</sup>

Zehebî, "İbn Ömer, megâzî okuduğu (يقرا) esnada Şa'bi'ye uğradı. 'Sanki o bizimle beraber (olayları) gördü. O, (olayları) o konuda en iyi hıfz ve bilgi sahibidir.' dedi."<sup>40</sup>

İbnü'l-İmâd, "İbn Ömer, megâzî anlattığı (يحدث) esnada Şa'bi'ye uğradı. 'Onları (olayları) gördüm, o benden daha iyi biliyor.' dedi."<sup>41</sup>

### 3. Şa'bi'nin Siyer Kaynaklarında Nakledilen Rivâyetleri

Sened zincirinde Şa'bi'nin yer aldığı siyer kaynaklarındaki rivâyetleri ele alırken, çalışmamızın sınırlarını aşmaması amacıyla, ilgili rivâyetlerin

<sup>35</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medineti's-Selâm*, 14: 146.

<sup>36</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3: 13.

<sup>37</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 25: 355-356.

<sup>38</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14: 35.

<sup>39</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîb*, 2: 264.

<sup>40</sup> Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 4: 302.

<sup>41</sup> İbn İmâd, *Şecerâtü'z-zehab*, 2: 26.

tamamına yer verme yerine söz konusu rivâyetlerin ana fikrini ifade etmeye odaklanmanın daha faydalı belirmeliyiz. Dolayısıyla bu rivâyetler tespit edildikten sonra farklı bir başlık altında ilgili rivâyetlerin çeşitli açılardan değerlendirmesi yapılmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede, siyer kaynaklarında Şa'bî'ye nispet edilen rivâyetler:

Hız. Peygamber'in Hız. Âdem'in yaratılış esnasındaki nübüvvetinin başlangıcı,<sup>42</sup> Kâbe'nin tavanında bulunan bir yazı,<sup>43</sup>

Tebşirât türü haberlerden Zeyd b. Amr'ın Hız. İbrahim'in dinini aramak için yola çıkması ve karşılaştığı rahibin nasihatları,<sup>44</sup> Hız. İbrahim'e ait yazılı bir belgede (mecelle) Hâtemü'l-Enbiyâ olan ümmî nebî gelinceye kadar soyundan milletlerin çıkacağı,<sup>45</sup>

Kuss b. Sâ'ide'nin, Ukâz panayırında Hız. Peygamber'in de dinlediği hutbesi,<sup>46</sup>

Hız. Peygamber'in mevlâsı Ümmü Eymen'in durumu ve Hız. Peygamber tarafından Zeyd ile evlendirilmesi,<sup>47</sup>

Hız. Peygamber'in vahiy almaksızın peygamberliği müjdelemek ve ona hazırlamak amacıyla yaklaşık üç sene kadar İsrâfil'i görmeksizin hissetmesi;<sup>48</sup> İsrâfil'in, Hız. Peygamber vahiy almadan önce üç sene boyunca yakınlaşması;<sup>49</sup> bir diğer rivâyette ise İsrâfil'in Hız. Peygamber'e nübüvveti getirmesi ve üç yıl boyunca onunla görüşmesi;<sup>50</sup> kırk yaşında peygamber olduğunda üç yıl kadar İsrâfil'in onun yanında bulunması, İsrâfil uzaklaştırıldıktan sonra ona Cebrâîl'in yakınlaştırılması<sup>51</sup>

<sup>42</sup> Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Konya: y.y., 1981), 114.

<sup>43</sup> İbn İshâk, *Sîre*, 86.

<sup>44</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 77.

<sup>45</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 78.

<sup>46</sup> İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnu'l-eser*, 1: 146.

<sup>47</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 2: 113.

<sup>48</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.), 2: 386; Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsâmü'l-'uyûn fî sîretü'l-emîni'l-me'mûn)*, thk. Ahmed Tu'ame Halebî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2012), 1: 387

<sup>49</sup> Taberî, *Târih*, 2: 386.

<sup>50</sup> Taberî, *Târih*, 2: 387; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1: 400.

<sup>51</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 91; Taberî, *Târih*, 2: 387.



veya Kur'an getirmeksizin üç sene boyunca sadece vahiyden kelime getirmesi,<sup>52</sup>

Hız. Peygamber'in risâletle görevlendirildiğinde şeytanların yıldızlarla taşlanarak uzaklaştırılması,<sup>53</sup>

Hız. Peygamber'e ilk iman edenin Hız. Ebû Bekir oluşu,<sup>54</sup>

Hız. Peygamber'in Mekke döneminde ashabının karşılaştığı işkenceler karşısında müşriklere istediklerini verme konusunda müsaade etmesi,<sup>55</sup>

Kur'an'da yer alan (الْقَلَمِ) (el-Kalem 68/13) kelimesinden murâdın el-Ahnes b. Şerîk es-Sakafî olduğu,<sup>56</sup>

Mescidi ilk inşa edenin Ammâr b. Yâsir olduğu,<sup>57</sup>

Hız. Peygamber'in evlilikleri ve hanımları konusunda Zeynep bint Cahş ile evliliği ve bu konuda Ahzâb sûresinin 73. ayetinin nazil olması;<sup>58</sup> Zeynep bint Cahş'ın üç hususta Hız. Peygamber'in diğer hanımlarından farklı olduğunu belirtmesi;<sup>59</sup> Cüveyriye bint Hâris ile milk-i yeminindeyken azat ederek evlendiği ve mihir olarak Müstalikoğullarından esirlerin serbest bırakıldığı;<sup>60</sup> Meymûne ile ihramdayken evlendiği;<sup>61</sup> bazı kadınların kendilerini Hız. Peygamber'e hibe etmesi ve bu konuda Ahzâb sûresinin 51. ayetinin nazil olması;<sup>62</sup> Hız. Peygamber'in hanımlarını dünya hayatı ile ahiret yurdunu seçmeleri hakkında Ahzâb sûresinin 28-29. ayetlerinin nazil olması, hanımlarını methetme konu-

<sup>52</sup> Taberî, *Târîh*, 2: 387; Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî, *er-Ravzû'l-ünüf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyye li'bnî Hişâm*, tlk: Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 401; İbn Seyyidünnâs, *'Uyûnu'l-eser*, 1: 175.

<sup>53</sup> İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed, *ed-Dürer fi ihtisâri'l-meğâzi ve's-siyer*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Y.y., 1966), 36; İbn Seyyidünnâs, Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed, *'Uyûnu'l-eser fi funûnü'l-meğâzi ve's-şemâil ve's-siyer*, nşr. Muhammed el-Îd el-Hatrâvî-Muhyiddin Mestû (Medine-Dımaşk: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1992), 1: 126-127.

<sup>54</sup> Taberî, *Târîh*, 2: 314-315.

<sup>55</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1: 200.

<sup>56</sup> İbn İshak, *Sîre*, 244.

<sup>57</sup> Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sireti'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ v.dğr. (Kahire: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1: 498.

<sup>58</sup> İbn İshak, *Sîre*, 244.

<sup>59</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 2: 68.

<sup>60</sup> İbn İshak, *Sîre*, 245; İbn Seyyidünnâs, *'Uyûnu'l-eser*, 2: 166.

<sup>61</sup> İbn İshak, *Sîre*, 248.

<sup>62</sup> İbn İshak, *Sîre*, 249.



sunda Ahzâb suresinin 52. ayetinin nazil olması;<sup>63</sup> Hz. Peygamber'in vefatından sonra hanımları içerisinde ilk olarak eli en uzun olanın vefat edeceği;<sup>64</sup> Safiyye (bint Huyey b. Ahtâb)'nin Hz. Peygamber'in hımustan önce aldığı safi hakkı olduğu;<sup>65</sup> Hz. Peygamber'in hanımlarının durumu.<sup>66</sup>

Bedir savaşında esir alınan Ukbe b. Ebî Muayt'ın deminin heder edilmesi ve Hz. Peygamber'in Ukbe'nin Mekke döneminde kendisine yaptığı eziyeti anlatması;<sup>67</sup> Bedir savaşında ele geçirilen esirlerin fidyelerinin 4.000 (dirhem) veya bundan daha az olması, şayet kişi fidye ödeyemeyecek durumda ise ensar çocuklarına okuma-yazma öğretmesinin emredilmesi;<sup>68</sup> Bedir'den geçen bir adamın Ebu Cehil'in yerden çıkartılarak demir topuzla eziyet edilmesini görmesi ve bunu Hz. Peygamber'e bildirmesi;<sup>69</sup> Bedr kelimesinin, Bedr denilen bir kişinin ismi oluşu,<sup>70</sup>

Hz. Peygamber'in Uhud günü müşriklere tuzak kurması,<sup>71</sup>

Ehl-i İfk'in isimleri ve Hz. Peygamber'in had cezası uygulaması,<sup>72</sup>

Bey'atü'r-Rıdvân'da Hz. Peygamber'e ilk bi'at edenin Ebû Sinân el-Esedî olduğu;<sup>73</sup> hicretin Hudeybiye ile fetih arasında olduğu ve Hudeybiye'nin fetih oluşu,<sup>74</sup>

Hz. Peygamber'in kızı Zeynep'in kocası Ebü'l-Âs b. er-Rebî'nin Müslüman oluşu<sup>75</sup> ve önceki nikâh üzere kızını geri vermesi,<sup>76</sup>

Cafer b. Ebî Talib'in Hayber'in fethi günü Habeşistan'dan dönmesi haberi,<sup>77</sup>

<sup>63</sup> İbn İshak, *Sîre*, 250.

<sup>64</sup> İbn İshak, *Sîre*, 241; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2: 69.

<sup>65</sup> İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-eser*, 1: 445.

<sup>66</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2: 85.

<sup>67</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1: 167; İbn Abdülber, *ed-Dürer*, 121.

<sup>68</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 260.

<sup>69</sup> Halebî, *es-Siretü'l-Halebiyye*, 2: 455.

<sup>70</sup> Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 3: 48.

<sup>71</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 271.

<sup>72</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1: 424-424.

<sup>73</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2: 316; İbn Abdülber, *ed-Dürer*, 206; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnu'l-eser*, 2: 166.

<sup>74</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 302.

<sup>75</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 659.

<sup>76</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2: 27.

<sup>77</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2: 359; Kelâî, Ebü'r-Rebî Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim, *el-İktifa*

Hız. Peygamber'in umretü'l-kazâ esnasında Mekke'de üç gün kaldığı ve Meymûne ile Serîf bölgesinde bir araya gelişi,<sup>78</sup>

Hız. Peygamber'in oğlu İbrahim'in on altı aylıkken ölümü,<sup>79</sup>

Tebük seferi hazırlıkları esnasında Vâsile b. el-Eska'nın Hız. Peygamber'e elçi olarak gelmesi ve sonrasında sefere katılması,<sup>80</sup>

Hız. Ali'nin berâatle ilgili hükümleri ilan etmek üzere hac mevsiminde Hız. Peygamber tarafından görevlendirilmesi ve bunları ilan etmesi,<sup>81</sup>

Hız. Peygamber Arafat'ta vakfe yaparken “*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim ve size nimetimi tamamladım; size din olarak İslam'a razı oldum.*” (el-Mâide 5/3) ayetinin nâzil oluşu,<sup>82</sup>

Hız. Peygamber'in kızı Fâtıma'ya vefatından önce verdiği sır,<sup>83</sup>

Hız. Peygamber'in Hız. Ali'nin hücrelerindeyken vefat etmesi;<sup>84</sup> Hız. Peygamber'in yıkanmadan önce evinin kenarından “*Gömleği çıkarmayın.*” şeklinde bir nidânın duyulması ve gömleği çıkarılmadan yıkanması;<sup>85</sup> cenazesini yıkayanların isimleri;<sup>86</sup> üç kat kaba kumaşla kefenlenmesi;<sup>87</sup> Hız. Peygamber için lahit usulü mezar kazılması;<sup>88</sup> Hız. Peygamber'i defnetmek için kabrine inenlerin isimleri,<sup>89</sup>

Bir sefer esnasında suyun bereketlenmesi,<sup>90</sup>

Adiyy b. Hâtim'in Müslüman oluşu,<sup>91</sup> Cerîr b. Abdillâh'ın Müslüman oluşu ve Hız. Peygamber'in İslam'ın beş temel esas üzere kurulduğunu açıklaması,<sup>92</sup>

*bimâ tedemnehû min megâzî Resûlillâh ve's-selâseti'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Kemâlüddin İzzeddin Ali (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1997), 1/2: 199.

<sup>78</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2: 81-82.

<sup>79</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 66-67.

<sup>80</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 147-148.

<sup>81</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1: 491-492.

<sup>82</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 344.

<sup>83</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 373; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2: 224-225.

<sup>84</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 387.

<sup>85</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 387.

<sup>86</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 387-388; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2: 247.

<sup>87</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 391.

<sup>88</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 398; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2: 253.

<sup>89</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 399; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2: 255.

<sup>90</sup> İbn İshak, *Sîre*, 262.

<sup>91</sup> İbn İshak, *Sîre*, 267.

<sup>92</sup> İbn İshak, *Sîre*, 270-271.

Hız. Peygamber'e ümmetinden en fazla bir kişiye benzediği,<sup>93</sup> Dihye el-Kelbî'nin Cebrâîl'e, Urve b. Mesûd'un İsâ b. Meryem'e, Abduluzzâ'nın Deccâl'e benzediği,<sup>94</sup>

Esmâ bint 'Umeys'in Hız. Peygamber'e hicretin fazileti hakkında soru sorması,<sup>95</sup>

Hız. Ali'nin, Ebû Cehil'in kızı ile evlenmek için Hız. Peygamber'den izin istemesi,<sup>96</sup>

Hız. Peygamber'in, Neml suresi nazil oluncaya kadar "Bismillâhirrahmânirrahîm" yazmadığı;<sup>97</sup> cahiliye döneminde insanların "Bismikallâhümme" şeklinde yazmaları, Hız. Peygamber'in de başlangıçta bu şekilde yazmasına karşın, daha sonra besmeleyi "Bismillâhirrahmânirrahîm" şeklinde yazması,<sup>98</sup>

İbn Ümmü Mektûm'un Hız. Âişe'nin evinde yemek yemesi,<sup>99</sup>

Hız. Peygamber'in gazvelere çıktığında Medine'de yerine Abdullah İbn Ümmü Mektûm'u bırakması, Mus'ab b. Umeyr ile birlikte insanlara İslam'ı öğretmeleri,<sup>100</sup>

Hız. Peygamber'in kadınlardan bey'at alış şekli,<sup>101</sup>

İbn Abbas'ın Hız. Peygamber'in Allah'ı gördüğünü ifade etmesi,<sup>102</sup>

Kevser'in nehir oluşu,<sup>103</sup>

Namazların başlangıçta iki rekat olarak farz kılındığı, sonrasında artırıldığı,<sup>104</sup>

Hız. Peygamber'in ganimetlerden köle, cariye veya at olarak safiy hakkını alışı,<sup>105</sup>

<sup>93</sup> Burada kişi ismi verilmeksizin "nefer" kelimesi geçmektedir.

<sup>94</sup> İbn İshak, *Sîre*, 276.

<sup>95</sup> İbn İshak, *Sîre*, 204.

<sup>96</sup> İbn İshak, *Sîre*, 238.

<sup>97</sup> Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1: 408.

<sup>98</sup> Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 3: 80.

<sup>99</sup> Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 1: 495.

<sup>100</sup> Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 2: 161.

<sup>101</sup> Süheylî, *er-Ravzü'l-ünnüf*, 2: 246; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 3: 205-206.

<sup>102</sup> İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnu'l-eser*, 1: 250.

<sup>103</sup> Süheylî, *er-Ravzü'l-ünnüf*, 2: 184.

<sup>104</sup> Süheylî, *er-Ravzü'l-ünnüf*, 1: 424; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnu'l-eser*, 1: 252, 253.

<sup>105</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1: 424; 2: 167.

Cibrîl'in Hz. Âişe'ye selam söylemesi ve Hz. Âişe'nin ona mukabelesi,<sup>106</sup>

Selmân'ın Hz. Peygamber'in mevâlilerinden olup olmadığı meselesi,<sup>107</sup>

Hız. Peygamber için Bilâl, Ebû Mahzûre ve İbn Ümmü Mektûm'un ezân okuduğu,<sup>108</sup>

Hız. İsa'nın gönderdiği elçilerinin ilgili kavimlerin dillerini konuşmaları,<sup>109</sup>

İlk muhacirlerin (el-muhâcirûn el-evvelûn) Rıdvân Biatı'nda bulunanlar olduğu,<sup>110</sup> şeklindeki haberlerdir.

#### 4. Siyer Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi

##### 4.1. Rivâyetlerin Sened Tenkîdi

Şa'bî'nin siyer kaynaklarındaki rivâyetleri sened bakımından değerlendirdiğimizde, aralarında muttasıl isnadla gelen rivâyetler bulunmakla birlikte, bunların büyük çoğunluğunun râvi sahabinin ismi atlanılarak mürsel olarak nakledildiği görölmektedir. Bu durumda Hz. Peygamber'in hayatı veya yaşıadığı dönem ile ilgili bir olayı Şa'bî bizzat görmüş gibi anlatmış olmaktadır. Gerçekte, Şa'bî'nin zaman farklılığı sebebi ile bizzat müşahedesinin mümkün olmadığı olayları, ismini zikretmeksizin o olaya tanıklık etmiş bir sahabîden rivâyet etmektedir. Örneğin, "(Haddese)nâ Yûnus an Ebî Seleme el-Hemdânî mevlâ eş-Şa'bî an eş-Şa'bî kâle merida Zeyd bin Hârise..."<sup>111</sup>; "Ahberanâ Vekî\* b. el-Cerrâh an İsmâîl b. Ebî Hâlid an eş-Şa'bî kâle kâle Resûlullah inne..."<sup>112</sup> "Haddesenâ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe ve Yûsuf b. Musâ el-Katân kâlâ senâ Cerîr b. Abdilhamîd an Muğîre an eş-Şa'bî kâle a'tûhum ma erâdû..."<sup>113</sup>

Bu durum esasen Şa'bî'nin yaşıadığı ilk yüzyılın ilim geleneğin-

<sup>106</sup>Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2: 42.

<sup>107</sup>Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2: 130.

<sup>108</sup>Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 2: 185.

<sup>109</sup>İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 127-128.

<sup>110</sup>Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Darü'l- Ma'ârif, 1981), 572.

<sup>111</sup>İbn İshâk, *Sîre*, 244.

<sup>112</sup>İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 66-67.

<sup>113</sup>Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1: 200.

den kaynaklanmaktadır. İslam'ın bu ilk yüz yılında sadece Şa'bî'nin değil kendi gibi meşhur pek çok tâbiün âliminin doğrudan Hz. Peygamber'den rivâyette buldukları görülmektedir. Nitekim Hâkim en-Nîsâbûrî (öl. 405/1014) tâbiûndan mürselleriyle meşhur kişileri zikretmektedir. Bunlar Medine ehlinde Sa'îd b. Müseyyeb, Mekke ehlinde Atâ b. Ebî Rebâh (öl. 114/732), Şam ehlinde Mekhûl, Basra ehlinde Hasan b. Ebi'l-Hasan (el-Basrî), Kûfe ehlinde İbrahim b. Yezid en-Nehâî (öl. 96/714)'dir.<sup>114</sup>

Tartışmalı bir konu olmasına rağmen<sup>115</sup> genelde İslamî ilimlerde özelde ise hadiste isnad kullanımı özellikle sahabenin son, tâbiünün ilk dönemlerinde kullanılmaya başlanmış ve tâbiün döneminde artık rivâyetlerde aranmaya başlanmıştır.<sup>116</sup> İsnad metodunun âsâr ilminde genel kabul olarak kullanımından önceki bir dönemde doğrudan Hz. Peygamber veya olayı görenlerin atlanarak isimlerinin zikredilmeksizin rivâyet edilmesini mürsel olarak değerlendirmek gerçekte anakronizme düşme anlamına da gelmektedir. Henüz isnad sisteminin yaygınlaşmadığı muhtemelen “mürsel” kavramının kullanılmadığı bir dönemde bu tarz rivâyetlerin sonraki bir yüzyıla ait bir kavramla nitelendirilmesi ilmî açıdan çok da doğru olmamaktadır. Dolayısıyla Şa'bî döneminin ilim geleneği çerçevesinde sahip olduğu âsâr bilgilerini doğrudan Hz. Peygamber'den veya kendi müşahedesini gibi anlatmakta beis görmemiştir. Nitekim yukarıda değinildiği üzere sîka olarak kabul edilen Şa'bî'nin rivâyet ettiği hadislerle amel edilmiş, fıkihta delil olarak kullanılmıştır.<sup>117</sup> Üstelik onun mürsel olarak gelen rivâyetleri de sahih olarak kabul edilmiştir.<sup>118</sup>

Sonuç olarak Şa'bî'nin kaynaklara “mürsel” olarak geçen rivâyetlerinin isnad bakımından tenkit edilmesinin doğru olmayacağı-

<sup>114</sup>Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmî'l-(Usûlî'l-hadis, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 168; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 295-296.*

<sup>115</sup>İsnad konusundaki tartışmalar için bkz: Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 170-174; Raşit Küçük, “İsnad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 155.

<sup>116</sup>Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 173.

<sup>117</sup>Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14: 35; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîb*, 2: 264.

<sup>118</sup>Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14: 35; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîb*, 2: 265.

nı düşünüyoruz. Dolayısıyla Şa'bî'ye göre daha muahhar bir dönemde İslamî kitâbiyatta ilim naklinin zorunlu bir rüknü kabul edilen isnad sisteminin Şa'bî'nin rivâyetlerinde munkatı olarak ortaya çıkmasının en azından siyer rivâyetlerinin değerini düşürmeyeceğini ifade etmek istiyoruz. Şa'bî'nin siyer kaynaklarındaki rivâyetlerinin sadece isnad bakımından değil de diğer kaynaklardaki bilgilerle teyit edilmesi, tarihsel olayların akışına, bütünlüğüne ve dönemin sosyo-kültürel şartlarının gerçeklik zemininde uygunluğuna bakılması yönünden incelenmesinin daha doğru olacağını düşünüyoruz. Bu açıdan isnaddan ziyade metnin içerdiği anlamsal çerçeve siyer konularında daha önemli olmaktadır.

#### 4.2. Rivâyetlerin Muhteva Bakımından Değerlendirilmesi

Siyer rivâyetlerinin özellikle hadis rivâyetlerinden ayrıldığı en önemli farklılıklardan birisi her hangi bir bilginin kendi olay örgüsü içerisinde ele alınabilmesidir. Siyer âlimleri kendilerine farklı parçalar halinde ulaşan siyer metinlerini kompoze etmek ve bir bütün halinde olayı anlatabilmek amacıyla sık sık isnadları birleştirerek anlatmayı tercih etmişlerdir. Bu sayede okuyucu hadiseyi başından sonuna kadar olayların akışını ve gelişim süreçlerini kronolojik sıraya uygun şekilde takip ederek öğrenebilmektedir. Siyer konularının anlatımında farklı parçaları kompoze ederek konu bütünlüğünü sağlama ve gereksiz tekrarlardan kaçınma gibi maslahatlara binaen çoğu bağımsız müstakil cümle parçaları halinde kendilerine ulaşan rivâyetleri siyer âlimleri senedleri birleştirerek (telfik) ortak bir metin oluşturmaya çalışmışlardır. Bu durum siyer rivâyetlerinin diğer metinlerden özellikle de hadisten usûl açısından ayrıştığı en önemli noktalardan biridir.<sup>119</sup>

Şa'bî'nin Hz. Peygamber ve dönemini tarihsel açıdan ele alan siyer muhtevalı kabul edebileceğimiz rivâyetlerinin, siyere müteallik konularının tamamını kapsamadığı bilakis birbirinden bağımsız ve parçalı bir

<sup>119</sup>Siyer âlimlerin senedde yaptıkları telfik örneği: “Uhud Savaşı bana (İbn İshak) Muhammed b. Müslim ez-Zühri, Muhammed b. Yahya b. Hibbân, Asım b. Ömer b. Katâde, Husayn b. Abdurrahman b. Amr b. Sa'd b. Muaz ve diğer âlimlerimizin anlattıklarına göre ki her biri Uhud'un bir kısmını anlattı, anlattıklarını bir araya getirdim, hepsinin veya bazılarının dediklerinden şunları kaydettim...”; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2:60; benzer örnekler için bkz: Muhammed b. Ömer b. Vâkıd, *Kitâbü'l-Megâzi*, thk. Marsden Jones, (Beyrut: el-A'lamî, 1989), 1:199; 2:441; 2:571-572.

şekilde bazı konularını içerdiği görülmektedir. Dolayısıyla Şa'bî'nin siyer rivâyetleri, siyerin omurgasını teşkil edecek temel konularını muhtevi bir bütünlük arz etmemektedir. Rivâyetlerin hepsi bir araya getirildiğinde siyerin tamamını kapsamamaktadır. İlgili rivâyetler parçalar halindedir. Kendisinin bu konuda sunmuş olduğu rivâyetler belli bir olayın bütünü-nü anlatmaktan ziyade daha çok birkaç cümle halinde hadise hakkında bilgiler veren parçasal düzeyde rivâyetlerdir. Örneğin Mekke döneminde Müslümanların çekmiş olduğu işkencelerden bahsetmeksizin sadece işkenceler karşısında müşriklere istediklerinin verilebileceğini, siyerin ana konularından biri olan Bedir savaşının oluşum ve gelişimi hakkında herhangi bir rivâyeti bulunmazken sadece Ukbe b. Ebî Muayt'ın idamı ve esirlere yapılan muamele hakkında bilgi yer almaktadır. Uhud savaşı hakkında ise sadece tek cümlelik bir rivâyeti bulunmaktadır. Dolayısıyla Şa'bî'nin siyere konu olabilecek rivâyetleri birbirinden farklı konularda daha çok hadis formatında tek cümlelik ve olayların bütünlüğünü ifade-den uzak bir şekilde geldiği anlaşılmaktadır.

Bu anlamda Şa'bî'nin siyer rivâyetleri muhteva bakımından birkaç kısımda değerlendirilebilir.

#### 4.2.1. Tafsilî Açıklamalar

Hadiselerin ayrıntılı açıklamaları hakkında bilgi veren rivâyetlerdir. Klasik siyer kaynaklarındaki Şa'bî'nin rivâyetlerinin asıl konu hakkında malumat vermediği görülmektedir. Bunun yerine muhteva ve kapsam açısından ana konuyu detaylandıran bilgileri içermektedir. Bu noktadan mezkûr rivâyetler ana konunun sınırları içerisinde kalarak ikincil derecede rivâyetleri sunmaktadır. Örneğin, İfk olayına hadise bütünlüğü içinde yer vermeksizin sadece iftira olayına karışanların isimlerini vermekte; Bey'atü'r-Rıdvân olayını anlatmaksızın sadece ilgili hadisede Hz. Peygamber'e ilk biat edenin Ebû Sinân el-Esedî olduğu; Tebük seferi hazırlıkları esnasında Vâsile b. el-Eska'ın Hz. Peygamber'e elçi olarak gelmesi ve sonrasında sefere katılması gibi konulardır.

#### 4.2.2. Ahkâma Müteallik Konular

Şa'bî'nin rivâyetlerinin genel özellikleri içerisinde özellikle hukuk

konularının öne çıktığı görülmektedir. İlmi kişiliği konusunda açıklanmaya çalışıldığı gibi Şa'bî kendi döneminde hadis rivâyetlerinin yanı sıra kazâî konularda da ilmiyle temayüz etmiştir. Siyer kaynaklarındaki Hz. Peygamber'in ibadet ve çeşitli hukuki konulardaki ifade ve uygulamalarını Şa'bî rivâyet etmiştir. Örneğin, Meymûne ile ihramdayken evlendiği, Hz. Peygamber'in kızı Zeynep'in kocası Ebü'l-Âs b. er-Rebî'nin Müslüman olduktan sonra önceki nikah üzere kızını geri vermesi, namazların başlangıçta iki rekat olarak farz kılındığı, sonrasında artırıldığı, Ehl-i İfk'e Hz. Peygamber'in had cezası uygulaması gibi meselelerdeki rivâyetler doğrudan ahkama müteallik konular sınıfındadır.

#### 4.2.3. Şâz ve Nâdir Rivâyetler

Şa'bî'nin siyer kaynaklarında yer alan rivâyetlerinin bir diğer özelliği de siyerin muhtevasında genel kabul görmüş, meşhur haberlere aykırı şekilde gelen şâz rivâyetlerin olmasıdır. Örneğin Hz. Peygamber'e risâletin ilk üç yılında Cebrâîl yerine İsrâfil'in geldiği haberi bu konudaki genel kanaate aykırıdır. Nitekim İbn Sa'd bu olayı hocası Vakıdî'ye sorduğunda, *"Beldemizde İsrâfil'in Hz. Peygamber'e yaklaştırıldığını bilen yoktur. Ulema ve ehli siyer vahyin indirilmesinden ruhumun kabzedilişine kadar Hz. Peygamber'e Cebrâîl'den başkası yaklaştırılmadı derler."* açıklamasında bulunmuştur.<sup>120</sup> Konu hakkında bir diğer rivâyette ise Vâkıdî bu haberi Muhammed b. Salih b. Dînâr'a sorduğunda, *"Vallahi Ey kardeşimin oğlu! Abdullah b. Ebî Bekr b. Hazm ve Âsım b. Ömer b. Katâde'yi mescitte işittim. Iraklı bir kişi bunu o ikisine anlatıyordu. Her ikisi de bunu inkâr ettiler ve 'Biz Cebrâîl'den başkasının Hz. Peygamber'e yaklaştırıldığını işitmedik ve bilmiyoruz. Peygamber oluşundan vefatına kadar vahyi o getirirdi.' demişlerdir."*<sup>121</sup>

Ayrıca Hz. Peygamber'in vefat ettiğinde başının Hz. Ali'nin hücresinde olduğu rivâyeti de genel kanaate aykırı bir bilgidir.

Üçüncü olarak, siyer konularındaki genel kanaate muhalif olmasa da sadece Şa'bî'nin rivâyetlerinde geçen, başka kaynaklarda zikredilme-

<sup>120</sup>İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 91.

<sup>121</sup>Taberî, *Târîh*, 2: 387.



yen müstakil bilgileri muhtevi nadirat türü rivâyetler bulunmaktadır. Bu kısma giren rivâyetler sadece Şa'bî kanalıyla gelen haberlerde yer aldığından ve diğer râvîlerin rivâyetlerinde pek kullanılmadığından dolayı nadir haberler olarak değerlendirilebilir. Örneğin, Hz. Ali'nin Ebû Cehil'in kızı ile evlenmek için Hz. Peygamber'den izin istemesi, Hz. İsa'nın gönderdiği elçilerinin ilgili kavimlerin dillerini konuşmaları, Mescidi ilk inşa edenin Ammâr b. Yâsir olduğu gibi konulardır.

#### 4.2.4. Delâilü'n-Nübüvve Rivâyetleri

Şa'bî'ye isnad edilen haberlerin bir kısmı tebşîrât olarak sınıflandırabileceğimiz delâilü'n-nübüvve ve mucize türü haberlerdir. Geçmişte ve günümüzde siyer konuları arasında en tartışmalı haberler arasında yer alan bu tarz rivâyetler çok fazla olmasa da Şa'bî'ye de isnad edilmiştir. Hz. Peygamber'in Hz. Âdem'in yaratılış esnasındaki nübüvvetinin başlangıcı, bir sefer esnasında suyun bereketlenmesi, İslam öncesi putlara tapmaktan uzaklaşan Zeyd b. Amr'ın Hz. İbrahim'in gerçek dinini aramak için yola çıktığında karşılaştığı rahibin nasihatleri gibi konular başlıca örneklerdir. Delâilü'n-nübüvve ve mucize türü haberlerin Şa'bî'ye olan mevsukiyetini doğru olarak kabul ettiğimiz takdirde hicrî ilk yüzyılda en azından bu tarz rivâyetlerin nakledildiğini tespit edebiliriz.

#### 4.2.5. Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetleri

Şa'bî'nin siyer kaynaklarında yer alan haberlerinin bir kısmı çeşitli ayetlerin nüzul sebepleri ve anlamları hakkındadır. Örneğin, Kalem sûresi on üçüncü ayetin el-Ahnes b. Şerîk hakkında inmesi, Mâide sûresinin beşinci ayetinin hac esnasında Arafat'tayken nazil olması, Hz. Peygamber'in hanımlarıyla ilgili Ahzâb sûresinin ilgili ayetlerinin nüzûlü gibi rivâyetler bunlardandır. Bu konu bazı açılardan değerlendirilebilir.

İlk olarak, meseleye bu açıdan bakıldığında Şa'bî'nin Kur'an ayetlerinin bir tefsiri sadedinde siyer rivâyetlerine yer vermesi onun zihninde siyer-tefsir ilişkisinin mevcudiyetini ortaya koymaktadır. Nitekim İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren konuları itibarıyla siyer ve tefsir arasında yakın bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in

hayatını ve savaşlarını tarihsel bütünlük içerisinde konu edinen İbn İshak, Vâkıdî ve İbn Hişâm gibi klasik siyer kaynaklarının muhteva-sında çok sayıda ayetlere yer verdikleri görülmektedir. Siyer konula-rının tarihi seyri içerisinde olaylara yer verilirken nazil olan ilgili ayet ve yorumlarının metin aralarında veya konu sonlarında yer aldığı gö-rülmektedir. İbn Hişâm'ın *es-Sîre*'sinde oldukça geniş bir hacme sahip ayet ve yorumlar özelinde konu ele alındığında, siyer-tefsir ilişkisini üç başlık altında toplandığı görülmektedir: a) Ayetlerin iniş sebepleri-ne yer veren esbâb-ı nüzul ile ilgili rivâyetler; b) Kur'an'da anlaşılması müşkil bazı kelimelerin açıklanmasına dair garibü'l-Kur'an hakkında-ki rivâyetler; c) Ayetlerin konu ile bağlantı noktasında doğrudan yo-yumlanarak açıklanmasıdır.<sup>122</sup> Şa'bî sonrası dönemde tespit ettiğimiz bu özelliklerin kendi döneminde de ele alındığı görülmektedir.

İkinci olarak, bizler Şa'bî'nin siyer muhtevalı rivâyetlerini kendisi-nin bu alanda telif ettiği müstakil bir eserinden okumadığımızı, bilakis kendisinden sonra gelen siyer âlimlerinin çeşitli dönemlerde kaleme al-dıkları eserlerden yararlandığımızı göz önünde bulundurmamız gerek-mektedir. Bu durumda Şa'bî'nin bazı ayetlerin ahkama müteallik tefsiri sadedinde yer verdiği Hz. Peygamber dönemine ait çeşitli rivâyetler aynı zamanda siyerin konusu haline de gelebilmiştir. Siyer ilminin ge-nişlemesi anlamında siyer âlimleri tefsir sadedinde gelen rivâyetleri yu-karıda zikredilen bağlamda siyer rivâyetleri arasına almışlardır. Kanaa-timize göre Şa'bî bu anlamdaki rivâyetlerini siyer bağlamında değil de tefsir sadedinde değerlendirmiştir.

### 5. Şa'bî ve Siyer Âlimleri

Şa'bî'nin siyer ilmindeki yerini ve önemini tespit edebilmek için muasırı ve selefî siyer ulemasının yaklaşımını belirlemek, rivâyetlerinin kullanılıp kullanılmadığını tespit etmek temel çıkış noktası olmalıdır. Klasik siyer kaynaklarını incelediğimizde Urve b. Zübeyr (öl. 94/713), İbn Şihâb ez-Zühri (öl. 124/742), Musâ b. Ukbe (öl. 141/758), Mu-hammed b. İshak (öl. 151/768), Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770) gibi si-

<sup>122</sup>Mustafa Özel, "Bir Tefsir Kaynağı Olarak İbn Hişâm'ın *es-Sîresi*", *Dokuz Eylül Üni-versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2001): 206.

yer alanında eser sahibi kabul edilen âlimlerin kitaplarında Şa'bî 'ye ait rivâyetlerin yer almadığını görmekteyiz. Bu durum siyerle hassaten meşgul olan âlimlerin Şa'bî'yi bir siyer âlimi olarak görmedikleri şeklinde yorumlanmaya müsaittir. Özellikle kendisinden yaklaşık yarım asır sonra gelen İbn İshak (öl. 151/768) tarafından –elimizdeki nüshaya göre– kullanılmamış olması oldukça dikkate değerdir. Bununla beraber İbn İshak'ın eserinde senedinde Şa'bî'nin yer aldığı on beş rivâyet yer almaktadır. Ancak Şa'bî'ye ait olan bu rivâyetler senetleri incelendiğinde İbn İshak'a ait olmadığı anlaşılmaktadır. İbn İshak'ın eserinde kendisine ait olmayan Şa'bî'nin rivâyetleri biri hariç geriye kalanlar onun önemli râvîlerinden Yûnus b. Bükeyr'e (öl. 199/814) ait olduğu görülmektedir. Dolayısıyla İbn İshak'ın *Sîre*'sindeki Şa'bî isnadlı haberler Yûnus b. Bükeyr tarafından İbn İshak sonrası eserin içine dahil edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum İbn İshak'ın eserinin üzerinde râvî tasarrufunun bulunduğunu göstermesi açısından önemli bir durumdur.

Siyer ilminin gelişim aşamalarını göz önüne aldığımızda<sup>123</sup> İbn İshak'la birlikte siyerin genel konularının belirlendiği görülmektedir. İbn İshak sonrası ise siyer ilmi genişlemesine devam etmiş fakat ana konular genel hatlarıyla İbn İshak'ın rivâyetleriyle çerçevenmiştir. İbn İshak'tan sonra gelen siyer âlimleri konuların şerhi ve detaylandırılması, yanlışların tasahihi, müphem kelimelerin izahı, hocalarının ulaşamadığı rivâyetlerin eklemesi gibi konularla siyer ilminin gelişimine yardımcı olmuşlardır. Meseleyi bu çerçevede değerlendirecek olursak, Yûnus b. Bükeyr'in İbn İshak'ın yer vermediği Şa'bî'nin rivâyetlerine dönemin ilmî algısı bağlamında hocasının eserine dâhil ettiğini söyleyebiliriz.

İbn İshak'ın kendisinin Şa'bî'nin rivâyetlerine yer vermemesinin sebepleri arasında Medine ile Kûfe arasındaki coğrafi uzaklık ile Şa'bî'nin büyük ölçüde hadis ve fıkıh alanında meşhur bir âlim olması olsa gerektir. İbn İshak'ın meşhur râvîlerinden Yûnus b. Bükeyr ise Kûfe'de yaşadığından<sup>124</sup> hocası İbn İshak'tan farklı olarak muhtemelen Şa'bî'nin rivâyetlerine ulaşabilmiş ve hocasının eserine isnad zinciri sayesinde dahil edebilmiştir. Dolayısıyla Şa'bî'nin siyer muhtevalı rivâyetleri

<sup>123</sup>Bu konuda yapılan çalışma için bk. Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006).

<sup>124</sup>İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6: 550.

kendisinden yaklaşık bir asır sonra siyer kitâbiyâtına girmeye başladığı görülmektedir. Bu durum siyerin ana konularının genel hatlarıyla belirlenmesinden sonraki dönemde ortaya çıkan genişleme türü eserlerde meydana gelmesi dikkate değerdir.

### 6. Şa'bî'ye Atfedilen *el-Megâzî* Adlı Eserin Değerlendirilmesi

Daha önce de geçtiği üzere Sezgin konumuzla ilgili Şa'bî'nin *el-Megâzî* adlı bir eserin olduğunu belirtmişti. Sezgin bu eserin kaynağını Hatîb el-Bağdâdî'ye atfediyorsa da ilgili eserde bu konuda açık bir bilgi tespit edemediğimizi burada belirtmek isteriz. İlgili rivâyetlerde gösterilmeye çalışıldığı gibi sadece Abdülmelik b. Umeyr'den gelen bir rivâyette Abdullah b. Ömer'in Şa'bî'nin yanına geldiğini, bu esnada onun megâzî okuduğunu ve sanki olayları kendileriyle birlikte görmüş gibi anlattığını belirten bir haber bulunmaktadır.<sup>125</sup> Ancak, aynı yerde Şa'bî'nin megâzî bilgisi hakkında Abdullah b. Ömer'le ilgili gelen diğer bir haberde megâzî okuduğu yerine megâzî anlattığı nakledilmektedir. Bu durum daha önce de değinildiği üzere çok sayıdaki farklı kaynaklarda da nakledilmektedir. Dolayısıyla Sezgin'in mevcut rivâyetteki okuma fiilinden hareketle Şa'bî'nin bir megâzî kitabına sahip olduğu sonucuna ulaştığı anlaşılmaktadır. Bizim kanaatimize göre ise bu durum aşağıda değineceğimiz gerekçelerden dolayı doğru olarak kabul edilmesi mümkün görülmemektedir.

İlk olarak, Şa'bî'nin megâzî rivâyet ettiği dair bilgi iki farklı tarihten gelmektedir ve her ikisinin de İbn Ömer'den sonraki râvî sayısı altıdır ve tamamen farklıdır. Megâzî anlattığına dair haber İbn Ömer'in mevlası Nâfî'den gelirken, okuduğuna dair rivâyet ise Abdülmelik b. Umeyr'den gelmektedir. Şa'bî, İbn Ömer'le Medine'de muhtemelen Muhtâr'dan kaçtığı dönem mülaki olmuş ve yaklaşık sekiz veya on ay kadar Medine'de ikamet etmiştir.<sup>126</sup> Abdülmelik b. Umeyr ise Kûfelidir<sup>127</sup> ve olayın doğrudan şahidi olması ihtimali oldukça düşüktür. Muhtemelen ilgili olayı ismini vermediği bir râvîden nakletmiştir. Bu durumda

<sup>125</sup>Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medineti's-Selâm*, 14: 146.

<sup>126</sup>İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6: 480.

<sup>127</sup>İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6: 516.

Nâfi'den gelen, Şa'bî'nin megâzî anlattığına dair rivâyet öne çıkmaktadır.

İkinci olarak, Şa'bî'nin megâzî meclisini Medine'de gerçekleştirdiği konusudur. Yaşamının büyük çoğunluğunu Kûfe'de geçiren Şa'bî'nin sadece Medine'deyken megâzî konularını anlattığı bilgisi oldukça ilginçtir. Megâzî alanında İbn Ömer'in takdirini kazanmış olan Şa'bî'nin Kûfe'de benzeri ilim meclisleri düzenlediğine dair bir bilginin bulunmaması oldukça düşündürücüdür. Bu çerçeveden bakıldığında Şa'bî'nin Medine'de müstakil olarak siyer rivâyetinde bulunduğu bilgisi bile tartışmalı bir hale gelmektedir.

Üçüncü olarak, Şa'bî sahip olduğu ilmi hiç bir şekilde yazıya geçirmediğini ifade etmekte, hatta bu konuda ciddi anlamda bazı bilgileri de unuttuğunu açıklamaktadır.<sup>128</sup> Bu durumda Şa'bî'nin megâzî konularını kendine ait yazılı bir kitaptan meclisinde bulunanlara okuduğu şeklindeki bilgi oldukça şüpheli görünmektedir. Ayrıca bir kimse hafızasından da konuyu ezbere okuyabilir ve bu durum onun kitaptan okuduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla cümlede okuma fiilinin kullanılması zorunlu olarak siyer konularını Şa'bî'nin kitaptan okuduğu anlamında alınmamalıdır. Şa'bî'nin Medine'deki siyer anlatımını ifade eden ve iki farklı isnadla gelen haberin metni üzerindeki farklılıklar, haberin lafzen değil de manen rivâyet edildiğini ve metin üzerinde açık bir şekilde râvî tasarrufunun mevcudiyetini göstermektedir. Bu konuda Şa'bî'ye siyer kitabı isnadı için daha başka destekleyici bilgilere ihtiyaç duyulduğunu düşünüyoruz. Nitekim İbnü'n-Nedîm'in (öl. 385/995[?]) *el-Fihrist*, Kâtip Çelebi'nin (öl. 1067/1657) *Keşfü'z-zünûn*, Babanzâde İsmail Paşa'nın (öl. 1920) *Hediyetü'l-ârifîn*, Zirikli'nin (öl. 1976) *el-A'lâm*, Kehhâle'nin (öl. 1987) *Mu'cemü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye fi't-târîh ve't-terâcim ve'l-coğrâfiyye ve'r-rahâlât* gibi klasik ve modern dönem bibliyografi eserlerinde de Şa'bî'ye ait *el-Megâzî* adlı bir kitabın mevcudiyetine rastlayamadığımızı belirtmek isteriz. Bu durumda Şa'bî'ye isnad edilen diğer eserlerin de Şa'bî'den sonra görüşleri-

<sup>128</sup>Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medineti's-Selâm*, 14: 145; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14: 34; Zehebî *A'lâmî'n-nübelâ'*, 4: 297.

nin talebeleri tarafından yazıya geçirilerek ona isnad edilmesi şeklinde açıklanabilir.

Dördüncü olarak, ilgili konu anlam bütünlüğü çerçevesinde Şa'bî'nin günümüze ulaşan siyer konularını muhtevi rivâyetleri nicelik ve nitelik bakımından göz önünde tutarak bir değerlendirilmenin yapılması gerekmektedir. Klasik siyer kaynaklarındaki Şa'bî'ye isnad edilen rivâyetler genel olarak siyer konularını bütüncül anlamda ifadede yetersiz olduğu anlaşılmaktadır. Kısacası, Şa'bî'nin rivâyetlerinde siyer konularının tamamını kapsayan bir bütünlük olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Habeş hicreti, boykot, Bedir Savaşı, Umretü'l-Kazâ gibi siyerin her hangi bir meselesine ilişkin bir konu da kendi bütünlüğü içinde anlatılmamaktadır. Sadece siyer konularını daha mufassal hale getiren, bazen de şâz ve nadirat türü rivâyetler olduğu anlaşılmaktadır.

### Sonuç

Âmir eş-Şa'bî H. I. asrın hadis ve fıkıh alanlarında önemli isimlerinden biridir. Ömrünün büyük bir kısmını Kûfe'de geçirmiştir. Emevîler dönemi önemli isyanlardan biri olan İbnü'l-Eş'as isyanına Kûfeli kurrâ ile birlikte açıkça katılmış olmasına rağmen sonrasında Haccâc tarafından affedilmiştir. Abdullah b. Zübeyr ve Emevîler dönemlerinde ilmî faaliyetlerinin yanı sıra kâtiplik, kadılık, elçilik, müeddiblik gibi resmî hizmetlerde de bulunmuştur. Kendi ifadesiyle beş yüz kadar sahabîye mülaki olan Şa'bî, özellikle hadis alanındaki geniş hafızası ve meselelere vukûfiyeti sayesinde zamanı ve daha sonraki devirlerde yetkin ulema arasında zikredilmektedir. Mürsel rivâyetlerine rağmen ilmî kişiliğinden dolayı halef muhaddisler tarafından rivâyetleri sika olarak kabul edilmiştir.

Hadis ve fıkıh sahalarındaki yetkinliği ile tanınan Şa'bî'nin siyer kaynaklarında, farklı konu başlıkları altında, muhtelif rivâyetleri yer almaktadır. Merhum Fuat Sezgin, Şa'bî'nin bir megâzî kitabının bulunduğunu belirtmekte, çeşitli rivâyetlerde Medine'de Abdullah b. Ömer'in şahit olduğu bir mecliste Şa'bî'nin megâzî anlattığını ifade etmektedir. Şayet Şa'bî'nin megâzî bilgisi hakkında kaynaklarda yer alan teorik ifadeler eğer gerçekse, bu durumda kendisinin en azından siyerin ana konuları-

na temas eden kaynaklarda dağınık bir şekilde de olsa rivâyetlerinin yer alması gerektiğini düşünüyoruz. Ancak Şa'bî'nin geniş megâzî bilgisine işaret eden kaynaklardaki bilgilere rağmen kendisinin ismi ilk dönem siyer müellifleri arasında yer almamaktadır.

Araştırmamız neticesinde ulaştığımız sonuçlar şunlardır;

İlk olarak, siyer kaynaklarında yapılan genel tarama neticesinde Şa'bî'ye isnad edilen –tekrarlar dışında– konu bakımından müstakil anlamda yaklaşık olarak yetmiş kadar farklı rivâyeti tespit edilmiştir. Biçimsel açıdan Şa'bî'nin rivâyetleri –birkaçı hariç– siyer kaynaklarında daha çok kısa ve tek cümleler halinde hadis formunda yer aldığı görülmüştür. Muhteva bakımından ise Hz. Peygamber'in hicreti, Bedir Savaşı, Tebük Gazvesi gibi siyerin her hangi bir konusu bütünleştirilmiş bir halde ele alınmadığı, daha çok Şa'bî isnadlı rivâyetlerinin içerik bakımından ana temanın konu bütünlüğünü destekleyici, açıklayıcı ve detaylandırıcı olduğu anlaşılmıştır. Bazen de genel kabul gören rivâyetlerden farklı olarak şâz ve nadirât türü haber şeklinde geldiği de anlaşılmıştır. Siyer âlimleri ise olayların konu bütünlüğünü esas alarak elde ettikleri rivâyetleri genelde sened ve metin bakımından telif etmeyi tercih etmişlerdir. Dolayısıyla Şa'bî'nin rivâyetlerinin, kaynaklarda siyerin müstakil bir konusu olarak değil, fakat bir âsâr bilgisi olarak daha çok ana konuların içinde onları destekleyici olarak yer aldığı görülmektedir. Şa'bî'nin –elimizdeki bilgiler ışığında, onun mevcut rivâyetleri bütüncül olarak ele alındığında siyerin ana konuları hakkında bilgi verme bakımından yetersiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Şu halde onun, diğer siyer âlimleri gibi, sadece siyere müteallik rivâyetleri derlemediğine işaret etmekte, ayrıca genel anlamda, Medine'deki meclislerinde anlattığı zengin siyer bilgisine işaret eden tabakât eserlerinde mevcut rivâyeti de şüpheli hale getirmektedir.

İkinci olarak, İbn Şihâb ez-Zührî, Mûsâ b. Ukbe ve İbn İshâk gibi ilk dönem siyer-megâzî âlimlerinin eserlerinde Şa'bî'nin rivâyetlerine yer verilmediği görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şa'bî'nin mezkur rivâyetleri en erken siyer-megâzî kaynaklarının genişleme dönemine denk gelen H. II. asrın sonlarına doğru Yûnûs b. Bûkeyr nüshasındaki İbn İshâk'ın *Sîre*'sinde ortaya çıkmaktadır. Siyer ilminin telif ve tasnif dönemlerinde Şa'bî'nin rivâyetlerine yer verilmemesi kendi dönemi ve sonrasında Şa'bî'nin siyer âlimi olarak görülmediğine işaret etmektedir. Ayrıca

genişleme döneminde siyer kaynaklarında Şa'bî isnadlı rivâyetlerin ortaya çıkması, hocalarının farklı kaynaklarda yer alan ve ulaşamadığı bilgilere talebelerinin ulaşması ve ilgili eserlere derç ettikleri şeklinde anlaşılabilir.

Üçüncü olarak, yukarıdaki paragraflarda açıklanmaya çalışıldığı gibi Şa'bî'nin siyer konulu rivâyetlerinin konu bütünlüğünden yoksun oluşu, kendisinin ilmi hiçbir zaman yazıya geçirmediği konusundaki açık ifadeleri ve ilmi yazma karşısında dönemin ulemasının genel olumsuz tavrı göz önünde bulundurulduğunda merhum Sezgin tarafından Şa'bî'ye isnad edilen *el-Meğâzî* adlı bir eserin mevcut olamayacağı ortaya çıkmaktadır. Merhum Sezgin her ne kadar bu bilgiyi Hâtib el-Bağdâdî'ye nispet ediyorsa da ilgili yerde mevcut rivâyeti bulamadığımızı da burada belirtmek isteriz. Bununla beraber, Sezgin'in bu bilgiyi doğrudan bir rivâyet olarak değil de Abdullah b. Ömer'e nispet edilen mezkur rivâyetten dolaylı olarak çıkarımda bulunduğunu farz ediyoruz. Ayrıca merhum Sezgin öncesi bibliyografya eserlerinde Şa'bî'nin *Megâzî* adlı bir eserine değinilmemesi bu konudaki tezimizi destekler mahiyettedir. Bununla beraber bu konu hakkındaki tüm bu değerlendirmelerimizin Şa'bî'den günümüze aktarılan rivâyetler çerçevesinde olduğunu önemine binaen burada ifade etmek gerekir. Dolayısıyla Şa'bî'nin siyer-megâzî konulu rivâyetleri zaman içerisinde kaynaklarda yer almadığından dolayı kaybolmuş olma ihtimalini de her daim göz önünde bulundurmalıyız.

Şa'bî hadis ve fıkıh alanında yetkin, tâbiînin büyüklerinden olmasına karşın siyer alanında yeterli derecede rivâyet nakledilmemesi, kaynaklarda yer verilen siyer rivâyetlerinin konu bütünlüğünden yoksun olması ve merhum Sezgin'e kadar gerek klasik, gerekse modern dönemlerde kaleme alınan bibliyografi kitaplarında, kendisine *el-Megâzî* adlı bir eserin nispet edilmemiş olması gibi nedenlerden dolayı Şa'bî'nin siyer âlimleri arasında sayılamayacağı sonucuna varılmıştır.

### Kaynakça

- Babanzâde İsmail Paşa el-Bağdâdî. *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ül-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 3 Cilt. B.y.: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, ts.
- Belâzürî, Ebül-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eshraf*. Thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1996.

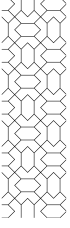


- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *et-Târîhu's-sağîr*. Nşr. Mahmud İbrahim Zâyed. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ma'rifetü 'ulûmî'l-(usûlî'l-) hadis*. Thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Halebî, Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed. *es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsânü'l-uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn)*. Thk. Ahmed Tu'ame Halebî. 3 Cilt. Beyrut: Darül-Ma'rife, 2012.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Medineti's-Selâm*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbî'l-İslâmî, 2001.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *ed-Dürer fi ihtisâri'l-megâzî ve's-siyer*. Thk. Şevki Dayf. Kahire: Dârü't-Tahrîr, 1966.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. Thk. Mühîbüddîn Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Nşr: İbrahim ez-Zeybek-Âdil Mürşid. 4 Cilt. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mim mâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ ev esbetehü'l-'ayân*. Thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1978.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sakkâ v.dğr. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Sîretü İbn İshâk*. Thk. Muhammed Hamidullah. Konya: Y.y., 1981.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. Thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Darü'l- Ma'ârif, 1981.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed. *'Uyûnu'l-eser fî fînunü'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer*. Nşr. Muhammed el-Îd el-Hatrâvî-Muhyiddin Mestû. 2 Cilt. Dımaşk: Mektebetü Dari't-Türâs, 1992.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Nşr. Riyâd Abdullah Abdülhâdî. 8 Cilt. Beyrut: İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 1996.

- İbnü'l-İmâd Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*. Thk. Abdülkâdir el-Arnâûd-Mahmud el-Arnâûd. 10 Cilt. Y.y.: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- Juynboll, Gualtherüs Hendrik Albert. "Al-Sha'bi". *Encyclopaedia of Islam*. 9: 162-163. Leiden: E.J. Brill, 1997.
- Kandemir, M. Yaşar. "Şa'bi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 217-218. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemül-müellifin*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kelâî, Ebü'r-Rebî Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim. *el-İktifa bimâ tedemmenehû min Meğâzî Resûlillâh ve's-selâseti'l-Hulefâ*. Thk. Muhammed Kemâlüddin İzzeddin Ali. 2 Cilt. Y.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Krenkov, F., "Şa'bi". *İslam Ansiklopedisi*. 9: 266-268. Eskişehir: 1997.
- Küçük, Raşit, "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Özel, Mustafa. "Bir Tefsir Kaynağı Olarak İbn Hişâm'ın es-Sîresi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2001): 205-215.
- Sezgin, Fuad. *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*. 3 Cilt. Y.y.: Muhammed b. Suûd Üniversitesi, 1991.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî. *er-Ravzü'l-ünüf fi Şerhi's-sîreti'n-Nebeviyye li'bni Hişâm*. Nşr: Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.
- Ürkmez, Ahmed. "Tarih Kaynaklarından Özgün Bir Hadisçi Portresi: Şa'bi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2009): 123-152.
- Vekî, Ebü Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân ed-Dabbî. *Ahbârü'l-kudât*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Zehebî Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Osman. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*. Thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

## CITATION

Hasan TANRIVERDİ, Sait KAR, İbn Rüşd Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dili Problemi  
*Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 17, (2020/17) pp. 43-72.



# İBN RÜŞD DÜŞÜNÇESİNDE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA DİN DİLİ PROBLEMİ

The Problem of Religious Language in İbn Rushd's Thought within the Context of  
The Relationship Religion-Philosophy

## Hasan TANRIVERDİ

Doç. Dr.,  
Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.  
Assoc. Prof.,  
Ordu University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy of Religious.  
[hasantanriverdi@odu.edu.tr](mailto:hasantanriverdi@odu.edu.tr), Orcid: 0000-0001-8549-7746.

## Sait KAR

Dr. Öğr. Üyesi,  
Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.  
Assist. Prof.,  
Ordu University, Faculty of Divinity, Department of Religious Sciences.  
[saitkar@gmail.com](mailto:saitkar@gmail.com), Orcid: 0000-0002-0001-4184.

## Öz

Zaman ve mekân dışı varlığın, zamansal ve mekânsal varlıklarla ilişkisinin dilsel ifadesi, hep tartışma konusu olmuştur. Buradaki asıl sorun, bu ilişkiyi dile getiren kutsal kitaplardaki ifadelerin nasıl anlaşılacağıdır. Teist düşünürlerin bir büyük çoğunluğu için, Karl Barth ve John Hick gibi farklı düşününler olmakla birlikte, kutsal kitaplardaki ifadeler, mutlak doğru olup kesinlik ifade eder. Mantıkçı pozitivistler ise dinî ifade ve önermeleri olgusal gerçekliğe tekabül etmediği gerekçesiyle anlamlı bulmamışlardır. Sembolik, analogik, tenzihi ve teşbihi dil anlayışı bu sorulara cevap üretme çabası sonucu ortaya çıkan doktrinlerdir. Biz bu çalışmamızda hem İslam, hem de Batı düşüncesi üzerinde önemli etkiler bırakmış olan İbn Rüşd'ün, din dili konusundaki görüşleri üzerinde duracağız. Onun görüşleri çerçevesinde dinî önermelerin linguistik ve mantıksal açıdan tahlil ve tenkidinin imkânı, din dilinin “*gündelik dil ve bilim dili*” ile ilişkisinin boyutu, kognitif niteliğinin olup olmadığı sorunlarına cevap arayacağız. Dinle beşerî disiplinlerin bire bir kıyaslanmasını doğru bulmayan İbn Rüşd, bunlardan biri adına

## KAYNAKÇA

Hasan TANRIVERDİ, Sait KAR, “İbn Rüşd Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dili Problemi”,  
*Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 17, (2020/17) ss. 43-72. **Makale Geliş T:** 23/01/2020  
**Makul T:** 08/05/2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

diğerinin feda edilmesinin vahim sonuçlara sebebiyet vereceğini belirtmiştir. Tanrı'dan eksiklik ve noksanlıkların bertaraf edilmesi noktasında tenzihi dilin kullanılmasından yana olan düşünürümüz, Tanrı'nın insanların da sahip olduğu niteliklerle vasıflandırıldığı sıfatlarda analogik dile başvurmuştur. Onun, kavramların anlamı belirlenirken, kullanıldığı bağlamının dikkate alınması gerektiği önerisi, Wittgenstein'in dil oyunu teorisinin temel ilkelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine hermenötiğin anlama ve yorumlamanın mahiyeti ile ilgilenen felsefi bir disiplin haline gelmesinde, onun düşüncelerinin yol göstericiliği yadsınamaz.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, İbn Rüşd, Din Dili, Te'vil, Burhan, Ahiret Hayatı

### Abstract

The linguistic expression of the relationship between the entities out of time and space and temporal and spatial entities has always been the subject of debate. The main problem here is how to understand the expressions in the holy writings that express this relationship. For the vast majority of theist thinkers, although there are different thinkers like Karl Barth and John Hick, all expressions in scriptures are utter true and express certainty. Logical positivists, on the other hand, had not to find religious statements and propositions as meaningful on the grounds that they had not corresponded to factual reality. Symbolic, analogical, apophatic and similitude language are the doctrines that emerged as a result of an effort to find an answer to this question. In this study, we will focus on the views about the religious language of Ibn Rushd, who has had a significant impact on both Islamic and Western thought. Within the framework of his views, we will seek answers to the following questions: "Is it possible to analyze and criticize religious propositions from a linguistic and logical perspective?" What is the extent of the relationship between the religious language with "*casual language and scientific language*"? And does it have a cognitive nature? Ibn Rushd, who does not find correct that direct comparison of religion and human disciplines, stated that sacrificing the other on behalf of one of these would lead to dire consequences. In the point of eliminating deficiencies and imperfections from God, our thinker, who favors the use of the Apophatic language, has resorted to an analogy about the attributes that qualify God with the qualification that humans have. His suggestion that the context in which the concepts are used should be taken into account when determining the meaning of the concepts appears as one of the basic principles of Wittgenstein's language game theory. Also, it cannot be denied that his views are guidance on hermeneutic becoming a philosophical discipline that deals with the nature of understanding and interpretation.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Ibn Rushd, Religious Language, Interpretation, Demonstration, Afterlife

## GİRİŞ

Tanrı'nın varlığı, sıfatları, yaratma ve ahiret hayatı gibi duyulur üstü meseleler hakkında kutsal kitaplarda bilgiler verilmiştir. Kutsal kitaplarda Tanrı'nın bizzat kendisi ve âlem hakkında bilgi verilirken zihin ve hayal dünyamızın sınırlılıklarını içeren kavramların kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramların yani, zaman ve mekân dışı varlıklar ile olayların, zaman ve mekân formlarının sınırlılıklarını içeren manalarla

ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiği düşünürler arasında tartışmalara neden olmuştur. Söz konusu tartışmalar farklı yaklaşımları beraberinde getirmiş; teşbihi, tenzihi ve analogik dil, dinî sembolizm dil oyunu teorisini bu bağlamda ortaya çıkan doktrinler olmuştur.

Teşbihi dil anlayışında, Tanrı hakkında olumlu nitelendirmelerde bulunulabileceği, kutsal metinlerdeki nitelendirmelerin literal anlamında anlaşılması gerektiği savunulurken, tenzihi dil anlayışında Tanrı hakkında ancak negatif terimlerle, yani olumsuzlama yoluyla konuşulabileceği savunulmaktadır. Bunlardan teşbihi dil, antropomorfizme düşme tehlikesi taşıırken, tenzihi dilde Tanrı, hakkında konuşulamayan, nitelikleri bilinmeyen bir varlık konumuna geleceğinden agnostisizmle sonuçlanma riski taşımaktadır.<sup>1</sup>

Bu iki dil anlayışının çıkmazlarından kurtulmak için onlar arasında orta yol kabul edilen analogik dil yaklaşımı ileri sürülmüştür. Buna göre Tanrı aşkın olmakla birlikte tamamen bilinemez değildir. Kutsal metinlerde Tanrı'nın kendisiyle nitelendirildiği kavramlar, tek anlamlı olmadıkları gibi çok anlamlı da değillerdir. Bu kavramlarla insan için kullanılan kavramlar arasında ilinti bulunmaktadır. Tanrı'nın hikmet sahibi olmasıyla insanın hikmet sahibi olmasının tamamen alakasız olduğu söylenemez. Ancak bu, söz konusu kullanımların eşdeğer olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Tanrı hakkındaki kullanımı, insan hakkındaki kullanımı aşan bir manaya sahiptir.<sup>2</sup>

Dinî sembolizm savunucularına göre Tanrı hakkındaki kavram ve ifadeler sembolik mahiyettedir. Kastedilen mananın duyulara ve hayale takdim şekli olan dolaylı anlatım dışında Tanrı'dan söz etmenin başka bir yolu yoktur. O, sonlu varlık dünyasını tamamıyla aştığından hiçbir sonlu gerçeklik Tanrı'dan O'nu doğrudan ve şanına yaraşır şekilde ifade edemez. Dolayısıyla bizi nihai ilgilendiren sembolik anlama sahip olduğu gibi sembolle ifade edilmelidir.<sup>3</sup>

Din dili ile ilgili bu tartışmaların arka planındaki en önemli nedenlerden biri, dinî metinlerdeki el, veçhe, arş, görme ve işitme gibi kav-

<sup>1</sup> Turan Koç, *Din Dili*, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995), 49-59.

<sup>2</sup> Recep Kılıç, "Kur'an'da Ulûhiyet Anlayışı Üzerine", *Varlık, Bilgi, İnsan*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kuramer Yayını, 2017), 191-193.

<sup>3</sup> Koç, *Din Dili*, 96.

ramların literal anlamlarında anlaşılması halinde ortaya çıkan güçlük ve sorunlardır. Zira gündelik dilde kullandığımız bu kavramlar, Tanrı'nın yüceliğini ifade etmede yetersiz kaldıkları gibi, Tanrı'yı müşahhas bir varlık konumuna indirgeme riskini de beraberinde getirmektedir. Bu da söz konusu kavramlarda kastedilen mananın ne olduğunun tam olarak anlaşılabilmesi demektir.

Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Tufeyl, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürler, aralarında önemli farklılıklar olmakla birlikte, genellikle literal anlamları itibariyle akli ilimlerle çelişen dinî metinleri, rasyonel kıstaslar çerçevesinde te'vile gitmeyi uygun bulmuşlardır.<sup>4</sup> Gazzâlî başta olmak üzere birçok kelamcı, dinî metinlerin akli ilimlere göre yorumlanmasına karşı çıkmış, rasyonel fikir ve kanaatlerin doğruluklarını, dinî ölçütlere uygunluklarına bağlamıştır. Ebû Süleyman Mantikî ise hem akli nazariyeleri, hem de dinî söylemleri doğru kabul etmiş, bunların her birinin kendine özgü alanı olduğunu, bu yüzden uzlaştırmaya çalışmanın boş bir uğraş olduğunu ileri sürmüştür.<sup>5</sup> Biz bu çalışmamızda din felsefesindeki tartışmalar çerçevesinde, İbn Rüşd'ün konuyla ilgili görüşlerini ele alacağız. Onun görüşleri doğrultusunda dinî önermelerin linguistik ve mantıksal açıdan tahlil ve tenkidinin imkânı, din dilinin “*gündelik dil ve bilim dili*” ile ilişkisinin boyutu, kognitif niteliğinin olup olmadığı sorunlarına cevap arayacağız.

## 1. FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ

İbn Rüşd, dini; insanlığa gönderilen, hakikati onların anlayacağı üslupta dile getirerek insanların tümüne bildirmeyi amaç edinen, ilahî vahye dayanan rasyonel bir sistem olarak tanımlamıştır. Ona göre bu

<sup>4</sup> Benzer sürecin izlerini Batı düşüncesinde de görmek mümkündür. Bilhassa aydınlanmanın salt akla verdiği önem, Yahudi ve Hıristiyan dinî metinlerinin rasyonel yorumuna giden yolu da açmıştır. Bu yüzden dönemin birçok ilahiyatçısı kutsal metinlerin makul yorumunu, literal anlamı önceleyen rasyonel kıstaslarda bulmuştur. Bu hususta daha geniş açıklamalar ve örnekler için bkz. Asim Duran, “Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 111-128.

<sup>5</sup> Süleyman Uludağ, “Giriş İbn Rüşd Hayatı-Eserleri-Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkileri”, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslul-Makâl el-Keşf an Minhâcî'l-Edille içinde)*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yay., 2012), 23-24.

yönüyle din, felsefi ve bilimsel doktrinlerden ayrılmaktadır.<sup>6</sup> Dinde amaç ‘doğru inanç ve fiilin’ bildirilmesi iken, felsefede amaç varlığın bir bütün olarak incelenmesinden ibarettir.<sup>7</sup> Dinin anlaşılmasına yönelik olan felsefi ve bilimsel çalışmalarda bunun dikkate alınması, diğer disiplinlerle arasında kurulan ilişkilerde sıhhatini tehlikeye düşürecek aşırı yorumlardan kaçınılması gerekir. Bu nedenle din, ilk önce kendi bütünlüğü içinde anlaşılmalı, sonra diğer disiplinlerle ortak noktasının olup olmadığı ortaya konmalıdır.<sup>8</sup> Onun dinî bilgi ile beşerî bilgi arasına koyduğu kesin sınır, felsefe ile dinin iki ayrı aksiyomatik yapı olarak değerlendirilmesini gerektirmektedir.<sup>9</sup>

Hakikat, dinde doğrudan vahiyle bildirilirken, felsefede entelektüel çaba ile kavranmaya çalışılmaktadır. Her ne kadar din orijin itibariyle felsefi ve bilimsel doktrinlerden ayrılrsa da onlarla aynı dili kullanmaktadır. Başka bir deyimle dinde hakikat, insanların gündelik hayatlarında ve entelektüel çabalarında kullandığı bir dille ifade edilmiştir. Din ilahî kaynaklı olduğundan, açıklamaları inananlar için mutlaklık arz etmektedir. Felsefe ve bilim ise insan tecrübesi ile aklının ürünü olduğundan açıklamaları daima, eleştiri ve sorgulamaya açıktır. Dolayısıyla din ile beşerî bilimlerin yapı ve kognitif içerik bakımından aynı statüde oldukları söylenemez.

İbn Rüşd’e göre felsefe/hikmet, sanat eseri olan varlıkları araştırmak ve bu varlıkların Tanrı’ya delaletlerini, yani yaratılanları var olmaları bakımından Sâni’inin delili olduğunu araştırmaktan ibarettir.<sup>10</sup> Burada felsefe ya da hikmet kavramı, bugün bizim anladığımız anlamdan çok daha geniş anlamda kullanılmıştır. Çünkü İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde tıp, astronomi, fizik ile matematik gibi akli ve tabii bilimler felsefenin

<sup>6</sup> H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 259.

<sup>7</sup> İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ha’de’t-tabîa I*, thk. Maurice Bouyges, (Beyrut: Daru’l-Maşrik, 1991), 10.

<sup>8</sup> Karlığa, “İbn Rüşd”, 20: 259.

<sup>9</sup> Zeynep Gemuhluoğlu, “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelemesi -Fârâbi, İbn Sînâ ve Rüşd Örnekleri-, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008), 127; Ramazan Altıntaş, “İbn Rüşd’ün Din Anlayışı ve Kritiği”, *İslâmî Araştırmalar* 15/3 (2002), 402.

<sup>10</sup> İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl fi mâ beyne’l-hikmeti ve’s-şer’ati mine’l-ittisâl*, thk., Muhammed Ammar, (Kahire: Daru’l Mea’rif, 1983), 22.

içinde kabul edilmişlerdir. Bu anlamda felsefe, insan ile âlemi anlamaya ve bunlardaki düzeni kavramaya, elde edilen bulguları Yaratıcı'ya delaletleri bakımından değerlendirmeye yönelik faaliyetlerin genel adıdır. Bu tür bir faaliyette de *dine aykırı bir yön bulunmamaktadır*.

*İbn Rüşd, dinin varlıklar üzerinde düşünmeyi yasaklamadığını, bilakis tavsiye ve teşvik ettiğini ileri sürmüştür: "Şeriat insanları, varlıklar üzerinde muhakemede bulunmaya ve akıl yoluyla bilgi sahibi olmaya davet etmiştir".<sup>11</sup> Bu da felsefenin hedef ve gayesiyle dinin hedef ve gayesinin örtüştüğünü göstermektedir. Zira dinin maksadı, hakikati insanlara öğretmek ve doğru eylemde bulunmalarını sağlamaktır (fazilet). Dinde hakiki (nazarî) bilgi, Tanrı'yı tanımak; eşyayı olduğu hal üzere bilmektir. Amelî bilgi ise dünya ve ahirette bizi mutluluğa götürecek eylemlerde bulunmaktır.<sup>12</sup> Felsefenin maksadı, Tanrı'yı tanıma ve insanı mutluluğa ulaştırma olduğuna göre dinî açıdan gereklilik arz etmektedir.<sup>13</sup> Varlıklardaki sanatlar ne kadar iyi bilinir ve tanınırsa, Sâni' hakkındaki bilgi de o kadar mükemmel olur.<sup>14</sup>*

İbn Rüşd, din ile felsefenin bire bir kıyaslanmasını doğru bulmamaktadır. Çünkü hem dinin, hem de felsefenin kendine özgü ilke ve esasları vardır. Onlardan biri adına diğersinin feda edilmesi vahim sonuçlara yol açacağı gibi aynı şeylermiş gibi muamelede bulunulması da bizi bazı hatalara sürükleyecektir. Dolayısıyla gerek dinî, gerekse felsefi meselelerin kendi sistematığı içinde ele alınıp değerlendirilmesi gerekir. Dinî meseleleri tartışmak isteyen filozof, bunu felsefi bağlamda değil de dinî bağlamda yapmalıdır. Felsefi bir problemi tartışmak isteyen din adamı da, probleme neden olan görüşlerin kendisi üzerine temellendirildiği ilkeleri tespit etmeli, tartışmasını o doğrultuda sürdürmelidir.<sup>15</sup> Şeriatı konu edinen kişinin, onun ilkelerine şartsız olarak teslim olması, red-

<sup>11</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, 22.

<sup>12</sup> Mesut Okumuş, "İbn Rüşd'ün Tevil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine", *İslami İlimler Dergisi* 4/1-2 (2009), 218.

<sup>13</sup> Aynı zamanda Mâlikî kadısı olan İbn Rüşd'ün felsefe ile ilgili yaklaşımı bu olmakla birlikte fıkıh literatüründe felsefe ile ilgili yaklaşımı oldukça olumsuzdur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Selman Baktı, "Felsefenin Hakikati Konu Edinmesi Caiz mi?", *Din ve Felsefe Araştırmaları*, 1-2 (2018), 157-182.

<sup>14</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz.; İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, 22-23.

<sup>15</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", 20: 259.



detme veya iptal yoluna girmemesi gerekir. Bu yüzden filozofların şeriatın dayandığı esas ve ilkeleri konuşup tartışmaları caiz değildir. Çünkü bunlar vaz'edilmiş olup öylece kabul edilmesi gerekir.<sup>16</sup>

Din, değer alanını belirleyip bir yaşam formu sunarken tabiat üstü bir varlığı referans göstermekle, felsefi teori ile bilimsel paradigmalardan ayrılmaktadır. Din ile ilgili yapılan çalışmalarda bu hususun göz ardı edilmemesi, dinin felsefi sistemlerden, bilimsel paradigmalardan farklı, kendine özgü kavramsal yapısı, dili ve mantığı olduğu unutulmamalıdır. O halde dinî metinlerdeki kavramların anlamı belirlenirken, kullanıldığı bağlam içinde kalınmalıdır. Buradan kural ve mantığına bağlı kalınması koşuluyla, dilin farklı kullanımları olduğu sonucu çıkmaktadır ki; bu da Wittgenstein dil oyunu teorisinin<sup>17</sup> temel argümanını teşkil etmektedir.

Din, felsefenin netlik kazandıramadığı, zihinsel dinginlik sağlayamadığı bazı metafizik, psikolojik, ahlaki ve eskatolojik meselelere, netlik ve zihinsel dinginlik sağlar.<sup>18</sup> Bunda dinin insanlara hitap ederken kullandığı dilin, yani duyulur üstü meseleleri, akla, duyulara ve hayale hitap edecek şekilde ifade etmesinin önemli bir rolü bulunmaktadır. Din, metafiziksel hakikatleri dile getirirken akıl yürütme/burhan, diyalektik/cedel ve retorikten/ hitâbetten her birine başvururken, hakikat arayışı içinde olan felsefe burhanı esas alır.<sup>19</sup> Gerek metodoloji, gerek insanlar arasındaki anlayış ve biliş farkını dile getirmesi, gerekse İbn Rüşd'ün din dili anlayışı açısından önem arz etmesi dolayısıyla bu yöntemlerden ne kastedildiğinin açıklanması konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Burhan, şüphe ve itiraza yer bırakmayacak derecede açık ve kesin olan kıyas demektir. Doğruluğundan şüphe duyulmayan öncülerden (yakîniyyâtta) kuruludur. Akıl ve mantık ilkelerine uygun olmayan, onlarla çelişen bir iddia, burhan seviyesine gelemmez. Meşşâî düşünürler

<sup>16</sup> Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 378-379.

<sup>17</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, Trans. by G.E.M. Anscombe, (Oxford-Cambridge: Blackwell, 1996), 23.

<sup>18</sup> İsmail Taş, "Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yay., 2009), 1: 177-178.

<sup>19</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şerî'ati mine'l-ittisâl*, 67; Bekir Karlığa, *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2014), 87-91.

burhanı, cedel, safsata, hitâbet ve şiiirden oluşan “beş sanat” içinde kesin bilgi sağlayan kıyas türü olarak kabul etmişlerdir.<sup>20</sup> Doğruluğu konusunda şüphe bulunmaması ve sağladığı bilginin kesin olması nedeniyle burhan, diğer kıyas türlerinden ayrılmaktadır. İbn Rüşd başta olmak Meşşâî düşünürler tarafından, bir iddianın doğruluğunun ölçütü olarak, böyle bir delile sahip olup olmaması kabul edilmiştir.

Cedel, doğruluğu kanıtlanmamış olmamakla birlikte halk tarafından kabul gören veya muhatapça doğru kabul edilen (meşhûrât veya müsellemat) öncüllerden kurulu kıyastır. Ayrıca bir düşüncedeki çelişkileri tartışma yoluyla ortaya koyma sanatı olarak da tanımlanmaktadır.<sup>21</sup> Meşşâî düşünürler cedeli, kesin bilgiye ulaştırıcı yollarından biri olarak kabul etmekle birlikte asıl metodun burhan olduğunu, cedelin bizi kesin bilgiye değil de, kuvvetli zanna ulaştırabileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>22</sup> Buna göre cedel, hem öncülleri, hem de sonucunun kesinliği bakımından burhandan daha zayıf olan kıyas türüdür. Cedelde gaye, kesin bilgi elde etmekten ziyade bir görüş ve inancı muhataba kabul ettirmek veya onu susturmaktır.<sup>23</sup> Cedelde önemli olan muhatabının fikrinin geçersizliğini ortaya koymak olduğu için öncüllerin, burhanda olduğu gibi, kesin olma zorunluluğu yoktur.

Hitâbet ise otorite kabul edilen ve kendilerine güvenilen kişilerin sözlerine (makbulât) veya zanna dayalı (zanniyat) öncüllerden kurulu kıyastır.<sup>24</sup> Bir görüşü benimsetmek, düşüncüyü açıklamak, eyleme teşvik etmek gibi amaçlarla yapılan etkili ve ikna edici konuşma veya güzel söz söyleme sanatıdır.<sup>25</sup> Hitâbettteki öncüllerin doğruluğunun garantörü, söz sahibine duyulan güven veya sübjektif zan olduğundan, elde edilen sonucun güvenilirliği diğer iki yönetime göre daha düşüktür.

İbn Rüşd’e göre din, felsefede de dile getirilmeye çalışılan hakikati

<sup>20</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1991), 183-187; Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 429-430

<sup>21</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Cedel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 7: 208.

<sup>22</sup> Ca’fer Âl-i Yâsin, *el-Fârâbî fi hudûdihî ve rusûmih*, (Beirut: y.y. 1985), s. 178.

<sup>23</sup> Yavuz, “Cedel”, 208.

<sup>24</sup> Öner, *Klasik Mantık*, 187-188.

<sup>25</sup> Mahmut Kaya, “Hitâbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 156.

(burhan, diyalektik ve retorikten her birine yer verdiği için), felsefeden farklı bir tarz ve üslupta dile getirmektedir. Ancak bu, onlar arasında bir çelişki ve zıtlık olduğu anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda “*hikmet (felsefe) şeriatın arkadaşı, sütkardeşidir*”.<sup>26</sup> Şeriat ve felsefede aynı hakikat dile getirildiğinden, onların birbirine ters düşmesi düşünülemez. Delil ve burhana dayanan hakiki felsefe, şeriatın bildirdiği hüküm ve bilgilere zıt düşecek şeyler ortaya koymaz. Hak olan şeriat, hak olanı bilme uğraşısı olan düşünmeyi desteklemiştir. Bundan dolayı şeriatla dile getirilip dışsal anlamı itibariyle burhana zıt olan hiçbir şey yoktur ki; şeriat incelenir ve o nass diğer hükümlerle ilişkili olarak ele alınırsa, şeriatın lafızlarının literal anlamında bile bu te’vile işaret eden veya işaret derecesine yaklaşan bir şeylerin olduğu görülür.<sup>27</sup> Yine de çelişki varsa bu ya dinin aslından kaynaklanmayıp sonradan uydurulan bidattir ya da hikmetle ilgili söylemde bir hata vardır.<sup>28</sup>

İbn Rüşd’ün din ile felsefenin aynı hakikati dile getirdiği ifadesinden hareketle “*çifte hakikat*” teorisini savunduğu ileri sürülmüştür. Buna göre nasslar “*dini alanda*”, felsefi hakikatler de “*felsefe alanında*” geçerlidir; onların sahası ayrı olduğundan aralarında zıtlık yoktur. Bazı araştırmacılar ise onun çifte hakikat teorisini değil de, hakikatin tekliği ilkesini savunduğunu iddia etmişlerdir. Fakat hakikatin, filozoflar ve halk tarafından anlaşılması farklılık gösterir ki; bu, insanların bilgi düzeyindeki farklılığından kaynaklanır.<sup>29</sup> Arıcan’ın ifade ettiği gibi,<sup>30</sup> İbn Rüşd’ün düşünceleri bir bütün olarak ele alındığında “*çifte hakikat*” teorisini savunduğu iddiasının gerçeği yansıtmadığı görülür. Zira o, farklı kavrayış ve izaha konu olan, tek bir hakikat olduğunu savunur. İfadeler farklı olsa da hakikat tektir. Buradaki tartışma İbn Rüşd’ün düşüncesinde dinde ifadesini bulan hakikatin nasıl anlaşılacağı, yani din dili problemi ile yakından ilgilidir.

<sup>26</sup> İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl fi mâ beyne’l-hikmeti ve’ş-şer’ati mine’l-ittisâl*, 67.

<sup>27</sup> İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl fi mâ beyne’l-hikmeti ve’ş-şer’ati mine’l-ittisâl*, 31-32.

<sup>28</sup> Taş, “Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd’ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti”, 180.

<sup>29</sup> Okumuş, “İbn Rüşd’ün Tevil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine”, 223.

<sup>30</sup> Musa Kazım Arıcan, “İbn Rüşd’ün Hakikat Öğretisi: ‘Çifte Hakikat’ ve ‘Hakikatin Birliği’ Tartışması”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008) 251.

## 2. DİN DİLİ ANLAYIŞI

İnsanlığın eğitimini kendisine amaç edinen din, genel olarak, duyulur âlemde örneği bulunmayan duyulur üstü âlemdeki varlıklar hakkında bilgi vermektedir.<sup>31</sup> Tanrı'nın varlık ve sıfatları başta olmak üzere, ulûhiyet, ahiret, vahiy ve ruhla ilgili bilgi verirken, insani bir fenomen olan, insanlar tarafından üretilen dillerden birini kullanmaktadır.<sup>32</sup> Bunlar hakkında açıklama yaparken, duyulur âlemde var olanlar içerisinde onlara en yakın ve en çok benzeyen şeylerden yararlanılmıştır.<sup>33</sup> Mesela Tanrı'nın niteliklerinden bahsedilirken ilim, hayat, kudret, irade, işitme, görme ve kelim gibi insanların da sahip olduğu yetkinlik vasıfları kullanılmış,<sup>34</sup> bunların insanda da bulunması dolayısıyla bir sınırlamaya gidilmemiştir. Hatta tanrısal bazı nitelik ve kavramların anlamlarının insanlar tarafından anlaşılmasının sağlanması için onların uzuvlarından (Meryem, 19/42; Yâsîn, 36/71; Sâd, 38/75) hareketle anlatım yoluna gidilmiştir.<sup>35</sup>

İbn Rüşd, bu tür naslar üzerinde duran kelamcı ve düşünürlerden bazılarının örnekle kastedilen anlamı kavramaya çalışırken, bazılarının bizzat örneğe takıldıklarını belirtmiştir. Bu da onlarda şüphe ve hayrete neden olmuştur. Şeriatla müteşabih olarak adlandırılan naslar bunlardan ibarettir.<sup>36</sup> Bunların gerçek anlamı, yalnızca Tanrı'nın kendilerine hakikati kavrama yetisi verdiği hakimler tarafından anlaşılabilir.<sup>37</sup> Çünkü bu tür naslarda kullanılan kavramların literal ve olgusal anlamlarında anlaşılması doğru değildir; burada bir analogi ya da metaforik kullanım söz konusudur. Naklî ve akli ilimlerde uzmanlaştıkça bununla kastedilen mana daha iyi anlaşılacaktır.

Duyulur üstü varlıklar ve onlarla ilgili haller, aslına uygun veya yakın şekilde geniş halk kitleleri tarafından kavranamaz. Bunlar ancak ilim erbabınca bilinebildiğinden şeriat onlarla ilgili iki yol takip etmiş-

<sup>31</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, thk. M. Âbid el-Câbirî, (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 1998), 148.

<sup>32</sup> Latif Tokat, *Din Felsefesi Yazıları* (Ankara, Elis Yay., 2015), 31.

<sup>33</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 148.

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 129.

<sup>35</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, haz. M. Abid el-Cabiri, (Beyrut: Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008), 378.

<sup>36</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 148.

<sup>37</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 378.

tir. Birincisi, halkın o bilgiye ihtiyacı yoksa onu araştırmayı yasaklamıştır. (Ruh hakkında olduğu gibi). İkincisi mutluluğa ulaşması için onu öğrenmeye ihtiyacı varsa, görünür ve duyulur varlıklardan örneklerle açıklık getirmiştir. (Ahiretle ilgili nasların çoğu böyledir).<sup>38</sup> Dinde, ilim erbabı dâhil her seviyeden insana hitap edildiği için mesaj ve ilkeleri, çoğunluğun anlayabileceği bir üslupla dile getirilmiştir.<sup>39</sup> Bu minvalde olmak üzere Kur'an'da burhan, diyalektik, retorik içeren bir dil ve üslup kullanılmıştır. “*Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel şekilde tartış.*” (en-Nahl, 16/125) ayetinde de bu üç yöntemin (hikmet, öğüt ve cedel) de kullanılması emredilmiştir. Hz. Muhammed'in tüm insanlığa gönderilmesi, şeriatının Tanrı'ya davet yollarının her birini içerdiğini göstermektedir.<sup>40</sup>

İnsanların akideler ile kuramları, tasdik ve kabul etmeleri arasında farklılık vardır. Bazıları tasdik için kesin delili (burhan) şart koşarken, bazıları daha fazlasına istidadı olmadığı için, cedelî sözlerle yetinir. Kimisi için ise hatâbî delil ve iknaî sözler yeterli olmaktadır. İnsanlar akide ile kuramları, istidat ve kabiliyetlerine uygun düşen tasdik ve temellendirme yöntemlerini kullanarak anlamaya ve kavramaya çalışırlar.<sup>41</sup> İnsanların istidat ve zihinsel kapasitelerindeki farklılık, dinî, felsefi ve bilimsel önermeler karşısındaki tutumlarına yansımaktadır. Örneğin filozof ve teologlar için kesinlik ifade eden bazı argümanlar, geniş halk kitleleri tarafından anlaşılmaz bulunabilmektedir. Bu yüzden dinde metafiziksel hususlar hakkında açıklama getirilirken insanlar arasındaki bireysel farklılıklar göz önünde bulundurulmuş, analogi ve metaforlara başvurulmuştur.

Hakikatin birliği ilkesini benimseyen düşünürümüz, din ile felsefe arasında bir çelişki ve tutarsızlık görmez. Bununla birlikte hakikatin insanlar tarafından algılanışı aynı olmayıp değişkenlik göstermektedir; bu da hakikatin din ile felsefedeki ifade edilmesine yansımıştır. Felsefe, entelektüel bir grubun ilgilendiği ve onlara yönelik bir faaliyet iken,

<sup>38</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 147.

<sup>39</sup> Taş, “Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti”, 1: 177-178.

<sup>40</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, 31.

<sup>41</sup> Karlığa, “İbn Rüşd”, 20: 260.

din her seviyeden insana hitap etmektedir. Bu yüzden, dinde hakikat, herkesin anlayabileceği bir dilde ifade edilmiştir. Bu da, dinî hakikatler ile akli hakikatler arasında çatışma ve zıtlık varmış intibana neden olmaktadır.

Akılla elde ettiğimiz bilgiler hakkında şeriatla ya bir bilgi bulunmakta ya da bulunmamaktadır. İbn Rüşd'e göre, onda bilgi bulunmuyorsa çelişkiden söz edilemez; akılla elde edilen bilgiye uyulur; bilgi bulunuyorsa bu bilgi (nassın zahirî anlamı/literal), akılla ulaşılan bilgi ile ya uyum içindedir ya da değildir. Bilgiler uyumlu olması halinde yine bir sorun olmayacak, akılla elde edinilen bilgiye uyulacaktır. Uyumlu olmaması halindeyse, bu, zihinde karışıklığa yol açacağından şeriatın verdiği bilgi te'vil edilir.<sup>42</sup> Akıl ile vahiy arasında esas, öz itibariyle bir çelişkinin olmadığını savunan İbn Rüşd, çatışma ve çelişkiyi görünüşten ibaret kabul etmiştir. Çelişki varmış gibi görünen hususlarda, dinî söylem ve ifadelerde te'vile gidilmesini şart koşmuştur.

Te'vil, kelime anlamı itibariyle asla dönme,<sup>43</sup> istilahta ise “*nasslarda geçen bir lafzı bir delile dayanarak aslı manasından alıp taşıdığı muhtemel manalardan birine nakletme*”<sup>44</sup> demektir. Yani bir kavrama, aklımıza gelen ilk ya da literal anlamının dışında başka bir anlam yüklemektir. Dolayısıyla te'vil, bir yorumlama, açıklama getirme, anlamlandırma faaliyetidir. İbn Rüşd de te'vili, bir sözü literal anlam ve delâletinde değil de, mecazî anlam ve delâletinde kullanmak olarak tanımlamıştır.<sup>45</sup> Buna göre te'vil ile Şâri'nin nasstaki asıl maksadının ne olduğu anlaşılmaya ve ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Te'vildeki amaç, dinî ifadelerden gelişigüzel bir anlam çıkarmak değildir. Dinî söylemin iç bütünlüğüne bağlı kalarak öncülleri sonuçlara, sonuçları öncüllere bağlamadır. Bu doğrultuda te'vil, dinin tasdik ve temellendirme yöntemlerinden olan diyalektik ve retorik söylemi burhanî söyleme aktarma faaliyetidir. Çünkü diyalektik, zan ve tahmi-

<sup>42</sup> Karlığa, *Batıyı Aydınlatan İslam Düşüncüsü İbn Rüşd*, 91-98.

<sup>43</sup> Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l Kur'an* (İstanbul: Kahraman Yay., 1986), 38.

<sup>44</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 27-28.

<sup>45</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'i'ati mine'l-ittisâl*, 32.

ne, retorik hayale dayanırken, burhan kesin delile dayanmaktadır.<sup>46</sup> Bu minvalde te'vil, nasslara rasyonel açıklama getirme, onları felsefi yöntem ve terminolojide ifade etme teşebbüsüdür. Burada dinî söylemin iç bütünlüğüne bağlı kalınması olmazsa olmaz kriteri teşkil etmektedir.

Te'vil, bireysel yetkinlik göstergesi olarak, tasdik itibariyle insanların mertebelerini ve buna bağlı olarak hakikatin farklı algılanma merhalelerini göstermektedir. Bu manada burhan ehlinin nasslardan, sıradan insanların anladığından farklı anlam ve sonuçlar çıkarma, felsefe ile dinin çelişiyor gibi görünen hususlarını uzlaştırma çabasıdır. Dolayısıyla te'vil bir yandan toplumsal uzlaşmayı sağlamakta, diğer yandan dinin entelektüel kesimi de tatmin ettiği iddiasına katkıda bulunmaktadır. Buna rağmen burhan ehlinin ulaştığı neticeler mutlak değildir. Bu yüzden te'vil, metafiziksel meselelerde kesin çözüm merci değildir.<sup>47</sup> Metafiziksel meseleler akli ve mantıksal çabalarla, tabî ve matematiksel meseleler gibi, şüpheye mahal bırakmayacak şekilde çözüme kavuşturulma imkânından yoksundur. Varoluşsal problemlerine cevap arayışı içinde olan insan için bu konulardaki belirsizliği mutlak olarak bertaraf edecek bir felsefi öğreti henüz ortaya konabilmiş değildir.

Felsefi faaliyetin varlık sebebi olan ve mümkün olduğunca belirli hale getirilmeye çalışılan metafizik belirsizlik, din tarafından da belirli kılınmaya çalışılmaktadır.<sup>48</sup> Ancak gerek bazı nasslarda ne kastedildiğinin açık olmaması, onların farklı anlam ve yorumlara açık olması, gerekse birbiriyle çelişkiliymiş gibi görünen nassların olmasından dolayı bu belirsizlik tamamen bertaraf edilmiş değildir. İbn Rüşd'e göre, dinde te'vili gerekli kılan hususlardan biri de, bu tür nassların olmasıdır. Literal anlamları itibariyle birbiri ile çelişkili gözükken bu nasslar, ilim erbabının zihinsel faaliyetlerine ve te'vil yoluyla onları uzlaştırmalarına imkân tanımaktadır.<sup>49</sup>

İbn Rüşd, te'vil yapılırken uyulması gereken bazı esaslara dikkat çekmiştir. Eğer literal anlamı itibariyle burhana zıt düşen bir ayet varsa,

<sup>46</sup> Karlığa, "İbn Rüşd", 20: 259-260.

<sup>47</sup> Taş, "Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti", 185.

<sup>48</sup> Tokat, *Din Felsefesi Yazıları*, 63.

<sup>49</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, 33-34.

ilk olarak, burhana ters düşmeyen başka bir ayetle açıklamaya gidilmelidir. İkinci olarak her ne kadar şer'î söylem ile felsefi söylem, yapı bakımından farklı olsa da, birbiri ile paralellik arz eder. İşte bu paralellik ya doğrudan nassın açık anlamında kendini gösterir ya da te'ville ortaya çıkar. Üçüncü olarak te'vil edilebilir ve te'vil edilemez hususların açıkça ortaya konulması gerekir.<sup>50</sup> Şöyle ki; Tanrı'ya, peygamberlere ve ahiret gününe iman konusunda hiçbir şekilde te'vile gidilemez. Söz konusu hususlar dışında ise, gerekliliklerine uymak kaydıyla te'vile gidilebilir.<sup>51</sup> Örneğin “*Hacerü-l Esved yeryüzünde Tanrı'nın sağ elidir.*” hadisinin literal anlamının dışında bir anlamda kullanıldığı, bir analoginin olduğu açık olmakla birlikte tam olarak neyin kastedildiği belli değildir. Bu nedenle âlimler tarafından te'vil edilmesi ve insanların anlayacağı şekilde açıklanması gerekmektedir.<sup>52</sup> Yine nefis/ruh konusu oldukça kapalı olup, mahiyeti ve ne olduğu açıkça anlatılmamış, pek az bilgi verilmiştir (el-İsrâ, 17/85). Onun açıklığa kavuşturulması ilim erbabına bırakılmıştır. Bu doğrultuda ölümün uykuya benzetilmesi, nefsin kalıcı ve sürekli olduğuna delil olarak sunulmuştur.<sup>53</sup> O halde kavramların olgusal ya da bilinen anlamlarından başka bir anlamda kullanılmadığı söylenemez. Bu da kavramların anlamları belirlenirken dildeki kullanımının dikkate alınması ve anlamının kullanımından çıkarılması gerekir<sup>54</sup> diyen Wittgenstein'in dil oyunu teorisini akla getirmektedir.

Wittgenstein'a göre, kavramların anlamları olağan kullanımları ile sınırlandırılmaması gerekir. Kural ve mantığına bağlı kalınması şartıyla dilin farklı kullanım şekilleri vardır. Çünkü birçok dil oyunu bulunmaktadır,<sup>55</sup> din de bunlardan biridir.<sup>56</sup> Tanrı ve ruh gibi kavramlar din dili içinde anlam ifade ederken, diğer dil oyunları içinde bu anlamını yitirir. Bu, satrançta merkezî konuma sahip olan şahın, diğer

<sup>50</sup> Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum Gazzâli ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 381.

<sup>51</sup> Karlığa, “İbn Rüşd”, 20: 260.

<sup>52</sup> Hasan Ocak, “İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışında Metodoloji Sorunu”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi-Bilimsel Birikim* 10/3 (2010), 179.

<sup>53</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 141-142.

<sup>54</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, 340.

<sup>55</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, 23.

<sup>56</sup> Norman Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, (Ithaca-New York: Cornell University Press, 1993), 84-87.



oyunlarda bu anlamını yitirmesine benzer.<sup>57</sup> İbn Rüşd, gerek din ile felsefenin özdeş şeylermiş gibi kıyaslanmasını doğru bulmaması, gerek kavramların anlamlarının olgusal anlamları ile sınırlı tutulamayacağını, gerekse dinî meselelerin dinî bağlamda, felsefi meselelerin de felsefi bağlamda ele alınması gerektiğini ileri sürmekle Wittgenstein'in dil oyunu teorisinin dayandığı temel ilkeleri dile getirmiş olmaktadır.

İbn Rüşd dinî önerme ve ifadelerin tamamıyla literal anlamlarında anlaşılmasını doğru bulmadığı gibi, her konuda te'vile giderek literal anlamın tamamen dışına çıkmayı da doğru bulmamıştır. Aslında bu hususta Müslümanların çoğu hemfikirdir; ancak hangi nassların te'vil edilmesi gerektiği hususunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Örneğin Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâtürîdîler istivâ ayeti (el-Bakara, 2/28; el-A'râf, 7/53; Fussilet, 41/10) ile Tanrı'nın nüzülü ile ilgili hadisi<sup>58</sup> Tanrı'nın kudret ve hâkimiyeti olarak te'vil ederlerken, Hanbelîler literal anlamını esas alarak te'vilden kaçınmışlardır.<sup>59</sup> Dinî ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki en tartışmalı meselelerden biri, Tanrı'nın sıfatları konusudur. Zira bir taraftan Tanrı'nın tamamen duyulur üstü bir varlık olduğu dile getirilirken (el-En'âm, 6/103), diğer taraftan Tanrı birtakım duyulur niteliklerle vasıflandırılmıştır. Bu niteliklerin nasıl te'vil edilmesi gerektiği konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır.

Tanrı'nın sıfatları konusunda onlar, "*zâtın aynı mıdır yoksa zata eklenmiş midir, zorunlu (zâtî) mu yoksa manevi (subûti) midir?*" tartışmalarını İbn Rüşd, anlamsız ve bid'at olarak görmektedir. Ona göre, bu tür tartışmalar şeriatın amacından uzaktır; halka bir katkısı olmamaktadır. Aynı zamanda zâtı gereği var olan, gayri maddi bir varlığın bulunduğu, burhan yoluyla halka anlatmak oldukça zordur. Bundan dolayı sıfatlar konusunda halkın bilmesi gereken şeriatla açıkça dile getirilen hususlardır; ayrıntıya girmeden bu sıfatların varlığını kabul ve itiraf etmeleri gerekir. Çünkü halkın bunların anlamı konusunda kesin bilgiye

<sup>57</sup> Beverley Clack-Brian R.Clack, *The Philosophy of Religion, A Critical Introduction*, (Cambridge: Polity Press Cambridge, 1998), 119.

<sup>58</sup> "*Rabbî'niz Arş'tan semâ dünyasına nüzul eder*". Buharî, Teheccüd, 14, Müslim, Müsâfirîn, 119, Tirmizî, Salût, 211.

<sup>59</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, 33; Karlığa, "İbn Rüşd", 20: 259-260; Altıntaş, "İbn Rüşd'ün Din Anlayışı ve Kritiği", 403.

ulaşma imkânı yoktur.<sup>60</sup> Halk bu tür tartışmalardan, kendilerine olumlu bir katkısı olmayacağı, bilakis zihinsel karışıklığa neden olacağı için uzak tutulmalıdır. Onun halk ile kastettiği, felsefe ile ilgilenmeyen her kesimden insandır.

İbn Rüşd, Tanrı'nın şeriatla apaçık şekilde eksik sıfatlardan tenzih edildiğini, kusur ve noksanlıklardan yüce tutulduğunu ve bunun kesin delillerle ortaya konduğunu belirtmiştir (eş-Şûrâ, 42/11; Nûh, 16/17). Bu yüzden şeriatın neyi tam olarak açıklayıp açıklamadığına, hangi konularda sessiz kaldığına ve sessiz kalma sebebinin ne olduğuna dikkat edilmelidir. Örneğin şeriatla ölüm (el-Furkân, 25/58), uyku (Bakara, 2/255), unutma ve hata (Tâhâ, 20/51) gibi kusur ve eksiklik göstergesi olan sıfatların Tanrı'da bulunmadığı dile getirilmiştir. Âlemdeki düzen ile düzenin muhafazası, Tanrı'nın sahip olduğu sıfatlara delil olarak gösterilmiştir. Şayet Tanrı'da gaflet, hata, unutma ve yanılma olsaydı âlem ve ondaki düzen bozulurdu. Buna göre, Tanrı, ne yaratılan varlıkların sıfatına, ne de onlara benzer bir sığata sahiptir. Yaratılanlar da Tanrı'nın sıfatlarına sahip olamazlar; aksi halde Tanrı, yaratılan varlıkların seviyesine inmiş olur (Fâtır, 35/39, 40; el-Bakara, 2/255). Tanrı'nın kusur ve noksanlık göstergesi olan sıfatlardan uzak olması (el-A'râf, 7/187; el-Mü'min, 40/57; er-Rûm, 30/30) gerektiğine dair bilgimiz, zorunlu ve apaçık bilgi hükmündedir.<sup>61</sup> Tanrı'nın tenzih edildiği, insana mahsus ve eksiklik göstergesi olan bu tür sıfatlar, hem geniş halk kitleleri, hem de ilim sahipleri tarafından kolaylıkla anlaşılabilir niteliklerdir. Bu sıfatlar tamamen zahir, literal anlamlarında kullanılmış ve anlaşılmıştır. Onların literal anlamlarında anlaşılması herhangi bir felsefi ve teolojik probleme yol açmamaktadır.

Zorunlu ve apaçık olmayan sıfatlara gelince; İbn Rüşd, bunların pek azının halk tarafından anlaşılabilirliğini ileri sürmüştür. Halk ancak kendisinin ve duyulur varlıkların sahip olduğu nitelikleri tam olarak idrak edebilmektedir. Bundan dolayı, Tanrı şeriatla tasvir edilirken yaratılanların da kendisiyle nitelendirildiği işitme, görme, irade, hayat, ilim vb. sıfatlara başvurulmuştur. Fakat şeriatla Tanrı ile yaratılanlar arasında

<sup>60</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 134-136.

<sup>61</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 136-138.

bir benzerliğin bulunmadığı açık şekilde ifade edilmiştir. Dolayısıyla Tanrı, yaratılanların da kendisiyle nitelendirildiği sıfatlara “*aklen en mü-kemmel ve üstün şekliyle sahip olmalıdır*”. Zaten Tanrı’nın sıfatlarının bir kısmına, insanın sıfatlarından istidlalle ulaşılmaktadır. O’nun söz konusu sıfatlara sahip olduğu söylenirken tutulan yol budur.<sup>62</sup> Tanrı’nın insanın da kendileriyle nitelendiği sıfatlara sahip olması onların mana ve mahiyetinin aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Burada isim benzerliği dışında bir benzerlikten söz edilemez. Yoksa Tanrı ile yaratılanlar arasında benzerlik olduğu akla gelir ki; bu hem şeriat, hem de akıl tarafından onaylanmayan bir şeydir.

Tanrı hakkında konuşurken, ondan eksik ve noksanlıkların bertaraf edilmesi için tenzihi dilin kullanılmasından yana olan İbn Rüşd’ün, Tanrı’nın insanların da sahip olduğu niteliklerle vasıflandırıldığı sıfatlarda analogik dile başvurduğu görülmektedir. Tanrı’nın kendisi hakkında bilgi verirken beşeriyet tarafından anlaşılan bir dil ve niteliklerle kendisini tanımlama yoluna gitmesi, işin tabiatı gereğidir. İnsanların anlayabildiği, hakkında bilgi sahibi olabildiği nitelikler ise duyulur olanlardır. Eğer Tanrı, insanlara kendisini şimdiye kadar duymadıkları, tasavvur etmedikleri niteliklerle anlatsaydı, bu agnostisizmle sonuçlanırdı. Duyulur niteliklerin tamamen literal anlamlarında anlaşılması ise antropomorfizme yol açacaktır. Bu tehlikenin farkında olan İbn Rüşd, bu çelişkiden kurtulmanın yolunu temsili/analogik dilde bulmuştur. Öyleyse bu kategorideki sıfatlar ne tamamen literal anlamlarında ne de literal anlamlarının dışında anlaşılmalıdır. O, söz konusu niteliklerle ahiret hayatı ile ilgili nassları bu doğrultuda te’vil etmiştir.

İbn Rüşd’e göre, Tanrı’nın şeriatla beşerî niteliklerden olan işitme, görme ve irade ile vasıflandırılması, her şeyi bildiği, olup bitenden habersiz olamayacağı anlamına gelmektedir. Bu durumun halka, işitme ve görme dışında bir şeyle anlatılmasına imkân yoktur. Filozoflar ise, (Fârâbî ve İbn Sînâ) Tanrı’dan işitme ve görmeyi nefyederek, O’nun işitme ve görmeden daha üstün bir idrakle bildiğini ileri sürmüşlerdir. Onların gerekçesi, Tanrı’nın işitme ve görmeyle nitelendirilmesinin nefse sahip bir varlık olduğunu akla getireceği endişesidir. Bu te’vil,

<sup>62</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fi ‘akâidi’l-mille*, 134-136.

ancak ilim erbabınca anlaşılabilir. Bu husus, şeriatın herkesçe kabul edilmesini şart koştuğu inanç esaslarından biri değildir.<sup>63</sup> Şeriatı Tanrı hakkında kullanılan işitme ve görme vasıflarıyla beşerî anlamdaki işitme ve görme kastedilmiş değildir. Aksi halde Tanrı, insanlar gibi olay ve olgulara bağımlı hale gelecektir. Ancak Tanrı'nın bir şeyi bilmesi için onun zamansal süreç içerisinde gerçeklik kazandığı anı gözlemlemesine gerek yoktur. Bu kavramların literal anlamlarında anlaşılması, birçok teolojik ve felsefi problemi beraberinde getirecektir.

İbn Rüşd, Tanrı'nın sonradan olan varlıklara dair bilgisinin, her ne kadar şeriatı bu varlıkların meydana geldikleri anda Tanrı tarafından bilindiği (el-En'âm, 6/59) ifade edilse de ezeli olduğunu belirtmiştir: “Şeriatı Tanrı'nın bilgisinin eşyaya bağımlıymış gibi ifade edilmesinin nedeni, halkın duyulur âlemde geçerli olan anlam içerikleri dışındaki manaları kavramaktan aciz olmalarıdır”.<sup>64</sup> Duyulur âlemde bilgi, süje-obje ilişkisi içerisinde, eşyanın varlığına bağımlı olarak meydana gelmektedir. Ancak Tanrı'nın bilgisi, beşerî bilgi gibi, eşyaya tâbi bir bilgi değil; bilakis eşyanın nedenidir. İlahî bilginin mahiyetini tam olarak anlamak için halkın bilgi birikimi yeterli olmadığından, beşerî epistemolojinin ilkelerine göre ifade edilmiştir.

Bir diğer husus Tanrı'nın cismaniyeti meselesinde şeriatın takındığı tavidir. İbn Rüşd, şeriatın bu meselede sessiz kaldığını beyan etmiştir. Hatta şeriatı cismaniyetin reddedilmesinden çok ispatı ve kabul edilmesinden yana bir eğilim vardır. Zira Tanrı'nın yüzü ve eli olduğu açık şekilde ifade edilmiştir. Ancak bu, Tanrı'nın bizim gibi yüzü ve eli olduğu anlamına gelmemektedir. Burada kastedilen, Tanrı'nın cismani varlıkların sahip olduğu yetkinliklere, en üstün ve mükemmel şekilde sahip olduğudur. O halde cismaniyet mevzuunda, şeriatın tavrına bağlı kalınmalı, cismaniyetin açıkça kabulü ve reddinden kaçınılmalıdır.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, 450.

<sup>64</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 129.

<sup>65</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 138-139. Eş'arîler, Tanrı'nın cisim olmadığına delili olarak cismin sonradan yaratılmasını göstermişlerdir. Sonradan olandan ayrı kalamayan şeyin de sonradan olduğunu cismin sonradan yaratıldığına delil teşkil etmektedir. Ancak bu, burhana dayanan bir yol değildir; öyle olsa bile halkın çoğunun onu anlama imkânı ve gücü yoktur. Halkın gözünde duyusal ve hayalî olmayan yok kabilindedir. Dolayısıyla “cisim olmayan bir varlık vardır” denildiğinde halk bunu, idrak ve hayal edemez. Bu varlık, âlemin ne içinde, ne üstünde, ne

İbn Rüşd'e göre, duyulur üstü bir varlığın cisim olup-olmadığı, duyulur âlemde aynı nitelikte bir varlık idrak edilmediği sürece, kesin delillere dayanılarak temellendirilemez. Duyulur âlemde, metafiziksel âlemdeki varlıklarla aynı nitelikte olan varlık, nefis yani ruhtur. Halk tarafından, ruhu kendi gerçekliği içinde kavrayamadıkları için, maddi olmayan bir varlığın mevcudiyetinin idrak edilmesi mümkün değildir.<sup>66</sup> Halka, Tanrı'nın bir benzerinin olmadığı, her şeyi işittiği ve gördüğü söylenerek halk bu konuda soru sormaktan men edilmelidir.<sup>67</sup> Halk açısından varlık, duyu organları tarafından idrak edilen şeylerden ibarettir. Varlığı duyulur olandan ibaret gören birinin aşkın, soyut ve mutlak olanı kendi gerçekliği içinde kavrama imkânı yoktur. Bundan dolayı Tanrı şeriatta, halkın fikir sahibi olduğu duyulur varlıklarla analogi yoluyla anlatılmıştır.

İbn Rüşd, Tanrı'ya en uygun düşen ve onu en iyi anlatan kavramın "nur" olduğu kanaatindedir. Şeriatta Tanrı tanımlanırken "nur" (en-Nûr, 24/35) kavramı tercih edilmiştir; bu nedenle halka anlatılırken de "nurdur" denilmesi gerekir. Tanrı, cisim olmamakla birlikte, gözün ve zekânın kendisini idrak etmekten aciz kaldığı "hissi" bir varlıktır. Hissî varlıkların en şerefli si nur olduğundan, varlıkların en şerefli si tanımlanırken örnek verilmiştir. Öte yandan Tanrı'yı akli olarak kavramaya çalışanların hali, güneşe bakan gözün durumuna benzemektedir. Bunun için "Tanrı nurdur" demek, hem halk, hem de ilim erbabı için geçerli bir sıfattır.<sup>68</sup>

Tanrı şeriatta nur kavramı ile tanımlanmakla birlikte burada kastedilen mananın ne olduğu apaçık olmaktan uzaktır. Zira kelime anlamı itibarıyla ışık, aydınlık anlamlarına gelen *nur* kelimesi nasslarda Tanrı dışında birçok şey hakkında da kullanılmıştır. Örneğin Kur'an (en-Nisâ, 4/174), Tevrat (el-Mâide, 5/44), İncil (el-Mâide, 5/46), Hz. Muhammed (el-Mâide, 5/15), iman (el-Bakara, 2/257; İbrâhîm, 14/1), ay (Yûnus, 10/5), ışık/gündüz (En'âm, 6/1) nur olarak nitelendirilmiştir. Hatta akıl ve ilim,

de dışındadır denildiğinde şaşkınlıkları daha da artar. İbn Rüşd, *el-Keşf'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 139-140.

<sup>66</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 144-145.

<sup>67</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 139.

<sup>68</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 142-144.

nur kavramı ile tanımlanmıştır.<sup>69</sup> Bu nedenle olsa gerek ki; nur literatüre “*insanların önünü aydınlatıp doğru ve gerçek olamı görmelerini, hak ile batılı, hayır ile şerri ayırt etmelerini sağlayan manevi ve ilahî ışık*”<sup>70</sup> diye geçmiştir. Ancak Tanrı'nın zatının ay ve gündüzün ışığında olduğu gibi maddi veya varlık sebebi olduğu diğer nur ile nitelenen diğer varlıklarla aynı statüye indirgenmemelidir. Burada maddi bir varlık olmayan Tanrı'nın kavranabilmesi için kendisine en uygun, yakın ve benzetilebilecek somut bir olgudan hareketle analogik ifadesi söz konusudur. Duyulur olgular içerisinde, tam olarak karşılama da, Tanrı'nın zatının anlatılmasında en uygun düşen şey, filozofa göre nurdur.

Şeriatla Tanrı'nın sıfatları arasında zikredilen ve hakkında tartışmaların olduğu kavramlardan biri de cihettir. Nassların literal anlamlarından cihete sahip olmanın Tanrı'nın niteliklerinden biri olduğu anlaşılmasına rağmen (el-Hâkka, 69/17; el-Me'âric, 70/4; es-Secde, 32/5; el-Mülk, 67/16) Mu'tezile ve Eş'arîler bunu reddetmişlerdir. İbn Rüşd, söz konusu nassların tamamının te'vili halinde şeriatın bütünüyle te'vil edilmiş, “müteşabihat” kabul edildiğinde ise müteşabih hale geleceğini ileri sürmüştür. Çünkü tüm şeriatlarda Tanrı'nın semada olduğu, vahiy meleğinin ve ilahî kitapların semadan indirildiği bildirilmektedir. Sidretü'l-müntehanın yakınına varıncaya kadar süren Hz. Peygamber'in miracı da semaya doğru gerçekleşmiştir. Varlıkların en şereflişinin duyulur varlıkların en şereflişine nispeti gerekir ki; o da semalardır. Bu nasslarda kastedilen mana, ancak ilimde uzmanlaşan ve derinleşenlerce anlaşılabilir.<sup>71</sup> Tüm bunlardan cihetin varlığının hem şer'an, hem de aklen zorunlu olduğu anlaşıldığından onun reddi, şeriatın reddi olacaktır.<sup>72</sup>

İbn Rüşd, ciheti inkâr edenlerin “*ciheti kabul etmenin mekâmı, mekân isnat etmenin de cismaniyeti kabul etmeyi gerektireceğini*” gerekçe gösterdiklerini ifade etmiştir. Ona göre, cihet isnat edilmesi böyle bir şeye yol

<sup>69</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifat* (Mısır: y.y. 1938), 132-133; İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 109-114.

<sup>70</sup> Süleyman Uludağ, “Nur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 245-246.

<sup>71</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 145-147.

<sup>72</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 147.

açmaz; cihet mekândan farklı bir şeydir.<sup>73</sup> Aynı zamanda ciheti inkâr edenlerin, bu konudaki endişelerini halk anlayamaz. Onlara, Tanrı'nın cisim olmadığı anlatılmadıkça, bunun farkına varmazlar. Dolayısıyla bu gibi durumlarda şeriatın açıklamasına uymak gerekir. Aksi takdirde şeriatın açıkça te'vil etmediği şeyler te'vil edilmiş olacaktır.<sup>74</sup> Cihet nasslarda açıkça dile getirildiğinden İbn Rüşd, bu hususta te'vile gidilmesini uygun bulmamıştır. O halde cihet şeriatı Tanrı'nın niteliği olarak nasıl geçiyorsa, öylece kabul edilmelidir. Ancak bu, cihete sahip olan maddi varlıkların mekânda yer kapladığı gibi Tanrı'nın mekânda yer kapladığı anlamına gelmemektedir.

Dinî ifade ve önermelerin nasıl te'vil edilmesi gerektiği hususunda ihtilafı olan konulardan biri de ahiret hayatının mahiyetidir. Öldükten sonra ruhların mutluluk veya mutsuzluk türünden birtakım haller yaşayacağı hususunda şeriatlar ittifak etmiş olsa da, keyfiyeti hususu ihtilaflıdır.<sup>75</sup> “*Uhrevî mutluluk ve mutsuzluk*” denilen duruma, duyulur âlemde verilebilecek uygun bir örnek de bulunmamaktadır. İlâveten mutlu ve mutsuz ruhların hallerinin tasviri, şeriatı şeriatı değiştirmektedir. Bazıları iyi ruhların karşılaşacağı mükâfatlar ile kötü ruhların çekeği azabı, duyulara konu olan şeylerle tasvire gitmemiş, bunları ruhsal haller olarak izah etmiştir. Bazıları ise duyulara konu olan olay ve olgularla temsil yoluna gitmişlerdir.<sup>76</sup> Bundan maksat, söylenmek istenen şeyin ve şeriatın gayesinin halk tarafından daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır. Bunlarda şunlara vurgu yapılmıştır:

Ruhlar ölüm sonrasında Tanrı tarafından bedenlerine iade edilecektir. İyi ruhlar duyulur âlemdeki nimetlerin en güzel ve üstünlerine maz-

<sup>73</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 145.

<sup>74</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 147.

<sup>75</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 199, 202. Dünyevî mutluluğun yanında uhrevî bir mutluluğun da olduğu nasslarla ve zorunlu delillerle desteklenmektedir. Şöyle ki; ölümden sonra ruhun bedensel ve maddi arzularından soyutlanma ve uzaklaşma dönemi başlamaktadır. Günaha bulanmayan ruhlar, bedensel ve duysal arzularından arındığında temizliği ve safiyeti daha da artar. Günahkâr ruhların ise bu tür arzularından ayrıldıklarında ıstırapı artar. Onlar bir taraftan kötü fiillerinden dolayı acı çeker, diğer taraftan bedenden ayrıldıkları için temizlenme şansı kalmadığından büyük bir hasretle tutuşur. İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 201. Ruh ancak bedenle birlikte bulunduğu anlarda mutluluk ya da mutsuzluğu kazanabilir. Zümer, 39/58.

<sup>76</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 201.

har olmuş şekilde ebedî zevk ve safa içinde yaşayacaklardır ki; bu cennettir. Kötü ruhlar ise duyulur âlemdeki ceza ve acıların en şiddetlisine maruz kalarak ebedî acı içinde kalacaklardır ki; bu da cehennemdir. İbn Rüşd, ahiret hayatının duyulur olgularla temsil yoluyla anlatımının halk üzerinde, ruhsal ve manevi temsilden daha fazla etki bıraktığı kanaatinde dir. “*Ahiret ahvalinin ruhsal yolla temsili, halkta pek ilgi uyandırmayacak gibi görünmektedir. Halk bunlara, maddi temsilden daha az ilgi gösterir ve daha az korkar*”.<sup>77</sup>

İbn Rüşd, ahiret hayatını duyulur olgularla anlatma yoluna giden İslam’ın getirdiği temsili, konunun halk tarafından anlaşılması ve ruhları özendirme bakımından en uygunu olarak görmektedir.<sup>78</sup> Zira Kur’an’da, ahiret hayatı ile ilgili herkesçe kabul gören deliller vardır. Bu delillerde denk iki şeyden birinin varlığının imkânı diğerine kıyas edilmekte, yani varlık sahasına çıkışına benzetilmekte; ya da daha az ve basit olanın varlığının imkânı, daha büyük olanın varlığına delil gösterilmektedir. Örneğin “*kendisinin nasıl yaratıldığını unuttu da çürümüş kemiklere kim hayat verecektir, diye bize örnek vermeye kalkıştı*” (Yâsîn, 36/78) ayetinde ölümden sonra dirilmenin imkânı, ilk yaratılışa kıyas edilmek suretiyle temellendirilmeye çalışılmıştır; bunlar birbirine denk tutulmuştur. “*Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran, çürümüş kemiklere hayat verecektir*” (Yâsîn, 36/80) ayetinde ise dirilme ile ilk yaratılma arasında fark olduğu itirazı giderilmek istenmiştir. Bu itiraz, ilk yaratmanın ısı ve rutubetten, dirilmenin ise soğuk ve kuruluştan olduğudur. “*Tanrı’nın iki benzer şeyden birini diğerinden yarattığı gibi bir şeyi onun zıddı olan bir şeyden yaratır*” denilerek itiraza itirazla karşılık verilmiştir.<sup>79</sup>

İbn Rüşd, az ve basit olanın varlığının imkânının, çok olanın varlığına kıyas edilmesine ise “*yerleri ve gökleri yaratan, bunların mislini de yaratmaya kadir olmaz mı hiç? Evet, kadir olur. O çok bilen ve çok yaratandır*” (Yâsîn, 36/81) ayetini örnek vermiştir.<sup>80</sup> Bu nassların nasıl anlaşılması gerektiği hususu ihtilaflıdır. Bunların literal anlamlarında anlaşılması gerektiğini savunanlar olduğu gibi te’vil edilmesini şart koşanlar da

<sup>77</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fi ‘akâidi’l-mille*, 203.

<sup>78</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fi ‘akâidi’l-mille*, 202-203.

<sup>79</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fi ‘akâidi’l-mille*, 202.

<sup>80</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fi ‘akâidi’l-mille*, 202.



vardır. Ancak nasıl te'vil edileceği konusunda fikir birliği yoktur.<sup>81</sup> İbn Rüşd'e göre, burada en uygun görüş ahiretteki nimet ve hazların maddi olduğudur; ancak buradaki maddilik duyulur âlemdekinden farklıdır. Duyulur âlemde cisimler çürüyüp yok olurken, oradakiler yok olmazlar. Ayrıca bu görüş itiraz edilemeyecek bazı esaslara dayanmaktadır. Bunlardan ilki ruhun ebedî olması, ikincisi başka bir bedende dirilme, önceki bedene geri dönmenin neden olduğu sorunlardan uzaktır. Neticice itibariyle burada yapılması gereken, ahiret hayatını reddetmemek kaydıyla, düşüncesinin ve kanaatinin götürdüğü şeye inanmaktır.<sup>82</sup>

İbn Rüşd, ahiret hayatı ruhsal mı, yoksa hem bedensel hem de ruhsal mı olduğu tartışmasını, mantıksal çıkarımlara dayanan delillerle kanıtlanabilecek meselelerden biri olarak görmediği için konuya vahyin ışığı altında bakmayı tavsiye etmiştir. Bütün şeriatlarda ahiret hayatının varlığı, inanç esaslarından biri olarak kabul edilmiştir. Aynı zamanda nefsin bedenden bağımsız bir cevher olduğu, filozoflar tarafından akli delillerle ortaya konulmuştur. Bundan dolayı düşünürümüz burada, ahiret hayatının varlığının kabulünü önemli görmüş, nassların farklı şekillerde yorumlanmasını, te'vilini dinin esasına ilişkin bir tartışma olarak kabul etmemiştir.

İbn Rüşd'e göre, akıl ahiret hayatıyla ilgili olarak sadece bu hayatın mümkün olduğunu kavrayabilir; bundan daha ileriye gidemez.<sup>83</sup> Bu nedenle, ahiret hayatıyla ilgili ilim erbabınca yapılan te'vil ve yorumların hoş karşılanması gerekir. Zira onlar ahiretin varlığı ile ilgili değil de, keyfiyeti konusunda te'vile gitmektedirler. Bu te'viller, ahiretle ilgili nassları literal anlamında anlaması gereken halka açıklanmamalı, burhan kitaplarında yer almalıdır. Burhan kitapları dışında yer alması halinde şairane, retorik ve diyalektik kaynaklı tasvirler, hem şeriat, hem de hikmet açısından zararlı neticelere yol açacaktır.<sup>84</sup>

İslam dünyasında ortaya çıkan fırkalar ahiret hayatı, insan hürriyeti gibi meselelerde literal anlamları itibariyle birbiriyle çelişkili görünen

<sup>81</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, 50.

<sup>82</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 204.

<sup>83</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 202.

<sup>84</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, 51-52; Karlığa, *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, 91-98.

nassları, kendi öğretilerine göre te'vil etmişlerdir. Onlardan her biri, kendi yorum ve anlayışını hakikat, diğerlerini ise batıl ve sapık olarak nitelendirmiştir. Dolayısıyla nassların anlamlarının belirlenmesi ve çelişkili olanların uzlaştırılması faaliyetinde fikir birliğine varılamamıştır. Bununla birlikte bu fırkaların hiçbiri Şâri'nin esas maksadını ortaya koyabilmiş değildir. Çünkü şeriatların asıl gayesi göz önüne alındığında, bu yorumların tamamının yersiz olduğu anlaşılmaktadır.<sup>85</sup> Onun burada kastettiği fırkalar Eş'arîler, Mu'tezile, Bâtınıye ve Haşeviyye'dir.<sup>86</sup>

İbn Rüşd, Eş'arîlerin te'vil yöntemini, kesin ve doğru sonuçlar sağlayacak yeterlilikte görmediği için eleştirmiştir. Onların yöntemi, nassların temel karakteristiği olan kesinlik ve basitlik niteliklerinden uzaktır. Burhan olarak nitelendirdikleri argümanları kesinlik vasfına sahip değildir. Ne ilim sahiplerini tatmin etmekte, ne de halk tarafından anlaşılabilir. Bu yüzden kesin sonuca götüren kuramsal bir yöntem olmadığı gibi, hakikatin dile getirildiği dinî bir yol da değildir. Ayrıca onlar, ilim adamları tarafından anlaşılabilen manaları, halka açıklama hatasına düşmüşlerdir.<sup>87</sup> O halde nassların te'vilinde doğru anlaşılması, yanlış anlaşılmaların önüne geçilmesi için riayet edilmesi gereken kurallar nelerdir?

İlk olarak, Arapçada mecaz ifadeleri kullanma hususundaki gramer kurallarına uyulmalıdır. İkincisi, dinî söylemlerin içsel bütünlüğü bozulmamalıdır; bu çerçevede dinî söyleme, asıl sahasının dışından unsurlar katılmamalıdır. Üçüncüsü ise muhatabın bilgi seviyesi dikkate alınmalıdır.<sup>88</sup> Her nass te'vil edilebilir mi? Te'vile uygun olan ve olmayan nasslar nelerdir? şeklindeki sorulara İbn Rüşd, anlamı açık olan, kolaylıkla anlaşılabilen nassların te'vil edilmesinin uygun olmadığı, bu tür nassların literal anlamları ile anlaşılması gerektiği şeklinde cevap vermiştir. Ancak birçok kelamcı, literal anlamı dışında kullanıldığını zannettikleri birçok nassı te'vil ederek, "*kastedilenin te'vilî mana*", olduğunu iddia etmişlerdir. Kur'an'da açık ve seçiklik esas olduğundan müteşabih olmayan bir nassa, "*müteşabih*" diyen, sonra onu kendi zannına

<sup>85</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 101-122.

<sup>86</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 122 vd.

<sup>87</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 103-111.

<sup>88</sup> Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, 381-382.

göre te'vil ederek halka “*bu te'vile itikat etmek farzdır*” diyen biri, şeriatın asıl maksadından uzaklaşmıştır. Örneğin “*istivâ*” ayetinde bunu iddia etmişler ve zahir itibariyle müteşabih nasslardır, demişlerdir. Ancak onların “*şeriatta kastettiği mana budur*” diyerek yaptıkları te'villerin çoğu üzerinde dikkatle durulacak olursa, bu iddialarının kesin delilden yoksun olduğu, halkın kabul ve amel etmesi açısından da literal anlamının neden olduğu etkiyi bırakmadıkları görülecektir.<sup>89</sup>

Bu durumda te'vil edilmesi gereken nasslar, kapalı ve belirsiz olanlardır. İbn Rüşd, kapalı ve belirsiz olmakla birlikte anlamına dair işaret bulunan nassların te'vilini kolay ve anlaşılır bulmaktadır. Anlamına dair açık işaret bulunmayan nassların te'vili ise karmaşık ve zordur; bunların ilim erbabınca usulüne uygun şekilde te'vil edilmeleri gerekir.<sup>90</sup> O, geliştirdiği bu te'vil anlayışıyla modern hermenötiğin öncüsü kabul edilmektedir.<sup>91</sup>

Hermenötik, ilk olarak, kutsal metinleri anlama ve yorumlama faaliyeti olarak ortaya çıkmıştır.<sup>92</sup> Schleiermacher ile birlikte metinlerin yorumu için kural ve şartlar koyma metoduna dönüşmeye başlamıştır. Bu bağlamda metnin objektif ve tarihsel olarak anlaşılabilmesi için yorumcunun sübjektif ve kendi tarihsel bakış açısından uzaklaşması şart koşulmuştur.<sup>93</sup> Dilthey ise hermenötiği, yazılı ifadeleri anlamının metodolojisi olarak görmektedir.<sup>94</sup> Böylece hermenötik, yorumlama eyleminin mahiyeti ile ilgilenen felsefi disiplin haline gelmiştir. İşte hermenötiğin tefsirle ilgili yorumlama faaliyeti olmaktan çıkıp, anlama ve yorumlamanın mahiyeti ile ilgilenen felsefi bir disiplin haline gelmesine, te'vilin nasıl yapılmasıyla ilgili metodolojik tartışmalarından dolayı, İbn Rüşd öncülük etmiş gözükmektedir.

İbn Rüşd'e göre burhan ehlinin te'vile gitmesi, şer'i hükümlere te'ville ulaşan fakihlerden çok daha münasiptir. Fakihler zannî kıyasa

<sup>89</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, 148-149.

<sup>90</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve'ş-şer'ati mine'l-ittisâl*, 49-51.

<sup>91</sup> Karlığa, “İbn Rüşd”, 20: 272.

<sup>92</sup> Michael Inwood, “*Hermeneutics*”, *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London and New York: Routledge, 2000), 348.

<sup>93</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Hermenötik ve Metin Yorumu”, trc. Muhammed Çoşkun, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 245.

<sup>94</sup> Gayle L. Ormiston ve Alan D. Schrift; “*Hermeneutiğe Giriş*”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, trc. Hüsamettin Arslan (İstanbul, Paradigma Yay., 2002), 17-19.

dayanırken, filozoflar mutlak ve kesin kıyasa dayanmaktadır.<sup>95</sup> Şeriatla bile hakkında hüküm bulunmayan konularda kıyasa başvurulmuştur. Nassların sayısı belli iken, insanın karşılaştığı olay ve olguların sonsuz sayıda olması, yeni karşılaşılan olaylarla ilgili hüküm vermek için benzer durumlara kıyas yapmayı zorunlu kılmaktadır.<sup>96</sup> Nasslarda Şâri'nin asıl maksadının anlaşılması, çelişkili görünen hususların ve karşılaşılan yeni durumların açıklığa kavuşturulması için, te'vil ve kıyas, düşünürümüz tarafından gerekli görülmektedir.<sup>97</sup>

## SONUÇ

İbn Rüşd, dinde hakikatin, bilim ve felsefeden farklı bir terminoloji ve metotla dile getirildiğine dikkat çekmiştir. Din dilinde burhan, diyaletik ve retorikten her birine başvurulurken, bilim ve felsefede kesin deliller esas alınmaktadır. Dolayısıyla din ile felsefede dile getirilen hakikat aynı olmakla birlikte, farklı tarz ve üsluplar kullanılmaktadır. Onlar arasındaki çatışma sadece görünüşte, terminolojideki farklılıktan dolayıdır. Esasta ise bir çatışma, çelişki söz konusu değildir. Eğer bir çatışma söz konusu ise dinî söylemde te'vile gidilmelidir. Te'vil, Şâri'nin nassla kastettiği mananın ne olduğunu ortaya koyma faaliyetidir. Çünkü dinî söylem ve önermelerde kavramlar bazen literal ve zahir anlamında kullanırken, bazen analogilere başvurulmuştur. Bunlarda kastedilen mananın ne olduğunun anlaşılması ve yorumlanmasında insanların bilgi birikimi ve kültür seviyesi belirleyici olmaktadır. Tüm bunlardan onun akıl-vahiy ilişkisi konusunda, akla öncelik verdiği anlaşılmaktadır.

Tanrı'nın noksan sıfatlardan uzak olduğu ve yaratılanlara benze-

<sup>95</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*, 32-33.

<sup>96</sup> İbn Rüşd, *el Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid I*, nşr. A. Ahmed, A. Mahmud, (Lübnan: y.y., 1996), 325-326.

<sup>97</sup> Kıyasın şer'î hükme ulaşmada kaçınılmaz bir yöntem olmasının yanında hükme varmada meşru bir yöntem olup olmadığı tartışılmış ve fukahanın çoğunluğu tarafından bu yöntemin şer'î hükme ulaşma konusundaki meşruiyeti kabul edilmiştir. Meşruiyetine gerekçe olarak akıl ve nakilden çeşitli deliller öne sürülmektedir. Bununla birlikte dinde kıyasın kullanılmasının meşruiyetinde asıl rol oynayan faktörün insan tabiatıyla ilgili olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü kıyas, vahyin muhatabı olan insanoğlunun zihninin çalışma prensipleri arasında yer alır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Selman Baktı, "Kıyasın Meşrûiyetinde Beşer Olmanın Rolü ve Kıyas Karşısı Bir Zihniyetin Analizi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/17 (2015), 1-23.

mediği noktasında tenzihi dili önemseyen İbn Rüşd, Tanrı'nın şeriat- ta insanlara benzer niteliklerle vasıflandırıldığı durumlarda ise analogik dile başvurmuştur. Tanrı'nın ölüm, uyku, unutmaya ve hata gibi eksiklik göstergesi olan sıfatlardan münezzehe olduğunu ifade eden filozofumuz, işitme, görme, irade, hayat vb. yaratılanların da kendisiyle nitelendirildiği sıfatlara en mükemmel ve üstün şekliyle sahip olduğunu dile getirmiştir. Çünkü Tanrı ile yaratılanlar arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere şeriatta insan menşeli bir dil kullanıldığı gibi Tanrı, insanların nitelendirildiği sıfatlarla nitelendirilmiştir. Aksi takdirde, yani Tanrı'nın insanların duymadıkları, tasavvur edemedikleri sıfatlarla tanımlanması agnostisizme yol açacaktır. Diğer taraftan bu sıfatların literal anlamlarında anlaşılması antropomorfizmle sonuçlanacaktır. Bunun farkında olan İbn Rüşd, bu çelişkiyi kurtulmanın yolunu analogik dilde bulmuştur. Buradan hareketle de te'vil metodunu geliştirmiştir.

İbn Rüşd'ü te'vil teorisini geliştirmeye sevk eden, din dilinde analogilere sıkça yer verilmiş olmasıdır. Onun, kavramların anlamı belirlenirken, kullanıldığı bağlamının dikkate alınması, din ile felsefenin birebir kıyaslanmaması gerektiği, dinî meselelerin dinî bağlamda, felsefi meselelerin de felsefi bağlamda ele alınması gerektiği önerisi, Wittgenstein'in dil oyunu teorisinin temel ilkeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine hermenötik anlama ve yorumlamanın mahiyeti ile ilgili felsefi bir disiplin haline gelmesinde de, onun düşünceleri yol gösterici olmuştur. Zira hermenötik, Schleiermacher ile birlikte kutsal metinleri yorumlama işlemi olmaktan çıkıp yorumlamanın mahiyetinin ve şartlarının belirlendiği bir felsefi disiplin haline dönüşmeye başlamıştır. İbn Rüşd dinî metinlerin doğru anlaşılması ve yorumlanması için te'ville ilgili objektif ve rasyonel kriterler belirlemeye çalışmakla, modern hermenötik de öncülük etmiş olmaktadır.

### KAYNAKÇA

Altıntaş, Ramazan. "İbn Rüşd'ün Din Anlayışı ve Kritiği". *İslâmî Araştırmalar* 15/3 (2002): 399-416.

Arıcan, Kazım Musa. "İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat'

- ve ‘Hakikatin Birliği’ Tartışması”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008): 225-252.
- Baktı, Ahmet Selman. “Felsefenin Hakikati Konu Edinmesi Caiz Mi?”. *Din ve Felsefe Araştırmaları*, 1/2 (2018), 157-182.
- Baktı, Ahmet Selman. “Kıyasın Meşrûiyetinde Beşer Olmanın Rolü ve Kıyas Karşıtı Bir Zihniyetin Analizi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/17 (2015), 1-23.
- Clack, Beverley. -Clack, Brian R. *The Philosophy of Religion, A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press Cambridge, 1998.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta’rifat*. Mısır: y.y., 1938.
- Duran, Asim. “Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 111-128.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. “Hermenötik ve Metin Yorumu”. trc. Muhammed Çoşkun, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 237-266.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. *Teoloji Olarak Yorum Gazzâlî ve İbn Rüşd’de Te’vil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelemesi -Fârâbî, İbn Sînâ ve Rüşd Örnekleri-”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008): 121-144.
- Inwood, Michael. “Hermeneutics”. *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London and New York: Routledge, 2000.
- İbn Rüşd, Ebu’l Velid Muhammed. *Tehâfütü’t-tehâfüt*. Haz. M. Abid el-Cabiri, Beyrut: Merkezü Dirasati’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 2008.
- İbn Rüşd, Ebu’l Velid Muhammed. *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fi ‘akâidi’l-mille*. thk. M. Âbid el-Câbirî, Beyrut: Merkezü Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd, Ebu’l Velid Muhammed. *Faslu’l-makâl fi mâ beyne’l-hikmeti ve’ş-şer’ati mine’l-ittisâl*. thk., Muhammed Ammar, Kahire: Daru’l Mea’rif, 1983.
- İbn Rüşd, Ebu’l Velid Muhammed. *el Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid I*. Nşr. A. Ahmed, A. Mahmud, Lübnan: y.y., 1996.

- İbn Rüşd, Ebu'l Velid Muhammed. *Tefsîru mâ ba'de't-tabîa I*. thk. Maurice Bouyges, Beyrut: Daru'l-Maşrık, 1991.
- İsfehânî, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed Râğıb. *el-Müfredât fi garîbi'l Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yay., 1986.
- Karlığa, H. Bekir. *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*. İstanbul: Mahya Yay., 2014.
- Karlığa, H. Bekir. "İbn Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 20: 257-288. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kaya, Mahmut. "Hitâbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18: 156-158. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Kılıç, Recep. "Kur'an'da Ulûhiyet Anlayışı Üzerine". *Varlık, Bilgi, İnsan*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kuramer Yayını, 2017, 185-232.
- Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22: 109-114. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Malcolm, Norman. *Wittgenstein: A Religious Point of View?*. Ithaca-New York: Cornell Universty Press, 1993.
- Ocak, Hasan. "İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışında Metodoloji Sorunu". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi-Bilimsel Birikim* 10/3 (2010), 171-198.
- Okumuş, Mesut. "İbn Rüşd'ün Tevil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine". *İslami İlimler Dergisi* 4/1-2 (2009), 215-239.
- Ormiston. Gayle L. - Schrift Alan D. "*Hermeneutiğe Giriş*", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. trc. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yay., 2002.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1991.
- Taş, İsmail. "Ebu Süleyman es-Sicistani ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti". *Doğu-Batı İlişkinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd I*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yay., 2009, 163-190.
- Tokat, Latif. *Din Felsefesi Yazıları*. Ankara: Elis Yay., 2015.
- Uludağ, Süleyman. "Giriş İbn Rüşd Hayatı-Eserleri-Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkileri". *Felsefe-Din İlişkileri (Faslul-Makâl el-Keşf*

- an Minhâci'l-Edille içinde*), trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Der-  
gah Yay., 2012, 11-45.
- Uludağ, Süleyman. “Nur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 33:  
245-246. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigation*. Trans. G. E. M. Ans-  
combe, Oxford-Cambridge: Blackwell, 1996.
- Yâsin, Ca'fer Âl-i. *el-Fârâbî fi hudûdihî ve rusûmih*. Beyrut: y.y. 1985.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Te`vil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*  
41: 27-28. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Cedel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*  
7: 208-210. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Burhan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*  
6: 429-430. Ankara: TDV Yayınları, 1992.



#### CITATION

Muhammet YILMAZ-Ersin ÇELİK, "Two Different Approaches to the Collection of the Qur'an in the Shia/Imâmî Tradition in the Context of the Views of Mohammad Hâdî Ma'rifat" *Bozok University Journal of Faculty of Theology* [BOZIFDER], 17, (2020/17) pp. 73-98.



## MUHAMMED HÂDÎ MA'RİFET'İN GÖRÜŞLERİ BAĞLAMINDA Şİİ/İMÂMÎ GELENEKTE KUR'AN'IN CEM'İ MESELESİNE İKİ FARKLI YAKLAŞIM

Two Different Approaches to the Collection of the Qur'an in the Shia/Imâmî Tradition in the Context of the Views of Mohammad Hâdî Ma'rifat

### Muhammet YILMAZ

Doç. Dr.,

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assoc. Prof.,

Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

[muhammet.yilmaz@erdogan.edu.tr](mailto:muhammet.yilmaz@erdogan.edu.tr), Orcid: 0000-0001-8766-1183.

### Ersin ÇELİK

Arş. Gör.,

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Res. Assist.,

Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

[ersin.celik@erdogan.edu.tr](mailto:ersin.celik@erdogan.edu.tr), Orcid: 0000-0002-1821-7772.

### Öz

Şîî rivayet geleneğinde, Hz. Peygamber'in vefatının ardından Kur'an'ı ilk cem' edenin Hz. Ali olduğunda ittifak vardır. Ayrıca, onun cem' ettiği iddia edilen mushafın, nüzül sırasını takip ettiği ve bütün mushaf tertiplerinden üstün olduğu vurgulanmaktadır. Ancak buna rağmen Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044), Tabersî (öl. 548/1154) Ebü'l-Fütûh er-Râzî (öl. 554/1159) ve Hûî (öl. 1992) gibi İmâmîyye'nin önde gelen âlimleri, Kur'an'ı ilk cem' edenin (kitap haline getirenin) Hz. Peygamber olduğunu iddia etmektedir. Öte yandan, ülkemizde yapılan Şîî tefsir çalışmalarının bir kısmında ise İmâmîyye'nin büyük çoğunluğunun Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde cem' edildiğine inandığı ifade edilmiştir. Oysa İmâmîyye içerisinde cem'in Hz. Peygamber tarafından yapıldığını söyleyenler bulunsada çoğunluk onun vefatından sonra Hz. Ali tarafından yapıldığı görüşündedir. Bu çalışmada Kur'an'ın cem'ine dair Şîî/İmâmî gelenekteki bu iki farklı yaklaşım, çağdaş Şîî âlimlerden Muhammed Hâdî Ma'rifet'in

#### KAYNAKÇA

Muhammet YILMAZ-Ersin ÇELİK, "Muhammed Hâdî Ma'rifet'in Görüşleri Bağlamında Şîî/İmâmî Gelenekte Kur'an'ın Cem'İ Meselesine İki Farklı Yaklaşım" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [BOZIFDER], 17, (2020/17) ss. 73-98. **Makale Geliş T.:** 16/03/2020 **Kabul T.:** 04/05/2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

(öl. 2006) görüşleri merkeze alınarak ele alınmaktadır. Ayrıca önde gelen Şii âlimlerin, Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından cem'ini savunmasının, nüzül sırasına göre tertip edildiği iddia edilen Hz. Ali Mushafi'na önemli bir itirazı beraberinde getirdiğini görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an ilimleri, Şîa, cem', Hadi Ma'rifet.

### Abstract

In the tradition of Shia narration, after the death of the Prophet it is reported that the first person who collected the Qur'an is 'Alī. In addition, it is emphasized that the texts of the Qur'an, which are alleged to have been collected by him, follow the order of sending down and are superior to all arrangements of the texts of the Qur'an. However, the leading scholars of Imāmiyya such as al-Sharīf al-Murtadā (d. 436/1044), al-Tabarsī (d. 548/1154) Abu al-Fotouh Rāzī (d. 554/1159) and K̄hōī (d. 1992) claim that the first person who collected the Qur'an is the Prophet. On the other hand, in some of the Shia interpretation studies carried out in our country, it was stated that the majority of Imāmiyya believe that the Qur'an was collected in the time of the Prophet. However, although there are those who say that the Qur'an was collected by the Prophet, the majority is in the opinion that it was collected by 'Alī after the death of the Prophet. In this study, these two different approaches to the collection of the Qur'an in the Shia / Imāmī tradition are discussed by taking the views of Mohammad Hādī Ma'refat (d. 2007), one of the contemporary Shia scholars. Consequently, the fact that the leading Shia scholars support the idea that the Qur'an was collected by the Prophet leads to an important objection to the texts of the Qur'an arranged by 'Alī according to the order of sending down.

**Keywords:** Tafsīr, Qur'an Sciences, Shia, Collection, Hadi Ma'refat.

## GİRİŞ<sup>1</sup>

Ehl-i sünnet âlimleri, Kur'an'ın cem'inin<sup>2</sup> Hz. Peygamber'in vefatının ardından Hz. Ebû Bekir'in (öl. 13/634) hilâfeti döneminde gerçekleştiği konusunda ittifak etmişlerdir. Bu cem' hâdisesinin, Yemâme savaşının akabinde Hz. Ömer'in (öl. 23/644) teklifi ve Hz. Ebû Bekir'in onayı ile Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665) tarafından yapıldığı hususunda herhangi bir tartışma yoktur.<sup>3</sup> Cem' meselesini en açık şekilde anlatan

<sup>1</sup> Bu makale, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Muhammet Yılmaz danışmanlığında hazırlanmakta olan “Şîa'da Kur'an İlimleri - Muhammed Hâdî Ma'rifet Örneği-” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

<sup>2</sup> Bu çalışma boyunca “cem” ifadesiyle fizikî anlamda Kur'an'ın tamamının bir araya toplanması ve iki kapak arasına alınması kastedilmektedir.

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1. Basım, 2006), 135-139; Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Likân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2010), 153-154; Muhammed Ebû Zehre, *En Büyükk Mu'cize Kur'an*, çev. Muhammet Yılmaz (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 46-49.

rivayetin Buhârî'nin (öl. 256/870) *el-Câmi'u's-sahîh*'i başta olmak üzere sahih hadis kaynaklarında yer alması, muhtemelen Sünnî âlimlerin Kur'an'ın cem'inin Zeyd b. Sâbit tarafından yapıldığı noktasında ittifak etmelerinde etkili olmuştur.<sup>4</sup>

Şiî/İmâmî rivayet kaynakları ve Şiî âlimlerin birçoğu ise Kur'an'ın cem'inin Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçekleştiği konusunda Sünnî düşünceyle hemfikirdir. Ancak İmâmîye kaynaklarında, Kur'an'ın cem'inin Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde ilk defa Hz. Ali (öl. 40/661) tarafından gerçekleştirildiği ve bunun tarih olarak Zeyd b. Sâbit'in cem'inden önce olduğu öne sürülmektedir.<sup>5</sup> Öte yandan, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Hz. Ali'nin Kur'an'ı cem ettiği dair rivayetler bazı Sünnî kaynaklarda da yer almaktadır.<sup>6</sup> En erken tarihli İbn Ebî Dâvud'un (öl. 316/929) *Kitâbü'l-mesâhif*'inde yer alan bu rivayetler, Sünnî âlimler tarafından hem zayıf görülmüş hem de Hz. Ali'nin cem'inden maksadın "ezberlemek" olduğu belirtilmiştir. Hatta Râfiî, bu rivayetlerin Ehl-i sünnet eserlerinde yaygın olmamasından hareketle Şiî kaynaklı bir haber olabileceğine dikkat çekmektedir.<sup>7</sup>

İmâmîye düşüncesinde bugün de egemen olan Usûlî/rey ekolün önde gelen âlimlerinin, Kur'an'ın Hz. Peygamber'den sonra cem edildiği görüşüne itiraz ettikleri ve cem'in onun vefatından önce gerçekleştiğini savundukları görülmektedir. Söz konusu görüşün, hem klasik dönemde hem de çağdaş dönemde önemli isimler tarafından benim-

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsırunnâsir (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Fedâilü'l-Kur'ân", 3; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), "Tefsîru'l-Kur'ân", 10.

<sup>5</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 1435), 2/451; Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Kâfi* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428/2007), 4/444; Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-sâfi*, nşr. Şeyh Hüseyin el-A'lemî (Tahran: Menşûrât-ı Mektebetü's-Sadr, 1379), 1/40; Muhammed b. Hasan es-Saffâr, *Besâiru't-derecât fi fezâili âl-i Muhammed*, thk. Muhsin b. Abbas Ali Kûçebâğî (Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mar'aşî, 1404), 213-214.

<sup>6</sup> İbn Ebî Dâvud Süleymân b. Es'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-mesâhif*, thk. Ebû'l-Usâme Selîm b. 'İd el-Hilâlî (Lübnan: Müessesetü Girâs li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1. Basım, 1427/2006), 160-162; Süyûtî, *el-İtkân*, 155.

<sup>7</sup> Mustafâ Sâdık er-Râfiî, *İcâzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 8. Basım, 1425/2005), 27.

senmesi, bu düşünceyi muhalif düşünce olarak geçiştirilemeyecek kadar önemli hale getirmektedir.<sup>8</sup>

Kur'an'ın cem'inin ilk defa Hz. Peygamber tarafından yapıldığı iddiası, Şîî rivayet kaynakları ile de çelişki arz etmektedir. Zira Şîî rivayet kaynaklarında, Hz. Ali tarafından cem' edilen mushafın nüzül sırasına göre tertip edildiği, nâsih-mensûh âyetlerin kaydedildiği ve bütün mushaf tertiplerinden üstün olduğu dile getirilmektedirler.<sup>9</sup> Eğer bugün elimizde mevcut olan Kur'an ilk defa Hz. Peygamber tarafından cem' edilmişse Hz. Ali'nin ona muhâlefet ederek nüzül sıralamasını esas alan bir mushaf cem' etmesi nasıl mümkün olmuştur? Ayrıca Hz. Peygamber tarafından mushafın cem' edildiğini iddia etmek, aynı zamanda Hz. Ali mushafının tarihî süreçte Şîî âlimler tarafından bile nazar-ı itibara alınmadığını göstermez mi? Bu soruları çoğaltmak elbette mümkündür.

Şîa'da Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde cem' edildiği düşünce-sine ilk ciddi itiraz, çağdaş âlimlerden Muhammed Hâdî Ma'rifet tarafından dile getirilmiştir. O, Şîî gelenekte ansiklopedik tarzda yazılmış ilk Kur'an ilimleri eseri sayılabilecek *et-Temhîd fi 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde meseleyi genişçe ele almaktadır. Ma'rifet, cem'in Hz. Peygamber tarafından yapıldığı görüşünün modern dönemdeki en önemli savunucusu olan hocası Ebû'l-Kâsım Hûî'yi bu konuda sert bir şekilde eleştirmektedir.<sup>10</sup>

Bugüne kadar ülkemizde yapılan bazı çalışmalarda Şîa'nın Kur'an'ın cem'i ve istinsâhi gibi meselelere yaklaşımı ele alınmıştır.<sup>11</sup> Ancak söz

<sup>8</sup> Ebû Ali Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-'Ulûm li't-Tahkik ve't-Tibâa ve'n-Neşr, 1426/2005), 1/15; Ebû'l-Kâsım b. Ali Ekber el-Müsevî Hûî, *el-Beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (İran: Dâru Envârî'l-Hüdâ, 8. Basım, 1981), 92, 257-278.

<sup>9</sup> Süleym b. Kays, *Kitâbu Süleym b. Kayş* (Kum: Menşûrâtü'l-Hâdî, 1405), 580-582; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb Ishâk el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2010), 2/125; Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-envârî'l-câmia li-düreri ahbâri'l-einmeti'l-ethâr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1403), 89/88-89; Muhammed Cevad el-Belâgî, *Âlâ'ür-rahmân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/18.

<sup>10</sup> Muhammed Hâdî Ma'rifet, *et-Temhîd fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Kum: Müessesetü't-Temhîd, 3. Basım, 1432/2011), 1/287-292.

<sup>11</sup> Musa Kâzım Yılmaz, "Şîa'nın Kur'an İlimleri ile İlgili Görüşleri", *Tarih ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu* (İstanbul: İSAV Yayınları, 1983), 163-169; Şaban Karataş,

konusu çalışmalarda Şîi gelenekte Kur'an'ın Hz. Peygamber hayatta iken cem' edildiğini savunanlar ile onun vefatının ardından ilk defa Hz. Ali tarafından cem' edildiğini savunanlar arasındaki ayrım net olarak ortaya koyulmuş değildir. Bu çalışmada ise Şîi gelenekte her iki görüşü savunanlar kronolojik bir sırayla ele alınmakla birlikte hangi görüşün daha çok kabul gördüğüne değinilmektedir. Ayrıca daha önce yapılan çalışmaların aksine Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde cem' edildiği düşüncesinin Hz. Ali tarafından nüzûl tertibi üzere cem' edildiği iddia edilen mushafı çelişkisi ele alınmaktadır. Şimdi cem'in Hz. Peygamber hayattayken yapıldığını savunan Şîi âlimlerin görüşlerini değerlendirmeye geçebiliriz.

### 1. Kur'an'ın Hz. Peygamber Döneminde Cem' Edildiğini Savunanlar

Şîi âlimlerin çoğunluğu, Kur'an'ın cem' ve telifi işinin Hz. Peygamber'in vefatından sonraya kaldığını kabul etmektedir. Ancak bu noktada Şerîf Murtazâ, Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî gibi klasik dönem; Ebül-Kâsım Hûî, Nâsır Mekârim Şîrâzî, Muhammed Bâkır Hucetî ve Rasûl Ca'feriyân gibi çağdaş dönem Şîi âlimlerinin önde gelenleri, Kur'an'ın Hz. Peygamber henüz hayatta iken cem' edildiğini öne sürmektedir.<sup>12</sup> Hatta Ca'feriyân, bunun Şîa'nın tamamının görüşü olduğunu iddia etmektedir.<sup>13</sup> Ülkemizde Şîa tefsiri üzerine yapılan bazı çalışmalarda ise Hûî ve Ca'feriyân'ın eserleri üzerinden genellemeler yapılması Şîi ulemânın çoğunluğunun bu kanaatte olduğu şeklinde bir sonuca ulaşılmasına neden olmuştur.<sup>14</sup>

*Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1996), 55-60; Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 82-99; Mustafa Şentürk, *Kur'an'ın Sünnî ve Şîi Yorumu -İbn Atiyye ve Tabersî Örneği-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 40.

<sup>12</sup> Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Müsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîra fi 'ilmi'l-keîâm*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411), 363; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/15; Nâsır Mekârim Şîrâzî, *el-Emsel fi tefsiri kitâbillahi'l-münzel* (Kum: Medresetü İmâm Ali b. Ebî Tâlib, 1426), 1/21-23.

<sup>13</sup> Rasûl Ca'feriyân, *Ükzûbetü tahrîfi'l-Kur'an* (b.y.: Matbaatü Selmân el-Fârisî, 1413), 29; Muhammed Hüseyin Ali es-Sağîr, *Târîhu'l-Kur'an*, (b.y.: y.y., ts.), 45-60.

<sup>14</sup> Karataş, *Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, 55-60; Şentürk, *Kur'an'ın Sünnî ve Şîi Yorumu*, 40.

Çağdaş Şîî araştırmacılarından Muhammed Hâdî Ma'rifet ise Ca'feriyân'ın aksine Hz. Peygamber döneminde cem'i savunan görüşün, şâz/muhalif olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>15</sup> Ayrıca Hâdî Ma'rifet, Sünnî âlimlerden İbnü'l-Enbârî (öl. 328/940), Bâkîllânî (öl. 403/1013), Kirmânî (öl. 500/1106) ve Tîbî'nin (öl. 743/1343) de Kur'an'ın henüz Hz. Peygamber hayatta iken bugün elimizde bulunduğu şekliyle cem' edildiği görüşünde olduğunu ileri sürmektedir. O, Şîa'dan Şerîf Murtazâ'nın onların bu fikrine iştirak ettiğini iddia etmektedir.<sup>16</sup> Buna göre Ma'rifet, Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından cem' edildiğine yönelik fikrin Sünnî âlimlere ait olduğunu savunmaktadır.

Hâdî Ma'rifet'in Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından cem' edildiği görüşünde olduğunu ileri sürdüğü Sünnî âlimlerden olan Bâkîllânî, İbnü'l-Enbârî, Kirmânî ve Tîbî ile Şîî âlim Şerîf Murtazâ, Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî'nin aynı kefeye konulması bize göre doğru değildir.<sup>17</sup> Hatta Ma'rifet'in bu yaklaşımı eğer bir yanlış anlamadan kaynaklanmıyorsa art niyetli bir iddiadan ibarettir. Zira İbnü'l-Enbârî gibi Sünnî âlimler, Kur'an'ın âyet ve sûrelerinin tamamının bizzat Hz. Peygamber'in tertip ettiği şekliyle bugüne geldiğini söylemektedirler. Yoksa bu isimlerin târihî bir olgu olarak Kur'an'ın Hz. Ebû Bekir döneminde toplanarak iki kapak arasına alındığını reddettiklerine dair kaynaklarda bir bilgi yer almamaktadır. İbnü'l-Enbârî'nin "Kim Kur'an'ın bir sûresini takdim veya tehir ederse Kur'an'ın nazımını ifsat etmiş olur" sözü, Kur'an âyetlerinin tertibinin tevkîfî olduğu gibi sûrelerinin tertibinin de tevkîfî olduğunu ifade etmektedir. Kirmânî ve Tîbî de Kur'an'ın tertibinin, Levh-i mahfûz'da olduğu şekliyle muhafaza edildiğini belirtmektedirler. Ma'rifet, meseleyi *el-İtkân*'ın sûrelerin tertibi

<sup>15</sup> Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/287.

<sup>16</sup> Ma'rifet, *et-Temhîd*, 1/287-292.

<sup>17</sup> Öte yandan çağdaş Şîî araştırmacılarından Kerîm Velâyetî'nin de benzer şekilde Hâris el-Muhâsibî'nin Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde yazıldığına dair ifadelerini, Murtazâ, Tabersî ve Hûî gibi isimlerin görüşleriyle aynı doğrultuda değerlendirdiği görülmektedir. Ancak bunun doğru olmadığı açıktır. Zira Muhâsibî'nin burada yaptığı vurgu, Kur'an'ın âyetlerinin yazımının Hz. Peygamber döneminde yapıldığıdır. Yoksa onun amacı Kur'an'ın Hz. Ebû Bekir döneminde cem' edilerek iki kapak arasına alındığı gerçeğini reddetmek değildir. Bk. Kerîm Velâyetî, "Resûl-i Ekrem Zamanında Kur'an'ın Cem'i ve Ayetlerin Tenâsübü", *İslâmî Araştırmalar*, 18/3 (2005): 24.

ile ilgili bölümünden aktardığı halde sanki bu âlimlerin Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde iki kapak arasında cem' edildiğini iddia ediyor- muş gibi zikretmesi doğru değildir.<sup>18</sup> Zira Kur'an'ın sûre ve âyet tertibi olarak Hz. Peygamber'e nâzil olduğu şekil üzere bize geldiğini söylemekle, Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından -Zeyd b. Sâbit'e nispet edildiği şekilde- cem' edildiğini söylemek birbirinden farklıdır. Çünkü Kur'an'ın âyet ve sûre tertibinin Hz. Peygamber tarafından yapılmış olmasına rağmen iki kapak arasına alınmış olmaması mümkündür.

Klasik dönem Şîi âlimlerinin önde gelenlerinden Şerîf Murtaẓâ ise Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde bugün olduğu şekliyle cem' ve tertip edildiğine dair bazı sebepler ileri sürmektedir. Ona göre Kur'an'ın o dönemde tedris ve hıfzının yapılması, hatta sahâbeden bazısının onu hıfzetmekle maruf olmaları onun Hz. Peygamber döneminde bugünkü şekliyle cem' edildiğini göstermektedir. Ayrıca Kur'an'ın Hz. Peygamber'e okunması ve arz edilmesi de vefatından önce parça parça olmasının aksine, onun bütün olarak cem' ve tedvin edildiğine delâlet etmektedir. Murtaẓâ'ya göre, bunun aksini iddia eden İmâmîyye ve Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşleri hadis ehlinin naklettiği zayıf rivayetlere dayandığı için muteber değildir.<sup>19</sup>

İlk defa Murtaẓâ'nın dile getirdiği bu görüşün, klasik dönemde Tabersî ve Ebül-Fütûh Râzî gibi Şîa'nın önde gelen müfessirleri tarafından da kabul gördüğünü belirtmek gerekir.<sup>20</sup> Nitekim Ebül-Fütûh Râzî, Kıyâme sûresi 17-19. âyetlerinin<sup>21</sup> tefsirinde bu âyetlerden Kur'an'ın okunması, toplanması ve hükümlerinin açıklanmasının Allah tarafından üstlenildiği anlamını çıkarmaktadır. Râzî aynı zamanda bu âyetlerin, Hz. Peygamber'in âhir ömründe Kur'an'ı cem' ettiğine delil olduğunu öne sürmektedir. Zira ona göre, bir şeyin okunabilmesi

<sup>18</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 164-165.

<sup>19</sup> Şerîf Murtaẓâ, *ez-Zahıra fî 'ilmi'l-keîâm*, 363; Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, 1/15; Mehmet Zülfi Cennet, *Şerîf el-Murtaẓâ'nın Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 107.

<sup>20</sup> *Mecmau'l-beyân*, 1/15; Ebül-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân ve ravhu'l-cenân fî tefsiri'l-Kur'an*, thk. Muhammed Mehdî en-Nâsîh-Muhammed Ca'fer el-Yâhakkî (Meşhed: Âsîtân-ı Kuds-i Radavî, 1. Basım, 1407), 20/53.

<sup>21</sup> "Onu zihninde toplayıp okumayı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu anlatmak elbette bize aittir." (el-Kıyâme 75/17-19).



için toplanmış ve tertip edilmiş olması gerekir.<sup>22</sup> Bazı araştırmacılar da Râzî'nin, Şerîf Murtazâ'nın etkisinde kalarak Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında cem' edildiği fikrini savunduğunu belirtmişlerdir.<sup>23</sup> Yine Tabersî de tefsirinde Şerîf Murtazâ'nın Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından cem' ve tertip edildiğine dair görüşlerine yer vermekte ve sözün bağlamından onun görüşünü kabul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>24</sup> Ayrıca Tabersî'nin tefsirinde sûreler arası münâsebete yer vermesi sebebiyle onun Kur'an'ın tertibinin tevkîfî olduğunda kuşku duymadığı söylenilebilir.<sup>25</sup> Zira sûreler arası münasebetten bahsetmenin ön şartı, Kur'an'ın tertibinin Hz. Peygamber tarafından yapıldığını kabul etmektir. Tabersî'nin bu tutumuyla Şerîf Murtazâ'nın görüşünü benimsediği ve Hz. Ali'nin nüzûl sırasına göre yaptığı iddia edilen cem' ve tertibe itibar etmediği ortaya çıkmaktadır.<sup>26</sup> Dolayısıyla Ma'rifet'in yaptığı gibi Murtazâ'nın öne sürdüğü bu görüşü şâz bir görüş olarak görmek isabetli değildir. Zira Murtazâ'dan sonra Şîi gelenekte oldukça itibâr edilen Tabersî, Ebü'l-Fütûh Râzî, Hûî ve Mekârim Şîrâzî gibi isimlerin bu görüşü benimsemesi, söz konusu görüşün Şîa âlimleri tarafından değerli bulunduğunu göstermektedir.

Hâdî Ma'rifet ise Murtazâ'nın bu ifadeleriyle, âyetlerin dağınık olmaksızın sûrelerin tamam olmasını kastettiğini söylemekte, öne sürdüğü gerekçelerin Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde cem' edildiğine delalet etmediğini belirterek te'vil etmeye çalışmaktadır. Zira Kur'an'ın hatminin ya da hıfzının sûrelerin tertibi yapılmaksızın da mümkün ol-

<sup>22</sup> Ebü'l-Fütûh er-Râzî, *Ravzu'l-cinân*, 20/53.

<sup>23</sup> Seyfullah Efe, *Ömer Neseî ve Ebü'l-Fütûh Râzî'nin Kur'an Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 74.

<sup>24</sup> Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, 1/14-15. Çağdaş Şîi araştırmacılarından Kerim Velâyetî de onun tefsirinin mukaddimesindeki ifadelerinden Murtazâ'nın görüşünü kabul ettiğini anlamıştır. Bk. Velâyetî, "Resûl-i Ekrem Zamanında Kur'an'ın Cem'i ve Ayetlerin Tenâsübü", 245.

<sup>25</sup> Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, 4/794; Ma'rifet, *el-Temhîd*, 5/260.

<sup>26</sup> Ayrıca Ali Şerîatî (öl. 1977)'nin babası Muhammed Takî Şerîatî (öl. 1987), *Tefsîr-i Novîn* adlı eserinde sûreler arası münâsebete yer vermektedir. Dolayısıyla onun da Hz. Ali'nin nüzûl tertibini nazar-ı dikkate almadığı ve Kur'an'ın mevcut tertibinin tevkîfiliğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bk. Muhammed Takî Şerîatî, *Tefsîr-i Novîn* (Tahran: Şirket-i Sihâm-i İntişâr, 1346), 1/427; Ma'rifet, *el-Temhîd*, 5/260.



duğunu ifade etmektedir.<sup>27</sup> Ma'rifet'in yaptığı bu te'vil, meseleyi çözmek için yeterli değildir. Zira Murtazâ, net bir şekilde "Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde bugün olduğu şekliyle cem' edildiğini ve dağınıklık olmadığını" özellikle vurgulamaktadır.<sup>28</sup> Dolayısıyla Murtazâ'nın, Şîa'nın "en mükemmel tasnif" diye övdüğü Hz. Ali'nin nüzûl tertibine dair yaptığı tasnifi dikkate almadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu durum, nüzûl tertibini esas aldığı ve Kur'an'ın en güzel tertibi olduğu ileri sürülen Hz. Ali Mushafı'na güçlü bir eleştiri anlamına gelmektedir. Erken dönem Şîi tefsiri üzerine bir araştırma yapan Habibov da Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde cem'i düşüncesi ile Hz. Ali Mushafı'nın arasını telif etmedeki güçlüğü sezmiş olacak ki Kur'an'ın Hz. Peygamber hayattayken cem' edildiği yönündeki bir iddiayı en başta Şîa'nın reddetmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>29</sup>

Hâdî Ma'rifet asıl eleştirisini Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde cem' edildiğini belirten son dönemin önde gelen Şîi âlimlerinden olan hocası Âyetullah Ebû'l-Kâsım Hûî'ye yöneltilmektedir. Açıkçası Hûî ile birlikte bu görüşün taraftar bulduğu ve birçok Şîi araştırmacı tarafından da savunulduğu görülmektedir. Hûî ve onunla aynı fikirde olan diğer Şîi âlimler bu görüşleri için birçok gerekçe ileri sürmektedir.

Hûî'ye göre ilk olarak, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra cem' edildiğine dair rivayetler birbirleriyle çelişmektedir. Bu rivayetlerin bazıları söz konusu faaliyetin Hz. Ebu Bekir döneminde yapıldığını, bazıları Hz. Ömer, bazıları da Hz. Osman döneminde yapıldığını göstermektedir. Yine bu rivayetlerde cem' faaliyetini yapan kişi olarak da

<sup>27</sup> Ma'rifet, *el-Temhid*, 1/287-288. Yine Kâşânî de böyle bir şeyin rivayeten sabit olmadığını, zaten Kur'an'ın parça parça inip ancak Rasûlullah'ın ömrünün tamamlanması ile tamam olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca ashâbın da Kur'an'ın tamamını değil de yanlarında olduğu kadarını hatmettiklerini ve aralarında müzakere ettiklerini belirtmektedir. Bk. Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-sâfi*, 1/54.

<sup>28</sup> Murtazâ, *ez-Zahira fi 'ilmi'l-keâm*, 363.

<sup>29</sup> Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, 97. Örneğin, Ca'feriyân Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın cem' edildiği fikriyle Hz. Ali Mushafı arasının telif edilmesinin gerekliliğini fark etmiş, Hz. Ali'nin üç günde mushafı cem' edebilmesinin ancak Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından daha önceden cem' edilmiş olması ile açıklanabileceğine dikkat çekmiştir. Zira böyle bir şey olmadan Hz. Ali'nin sil baştan bu faaliyeti üç günde yapması mümkün değildir. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki cem'den kastedilen mevcut nüshadan yeni bir nüshanın istinsâhından başka bir şey değildir. Bk. Ca'feriyân, *Ükzübe*, 27, 29.

Zeyd b. Sâbit, Ebu Bekir ve Ömer'in isimleri geçmektedir. Hûî'nin ileri sürdüğü bu gerekçenin Şîî müfessir Cevâd Belâgî'nin (öl. 1933) tefsirinin mukaddimesinde aynen yer aldığı görülmektedir. Belâgî'ye göre Kur'an'ın cem'i ile ilgili rivayetler senet ve metin açısından ihtilaflı olup bunların birbirleriyle telif edilmesi de mümkün değildir.<sup>30</sup> Hûî'nin ileri sürdüğü "rivayetlerin birbirleriyle çelişmesi" gerekçesi, daha önce Belâgî tarafından dillendirilmiştir. Ancak Belâgî tefsirinde, cem'e dair Sünnî kaynaklardaki rivayetleri yalnızca eleştirmekle yetinmiş, Hûî'nin aksine Kur'an'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra toplandığını kabul etmiştir.<sup>31</sup>

İkinci olarak bu rivayetler, Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an'ı cem' edenleri bildiren rivayetlerle de çelişmektedir. Zira Şa'bî'nin hadisinde, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Muâz b. Cebel, Ebu'd-Derdâ, Sa'd b. Ubeyd ve Ebû Zeyd olmak üzere altı kişinin Rasûlullah döneminde Kur'an'ı cem' ettikleri bildirilmektedir.

Üçüncüsü, söz konusu rivayetler sûrelerin tamamlandığına ve birbirinden net olarak ayrıldığına delalet eden tehadî âyetleriyle<sup>32</sup> çeliştiği gibi, iki kapak arasına alınmış metinler için kullanılan "el-kitab" ifadesini Hz. Peygamber'in mutlak anlamda Kur'an için kullanmasıyla da çelişmektedir. Yine Hûî'ye göre, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı zâyi olmaktan koruyacak bu denli mühim bir işi ihmal etmesi aklen mümkün değildir. Zira bu cem'in daha sonra yapılması Kur'ân-ı Kerim'e noksanlık ve ziyadelik gibi durumların isnat edilmesine, dolayısıyla Kur'an'ın tahrifine yol açar. Ayrıca söz konusu cem'in Hz. Peygamber'in vefatından sonra bir veya iki kişinin şahitliğinde yapıldığını kabul etmek, Müslümanların Kur'an'a dair tevâtür anlayışıyla da çelişmektedir.<sup>33</sup>

Hûî diğer taraftan Hz. Ali'nin nüzûl sırasına göre tertip ettiği bir mushafın varlığı konusunda da şüphe olmadığını söylemektedir.<sup>34</sup> Açıkçası bir taraftan Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından cem' edildiğini söyleyip diğer taraftan Hz. Ali'nin nüzûl sırasına göre tertip ettiği

<sup>30</sup> Belâgî, *Âlâ'ür-rahmân*, 1/16.

<sup>31</sup> Belâgî, *Âlâ'ür-rahmân*, 1/17-18.

<sup>32</sup> el-Bakara 2/23, Hüd 11/13, el-İsrâ 17/88, et-Tûr 52/34.

<sup>33</sup> Hûî, *el-Beyân*, 92, 257-278.

<sup>34</sup> Hûî, *el-Beyân*, 223-224.

mushafı kabul etmek ciddi çelişkidir. Eğer bugün mevcut olan Kur'an, Hz. Peygamber tarafından cem' ve tertip edilmişse –ki Hûî bunu iddia etmektedir– Hz. Ali nasıl olup da ona muhâlefet ederek nüzûl tertibini esas alan bir mushaf tertip edebilmiştir? Ayrıca bu mushaf, Şîî gelenekte Hz. Peygamber'in yaptığı tertipten bile nasıl üstün görülebilmıştır? Yoksa Hûî, Hz. Peygamber'in Hz. Ali gibi Kur'an'ı nüzûl sırasına göre cem' ve tertip ettiğini, bunun Zeyd b. Sâbit tarafından değiştirildiğini mi düşünmektedir? Ancak Hûî'nin tüm bu problemlere dair herhangi bir açıklama yapmadığı görülmektedir.

Şîî gelenekte Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından cem'î fikrini ilk defa dillendiren Murtazâ'nın akla gelen bu muhtemel sorulara cevabı aslında çok basittir. Ona göre, gerek Şîî kaynaklarda gerekse Sünnî kaynaklarda Kur'an'ın cem'î ile ilgili rivayetler âhâd haberler olup kendilerine itibar edilemez.<sup>35</sup> Dolayısıyla Murtazâ, onun ifadelerinden anladığımızı göre, Kur'an'ın ilk defa Zeyd b. Sâbit tarafından cem' edildiğini kabul etmediği gibi, ilk defa Hz. Ali tarafından cem' edildiğine dair rivayetleri de kabul etmemektedir. Bu durumda onun ileri sürdüğü görüşte en azından bir çelişki yoktur. Ancak özellikle Hûî gibi isimler, bir taraftan Hz. Ali mushafı ile ilgili Şîî kaynaklı rivayetleri kabul edip diğer taraftan Murtazâ'nın fikrini benimseyince ortaya ciddi bir çelişki çıkmaktadır. Öte yandan Tabâtabâî ise cem'in ilk defa Hz. Ali tarafından yapıldığını savunmakla birlikte Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından nüzûl sırası esas alınarak tertip edildiğini öne sürmektedir. Ona göre sahâbe Kur'an'ı Hz. Peygamber'in usûlüne uymaksızın tertip etmiştir. İmâmî gelenekte Kur'an'ın mevcut tertibinde takdim-te'hir gibi sahâbenin tasarruflarının olduğuna dair yaklaşımlar olsa da tespit edebildiğimiz kadarıyla Tabâtabâî'den başka Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından nüzûl sırasına göre tespit edildiğini söyleyen olmamıştır.<sup>36</sup>

Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında cem' edildiğini savunan çağdaş Şîî isimlerden bir diğeri de Nâsır Mekârim Şîrâzî'dir. O, Fâtîha sûresinin Hz. Peygamber döneminde "fâtihatü'l-kitâb" diye isimlendirilmesinin Kur'an'ın bugünkü mevcut halinin Rasûlullah tarafından

<sup>35</sup> Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahira fi 'ilmi'l-keîâm*, 363.

<sup>36</sup> Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'an* (Kum: Menşûrâtü Cemâ'ati'l-Müderresin fi'l-Havzati'l-İlmiyye, ts.), 12/118-130.

cem' edildiğine delalet ettiğini ileri sürmektedir. O, Ca'fer-i Sâdık'tan nakledilen "Ey Ali! Kur'an, yatağımın altındaki sahifeler, ipek bezler ve kâğıtlardadır. Onu alınız ve cem' ediniz! Yahudilerin Tevrat'ı zâyi ettiği gibi siz de Kur'an'ı zâyi etmeyin! Bunun üzerine Ali, Kur'an'ı sarı bir bezin içerisinde cem' etti ve onu mühürledi"<sup>37</sup> rivayetinin de bunu desteklediğini belirtmektedir. Ancak Şîrâzî, diğer Şîi müelliflerin aksine Hz. Peygamber'in cem'i ile Hz. Ali'nin cem'inin çeliştiğinin farkındadır. Ona göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali tarafından gerçekleştirilen cem' faaliyeti, sadece Kur'an metnini kapsamamaktadır. Hz. Ali, Hz. Peygamber'den farklı olarak Kur'an metniyle birlikte onun tefsirini ve âyetlerin nüzûl sebeplerini de kaydetmek sûretiyle Kur'an'ı cem' etmiştir.<sup>38</sup> Ancak bu da problemi çözmektedir. Zira Hz. Ali'nin Kur'an'ı nâzil olduğu gibi yani nüzûl tertibi üzere cem' ettiği rivayet edilmektedir. Dolayısıyla Şîrâzî'nin yapmış olduğu bu te'vilin işin bu boyutuna hiç değinmediği görülmektedir.

Hâdî Ma'rifet'e gelince o, öncelikle Kur'an'ın cem'i meselesinin tarihî bir hadise olup akıl yürütülebilecek bir saha olmadığını, dolayısıyla bu meselede tarih ilminin verilerini esas almak gerektiğini ifade etmektedir ki bizce bu cevap oldukça yerindedir. Nitekim ona göre, bütün tarih, hadis ve siyer kaynakları, Kur'an'ın cem'inin Hz. Peygamber'in vefatından sonra olduğu konusunda ittifak etmektedir. Ma'rifet ayrıca, söz konusu rivayetlerde bir çelişki olmayıp cem' işinin Hz. Ömer'in teklifi ve Hz. Ebu Bekir'in emri üzerine, Hz. Zeyd b. Sâbit tarafından yapıldığını, dolayısıyla rivayetlerin isnadının üç sahâbeye birden yapılmasında bir çelişki olmadığını ifade etmektedir. Ma'rifet'e göre, Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an'ı cem' edenlere dair rivayetler, Kur'an'ı hifzetmek anlamında değerlendirilmelidir. Tehaddî ile cem'in bir alakasının olmadığını da belirten Ma'rifet, vahyin devam etmesinden dolayı Hz. Peygamber'in Kur'an'ı iki kapak arasına almadığı konusunda Sünnî âlimlerle aynı görüşü paylaşmaktadır.<sup>39</sup> Ancak Ma'rifet, böyle bir iddianın Hz. Ali tarafından yapılan cem' ile çelişeceği noktasına dikkat

<sup>37</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/451; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 89/48.

<sup>38</sup> Mekârim Şîrâzî, *el-Emsel*, 1/21-23; Yılmaz, "Şia'nın Kur'ân İlimleri ile İlgili Görüşleri", 164-166.

<sup>39</sup> Ma'rifet, *el-Temhid*, 1/289-290.

çekmemektedir. Çağdaş Şîî müfessirlerinden Tabâtabâî (öl. 1981) de Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde cem' edildiği yönündeki rivayetlerden Kur'an'ın telifi, sûre ve âyetlerin tertibinin anlaşılması durumunda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman'ın yaptığı faaliyetlerin bir anlamının olmayacağına dikkat çekmekte ve bir anlamda bu görüşe karşı durmaktadır.<sup>40</sup>

Hûî ve Mekârim Şîrâzî, Kur'an'ın cem'inin Hz. Peygamber tarafından yapıldığı düşüncesinde yalnız değildir. Zira Muhammed Bâkır Huccetî, Rasûl Ca'feriyân ve Hüseyin Ali Sağîr<sup>41</sup>, Muhammed İzzet Derveze (öl. 1984), Subhî es-Sâlih (öl. 1986) ve İslamoğlu gibi bazı isimler de aynı yönde görüş bildirmişlerdir.<sup>42</sup>

Çağdaş dönem düşünürleri arasında Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında cem' ve tertip edildiğini gündeme getirenler, Kur'an'ın iki kapak arasına alınmasının Hz. Peygamber döneminde olduğunu, dolayısıyla bunu ilk yapanın Hz. Zeyd b. Sâbit veya Hz. Ali olmadığını ifade etmektedirler. Burada Subhî es-Sâlih'in, Kur'an'ın tamamının Hz. Peygamber hayattayken yazılıp tertip edilerek Hâne-i Saâdet'te muhafaza edildiği, ancak iki kapak arasına alınmadığını<sup>43</sup> ifade ettiğini belirtmeliyiz.

İzzet Derveze ise Hz. Zeyd'in yürüttüğü faaliyetin Kur'an'ın Hâne-i Saâdet'te muhafaza edilmiş olması ve daha önceden tedvin edilmiş olmasıyla çelişmeyeceğini söyleyerek iki cem' arasında ayrıma gitmektedir. Şöyle ki o; Hz. Ebû Bekir döneminde yapılan cem' faaliyetini, Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte temel başvuru mercii olmak üzere yeni bir Kur'an nüshasının yazdırılmasından ibaret görmektedir.<sup>44</sup> Dolayısıyla

<sup>40</sup> Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Kur'ân fi'l-İslâm*, çev. es-Seyyid Ahmed el-Hüseyinî (Tahran: Sâzmân-i Teblîğat-i İslâmî, ts.), 181.

<sup>41</sup> Muhammed Bâkır el-Huccetî, "Ârâu's-Şîati havle 'ulûmî'l-Kur'ân", *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İstanbul (1993): 206; Ca'feriyân, *Ükzûbe*, 27; Sağîr, *Târîhu'l-Kur'ân*, 45-60.

<sup>42</sup> Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmil'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2009), 73-74; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 6/127; 4/38; Mustafa İslamoğlu, *Kur'an'ı Anlama Yöntemi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 143-144.

<sup>43</sup> Sâlih, *Mebâhis*, 73-74. Süyûtî ise Kur'an'ın tamamının Hz. Peygamber döneminde yazıldığını, ancak bir mekânda cem' edilmediğini ve sûrelerinin de tertip edilmemiş olduğunu belirtmektedir. Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 153.

<sup>44</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6/127; 4/38; Muhammed İzzet Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecîd*

ısıyla çağdaş dönemde Derveze ve İslamoğlu gibi isimlerin gerekçeleri farklı da olsa Murtaza gibi Şîî âlimlerle aynı görüşü paylaştıkları söylenebilir.

Açıkçası, gerek Sünnî âlimlerden gerekse Şîîlerden Hz. Peygamber hayattayken Kur'an'ın cem' edildiği görüşünü benimseyenlerin, apolojik/savunmacı bir refleksle bu düşünceye meylettiklerini söylenebilir. Zira Şîî âlimlerden Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından cem' edildiğini benimseyenlerin, cem' faaliyetinden ilk üç halifeye bir pâyeye vermek ve kendilerine yöneltilen tahrif suçlamalarından kurtulmak için bu görüşe meylettiklerini belirtmek mümkündür. Nitekim Âlûsî'nin (öl. 1270/1854), ilk defa Murtaza'nın dillendirdiği bu görüşün arkasında, özellikle Hz. Osman ve Hz. Ebû Bekir'e nispet edilen Kur'an'ın cem'i faaliyetinin üzerini örtmek olduğunu ifade etmesi bizim bu görüşümüze desteklemektedir.<sup>45</sup> Ayrıca Şîî âlim Rasûl Ca'feriyân'ın Sünnî kaynaklarda geçen Kur'an'ın cem'i konusundaki rivayetlerin, sahâbenin bazıları için fazilet üretmek için uydurulduğunu iddia etmesi de bu düşüncemizi teyit etmektedir.<sup>46</sup>

Çağdaş dönemde bazı Sünnî âlimlerin ise bu görüşe meyletmele-  
rindeki başat faktör, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra yazıya geçirildiği yönündeki oryantalist saldırılara karşı koymaktır.<sup>47</sup> İslamoğlu'na göre ise Emevî ve Sünnî bakış açısı Kur'an'ın cem'inin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer tarafından yapıldığını öne sürerek onlara bir fazilet atfetmişlerdir. Aynı şekilde Şîîler de Hz. Ali'ye bu konuda bir fazilet atfetmek için bu görüşü dillendirmişlerdir. Böylece İslamoğlu bu değerlendirmesiyle, hem Sünnî hem Şîî bakış açısını eleştirmiş olmaktadır.<sup>48</sup>

Ma'rifet'e göre, Kur'an'ın cem'inin Hz. Peygamber tarafından yapıldığı iddiasını Sünnî ve Şîî hadis kaynakları desteklememektedir. Ayrıca tarih kaynakları da Kur'an'ın cem'inin Hz. Peygamber'in vefatından

(Beyrut: Menşûratü'l-Mektebeti'l-'Asriyye, ts.), 64-81.

<sup>45</sup> Şihâbuddîn Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'îl-mesânî* (Mısır: y.y., 1302), 1/26.

<sup>46</sup> Rasûl Ca'feriyân, *Ükzûbe*, 3.

<sup>47</sup> Benzer bir yorum için Bk. Mustafa Öztürk - Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 46.

<sup>48</sup> İslamoğlu, *Kur'an'ı Anlama Yöntemi*, 144.

sonra olduğu noktasında hem fikirdir. Bu konuda çağdaş Şîî araştırmacılarından bazısı Ma'rifet'le aynı fikri paylaşmaktadır. Mesela Mahmûd Râmyâr (öl. 1984), Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından cem'inin güzel bir fikir olduğunu ancak bunu destekleyen rivayetlerin olmadığını ifade etmektedir.<sup>49</sup> Çağdaş araştırmacılarından bazısının ise doğrudan Ma'rifet'i muhatap alarak ona eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Örneğin Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından cem' edildiğini savunan Kerîm Velâyetî bunlardan birisidir. Velâyetî; Marifet'in Kur'an'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra toplandığının târihî bir gerçek olduğunu ileri sürdüğünü, ancak bunun sorgulanması gerektiğini belirtmektedir. Zira o, târihî bir konunun çok meşhur olması ve o konuyla ilgili soru sorulan herkesten aynı yanıtın alınmasının mümkün olduğunu, ancak buna rağmen konunun târihî ve bilimsel bir gerçekliğinin olmayabileceğini öne sürmektedir. Velâyetî, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra toplandığını gösteren birçok rivayet bulunduğunu, ancak söz konusu rivayetlerin içeriğini kabul etmenin Kur'an'ın haber-i vâhid ile ispatı anlamına geleceğini ileri sürmektedir.<sup>50</sup>

## 2. Kur'an'ın Hz. Peygamber'in Vefatından Sonra Cem' Edildiğini Savunanlar

Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından cem' edildiğini savunan isimlerin dışındaki Şîî âlimlerin büyük çoğunluğu, cem' faaliyetinin onun vefatından sonra ilk defa Hz. Ali tarafından yapıldığını kabul etmektedir. Dolayısıyla cem'in Hz. Ali tarafından yapıldığını savunan isimleri tek tek saymaya gerek olmadığını düşünüyoruz. Ancak Hz. Ali'nin cem'ine dair rivayetler; Süleym b. Kays, Kummî, Küleynî ve Kâşânî gibi imamların ahbârını nakleden isimlerin eserlerinde oldukça fazladır. Ayrıca Şeyh Müfid, Cevâd Belâgî, Tabâtabâî ve Hâdî Ma'rifet gibi Usûlî birçok âlim de bu rivayetleri esas alarak cem'in ilk defa Hz. Ali tarafından yapıldığını benimsemişlerdir.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Mahmûd Râmyâr, *Târih-i Kur'an* (Tahran: Müessesesi-i İntişârât-i Emîr Kebîr, 1369), 294-295.

<sup>50</sup> Velâyetî, "Resûl-i Ekrem Zamanında Kur'an'ın Cem'i", 244-245.

<sup>51</sup> Süleym b. Kays, *Kitâbü Süleym b. Kays*, 580-582; Küleynî, *el-Kâfî*, 4/444; Râmyâr, *Târih-i Kur'an*, 297-298.



Şîî âlimler, Hz. Ali'nin cem'inin, Sünnî kaynaklarda aktarılan Hz. Ebu Bekir'in hilâfeti döneminde Hz. Ömer'in teklifi üzerine Zeyd b. Sâbit'in gerçekleştirdiği cem' faaliyetinden öncesine tekabül ettiği ileri sürmektedirler. Rivayete göre, Hz. Peygamber vefatı yaklaştığı sırada Hz. Ali'yi çağırıp Kur'an'ın da Tevrat ve İncil gibi tahrife uğramaması için yatağının altında çeşitli malzemelerde dağınık halde bulunan Kur'an sahifelerini bir araya toplamakla kendisini vazifelendirmiş, o da bunları toplayarak sarı bir bezin içine sarıp mühürlemiştir.<sup>52</sup> Zira o dönemde Kur'an'ın yazılı olduğu sahifeler, dağınık halde sahâbenin evlerinde ve Hâne-i Saâdet'te muhafaza ediliyordu.<sup>53</sup> Hz. Ali de mushafını, ölüm döşeğinde iken Hz. Peygamber'den teslim aldığı bu yazılı malzemelerden cem' etmiştir.<sup>54</sup> Sünnî âlimler de Kur'an'ın tamamının Hz. Peygamber hayattayken yazıldığını söylemekle birlikte bunun bir kitap şeklini almasının Hz. Ebû Bekir döneminde olduğunu kabul etmektedirler.<sup>55</sup>

Şîî âlimler, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'ı ilk defa cem' edenin Hz. Ali olduğu hususunda<sup>56</sup> gerek kendi kaynaklarından gerekse Ehl-i sünnet kaynaklarından birtakım deliller öne sürmektedirler. Şîî kaynaklarda İmam Ebû Ca'fer'e isnad edilen bir rivayete göre; insanlardan, Kur'an'ı Allah'ın indirdiği haliyle cem' ettiğini söyleyen yalan söylemiştir. Zira Hz. Ali'den başkası Kur'an'ı Allah'ın indirdiği şekilde cem' edip ezberlememiştir.<sup>57</sup> Başka bir rivayette ise çok yalan söyleyen hariç, insanlardan hiç kimsenin Kur'an'ı cem' ettiğini iddia edemeyeceği, indirildiği şekliyle Kur'an'ı cem' edip hıfz edenin sadece Hz. Ali ve ondan sonra gelen imamlar olduğu aktarılmaktadır.<sup>58</sup>

Erken dönem Şîî âlimlerden Süleym b. Kays (öl. 76/695) ise Selmân-ı Fârisî'den (öl. 36/656) nakille Hz. Ali'nin Kur'an'ı cem'i hakkında daha

<sup>52</sup> Zencânî, *Târihu'l-Kur'ân*, 22-23; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/451.

<sup>53</sup> Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/292.

<sup>54</sup> Kâşânî, *es-Sâfi*, 1/40.

<sup>55</sup> Mehmet Altuntaş, "Kur'an'ın Mekke'de Yazılması ve Medine'de Çoğaltılması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2018): 277.

<sup>56</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî es-Sadûk, *el-İtikâdât* (Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Şeyh el-Müfid, 1414), 86-87.

<sup>57</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/451; Saffâr, *Besâiru't-derecât*, 213-214.

<sup>58</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, 1/228.



ayrıntılı bilgi vermektedir. Buna göre; Hz. Ebû Bekir'e biatın yapıldığı günün akşamında Hz. Ali, Hz. Fâtıma'yı bir merkebe bindirip Hasan ve Hüseyin'in de elinden tutarak tek tek Muhâcîr ve Ensâr'ın kapısını çalar ve onlara hilâfetin kendi hakkı olduğunu bildirerek yardım talep eder. Hz. Ali'nin bu çağrısına ilk etapta kırk dört kişi olumlu cevap verir. Hz. Ali onlara sabah erkenden gelip ölümüne biat etmelerini istediğinde ise yalnızca dört kişi söylenilen yere gelir. Ertesi akşam da Hz. Ali aynı şekilde dolaştıysa da dört kişiden başka Hz. Ali'nin çağrısına cevap veren olmaz. Hz. Ali de insanların kendisine karşı ilgisizliğini görünce evine kapanıp Kur'an'ı cem' etmeye başlar. Tamamını bir araya getirinceye kadar da evinden dışarı çıkmaz. Kur'an'ın tamamını nüzûl sırasına göre toplayan Hz. Ali, nâsîh ve mensûhu da mushafına yazar. Bu sırada Hz. Ebû Bekir kendisine biat etmesi için haber gönderdiyse de o, "Ben meşgulüm, Kur'an'ı toplayıncaya kadar namaz hariç cübbemi giymeyeceğime yemin ettim" cevabını verir. Hz. Ali cem' işini bitirince mushafı bir kumaş içerisine koyarak mühürler ve ardından Rasûlullah'ın mescidine giderek Hz. Ebû Bekir'in de içlerin de olduğu insanlara bu durumu açıklar. Rasûlullah'ın vefatının ardından önce onun yıkanması sonra da Kur'an'ın cem'i ile meşgul olduğundan bahseder. Allah'ın Hz. Peygamber'e indirdiği bütün âyetleri topladığını, Kıyamet Günü kendilerini yardıma çağırmadığını, hakkını onlara hatırlatmadığını ve Allah'ın kitabına davet etmediğini iddia etmemeleri için bunu yaptığını bildirir. Bunun üzerine Hz. Ömer: "Biz de olan Kur'an bizi sendekine muhtaç bırakmıyor" cevabını verince Hz. Ali evine kapanır.<sup>59</sup> Görüldüğü üzere İmâmî kaynaklardaki rivayetlere göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'in vefatından çok kısa bir süre sonra Kur'an'ı cem' etmiştir. O, İbnü'n-Nedîm'in (öl. 385/995) rivayetine göre üç gün içerisinde, Ma'rifet'in de tercih ettiği İbn Şehrâşûb rivayetine göre de altı ay içerisinde bu işi tamamlamıştır.<sup>60</sup>

Şîa'da Usûlî/rey ekolünün kurucusu kabul edilen Şeyh Müfid (öl. 413/1022) de Hz. Ali'nin Kur'an'ı başından sonuna kadar cem' ettiğini

<sup>59</sup> Süleym b. Kays, *Kitâbu Süleym b. Kays*, 581-583. Benzer bir rivayet için Bk. Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib et-Tabersî, *el-İhticâc* (Beyrut: y.y., 1989), 155-156.

<sup>60</sup> Ma'rifet, *et-Temhid*, 1/293.

ve nasıl yapılması gerekiyorsa onun da o şekilde yaptığını belirtmektedir. O, Hz. Ali'nin, Mekki âyetleri Medeni âyetlerden önce, mensûh âyetleri de nâsih âyetlerden önce yazarak her âyeti olması gereken yere koyduğunu söylemektedir.<sup>61</sup> Şîa'nın yirminci yüzyıl müfessirlerinden Cevâd el-Belâgî ise "Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin nüzûl tertibi ve nâsih olan âyetleri mensûh olanlardan sonra getirmek sûretiyle Kur'an'ı cem' edinceye kadar namaz dışında cübbesini giymediğinin Şîa'ya göre malum olduğunu" ifade etmektedir. Bir başka çağdaş isim Tabatabâî de Kur'an'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk defa Hz. Ali tarafından cem' edildiği görüşündedir.<sup>62</sup> Hâdî Ma'rîfet ise siyer ve târih kaynaklarının Kur'an'ın cem'inin Hz. Peygamber'in vefatının ardından yapıldığında ittifak ettiğini belirtmekte, aksini iddia edenlerinin görüşünü ise "muhâlif görüş" olarak niteleyerek eleştirmektedir.<sup>63</sup>

Şîi âlimler bu konuda Ehl-i sünnet kaynaklarından aktarılan bazı rivayetleri de delil olarak ileri sürmektedir. İbn Ebî Dâvud'un Eş'as vâsıtasıyla Muhammed b. Sîrîn'den (öl. 110/729) aktardığı bir rivayete göre Hz. Ali, Peygamber vefat ettiğinde Cuma namazı hariç Kur'an'ı "bir mushafta" cem' edinceye kadar cübbesini giymemeye yemin etmiş ve bu yeminini de yerine getirmiştir. Bir müddet sonra Hz. Ebû Bekir ona; "Ey Ebû Hasen, yoksa emirliğimden hoşlanmıyor musun?" diye sormuş, Hz. Ali de buna cevaben, sadece Kur'an'ı cem' etmek için cuma dışında evinden çıkmamaya yemin ettiğini söylemiştir. Sonra da Hz. Ebû Bekir'e biat edip geri dönmüştür.<sup>64</sup>

Süyûtî'nin (öl. 911/1505) İbn Dureys'ten aktardığı başka bir rivayette ise Hz. Ebu Bekir'e biat edildikten sonra, Hz. Ali Kur'an'ı cem'

<sup>61</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-'Ukberî Şeyh Müfîd, *el-Mesâilü's-Sereviyye* (Kum: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Şeyh el-Müfîd, 1413), 78-79.

<sup>62</sup> Tabatabâî, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'an*, 12/118-130; Tabatabâî, *eş-Şiatü fi'l-İslâm* (Beirut: Beytü'l-Kâtib li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1999), 42.

<sup>63</sup> Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/287.

<sup>64</sup> İbn Ebî Dâvud, bu rivayetin devamında şu eklemeyi yapmaktadır: "Ebû Bekir; Eş'as dışında hiç kimsenin rivayetteki "mushaf" ifadesini nakletmediklerini söylemiştir. Eş'as dışındakiler bu rivayeti, Hz. Ali'nin "Kur'an'ı cem' edinceye" yani "hıfzını tamamlayınca kadar" evinden çıkmamaya yemin ettiği şeklinde rivayet ettiler. Çünkü Kur'an'ı hıfzeden kimseye "قد جمع القرآن/Kur'an'ı cem' etti" denilir." Bk. İbn Ebî Dâvud, *Kitâbü'l-mesâhif*, 160-162; Altuntaş, "Kur'an'ın Mekke'de Yazılması", 278.

etmek üzere evine kapanmıştır. Hz. Ebû Bekir'e "Ali, senin hilafetinden hoşlanmadığı için böyle yapıyor" denilince de, Hz. Ebû Bekir, ona haber göndermiş ve "Bana yapılan biatten hoşlanmadın mı diye sormuş, o da: "Hayır, Allah'ın kitabına ziyade yapıldığını gördüm ve Kur'an'ı cem' edinceye kadar namaz dışında cübbemi giymeyeceğime dair yemin ettim" demiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali'ye "Ne güzel düşünmüşsün" şeklinde cevap vermiştir. İbn Sîrîn bunun üzerine İkrime'ye "Onlar (Hz. Ali'nin haricindekiler), Kur'an'ı nâzil olduğu gibi telif etmişler midir diye sormuş, İkrime de; "Eğer insanlar ve cinler bir araya gelselerdi böyle bir Kur'an vücuda getiremezlerdi" şeklinde cevap vermiştir.<sup>65</sup> Rivayete göre İbn Sîrîn, bu mushafı elde etmek istemiş, bunun için Medine'ye mektup da yazmış ancak ona ulaşamamış ve "Eğer bu kitap (mushaf) elde edilseydi, ondaki birçok ilme muttali olunurdu" demiştir.<sup>66</sup>

Aynı şekilde Endülüslü müfessir İbn Cüzey el-Kelbî (öl. 741/1340) de Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında sahifelerde ve insanların kalplerinde dağınık halde mevcut olduğunu, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin onu nüzûl sırasına göre cem' ettiğini, bu mushafın bulunması halinde bunun büyük bir ilim olacağını; ancak bulunamadığını ifade etmektedir.<sup>67</sup> Ayrıca Ebû Nu'aym el-İsfahânî (öl. 430/1038) ve Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) de Hz. Ali'den "Rasûlullah vefat ettiğinde Kur'an'ı iki levha arasında cem' edinceye kadar ridâmı sırtıma almayacağıma dair yemin ettim ve Kur'an'ı cem' edinceye kadar da gerçekten bunu yaptım" rivayetini aktarmaktadırlar.<sup>68</sup>

Şîa'ya temâyülü ile bilinen İbnü'n-Nedîm'in İbnü'l-Münâdî'den (öl. 336/947) naklettiğine göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'in vefatından sonra insanlardaki telaşı görünce, Kur'an'ı cem' edinceye kadar sırtından cüppesini çıkarmayacağına dair yemin etmiş ve evinde oturarak üç gün içinde Kur'an'ı cem' etmiştir. Bu onun kalbinden (ezberinden) yazdığı ilk mushaftır. İbnü'n-Nedîm, bu mushafın, Ca'fer ailesinin yanın-

<sup>65</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 155.

<sup>66</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/131, 338; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995), 1/247.

<sup>67</sup> Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzil*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/5.

<sup>68</sup> Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/295.

da olduğunu ve Ebû Ya'lâ Hamza el-Hasenî'nin yanında bu mushafı gördüğünü belirtmektedir. O, Ali b. Ebî Tâlib'in hattıyla yazılan bu mushaftan bazı varaklar (sayfalar) düştüğünü ve onu Hasan'ın çocuklarının uzun zamandan beri miras yoluyla birbirlerine aktardığını belirtmektedir.<sup>69</sup> Ma'rifet, bu rivayetteki üç gün ifadesinin hatalı olduğunu belirterek onun altı ayda Kur'an'ı cem' ettiğini aktarmaktadır.<sup>70</sup>

Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Hz. Ali'nin Kur'an'ı cem' ettiğine yönelik bu tür rivayetler Ehl-i sünnet âlimlerinden bazılarının eserlerinde yer almakla birlikte, Kur'an'ın ilk defa Hz. Ebu Bekir döneminde Hz. Ömer'in teklifiyle Zeyd b. Sâbit tarafından cem' edildiği hususunda ittifak vardır. Durum böyleyken Şîî görüşü destekleyebilecek tarzda yer alan rivayetlerin nasıl değerlendirildiği hususu önem arz etmektedir. İbn Hacer (öl. 852/1449), Aynî (öl. 855/1451) ve Âlûsî gibi âlimler bu tür rivayetlerin munkatı' olduğu için zayıf olduğunu,<sup>71</sup> sahih olduğu kabul edilse dahi Hz. Ali'nin cem'inden "ezberlemek" anlamının kastedildiğini belirtmişlerdir.<sup>72</sup> Dolayısıyla Sünnî kaynaklarda Hz. Ali'nin Kur'an'ı cem' ettiğine dair İbn Ebî Davûd'un aktardığı rivayetin zayıf olduğu kabul edilmiş, bu rivayet sahih olsa dahi Hz. Zeyd'in cem'i gibi bir anlama gelmediği özellikle belirtilmiştir.

Bazı araştırmacılar da rivayetlerdeki "cem'" ifadesinin erken dönemde "Kur'an'ı ezberlemek" anlamına geldiği ve Kur'an'ı ezberleyen kimseye (قد جمع القرآن) denildiği yönündeki rivayetlerden dolayı, bu yorumun makul olduğunu belirtmişlerdir.<sup>73</sup> Bu rivayetlerin zayıf olması

<sup>69</sup> Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramazân (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997), 45-46.

<sup>70</sup> Ma'rifet, *et-Temhid*, 1/293.

<sup>71</sup> Süyûtî, İbn Hacer'in bu hadisin zayıf olduğunu belirtmesi üzerine yukarıda yer verdiğimiz İbn Dureys'in *Fezâilü'l-Kur'an* isimi eserinden aktardığı başka bir rivayete bu rivayeti desteklemeye çalışmaktadır. *İtkân'ı* tahkik edenler tarafından bu rivayetin de mürsel olduğunun belirlenmesi bir yana, Süyûtî'nin cem' kavramının hifzetmek olarak tevil edilmesine bir yorum/itiraz yapmayıp söz konusu rivayeti teyit etmeye çalıştığı görülmektedir. Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 154-155.

<sup>72</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, thk. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 9/13; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/19.

<sup>73</sup> Mustafa Öztürk, "Hz. Ali ve Hz. Fatıma'ya Nispet Edilen Mushafın Mahiyeti", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006): 22; Ziya Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 212.

ve hıfz etmek anlamında yorumlanmasının arkasındaki neden, şüphesiz Buhârî'nin *Câmi'u's-sahih*'inde Kur'an'ın cem'iyile ilgili çok daha sağlam rivayetlerin Sünnî âlimler tarafından esas alınmasında yatmaktadır. Dolayısıyla Şîi âlimlerin bu konuda Sünnî kaynaklardaki sahih rivayetleri görmezden gelip zayıf rivayetlere yönelmesi, ilmî ahlaka uygun değildir. Diğer taraftan, Şîi tefsir anlayışına dair yaptığı araştırmasında Habibov, bu rivayetlerdeki cem'in ezberlemek olarak yorumlanmasını isabetli bulmamakta ve Hz. Ali'nin daha önce ezberlemediği bir Kur'an'ı hangi yazılı metne dayanarak ezberleyeceğinin açıklığa kavuşturulması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca o, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber hayatı iken Kur'an'ı hıfzettiği konusunda görüş birliği olduğuna da dikkat çekmektedir.<sup>74</sup>

İbnü'n-Nedîm'in rivayetindeki Hz. Ali'nin Kur'an'ı kalbinden cem' ettiği yönünde verdiği bilgi önemlidir. Habibov'un ise özellikle söz konusu rivayetteki “عن قلبه/kalbinden” ifadesini rivayetten çıkarması ilginçtir.<sup>75</sup> Hz. Ali'nin, Peygamber'in vasiyeti üzerine onun hânesinde muhafaza edilen sahifelerden Kur'an'ı cem' ettiğini söyleyen Ma'rifet de bu detayı atlamakta ve sadece rivayetin kendisini destekleyen kısmıyla istidlalde bulunmaktadır. Nitekim Ma'rifet, İbn Abbâs'tan “Allah, Kur'an'ı Ali'nin kalbinde cem' etmiş, Ali de onu Rasûlullah'ın vefatından sonra altı ay içinde cem' etmiştir” şeklinde bir rivayet aktarmaktadır. Oysaki Hz. Ali'nin Kur'an'ı kalbinden cem' ettiğini belirten bu iki rivayet de, Hz. Ali'nin Kur'an sahifelerini bir bezin içinde mühürlediğine dair konunun başında verdiğimiz rivayetlerle çelişmektedir. Ancak bu iki rivayette de Ma'rifet, söz konusu çelişkiye dikkat çekmemektedir.

Sonuç olarak Hz. Ali'nin cem' ettiği iddia edilen bu mushafın Hz. Ebu Bekir'in emriyle cem' edilen mushafın resmîyet ve otoritesinde olmadığı açıktır.<sup>76</sup> Bazı muhaddislerin Hz. Ali'nin Hz. Ebu Bekir'e biatte gecikme sebebinin, Hz. Ali'nin Kur'an'ı cem' etmekle meşgul olması olarak açıklamasına gince,<sup>77</sup> bizce bu yorum isabetli değildir.

<sup>74</sup> Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, 88.

<sup>75</sup> Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, 88.

<sup>76</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/255.

<sup>77</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî*, 9/13; Şen, *Şîa'nın Kuraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, 213.

Zira hilafet meselesinde biatin gecikmesi meselesini çözmek adına, bu gecikmeyi doğrudan Kur'an'ın cem'i meselesi ile açıklamaya çalışmak, cem' meselesinde Şîa'nın iddialarına kapı aralamak olacaktır. Oysa Hz. Ali'nin cem'ine dair rivayetler hem zayıf hem de bu rivayetlerde cem' ile kastedilenin ne olduğu açık değildir.

### SONUÇ

Şii/İmâmiyye'nin büyük çoğunluğu, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali tarafından cem' edildiğini iddia etmektedir. Ancak diğer taraftan; klasik dönemde Şerîf Murtazâ, Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî; çağdaş dönemde de Hûî, Mekârim Şîrâzî, Muhammed Bâkır Hucetî ve Rasûl Ca'feriyân gibi önde gelen Şii âlimler ve onların takipçileri de Kur'an'ın iki kapak arasına Hz. Peygamber tarafından alındığını belirtmektedirler. Ülkemizde ise Şii tefsir anlayışı üzerine yapılan çalışmaların birçoğunda İmâmiyye'nin çoğunluğunun da bu görüşte olduğu öne sürülmüştür ki bize göre bu doğru değildir. Söz konusu çalışmalarda bu sonuca varılmasında ise çoğunluğun görüşüne muhalif olan Hûî ve Ca'feriyân gibi müelliflerin eserleri üzerinden genelleme yapılması etkili olmuştur.

Şerîf Murtazâ başta olmak üzere İmâmiyye'nin önde gelen âlimlerinin, bugün elimizde mevcut olan mushafın Hz. Peygamber tarafından cem' edildiğini söylemesi, İmâmiyye rivayet kaynaklarında Hz. Ali tarafından cem' edildiği iddia edilen mushafa çelişmektedir. Ayrıca Murtazâ ve takipçilerinin görüşü doğru kabul edildiğinde; Hz. Ali'nin, Rasûlullah'ın cem' ettiği mushafa muhalif olarak nüzûl tertibini esas alan bir mushaf tertip ettiği akıllara gelmektedir. Diğer bir husus da önde gelen Şii âlimlerin Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından cem'ini savunması, nüzûl tertibini esas aldığı iddia edilen Hz. Ali Mushafı'nın Şîa içerisinde çok da nazar-ı itibara alınmadığını göstermektedir. Oysa Şii kaynaklarda Hz. Ali mushafını kabul etmedikleri gerekçesiyle sahâbeye yönelik ithamlar yer almaktadır. Haliyle Şii âlimlerin kendileri tarafından dahi tam anlamıyla ittifak edilmeyen bir mesele hakkında sahabeyi suçlayan rivayetleri gözden geçirmeleri gerekmektedir.

Çağdaş Şii âlimlerden Hâdî Ma'rifet, Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından cem' edildiği görüşünü tarihî verilerle desteklenmediği gerekçesiyle haklı olarak eleştirmektedir. Ancak onun Kur'an'ın Hz. Pey-

gamber tarafından cem' edildiği görüşünü Sünnî âlimlere nispet etmesi, eğer yanlış anlamadan kaynaklı değilse ilmî bir yaklaşım değildir. Zira onun bu görüşü nispet ettiği İbnü'l-Enbârî, Bâkılânî, Kirmânî ve Tîbî gibi Sünnî âlimler, Kur'an'ın cem'inin (iki kapak arasına alınmasının) değil, sûre ve âyet tertibinin bizzat Hz. Peygamber tarafından yapıldığını savunmaktadır. Bu isimlerin, Zeyd b. Sâbit tarafından yapılan cem'den önce Kur'an'ın iki kapak arasına alındığına dair bir görüşü mevcut değildir. Son olarak, her ne kadar Ma'rifet, Şîa'dan Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından cem' edildiği görüşünü benimseyenleri Murtazâ ve Hûî olarak aktarsa da bizce bu tespit de eksiktir. Zira önde gelen Şîî müfessirlerden Tabersî ve Ebü'l-Fütûh Râzî de bu konuda Murtazâ ve Hûî ile aynı görüşü benimsemişlerdir. Hatta merci-i taklîd olarak kabul edilen Hûî'nin, Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından cem' edildiği görüşünü savunmasının, İmâmiyye içerisinde söz konusu fikri benimseyenlerin artmasına sebep olduğu söylenebilir.

### KAYNAKÇA

- Altuntaş, Mehmet. "Kur'an'ın Mekke'de Yazılması ve Medine'de Çoğaltılması Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2018): 257-289.
- Âlûsî, Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Belâgî, Muhammed Cevâd. *Âlâ'ü'r-rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'ü's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsirunnâsır. 9 cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Ca'feriyân, Rasûl. *Ükzûbetü tahrîfî'l-Kur'ân beyne's-Şîa ve's-Sünne*. b.y.: Mabaatü Selmân el-Fârisî, 1413.
- Cennet, Mehmet Zülfi. *Şerîf el-Murtazâ'nın Kur'ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Derveze, Muhammed İzzet. *el-Kur'ânü'l-mecîd*. Beyrut: Menşûratü'l-Mektebeti'l-'Asriyye, ts.



- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsiru'l-hadîs*. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.
- Ebû Zehre, Muhammed. *En Büyük Mu'cize Kur'an*. çev. Muhammet Yılmaz. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Efe, Seyfullah. *Ömer Nesefti ve Ebü'l-Fütûh Râzî'nin Kur'an Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin. *Tefsîru's-sâfi*. nşr. Şeyh Hüseyin el-'A'lemî. 5 cilt. Tahran: Menşûrât-ı Mektebetü's-Sadr, 1379.
- Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Hucetî, Muhammed Bâkır. "Ârâu'ş-Şiati havle 'ulûmi'l-Kur'an". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul (1993): 206.
- Hûî, Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber el-Müsevî. *el-Beyân fî tefsiri'l-Kur'an*. İran: Dâru Envâri'l-hüdâ, 8. Basım, 1981.
- İbn Cüzey el-Kelbî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Ebî Dâvud, Süleymân b. Es'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-mesâhif*. thk. Ebü'l-Usâme Selîm b. 'Îd el-Hilâlî. Lübnan: Müessesetü Gırâs li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1. Basım, 1427/2006.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhâri*. thk. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramazân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an'ı Anlama Yöntemi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
- Karataş, Şaban. *Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.
- Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsiru'l-Kummî*. 3 cilt. Kum: Müessetü'l-İmâm el-Mehdî, 1435.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'küb. *el-Kâfi*. 8 cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428/2007.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd fî 'ulûmi'l-Kur'an*. 10 cilt. Kum: Müessesetü't-Temhîd, 3. Basım, 1432/2011.

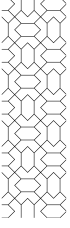


- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihâru'l-envâri'l-câmia li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr*. 110 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1403.
- Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân el-Hârisî el-'Ukberî. *el-Mesâilü's-Sereviyye*. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li'-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Nâsır Mekârim Şîrâzî, *el-Emsel fi tefsiri kitâbillahi'l-münzel*. 20 cilt. Kum: Medresetü İmâm Ali b. Ebî Tâlib, 1426.
- Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Öztürk, Mustafa. "Hz. Ali ve Hz. Fatıma'ya Nispet Edilen Mushafın Mahiyeti". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006): 15-38.
- Râfiî, Mustafa Sâdık. *İcâzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 8. Basım, 1425/2005.
- Râmyâr, Mahmûd. *Târih-i Kur'ân*. Tahran: Müessesesi-i İntişârât-i Emîr Kebîr, 1369.
- Râzî, Ebü'l-Fütûh. *Ravzu'l-cinân ve ravhu'l-cenân fi tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Mehdî en-Nâsîh-Muhammed Ca'fer el-Yâhakkî Meşhed: Âsitân-ı Kuds-i Radavî, 1. Basım, 1407.
- Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî. *el-İtikâdât*. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li'-Şeyh el-Müfid, 1414.
- Saffâr, Muhammed b. Hasan. *Besâiru't-derecât fi fezâilî âl-i Muhammed*, thk. Muhsin b. Abbas Ali Kûçebâğî. Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mar'âşî, 1404.
- Sağîr, Muhammed Hüseyin Ali. *Târihu'l-Kur'ân*. b.y.: y.y., ts.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fi 'ulûmil'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 2009.
- Süleym b. Kays. *Kitâbu Süleym b. Kays*. Kum: Menşûrâtü'l-Hâdî, 1405.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010.
- Şen, Ziya. *Şia'nın Kiraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Şerîf Murtaşâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *ez-Zahîra fi 'ilmi'l-kelem*. thk. Ahmed el-Hüseynî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411.

- Şentürk, Mustafa. *Kur'an'ın Sünni ve Şii Yorumu –İbn Atiyye ve Tabresi Örneği-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Şeriatî, Muhammed Takî. *Tefsîri novîn*. 3 cilt. Tahran: Şirket-i Sihâm-i İntişâr, 1346.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Kur'an fi'l-İslâm*. çev. es-Seyyid Ahmed el-Hüseyinî. Tahran: Sâzmân-i Teblîğat-i İslâmî, ts.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'an*. 20 cilt. Kum: Menşûrâtü Cemâ'ati'l-Müderrişîn fi'l-Havzati'l-İlmiyye, ts.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *eş-Şîatü fi'l-İslâm*. Beyrut: Beytül-Kâtib li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1999.
- Tabersî, Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib. *el-İhticâc*. Beyrut: y.y., 1989.
- Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hasan. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-'Ulûm li't-Tahkîk ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1426/2005.
- Tirmizî Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'an*. 10 cilt. Beyrut: İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Velâyetî, Kerim. “Resûl-i Ekrem Zamanında Kur'an'ın Cem'i ve Ayetlerin Tenâsübü”, *İslâmî Araştırmalar*, 18/3 (2005).
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk. *Târihu'l-Ya'kûbî*. 2 cilt. Beyrut: Şerîketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2010.
- Yılmaz, Musa Kâzım. “Şia'nın Kur'an İlimleri ile İlgili Görüşleri”, *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. İstanbul: İSAV Yayınları, 1983.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.

#### CITATION

Sefer YAVUZ , "A Research on Purposes of Social Media Usage: Theology Faculty Students Example", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 17, (2020/17) pp. 99-132.



## SOSYAL MEDYA KULLANIM AMAÇLARI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİ ÖRNEĞİ

A Research on Purposes of Social Media Usage: Theology Faculty Students Example

### Sefer YAVUZ

Doç. Dr.,

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Assoc. Prof.,

Kocaeli University Faculty of Theology Department of Philosophy and Religious Sciences.

seferyavuz@gmail.com, Orcid: 0000-0002-5230-3746.

### Öz

Araştırmanın amacı ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyal medya kullanım amaçlarını etkileyen birtakım değişkenleri incelemektir. Araştırmada ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Kolayda örnekleme modeliyle belirlenen örneklem, farklı ilahiyat fakülte-lerinde öğrenim gören 300 öğrenciden meydana gelmektedir. Veriler SPSS paket programıyla analiz edilmiş, betimsel istatistikler için frekans analizi, bağımsız değişkenlerle sosyal medya kullanım amaçları arasındaki ilişkiyi test etmek için ki-kare analizi yapılmıştır. Analizler sonucunda örneklemin günlük internette gezinme süresinin 1-2 saat ve 3-4 saat aralıklarında, günlük sosyal medyada gezinme süresinin ise 1 saatten az ve 1-2 saat aralıklarında yoğunlaştığı görülmüştür. Cinsiyete göre dinî içerikli paylaşımlar amacıyla ve öğrenim görülen sınıfa göre haberleşme amacıyla sosyal medya kullanımları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Günlük internette gezinme süresi ile gündemi takip, canı sıkıldığı için sosyal medya kullanma, eğlence amacıyla sosyal medya kullanma arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Sosyal medyada gezinme süresine göre gündemi takip etmek amacıyla kullanım, sohbet amacıyla kullanım, eğitim amacıyla kullanım, canı sıkıldığı için kullanım, eğlence amacıyla kullanım, dinî paylaşım amacıyla kullanımlar arasında istatistiki olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Din Sosyolojisi, İnternet, Sosyal Medya, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri, Sosyal Medya Kullanım Amaçları.

In this research, it is discussed the purposes of the social media usage of the Theology

#### KAYNAKÇA

Sefer YAVUZ, "Sosyal Medya Kullanım Amaçları Üzerine Bir Araştırma: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 17, (2020/17) ss. 99-132. **Makale Geliş T:** 28/03/2020 **Kabul T:** 27/04/2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

Faculty students. Correlational Survey Model was used in the research. The sampling determined by the Easy Sampling model consists of 300 students studying in different theology faculties. The data were analysed with SPSS program. Frequency analysis was used for descriptive statistics and Chi-Square analysis was used in order to examine the relationship between independent variables and social media uses. As a result of the analysis, it is computed that the daily internet browsing time is concentrated between 1-2 hours and 3-4 hours, while the daily social media browsing time is less than 1 hour and 1-2 hours. Meaningful relationship was found between gender and using social media for religious content sharing, and between the usage rates for communication purposes and education class. Significant relationship was found between daily internet browsing time and following the agenda, and using social media for entertainment purposes. Significant relationship was found between the daily social media browsing time and usage for chatting purposes, for educational purposes, for entertainment purposes and for religious sharing.

**Keywords:** Sociology of Religion, Internet, Social Media, Theology Faculty Students, Social Media Usage Purposes.

## GİRİŞ

İnternet ve internet altyapısını kullanan teknolojiler toplumsal hayatın çeşitli alanlarında hızlı bir değişim ve dönüşüme sebep olmaktadır. Bu değişim ve dönüşümün temelinde internet tabanlı teknolojilerin, radyo, televizyon ve gazete gibi eski medyadan farklı birtakım özellikler taşıması yatmaktadır. Bu özelliklerin başında web 2.0 teknolojisi gelir. Web 2.0 teknolojisinin önemli bileşenlerinden aynı zamanda en popüler platformlarından biri de sosyal medyadır.<sup>1</sup>

Sosyal medyanın 2000’li yıllardan sonra yoğun olarak kullanılmaya başlandığı görülmektedir.<sup>2</sup> Bilinen ilk sosyal medya ortamının “six-degrees.com” isimli web sitesi olduğu, 1997’de ortaya çıkan bu platform aracılığıyla kullanıcıların profil oluşturma ve mesajlaşma gibi aktiviteler gerçekleştirebildiği bilinmektedir. 2004 yılında Facebook’un kurulmasıyla birlikte sosyal medya hızlı bir gelişme ve yaygınlaşma göstermiştir.<sup>3</sup> İlk akla gelen sosyal medya ortamları Facebook, Twitter, Youtube ve

<sup>1</sup> Hasan Karal ve Mehmet Koç, “Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Ağ Siteleri Kullanım Amaçlarını Belirlemeye Yönelik Bir Ölçek Geliştirme Çalışması”, *Türk Bilgisayar ve Matematik Eğitimi Dergisi* 1/3 (2010), 251.

<sup>2</sup> Yakup Köseoğlu ve Hamza Al, “Bir Siyasal Propaganda Aracı Olarak Sosyal Medya”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/3 (2013), 110.

<sup>3</sup> Burak Yılmazsoy – Mehmet Kahraman, “Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılığı ile Sosyal Medyayı Eğitsel Amaçlı Kullanımları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Facebook Örneği”, *Journal of Instructional Technologies & Teacher Education* 6/1 (2017), 9-20.

WhatsApp olsa da, bloklar, çevrimiçi sohbet siteleri, RSS, sosyal ağ siteleri, sosyal imleme, forum, podcast, e-posta zincirleri ve wiki ağları gibi sanal iletişim ortamları<sup>4</sup> da aynı kategoride sayılabilir.

Ocak 2020 itibariyle dünyada yaklaşık 3,8 milyar insanın sosyal medya kullanıcısı olduğu bilinmektedir.<sup>5</sup> Haziran 2019 TÜİK verilerine göre ise ülkemiz nüfusunun %72'sinin internet kullanıcısı olduğu,<sup>6</sup> %63'ünün aktif olarak sosyal medya kullandığı ve günlük sosyal medya kullanım süresinin 2 saat 46 dakika olduğu tespit edilmiştir. Aynı verilere göre ülkemizde sosyal medya kullanıcılarının yarısından fazlasının 18-34 yaş aralığında yer aldığı görülmektedir.<sup>7</sup> Kullanım oranları bakımından Türkiye'deki sosyal medya kullanıcılarının dünya genelindeki kullanıcılarla benzer davranışlar sergilediği,<sup>8</sup> sosyal medyanın ülkemizde de bilhassa genç nesil ve öğrenciler arasında popüler bir sanal aktivite alanı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>9</sup>

Sosyal medya oldukça geniş bir kullanım amacına sahiptir. Şüphesiz bunların başında iletişim ve haberleşme amaçlı kullanımlar gelir. İletişim, sosyal medyanın temel işlevi ve en yaygın kullanım amacı olarak görülebilir. Çünkü sosyal medya, bireylerin veya toplulukların coğrafya, dil, din, ırk, cinsiyet, ekonomik ve kültürel sınırlar olmaksızın karşılıklı ve eş zamanlı iletişime geçmesine olanak sağlamıştır. Kullanıcılara ortak ilgiler, ortak bir geçmiş üzerinden aile, arkadaşlar ve diğer sosyal çevreyle iletişime geçme; dünyanın her yerinden yeni ilişkiler kurma,<sup>10</sup> günlük hayatta süregiden bazı ilişkileri devam ettirme, ulaşamadığı ya da ulaşmada zorlandığı kimselere kolayca ulaşabilme, geniş ağlar oluşturabilme

<sup>4</sup> Ferah Onat, "Bir Halkla İlişkiler Uygulama Alanı Olarak Sosyal Medya Kullanımı: Sivil Toplum Örgütleri Üzerine Bir İnceleme", *Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Kavram ve Araştırma Dergisi* /31 (Güz 2010), 105.

<sup>5</sup> We Are Social Inc.(wearesocial), "Digital 2020", (Erişim 1 Mart 2020).

<sup>6</sup> TÜİK verilerine göre bu oran %75,3'tür, bk.; Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), "Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması", (Erişim 28 Şubat 2020).

<sup>7</sup> wearesocial, "Digital 2019".

<sup>8</sup> Murat Dağıtmaç, "Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanıcının Kendine Güven İlişkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (Ekim 2018), 643.

<sup>9</sup> Levent Deniz - Ercan Gürültü, "Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılıkları", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/2 (Mart 2018), 358.

<sup>10</sup> Laura Perdue, *Internet Addiction* (Minnesota: Essential Library, 2014), 58.

ya da hâlihazırda var olanlara katılarak<sup>11</sup> kesintisiz bir iletişim gerçekleştirilebilme imkânı sunmaktadır.<sup>12</sup> Aynı zamanda sosyal medya, video, fotoğraf gibi destekleyici materyallerle içerik oluşturma ve kendi içeriğini paylaşma/yayınlama, profil oluşturarak kendini tanıtmaya, sohbet ve yeni arkadaşlıklar gibi imkânlarla insanların geniş kitlelere ulaşmasını sağlayan platformlardır.<sup>13</sup> Bu yönüyle de iletişim ve haberleşme amaçlı kullanımlara hizmet etmektedir. Çalışmamızda bu konuda gündemi takip etme, arkadaşlarla sohbet ve haberleşme ile ilgili sorular yöneltilmiştir.

İletişim ve haberleşmeden başka sosyal medyanın bazı kullanıcılar tarafından iş, eğitim, araştırma ve akademik amaçlarla da kullanıldığı gözlenmektedir. Kişiler, iş, eğitim ve araştırma amaçlı pek çok veriyi sosyal medya aracılığıyla kolay, hızlı ve ucuz bir şekilde çevrimiçi depolama alanlarına yükleyebilmekte, kendi paylaşımları da dâhil daha önce paylaşılmış pek çok dosyaya istediği zaman erişebilmektedir. Bu nedenle sosyal medyanın aynı zamanda popüler bir veri saklama aracı olduğu, eğitim, araştırma ve işle ilgili aktiviteleri kolaylaştırdığı ve hızlandırdığı anlaşılmaktadır.<sup>14</sup> Yapılan çalışmalarda interneti iş ve eğitim amaçlı kullananların daha çok çalışan kesim olduğu belirtilmektedir.<sup>15</sup> Ayrıca bilgi edinme amaçlı kullananların daha çok problematik internet kullanımı kapsamına girmeyen kullanıcılar olduğu tespit edilmiştir.<sup>16</sup> Yine bu kap-

<sup>11</sup> Aylin Tutgun-Ünal, *Sosyal Medya Bağımlılığı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 3, 203.

<sup>12</sup> Konuyla ilgili araştırmalar için bk., Tihana Brkljačić, Filip Majetić, Anja Wertag, "I'm Always Online: Well-Being and Main Sources of Life Dis/Satisfaction of Heavy Internet Users", *Psychological, Social, and Cultural Aspects of Internet Addiction*, ed. Bahadır Bozoğlan (Hershey USA: IGI Global, 2018), 74.

<sup>13</sup> Hasan Çiftçi, "Üniversite Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/4 (2018), 420., Ömer Şükrü Yusufoglu, "Boş Zaman Faaliyeti Olarak Akıllı Telefonlar ve Sosyal Yaşam Üzerine Etkileri: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017), 2417, 2418.

<sup>14</sup> Lokman Cerrah, "Sosyal Medya ve Bazı Kurumsal Etkileşimler ve Sosyal Medyaya Eleştirel Yaklaşım", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/4 (Aralık 2016), 1394.

<sup>15</sup> Bayram Topal vd., "İnternet Bağımlılığı Üzerine Sakarya İlinde bir Araştırma", *Sosyal Bilimler Metinleri* 2 (2018), 133.

<sup>16</sup> Ayfer Aydiner Boylu-Gülây Günay, "Loneliness and Internet Addiction Among University Students", *Psychological, Social, and Cultural Aspects of Internet Addiction*, ed. Bahadır Bozoğlan (Hershey PA, USA: IGI Global, 2018), 110.

samda kullanıcılar sosyal ağları kullanarak yerel veya küresel boyutta bir olayı/sorunu/fikri destekleyebilmekte ya da kendi düşüncelerini yayınlatabilmekte, seslerini duyurabilmekte, nasıl hissettiklerini paylaşabilmekte, tartışmalara katılabilmektedir. İstedikleri kimseleri takip edebilmekte, aktivitelere katılabilmekte, sağlık konularında bilgilenebilmekte, yerel ve küresel platformlarla kolayca iletişime geçebilmektedir.<sup>17</sup> Örneklemimizin öğrencilerden meydana gelmesinden dolayı çalışmamızda bu kategori eğitim amaçlı kullanımlar olarak ele alınmıştır.

Bir başka kullanım amacı da stres, yalnızlık, mutluluk, depresyon başta olmak üzere sosyo-psikolojik/duygusal durumların ifadesidir. Çalışmamızda bu amaçla can sıkıntısı, yaşamdaki olumsuzluklardan kaçış ve zihni meşgul eden meselelerden kaçış kapsamında sorular yöneltilmiştir. Sosyal medya ortamlarında paylaşılan bu tür içeriklerin zaman zaman kişinin günlük hayatta yakın arkadaşları ve akrabaları ile paylaştıklarından daha fazla ve daha yoğun olabildiği gözlenmektedir. Bu durumun en önemli sebeplerinden biri şüphesiz sosyal medya ortamlarının diğer işlevlerinin yanı sıra bireyler arasında kişisel bağlar oluşturması ve günlük yaşama göre pek çok sosyal baskı unsurundan görece uzak olmasıdır.<sup>18</sup> Kullanıcılar günlük hayattan farklı olarak sosyal medya iletişimde beden dili ve mimikler gibi bazı istemsiz bildirimleri kontrol edebilmekte, amaç ve istekleri doğrultusunda bir profil yansıtabilmektedirler. Hatta bazen gerçek durumdan tamamen uzak kişilik özellikleri ile kullanıcı profili oluşturulabilmektedir.<sup>19</sup>

Sosyal medya kullanım amaçlarından biri de şüphesiz oyun ve eğlencedir. Çalışmada bu boyutla ilgili eğlenceli vakit geçirme ve günlük yaşamdaki rutin paylaşımlar incelenmiştir. Genel olarak eğlence temalı müzik, video vb. görsel paylaşımı ile çeşitli sosyal medya oyunlarına erişim bu kapsamda değerlendirilebilir. Bazı araştırmalar kullanıcıların en fazla zaman harcadıkları aktivitelerin başında interaktif sanal oyunlarının geldiğini göstermektedir. Bu kapsamda önce boş zaman aktivi-

<sup>17</sup> Yusufoglu, "Boş Zaman Faaliyeti Olarak Akıllı Telefonlar", 2418.

<sup>18</sup> Gülsüm Çalışır, "Kişilerarası İletişimde Kullanılan Bir Araç Olarak Sosyal Medya: Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Öğrencilerine Yönelik Bir Araştırma", *E-Journal of New World Sciences Academy* 3/10 (2015), 119.

<sup>19</sup> Mehmet Güzel, "Küreselleşme , İnternet ve Gençlik Kültürü", *Küresel İletişim Dergisi* 1 (Bahar 2006), 4.

tesisi olarak başlayan sosyal medya oyunlarının gittikçe daha fazla zaman alır hale gelerek bireyin hayatını olumsuz etkilediği belirtilmektedir. Bat vd.'nin yaptığı bir araştırmada, popüler sosyal medya oyunlarından Candy Crush oynama süresinin günde yarım saat ile 4 saat arasında değiştiği tespit edilmiştir.<sup>20</sup> Sosyal medya oyunlarının da bir parçası olan sanal eğlence sektörü o kadar büyük bir sektör haline gelmeye başlamıştır ki insanların yoğun yönelimi ve ilgisini değerlendiren bazı şirketlerin bu alanda çeşitli iş olanakları oluşturdukları, bu amaçla sosyal ağ siteleri, sanal oyunlar ve çeşitli çevrimiçi aktiviteler geliştirmek üzere önemli finansal kaynaklar ayırdıkları belirtilmektedir.<sup>21</sup>

Son olarak sosyal medyanın dinî içeriklere erişim ve dinî içerik yayınlama amacıyla da oldukça yaygın kullanıldığı gözlenmektedir. Kullanım amaçlarında sosyal medya arkadaş/takipçi ağı da önemli bir göstergedir. Arkadaş/takipçi ağı genel olarak toplumsal ilişkilerle yakından ilgili olduğundan kullanıcıların arkadaş/takipçi profilinin ağırlıklı olarak kendi zihniyetine yakın kimselerden oluşması beklenir. Bu nedenle arkadaş/takipçi profilinin sosyal medya kullanıcısının bu ortamlarda karşılaştığı/karşılaşacağı içerikleri büyük oranda belirleyeceği varsayılabilir. Bu durum ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyal medyada diğer toplumsal kesimlere göre daha fazla dinî içerikle karşılaşacağı anlamına gelmektedir. Bu nedenlerden dolayı ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyal medya kullanım amaçları arasında dinî amaçlı kullanımların daha fazla olması beklenir. Dinî paylaşım amaçlı kullanımlar diyebileceğimiz bu boyut, çalışmada iki başlık altında ele alınmıştır. Birincisi öğrencilerin kendi düşüncelerini, inançlarını ve dinî tecrübelerini başkalarıyla paylaşmak amacıyla yaptıkları paylaşımları hedeflemekte olup soru formunda “Sosyal medyayı genelde dinî içerikli paylaşımlar yapmak için kullanırım.” ifadesiyle yer almakta; ikincisi ise daha çok başkalarını bilgilendirme ve/veya etkileme amacıyla gerçekleştirdikleri dinî paylaşımları hedeflemekte

<sup>20</sup> Mikail Bat ve Şehriban Kayacan, “İnternet Bağımlılığı Erişkenlerde Sosyal Medya Oyunları Üzerine Vaka İncelemesi: Candy Crush Oyunu”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 3/12 (2016), 20, 23-45, 30, 37.

<sup>21</sup> Andrea C. Nakaya, *Internet and Social Media Addiction* (San Diego: ReferencePoint Press, 2015), 18.



olup anket formunda “Dinî konularda insanları bilgilendirmek için sosyal medyayı bir araç olarak kullanırım.” ifadesiyle yer almaktadır.

## 1. YÖNTEM

### 1.1. Araştırmanın Deseni

Araştırma, pozitivist sosyal bilim yaklaşımı çerçevesinde nicel betimsel tarama desenine göre yürütülmüştür. Veriler, nicel analiz tekniklerine uygun olarak anket tekniği ile elde edilmiş ve istatistiksel analize tabi tutulmuştur. Nicel araştırmaların temel ilkesi bulguların sayısal ifadelerle dönüştürülerek istatistik hesaplamalara uygun hale getirilmesi ve bu yolla hipotezlerin test edilmesidir.<sup>22</sup> Tarama modelleri sosyal olay ve olguların değiştirilmeden ortaya konmasıdır. Bu tür araştırmalarda ana kitle, örneklem vasıtasıyla tasvir edilir.<sup>23</sup>

### 1.2. Evren-Örneklem

Araştırmanın evrenini Türkiye’deki ilahiyat fakültelerinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Örneklem farklı coğrafi bölgelerde yer alan toplam 16 ilahiyat fakültesinde öğrenim gören 300 öğrenciden meydana gelmektedir. Araştırmanın örnekleme kolayda örneklem seçme modeliyle belirlenmiştir. Bu modele göre katılımcılar en kolay bulunanlar arasından seçilir, örneklem büyüklüğü istenilen sayıya ulaşıncaya kadar tamamlanır. İnternet aracılığıyla gerçekleştirilen anketler genellikle bu yolla uygulanır. Bu modelin oldukça yaygın kullanılan bir örnekleme modeli olduğu belirtilmektedir.<sup>24</sup>

### 1.3. Araştırmanın Amacı ve Problem

Araştırmanın amacı ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyal medya kullanım amaçlarını ve kullanım amaçlarını etkileyen faktörleri ortaya koymaktır. Araştırmalar sosyal medya ortamlarının birbirinden farklı amaç-

<sup>22</sup> Durmuş Ekiz, *Eğitimde Araştırma Yöntem ve Metodlarına Giriş: Nitel, Nicel ve Eleştirel Kuram Metodolojileri* (Ankara: Anı Yayınları, 2003), 93-94.

<sup>23</sup> Zeki Arslantürk - Hamit Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 115.

<sup>24</sup> Remzi Altunışık vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Sakarya: Sakarya Kitapevi, 2004), 130-131.

larla kullanıldığını göstermektedir. Farklı amaçlar için kullanımlardaki ağırlık noktasının kişinin zihniyeti, dünya görüşü, inancı, sosyo-kültürel, sosyo-psikolojik gereksinimleri, kişiliği, üyesi olduğu toplumsal/dinî grup/gruplar, aldığı eğitim gibi pek çok değişkene göre şekilleneceği varsayılabilir. Bu faktörler göz önüne alınırsa örneklemimizin sosyal medya kullanım amaçları arasında dinî amaçlı kullanımların önemli bir yeri olması beklenir. Alan yazında çeşitli öğrenci grupları örneklemine gerçekleştirilmiş sosyal medya kullanım amaçlarını konu alan araştırmalar mevcuttur.<sup>25</sup> Ancak ilahiyat fakültesi öğrencileri örneklemine gerçekleştirilmiş sosyal medya kullanım amaçlarını inceleyen bir araştırmaya rastlanmamıştır. Araştırmanın sosyal medya kullanım amaçlarını açıklamada önemli veriler sağlayacağı düşünülmektedir.

#### 1.4. Araştırma Soruları ve Hipotezler

Araştırmada aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyal medya kullanım amaçları arasında dinî amaçlı kullanımların oranı nedir?
2. Cinsiyet, sınıf, üniversite, günlük internet kullanım süresi ve günlük sosyal medya kullanım süresi örneklemin sosyal medya kullanım amaçlarını nasıl etkiler?

Bu sorulara cevap aramak üzere aşağıdaki hipotezler test edilmiştir:

H<sub>1</sub>. Örneklemin sosyal medya kullanım amaçları arasında en yüksek oran dinî amaçlı kullanımlara aittir.

<sup>25</sup> Erhan Karakoç - M. E. Gülsünler, "Kullanımlar ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında Facebook: Konya Üzerine bir Araştırma", *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, /18 (2012), 42-57., Mustafa Koçer, "Erciyes Üniversitesi Öğrencilerinin İnternet ve Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları", *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* /18 (2012), 70-85., Bat - Kayacan, "İnternet Bağımlısı Erişkenlerde Sosyal Medya Oyunları Üzerine Vaka İncelemesi", Topal vd., "İnternet Bağımlılığı Üzerine Sakarya İlinde bir Araştırma", Yılmazsoy - Kahraman, "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılığı ile Sosyal Medyayı Eğitsel Amaçlı Kullanımları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", Çağdaş Caz - Sait Bardakçı, "Sosyal Medya Bozukluğu: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 10/17 (2019), 1100-1124., Çalışır, "Kişilerarası İletişimde Kullanılan Bir Araç Olarak Sosyal Medya", Ali Yıldız - Fatih Mehmet Demir, "Üniversite Öğrencilerinin İnternet ve Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Örneği", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmalar Dergisi* 17/37 (2016), 18-36., Ozan Filiz vd. "BÖTE Bölümü Öğrencilerinin Sosyal Ağ Siteleri Kullanım Amaçları ile İnternet", *Journal of Instructional Technologies & Teacher Education* 3/2 (2014), 17-28.

H<sub>2</sub>. Örneklemin sosyal medya kullanım amaçları cinsiyete göre farklılaşmaktadır.

H<sub>3</sub>. Örneklemin sosyal medya kullanım amaçları öğrenim görülen sınıfa göre farklılaşmaktadır.

H<sup>4</sup>. Örneklemin sosyal medya kullanım amaçları öğrenim görülen üniversiteye göre farklılaşmaktadır.

H<sub>5</sub>. Örneklemin sosyal medya kullanım amaçları internette gezinme süresine göre farklılaşmaktadır.

H<sub>6</sub>. Örneklemin sosyal medya kullanım amaçları sosyal medyada gezinme süresine göre farklılaşmaktadır.

### 1.5. Verilerin Toplama Aracı ve Verilerin Analizi

Araştırma desenine uygun olarak anket tekniğiyle veri elde edilmiştir. Bu amaçla literatür taraması ve uzmanların görüşlerine başvurarak bir anket formu hazırlanmıştır. Hazırlanan anket formu aktif sosyal medya kullanıcısı öğrencilere yine sosyal medya ortamları aracılığıyla ulaştırılmıştır. Gönüllü olarak cevaplamayı kabul eden katılımcılar, kendilerine sosyal medya üzerinden gönderilen internet bağlantısı yoluyla anket formuna ulaşarak soruları yanıtlamıştır. Uygulama 30 Kasım-01 Aralık 2019 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Uygulama sonucunda 322 anket formu elde edilmiş, yanıtlar incelenerek 300 anket formunun istatistik analize uygun olduğuna karar verilmiştir.

Araştırmada elde edilen veriler SPSS paket programı aracılığıyla analiz edilmiştir. Yapılan Kolmogorov-Smirnov testi sonucuna göre verilerin normal dağılmadığı görülmüştür ( $p < 0,05$ ). Bu nedenle, araştırma hipotezlerini test etmek için non-parametrik tekniklerden ki-kare bağımsızlık testi tercih edilmiştir.<sup>26</sup> Ayrıca tanımlayıcı bilgiler için betimsel analiz teknikleri kullanılmıştır.

## 2. ANALİZ VE BULGULAR

### 2.1. Betimsel İstatistikler

Örneklemin betimsel istatistikleri frekans analizi ile incelenmiştir. Buna göre örneklemin %21'i erkek; %78,7'si kadınlardan meydana gel-

<sup>26</sup> Yalçın Karagöz, "Nonparametrik Tekniklerin Güç ve Etkinlikleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/33 (Summer 2010), 31.

mektedir. İlahiyat fakültelerinde öğrenim gören öğrenci popülasyonunun cinsiyete göre dağılımı incelendiğinde genel olarak erkek öğrenci oranının %30-%40 olduğu anlaşılmaktadır. Bu oranın bazı ilahiyat fakültelerinde %24'lere kadar düşebildiği tespit edilmiştir.<sup>27</sup> Örneklemimizin cinsiyet bakımından bu oranlara yaklaşık bir dağılım gösterdiği söylenebilir. Örneklemin %10'u hazırlık programı öğrencisi; %8,7'si 1. sınıf; %26,3'ü 2. sınıf; %33'ü 3. sınıf ve %22'si 4. sınıfta öğrenim görmektedir. Üniversiteye göre dağılım incelendiğinde örneklemin %8'inin İstanbul Ü.; %13,7'si Kocaeli Ü.; %4,7'si Çanakkale Onsekiz Mart Ü.; %13,7'si Marmara Ü.; %2,7'si Kırklareli Ü.; %2,3'ü İnönü Ü.; %22'si Bartın Ü., %1,7'si Gümüşhane Ü.; %4'ü Recep Tayyip Erdoğan Ü.; %5,7'si Dokuz Eylül Ü.; %5,3'ü Bayburt Ü., %2'si Necmettin Erbakan Ü., %3,3'ü Sivas Cumhuriyet Ü., %2'si Uşak Ü.; %8'i Ankara Ü., ve %1'i Bolu Abant İzzet Baysal Ü. öğrencisi olduğu görülmektedir. Ayrıca günlük internette 1 saatten az gezinenlerin oranı %6; 1-2 saat gezinenlerin %41; 3-4 saat gezinenlerin %40; 5 saatten fazla gezinenlerin ise %13 olduğu, günlük sosyal medyada 1 saatten az gezinenlerin %24; 1-2 saat gezinenlerin %45; 3-4 saat gezinenlerin %23 ve 5 saatten fazla gezinenlerin ise %7,3 olarak tespit edilmiştir. Örneklemin günlük internette gezinme süresinin 1-2 saat (%41) ve 3-4 saat (%40) arasında yoğunlaştığı; günlük sosyal medyada gezinme süresinin ise 1-2 saat (%45) ve 1 saatten az (%24,3) aralıklarında yoğunlaştığı tespit edilmiştir

## 2.2. Sosyal Medya Kullanım Amaçları

Araştırmada konu edilen sosyal medya kullanım amaçları; gündemi takip etme, arkadaşlarla sohbet, haberleşme, eğitim çalışmaları, can sıkıntısı, yaşamdaki olumsuzluklardan kaçış, eğlenceli vakit geçirme, günlük yaşamdaki rutin paylaşımlar, zihni meşgul eden meselelerden kaçış, dinî içerikli paylaşımlar ve sosyal medyayı dinî bilgilendirme amacıyla kullanma olmak üzere on bir kategori altında ele alınmıştır. Örneklemin kullanım amaçlarının dağılımı incelendiğinde, sosyal medyayı gündemi takip etmek amacıyla kullananların oranı %49; arkadaşlarıyla sohbet

<sup>27</sup> Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK), "İlahiyat Programı Bulunan Tüm Üniversiteler", (Erişim 2 Şubat 2020).

amacıyla kullananların oranı %45,3; haberleşme amacıyla kullananların oranı %43,3; eğitim amacıyla kullananların oranı %32,7; canı sıkıldığında kullananların oranı %48,7; eğlenceli vakit geçirmek için kullananların oranı ise %37'dir. Örneklem grubunun %28'i sosyal medyayı hiçbir zaman olumsuzluklardan kaçış amacıyla kullanmadığını, %22,3 ise çoğunlukla kullandığını belirtmiştir. Sosyal medyayı zihinsel sığınak olarak hiçbir zaman kullanmadığını belirtenlerin oranı %36,3, nadiren kullandığını belirtenlerin oranı ise %22'dir. Örnekleme sosyal medya paylaşımlarının büyük bir bölümünü oluşturan günlük yaşamdaki rutin aktiviteler sorulmuş, öğrencilerin %35'i nadiren bu tür paylaşım için sosyal medyayı kullandığını, %37,7'si ise hiçbir zaman bu amaçla kullanmadığını belirtmiştir. Sosyal medyayı dinî içerikli paylaşımlar için nadiren kullandıklarını belirtenlerin oranı %34, ara-sıra kullandıklarını belirtenlerin oranı %24, hiçbir zaman kullanmadıklarını belirtenlerin oranı ise %25,3 olarak tespit edilmiştir. Dinî içerikli paylaşımların bir kısmının da dinî bilgilendirme ya da literal ifadesiyle "tebliğ" amacı taşıyan paylaşımlar olduğu varsayılarak örneklem grubuna sosyal medyayı dinî bilgilendirme amaçlı kullanıp kullanmadıkları sorulmuş, katılımcıların %26,3'ü ara-sıra, %24,9'u nadiren, %23'ü ise çoğunlukla kullandıklarını belirtmiştir.

### 2.3. Öğrencilerin Sosyal Medya Kullanım Amaçlarını Etkileyen Değişkenler

Araştırmada yukarıda sıralanan sosyal medya kullanım amaçlarıyla cinsiyet, öğrenim görülen sınıf, öğrenim görülen üniversite, günlük internette gezinme süresi ve günlük sosyal medyada gezinme süresi arasındaki ilişkiyi incelemek üzere ki-kare testi uygulanmıştır.

#### 2.3.1. Cinsiyet ve Sosyal Medya Kullanım Amaçları

Yapılan ki-kare analizi, cinsiyete göre, sosyal medyayı, gündemi takip ( $X^2:5,764$  df: 4 p >0,05); sohbet ( $X^2:9,085$  df: 4 p >0,05); haberleşme ( $X^2:5,542$  df: 4 p >0,05); eğitim ( $X^2:0,617$  df: 4 p >0,05); can sıkıntısı ( $X^2:7,277$  df: 4 p >0,05); yaşamdaki olumsuzluklardan kaçış ( $X^2:5,269$  df: 4 p >0,05); eğlence ( $X^2:3,317$  df: 4 p >0,05); genel paylaşımlar ( $X^2:3,306$

df:4 p>0,05); dinî bilgilendirme ( $X^2:2,565$  df: 4 p >0,05) ve zihnini meşgul eden meselelerden kaçış amacıyla kullanma arasında ( $X^2:5,239$  df: 4 p >0,05) istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmadığını göstermektedir.

Diğer taraftan cinsiyet ile sosyal medya kullanım amaçları arasında ise istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

Tablo 1- Cinsiyete göre sosyal medyayı dinî paylaşım amacıyla kullanma

	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %	
Erkek	32,8	20,3	18,8	20,3	7,8	100,0
Kadın	23,3	37,7	25,4	10,6	3,0	100,0
Toplam	25,3	34,0	24,0	12,7	4,0	100,0

$X^2:13,925$ df: 4p<0,05

Tablo 1 incelendiğinde kadınların sosyal medyayı dinî içerikli paylaşımlar amacıyla nadiren ve ara-sıra da olsa erkeklere oranla daha fazla kullandıkları anlaşılmaktadır.

### 2.3.2. Öğrenim Görülen Sınıf ve Sosyal Medya Kullanım Amaçları

Örneklemin öğrenim gördüğü sınıf ile, sosyal medyayı, gündemi takip ( $X^2:14,777$  df:16 p >0,05); sohbet ( $X^2:23,490$  df:16 p >0,05); eğitim ( $X^2:9,558$  df:16 p >0,05); can sıkıntısı ( $X^2:12,958$  df:16 p >0,05); yaşamdaki olumsuzluklardan kaçış ( $X^2:21,380$  df:16 p >0,05); eğlence ( $X^2:16,723$  df:16 p >0,05); genel paylaşımlar ( $X^2:23,087$  df:16 p >0,05); zihnini meşgul eden meselelerden kaçış ( $X^2:12,433$  df:20 p >0,05); dinî içerikli paylaşımlar ( $X^2:18,264$  df:16 p >0,05) ve dinî bilgilendirme aracı olarak kullanma arasında anlamlı bir farklılaşma yoktur ( $X^2:8,693$  df:16 p >0,05).

Bu başlık altında sadece öğrenim görülen sınıfa göre sosyal medyayı haberleşme amacıyla kullanma arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 2- Sınıfa göre sosyal medyayı haberleşmek için kullanma ilişkisi

Sınıf	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %	
1	7,7	11,5	38,5	34,6	7,7	100,0
2	2,5	13,9	26,6	45,6	11,4	100,0
3	8,1	14,1	22,2	37,4	18,2	100,0
4	3,0	12,1	40,9	39,4	4,5	100,0
Hazırlık	0,0	0,0	16,7	73,3	10,0	100,0
Toplam	4,7	12,0	28,3	43,3	11,7	100,0

$X^2:31,943$ df:16p <0,05

Tablo 2'deki verilere göre sosyal medyayı çoğunlukla haberleşme amacıyla kullananlar hazırlık programı öğrencileridir (%73). Daha sonra sırasıyla ikinci sınıflar, dördüncü sınıflar, üçüncü sınıflar ve birinci sınıflar gelmektedir. Birinci sınıflar hariç öğrenim görülen sınıf yükseldikçe sosyal medyayı haberleşme amacıyla kullanım davranışlarında artış görülmektedir.

### 2.3.3. Öğrenim Görülen Üniversite ve Sosyal Medya Kullanım Amaçları

Öğrenim görülen üniversiteye göre, sosyal medyayı, gündemi takip ( $X^2:71,207$  df:60 p >0,05); sohbet ( $X^2:50,103$  df:60 p >0,05); haberleşme ( $X^2:52,831$  df:60 p >0,05); eğitim ( $X^2:48,094$  df:60 p >0,05); olumsuzluklardan kaçış ( $X^2:49,128$  df:60 p >0,05); eğlence ( $X^2:47,799$  df:60 p >0,05); genel paylaşımlar ( $X^2:52,449$  df:60 p >0,05); zihnini meşgul eden meselelerden kaçış ( $X^2:71,372$  df:75 p >0,05); dinî içerikli paylaşım ( $X^2:61,186$  df:60 p >0,05) ve dinî konularda bilgilendirme aracı olarak kullanma arasında ( $X^2:62,830$  df:60 p >0,05) anlamlı bir farklılaşma tespit edilmemiştir.

Bu başlık altında sadece öğrenim görülen üniversiteye göre sosyal medyayı can sıkıntısını aşma amacıyla kullanma arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 3- Üniversiteye göre sosyal medyayı can sıkıntısı için kullanma ilişkisi

Üniversite Adı	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %	
İstanbul	0,0	4,2	29,2	58,3	8,3	100,0
Kocaeli	7,3	14,6	24,4	51,2	2,4	100,0
Çanakkale 18 Mart	0,0	21,4	7,1	42,9	28,6	100,0
Marmara	2,4	2,4	17,1	51,2	26,8	100,0
Kırklareli	0,0	12,5	12,5	62,5	12,5	100,0
İnönü	14,3	28,6	0,0	57,1	0,0	100,0
Bartın	10,6	10,6	16,7	43,9	18,2	100,0
Gümüşhane	0,0	0,0	40,0	60,0	0,0	100,0
Recep T. Erdoğan	0,0	33,3	16,7	50,0	0,0	100,0
Dokuz Eylül	12,5	0,0	37,5	43,8	6,3	100,0
Bayburt	6,3	12,5	31,3	43,8	6,3	100,0
Necmettin Erbakan	0,0	16,7	16,7	50,0	16,7	100,0
Sivas Cumhuriyet	0,0	50,0	0,0	50,0	0,0	100,0
Uşak	0,0	50,0	0,0	50,0	0,0	100,0
Ankara	0,0	20,8	25,0	25,0	29,2	100,0
Bolu A. İzzet Baysal	0,0	33,3	0,0	66,7	0,0	100,0
<b>Toplam</b>	<b>5,0</b>	<b>12,4</b>	<b>19,7</b>	<b>48,8</b>	<b>14,0</b>	<b>100,0</b>

$X^2:82,509df:60p <0,05$

Tablo 3'teki verilere göre çoğunlukla canı sıkıldığı için sosyal medya kullandığını belirtenler sırasıyla Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi (%66,7), Kırklareli Üniversitesi (%62) ve Gümüşhane Üniversitesi (%60) öğrencileridir.



### 2.3.4. İnternette Gezinme Süresi ve Sosyal Medya Kullanım Amaçları

Günlük internette gezinme süresine göre, sosyal medyayı, sohbet ( $X^2:12,364$  df:12  $p>0,05$ ); haberleşme ( $X^2:13,064$  df:12  $p>0,05$ ); eğitim ( $X^2:14,195$  df:12  $p >0,05$ ); genel paylaşımlar ( $X^2:12,971$  df:12  $p >0,05$ ); dinî paylaşım ( $X^2:15,823$  df:12  $p >0,05$ ) ve dinî konularda bilgilendirme amaçlı kullanımlar ( $X^2:8,527$  df:12  $p >0,05$ ) arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.

Günlük internette gezinme süresine göre sosyal medyayı gündemi takip amacıyla kullanma arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 4- İnternette gezinme süresi ve sosyal medyayı gündemi takip etme amacıyla kullanma

Gezinme süresi	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %	
1 saatten az	16,7	22,2	16,7	27,8	16,7	100,0
1-2	4,9	4,9	24,4	56,12	9,8	100,0
3-4	4,2	13,3	30,0	44,2	8,3	100,0
5+	0,0	7,7	28,2	53,8	10,3	100,0
Toplam	4,7	9,7	26,7	49,3	9,7	100,0

$X^2:21,373$  df:12p <0,05

Tablo 4 incelendiğinde günlük 1-2 saat internette gezinen öğrencilerden sosyal medyayı çoğunlukla gündemi takip etmek amaçlı kullananların oranı %56,12'dir. Bu oran internette gezinme süresi, 5 saatten fazla, 3-4 saat ve 1 saatten az olanlara göre en yüksek orandır. Sosyal medyayı gündemi takip etmek amacıyla en çok kullananların internette günlük 1-2 saat arasında gezinenler olduğu söylenebilir.

Günlük internette gezinme süresi ile sosyal medyayı can sıkıntısını aşma amacıyla kullanma arasında istatistiki olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 5- İnternette gezinme süresi ve sosyal medyayı canı sıkıldığı için kullanma

Gezinme süresi	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %	
1 saatten az	11,1	33,3	16,7	27,8	11,1	100,0
1-2	4,9	15,4	23,6	47,2	8,9	100,0
3-4	5,0	5,9	21,8	53,8	13,4	100,0
5+	2,6	12,8	2,6	48,7	33,3	100,0
<b>Toplam</b>	<b>5,0</b>	<b>12,4</b>	<b>19,7</b>	<b>48,8</b>	<b>14,0</b>	<b>100,0</b>

$X^2:35,347$  df:12 p <0,05

Tablo 5'e göre 5+ saat hariç, öğrencilerin günlük internette gezinme süreleri arttıkça sosyal medyayı canı sıkıldığı için kullanma oranları da artmaktadır. 1 saatten az internette gezinenler, 1-2 saat gezinenler ve 3-4 saat internette gezinenler arasında en yüksek oran (%53,8) günlük 3-4 saat internette gezinenlere aittir. Sosyal medyayı en fazla canı sıkıldığı için kullananlar günlük 3-4 saat internette gezinen öğrencilerdir.

Günlük internette gezinme süresi ile sosyal medyayı yaşamdaki olumsuzluklardan kaçış amacıyla kullanma oranları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 6- İnternette gezinme süresi ve sosyal medyayı kaçış yeri olarak kullanma

Gezinme süresi	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %	
1 saatten az	50,0	27,8	16,7	16,7	5,6	100,0
1-2	32,5	29,3	18,7	17,9	1,6	100,0
3-4	22,5	21,7	32,5	21,7	1,7	100,0
5+	20,5	10,3	15,4	41,0	12,8	100,0
<b>Toplam</b>	<b>28,0</b>	<b>23,7</b>	<b>22,7</b>	<b>22,3</b>	<b>3,3</b>	<b>100,0</b>

$X^2:43,324$  df:12 p <0,05

Günlük 1 saatten az internette gezinenlerin %50'si; 1-2 saat arasında gezinenlerin %32,5'i; 3-4 saat gezinenlerin %22,5'i sosyal medyayı yaşamdaki olumsuzluklardan kaçış amacıyla hiçbir zaman kullanmadığını belirtmektedir. Tablo 6 incelendiğinde internette gezinme süresi arttıkça sosyal medyayı yaşamdaki olumsuzluklardan kaçış amacıyla kullanma oranının da arttığı görülmektedir. Sosyal medyayı yaşamdaki olumsuzluklardan kaçış amacıyla en fazla kullananlar günlük 5 saatten fazla internette gezinen öğrencilerdir.

Günlük internette gezinme süresi ile sosyal medyayı eğlence amaçlı kullanma arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 7- İnternette gezinme süresi ve sosyal medyayı eğlence amacıyla kullanma

Gezinme süresi	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %	
1 saatten az	33,3	16,7	22,2	16,7	11,1	100,0
1-2	17,1	22,8	26,8	30,01	3,3	100,0
3-4	3,3	14,2	38,3	41,7	2,5	100,0
5+	5,1	7,7	17,9	53,8	15,4	100,0
Toplam	11,1	17,0	30,0	37,0	5,0	100,0

$X^2:49,629$   $df:12$   $p<0,05$

Tablo 7 incelendiğinde sosyal medyayı eğlence amacıyla kullanım oranlarının internette gezinme süresiyle paralel artış gösterdiği söylenebilir. Buna göre en yüksek oran (%53,8) internette günlük 5 saatten fazla gezinenlere aittir. İkinci sırada (%41,7) 3-4 saat internette gezinenler, üçüncü sırada (%30) 1-2 saat internette gezinenler ve son olarak (%16,7) günlük 1 saatten az internette gezinenler gelmektedir. İnternette gezinme süresi 5 saatten fazla olan öğrenciler aynı zamanda sosyal medyayı eğlence amacıyla en fazla kullananlardır.

Öğrencilerin günlük internette dolaşma süresine göre sosyal med-

mayı zihnini meşgul eden meselelerden kaçış amacıyla kullanma arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 8- İnternette gezinme süresi ve sosyal medyayı zihnini meşgul eden meselelerden kaçış yeri olarak kullanma

Gezinme süresi	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %	Cevapsız %	
1 saatten az	61,1	16,7	5,6	16,7	0,0	0,0	100,0
1-2	48,3	22,0	17,8	8,5	2,5	0,8	100,0
3-4	28,7	27,0	27,0	16,5	0,9	0,0	100,0
5+	20,5	17,9	33,3	20,5	7,7	0,0	100,0
Toplam	37,6	23,1	22,8	13,8	2,4	0,3	100,0

$X^2:31,656$   $df:15$   $p<0,05$

Tablo 8'e göre internette gezinme süresi 5 saatten fazla olanların %20,5'i; 3-4 saat arasında olanların %28,7'si; 1-2 saat arasında olanların %48,3'ü ve 1 saatten az olanların %61,1'i sosyal medyayı zihni meselelerden kaçış yeri amacıyla hiç kullanmadığını belirtmiştir. Buna göre öğrencilerin internette gezinme süresi arttıkça sosyal medyayı zihni meşgul eden meselelerden kaçış yeri olarak kullanma oranları da artış göstermektedir.

### 2.3.5. Sosyal Medyada Gezinme Süresi ve Sosyal Medya Kullanım Amaçları

Öğrencilerin günlük sosyal medyada dolaşma süresine göre sosyal medyayı dinî bilgilendirme amacıyla kullanma davranışları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir ( $X^2:8,835$   $df:12$   $p>0,05$ ).

Örneklem grubunun günlük sosyal medyada gezinme süresi ile sos-

yal medyayı gündemi takip etmek amacıyla kullanma davranışları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 9- Sosyal medyada gezinme süresi ve sosyal medyayı gündemi takip etmek için kullanma

Gezinme süresi	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %	
1 saatten az	15,1	12,3	26,0	37,0	9,6	100,0
1-2	1,5	5,9	27,4	55,6	9,6	100,0
3-4	1,4	15,7	27,1	44,3	11,4	100,0
5+	0,0	4,5	22,7	68,2	4,5	100,0
Toplam	4,7	9,7	26,7	49,3	9,7	100,0

$X^2:34,451$  df:12  $p<0,05$

Tablo 9'daki verilere göre öğrencilerin sosyal medyadaki gezinme süreleri arttıkça sosyal medyayı gündemi takip etmek amacıyla kullanma oranları da artmaktadır. Buna göre sosyal medyada gezinme süresi 5 saatten fazla olanlar %68,2; 3-4 saat arasında olanlar %44,3; 1-2 saat arasında olanlar %55,6 ve 1 saatten az sosyal medyada gezinenler %37 oranında sosyal medyayı gündemi takip etmek amacıyla kullanmaktadır.

Örneklemin günlük sosyal medyada gezinme süresine göre sosyal medyayı sohbet için kullanma oranları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 10- Sosyal medyada gezinme süresi ve sosyal medyayı sohbet amacıyla kullanma

Gezinme süresi	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %

1 saatten az	13,7	23,3	27,4	24,7	11,0	100,0
1-2	3,0	11,1	24,4	51,9	9,6	100,0
3-4	0,0	12,9	24,3	57,1	5,7	100,0
5+	0,0	13,6	22,7	36,4	27,3	100,0
<b>Toplam</b>	<b>4,7</b>	<b>14,7</b>	<b>25,0</b>	<b>45,3</b>	<b>10,3</b>	<b>100,0</b>

$X^2:41,513$   $df:12$   $p<0,05$

Tablo 10'daki verilere göre günlük gezinme süresi 3-4 saat olanlar, sosyal medyayı sohbet amacıyla kullananlar arasında en yüksek orana sahip (%57,1) gruptur. Dolayısıyla sosyal medyayı sohbet amaçlı en fazla kullanan öğrenciler günlük 3-4 saat arasında sosyal medyada gezinen öğrencilerdir. En az oran ise (%24,7) günlük 1 saatten az sosyal medyada gezinen gruptur. Günlük gezinme süresi 5 saatten fazla olanlar göz önüne alınmazsa sosyal medyada gezinme süresi ile sosyal medyayı sohbet amaçlı kullanma oranlarının paralel artış gösterdiği söylenebilir.

Günlük sosyal medyada gezinme süresi ile sosyal medyayı haberleşme amacıyla kullanma arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir.

Tablo 11- Sosyal medyada gezinme süresi ve sosyal medyayı haberleşme amacıyla kullanma

Gezinme süresi	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %	
1 saatten az	15,1	15,1	17,8	32,9	19,2	100,0
1-2	0,7	9,6	33,3	45,9	10,4	100,0
3-4	2,9	10,0	31,4	48,6	7,1	100,0
5+	0,0	22,7	22,7	45,5	9,1	100,0
<b>Toplam</b>	<b>4,7</b>	<b>12,0</b>	<b>38,3</b>	<b>43,3</b>	<b>11,7</b>	<b>100,0</b>

$X^2:38,571$   $df:12$   $p<0,05$

Tablo 11'deki verilere göre örneklem grubunun sosyal medyadaki gezinme süresi arttıkça sosyal medyayı çoğunlukla sohbet amaçlı kullanma oranları da artmaktadır. Buna göre en yüksek orana sahip olanlar %48,6 ile günlük 3-4 saat sosyal medyada gezinenler iken en düşük orana sahip olanlar %32,9 ile günlük 1 saatten az sosyal medyada gezinenlerdir. Günlük 5 saatten fazla sosyal medyada gezinenler hariç, sosyal medyada gezinme süresi ile sosyal medyayı haberleşme amacıyla kullanma oranlarının paralel artış gösterdiği söylenebilir.

Günlük sosyal medyada gezinme süresi ile sosyal medyayı eğitim amaçlı kullanma oranları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 12- Sosyal medyada gezinme süresi ve sosyal medyayı eğitim amacıyla kullanma

Gezinme süresi	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %	
1 saatten az	11,0	13,7	21,9	43,8	9,6	100,0
1-2	2,2	17,8	41,5	32,6	5,9	100,0
3-4	5,7	20,0	47,1	27,1	0,0	100,0
5+	4,5	9,1	63,6	13,6	9,1	100,0
Toplam	5,3	32,7	39,7	32,7	5,7	100,0

$X^2:30,919$   $df:12$   $p<0,05$

Öğrencilerin günlük sosyal medyada gezinme süreleri arttıkça sosyal medyayı eğitim amaçlı kullanma oranları azalmaktadır. Buna göre günlük 1 saatten az sosyal medyada gezinenlerin sosyal medyayı eğitim çalışmalarını için kullanma oranı %43,9; 1-2 saat arasında gezinenlerin oranı %32,6; 3-4 saat arasında gezinenlerin oranı %27,1 ve 5 saatten fazla gezinenlerin oranı ise %13,6 olarak tespit edilmiştir.

Sosyal medyayı eğitim amacıyla en fazla kullananlar günlük 1 saat-

ten az sosyal medyada gezinenler iken, en az kullananlar ise günlük 5 saatten fazla sosyal medyada gezinen öğrencilerdir.

Örneklemin günlük sosyal medyada gezinme süresi ile sosyal medyayı can sıkıntısını aşma amacıyla kullanma oranları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 13- Sosyal medyada gezinme süresi ve sosyal medyayı can sıkıntısı için kullanma ilişkisi

Gezinme süresi	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %	
1 saatten az	16,4	24,7	30,01	26,0	2,7	100,0
1-2	1,5	11,9	20,0	55,6	11,1	100,0
3-4	1,4	4,3	14,3	58,6	21,4	100,0
5+	0,0	0,0	0,0	52,4	47,6	100,0
Toplam	5,0	12,4	19,7	48,8	14,0	100,0

$X^2:87,108$   $df:12$   $p<0,05$

Tablo 13'te görüldüğü gibi günlük sosyal medyada 1 saatten az gezinenler %26; 1-2 saat arasında gezinenler %55,6; 3-4 saat gezinenler %58,6 oranında çoğunlukla sosyal medyayı canı sıkıldığı için kullandığını belirtmiştir. Sosyal medyayı canı sıkıldığı için en fazla kullananlar sosyal medyada günlük 3-4 saat gezinenlerdir. Günlük 5 saatten fazla gezinenler hariç, bu veriler gezinme süresi arttıkça sosyal medyayı canı sıkıldığı için kullanma oranının da arttığını göstermektedir.

Günlük sosyal medyada gezinme süresi ile sosyal medyayı yaşamdaki olumsuzluklardan kaçış amacıyla kullanma oranları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.



Tablo 14- Sosyal medyada gezinme süresi ve sosyal medyayı yaşamdaki olumsuzluklardan kaçış amacıyla kullanma

Gezinme süresi	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %	
1 saatten az	49,3	24,7	15,1	11,0	0,0	100,0
1-2	28,1	25,9	28,1	16,3	1,5	100,0
3-4	12,9	22,9	24,3	37,1	2,9	100,0
5+	4,5	9,1	9,1	50,0	27,3	100,0
Toplam	28,0	23,7	22,7	22,3	3,3	100,0

$X^2:92,276$   $df:12$   $p<0,05$

Tablo 14 incelendiğinde günlük sosyal medyada gezinme süresi arttıkça sosyal medyayı hayatındaki olumsuzluklardan kaçış amacıyla kullanma oranlarının da arttığı görülmektedir. Buna göre günde 5 saatten fazla sosyal medyada gezinenler %50 oranında sosyal medyayı olumsuzluklardan kaçış yeri olarak kullanırken 3-4 saat arasında sosyal medyada gezinenler %37,1 oranında; 1-2 saat gezinenler %16,3 oranında ve 1 saatten az gezinenler ise %11 oranında sosyal medyayı hayatındaki olumsuzluklardan kaçış yeri olarak kullanmaktadır. Sosyal medyayı bu amaçla en fazla kullanan öğrenciler sosyal medyada günlük 5 saatten fazla gezinenlerdir.

Örneklem grubunun günlük sosyal medyada gezinme süresi ile sosyal medyayı eğlence amaçlı kullanım oranları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 15- Sosyal medyada gezinme süresi ve sosyal medyayı eğlence amaçlı kullanma

Gezinme süresi	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %	
1 saatten az	28,6	34,2	24,7	12,3	0,0	100,0
1-2	8,1	10,4	41,5	36,3	3,7	100,0
3-4	1,4	15,7	18,6	57,1	7,1	100,0
5+	0,0	4,5	13,6	59,1	22,7	100,0
Toplam	11,0	17,0	30,0	37,0	5,0	100,0

$X^2:101,352$   $df:12$   $p<0,05$

Tablo 15'teki verilere göre öğrencilerin günlük sosyal medyada gezinme süreleri arttıkça sosyal medyayı eğlence amaçlı kullanım oranları da artmaktadır. Buna göre günlük 1 saatten az sosyal medyada gezinenlerin %12,3'ü; 1-2 saat arasında gezinenlerin %36,3'ü; 3-4 saat arasında gezinenlerin %57,1'i ve 5 saatten fazla sosyal medyada gezinenlerin %59,1'i sosyal medyayı eğlence amaçlı kullanmaktadır. Sosyal medyayı eğlence amaçlı en fazla kullanan öğrenciler sosyal medyada günlük 5 saatten fazla gezinen öğrencilerdir.

Günlük sosyal medyada gezinme süresi ile sosyal medyayı günlük yaşama ait rutin paylaşımlar amacıyla kullanma oranları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 16- Sosyal medyada gezinme süresi ve sosyal medyayı genel paylaşım için kullanma

Gezinme süresi	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %	
1 saatten az	52,1	24,7	15,1	8,2	0,0	100,0
1-2	37,8	40,0	13,3	8,1	0,7	100,0
3-4	27,1	32,9	27,1	11,4	1,4	100,0
5+	22,7	50,0	13,6	9,1	4,5	100,0
Toplam	37,7	35,3	17,0	9,0	1,0	100,0

$X^2:21,964$   $df:12$   $p<0,05$

Tablo 16'daki veriler incelendiğinde öğrencilerin günlük sosyal medyada gezinme süreleri arttıkça sosyal medyayı günlük rutin paylaşımlar için kullanma oranları azalmaktadır. Buna göre günlük 1 saatten az sosyal medyada gezinenler %52,1; 1-2 saat arasında gezinenler %37,8; 3-4 saat arasında gezinenler %27,1 ve 5 saatten fazla sosyal medyada gezinenlerin %22,7 oranında sosyal medyayı günlük yaşama ait rutin paylaşımlar amacıyla kullandıkları anlaşılmaktadır. Örneklem grubundan sosyal medyayı en fazla genel paylaşım için kullanan öğrenciler günlük sosyal medyada 5 saatten fazla gezinen öğrencilerdir.

Günlük sosyal medyada dolaşma süresi ile sosyal medyayı dinî paylaşımlar için kullanma oranları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Tablo 17- Sosyal medyada gezinme süresi ve sosyal medyayı dinî paylaşımlar için kullanma

Gezinme süresi	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %	
1 saatten az	35,6	31,5	12,3	11,0	9,6	100,0
1-2	23,7	33,3	25,2	14,1	3,7	100,0
3-4	20,0	35,7	32,9	11,4	0,0	100,0
5+	18,2	40,9	27,3	13,6	0,0	100,0
Toplam	25,3	34,0	24,0	12,7	4,0	100,0

$X^2:21,438$   $df:12$   $p<0,05$

Tablo 17 incelendiğinde öğrencilerin günlük ortalama sosyal medyada dolaşma süresi arttıkça sosyal medyayı dinî paylaşımlar için kullanma oranı düşmektedir. Buna göre günde sosyal medyada gezinme süresi 5 saatten fazla olanların %18,2'si hiç dinî paylaşımında bulunmazken 3-4 saat arasında gezinenlerde bu oran %20; 1-2 saat gezinenlerde %23,7 ve 1 saatten az gezinenlerde ise %35,6'dır. Sonuç olarak sosyal medyada günlük 1 saatten az gezinen öğrenciler sosyal medyayı dinî paylaşım amacıyla en çok kullanan öğrencilerdir.

Günlük sosyal medyada gezinme süresi ile öğrencilerin sosyal medyayı zihnini meşgul eden meselelerden kaçış amacıyla kullanma oranları arasında anlamlı bir ilişki vardır.

Tablo 18- Sosyal medyada gezinme süresi ve sosyal medyayı zihnini meşgul eden meselelerden kaçış amacıyla kullanma

Gezinme süresi	Hiçbir zaman %	Nadiren %	Ara-sıra %	Çoğunlukla %	Her zaman %	Cevapsız%	
1 saatten az	61,4	15,7	15,7	2,9	2,9	1,4	100,0
1-2	38,0	27,1	20,2	14,7	0,0	0,0	100,0
3-4	24,3	25,7	31,4	18,6	0,0	0,0	100,0
5+	0,0	14,3	33,3	28,6	23,8	0,0	100,0
Toplam	37,6	23,1	22,8	13,8	2,4	0,3	100,0

$X^2:88,973$   $df:15$   $p<0,05$

Tablo 18'deki verilere göre öğrencilerin günlük sosyal medyada gezinme süreleri arttıkça sosyal medyayı zihnini meşgul eden meselelerden kaçış amacıyla kullanma oranları azalmaktadır. Günlük 5 saatten fazla sosyal medyada gezinenlerin hiçbiri sosyal medyayı zihnini meşgul eden meselelerden kaçış yeri olarak kullanmazken, bu oran 3-4 saat arasında gezinenlerde %24,3; 1-2 saat arasında gezinenlerde %38 ve 1 saatten az gezinenlerde ise %61,4'tür. Sonuç olarak günlük sosyal medyada daha az gezinen öğrencilerin sosyal medyayı zihinsel meselelerden kaçış yeri olarak daha fazla kullandıkları söylenebilir.

### TARTIŞMA ve SONUÇ

Araştırmada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyal medya kullanım amaçları ve kullanım amaçları ile bazı değişkenler arasındaki ilişki incelenmiştir.

Sosyal medya kullanım amaçlarıyla ilgili bulgulara göre öğrenciler, sosyal medyayı en çok gündemi takip etmek (%49), can sıkıntısı (%48,7), sohbet (%45,3), haberleşme (%43); eğlence (%37) ve eğitim (%33) amacıyla kullanılmaktadır. Diğer taraftan öğrencilerin yaklaşık %58'i sosyal medyayı ara sıra ve nadiren de olsa dinî paylaşımlar için kullanılmaktadır. Bunlar içinde başkalarını bilgilendirme amacına yönelik yaptıkları dinî paylaşımların da oldukça yüksek (yaklaşık %74) olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyal medya kullanım amaçları arasında en yüksek orana sahip olanlar dinî amaçlı kullanımlardır (H<sub>1</sub>).

Alan yazında sosyal medya kullanım amaçlarını konu alan çeşitli çalışmalara rastlanmaktadır. Bunlardan Caz ve Bardakçı'nın yürüttüğü araştırmada sosyal medya kullanım amaçları %47,6 zaman geçirmek, %23,3 güncel haber ve bilgileri takip etmek, %22,2 iletişim, %4 düşünce ve bilgi paylaşımı ve %3 kişileri takip olarak tespit edilmiştir. Yine aynı araştırmada sosyal medyayı kişileri takip etmek amacıyla kullanılan öğrencilerin sosyal medya bozukluk düzeylerinin diğer amaçlar için kullanan öğrencilere göre anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.<sup>28</sup> Çalışır'ın öğrenciler üzerinde yaptığı çalışmada sosyal medya kullanım amaçları; bilgiye ulaşma, eğlenme, haber okuma, zaman geçirme, arkadaşlarının ne yaptığını kontrol etme, müzik dinleme, oyun oynama olarak sıralanmıştır.<sup>29</sup> Yıldız'ın öğrenciler üzerinde yaptığı çalışmada ise, sosyal medyada en fazla vakit harcayanların arkadaş edinmek amacıyla başkalarını takip eden öğrenciler olduğu bulunmuştur.<sup>30</sup> Karakoç ve Gülsünler, kullanıcıları Facebook kullanmaya iten motivasyonları; eğlence, ilgilenme/arkadaşlık, rahatlama/sosyal kaçış ve sosyal etkileşim olmak üzere dört başlık altında toplamıştır.<sup>31</sup> Koçer, araştırmasında, üniversite öğrencilerinin sosyal medyayı sırasıyla; bilgiye erişim, akademik bilgi paylaşımı, kişisel gelişim, eğlence, fikir alışverişi ve yeni arkadaşlıklar amacıyla kullandıklarını tespit etmiştir.<sup>32</sup> Karakoç ise öğrencilerin Facebook kullanım tercihlerinin eğ-

<sup>28</sup> Caz ve Bardakçı, "Sosyal Medya Bozukluğu", 1114-1115.

<sup>29</sup> Çalışır, "Kişilerarası İletişimde Kullanılan Bir Araç Olarak Sosyal Medya", 126.

<sup>30</sup> Yıldız - Demir, "Üniversite Öğrencilerinin İnternet ve Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Örneği", 31.

<sup>31</sup> Karakoç - Gülsünler, "Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı bağlamında Facebook", 55.

<sup>32</sup> Mustafa Koçer, "Erciyes Üniversitesi Öğrencilerinin İnternet ve Sosyal Medya Kul-

lence başta olmak üzere; bilgilenme/arkadaşlık, rahatlama/sosyal kaçış ve sosyal etkileşim şeklinde sıralandığını ortaya koymuştur.<sup>33</sup> Filiz de sosyal medyanın; etkileşim ve iletişim, tanıma ve tanınma ve eğitim amaçlı kullanımları ile internet bağımlılığı arasında düşük düzeyde pozitif ilişki tespit etmiştir.<sup>34</sup> Görüldüğü gibi farklı çalışmalarda incelenen sosyal medya kullanım amaçları çalışmamızla çoğunlukla paralellik arz etmekle birlikte bizim örneklemimiz dinî amaçlı kullanımları ölçmeyi hedefleyen sorularla alan yazındaki çalışmalardan ayrılmaktadır.

Cinsiyete göre sosyal medya kullanım amaçlarının incelendiği analiz sonuçlarına göre, cinsiyet, alt boyutlardan sadece dinî amaçlı kullanımlar üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya yol açmaktadır ( $H_2$ ). Buna göre kadın öğrenciler sosyal medyayı dinî içerikli paylaşımlar amacıyla nadiren ve ara-sıra da olsa erkeklere oranla daha fazla kullanmaktadır. Alan yazında Koçer<sup>35</sup> ile Topal vd.'nin<sup>36</sup> yaptığı araştırmalarda da cinsiyet, farklılaşmaya neden olan bir değişken olarak tespit edilmiştir. Yılmazsoy'un araştırmasında ise cinsiyete göre Facebook'u eğitim amaçlı kullanım oranları arasında kadın öğrenciler lehine anlamlı farklılaşma bulunmuştur.<sup>37</sup> Örneklemimizde diğer kullanım amaçları ile cinsiyet arasında anlamlı bir farklılaşmaya rastlanmazken dinî paylaşımlarda kadınlar lehine bir farklılaşmaya ulaşılması kadınların erkeklere göre daha dindar olduğu genel kabulüyle ilişkilendirilebilir.

Öğrenim görülen sınıfa göre sosyal medya kullanım amaçlarının ele alındığı analiz sonuçlarına göre sınıf, sadece haberleşme amaçlı sosyal medya kullanımları üzerinde anlamlı farklılaşmaya yol açmaktadır ( $H_3$ ). Buna göre sosyal medyayı haberleşme amacıyla en fazla kullananlar (%73) hazırlık programı öğrencileridir. Birinci sınıflar hariç öğrenim görülen sınıf yükseldikçe sosyal medyayı haberleşme amacıyla kullanım oranları da artmaktadır. Sosyal medyayı haberleşme amacıyla en fazla kullananların hazırlık öğrencileri olması bu dönemde öğrencilerin katıldıkları

lanım Alışkanlıkları”, *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* /18 (2012), 79.

<sup>33</sup> Karakoç - Gülsünler, “Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı bağlamında Facebook”, 55.

<sup>34</sup> Filiz vd., “BÖTE Bölümü Öğrencilerinin Sosyal Ağ Siteleri Kullanım Amaçları ile İnternet”, 28.

<sup>35</sup> Koçer, “Erciyes Üniversitesi Öğrencilerinin İnternet ve Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları”, 79.

<sup>36</sup> Topal vd., “İnternet Bağımlılığı Üzerine Sakarya İlinde bir Araştırma”, 128.

<sup>37</sup> Yılmazsoy - Kahraman, “Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılığı ile Sosyal Medyayı Eğitsel Amaçlı Kullanımları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 13.

yeni sosyo-kültürel çevreye hızlı bir uyum gereksinimi içinde olmaları ile açıklanabilir. Çünkü hazırlık sınıfı, üniversite hayatına ilk adımın atıldığı, dolayısıyla yeni bir arkadaş çevresi, yeni bir şehir, yeni bir sosyo-kültürel ortam gibi, öğrencilerin bireysel ve toplumsal hayatlarında pek çok önemli değişim ve dönüşümün yaşandığı bir dönemi temsil etmektedir. Bu dönemde öğrenci, hayatındaki pek çok yeni durumu anlama ve uyum sağlama sürecini hızlandırmak için maksimum düzeyde bir iletişim ve haberleşme gereksinimi içinde olabilir. Konuyla ilgili Ozan'ın çalışmasında da, sosyal medya kullanım amaçları ile sınıf değişkeni arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Araştırmada sosyal medyayı iletişim ve etkileşim amaçlı kullananlardan 3. ve 4. sınıflar ile 1. sınıflar arasında anlamlı bir farklılaşma bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak Ozan araştırmada, farklılaşmanın hangi grup lehinde olduğunu belirtmemektedir.<sup>38</sup>

Öğrenim görülen üniversiteye göre sosyal medya kullanım amaçları analiz sonuçlarına göre öğrenim görülen sınıf, sadece boş zaman can sıkıntısı amaçlı sosyal medya kullanımları üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya neden olmaktadır ( $H_4$ ). Buna göre canı sıkıldığı için sosyal medya kullandığını belirtenler arasında en yüksek üç oran sırasıyla Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi (%66,7), Kırklareli Üniversitesi (%62) ve Gümüşhane Üniversitesi (%60) öğrencileridir. Konuyla ilgili Selçuk'un çalışmasında can sıkıntısının anlamsız, tekrarlayıcı, ilgi çekmeyen durumlarda ortaya çıkan olumsuz bir duygu olduğu, ayrıca boş zamanın çok olması ve bu zamanı dolduracak etkinliklerin az olmasıyla ilişkilendirildiği görülmektedir. Örnekleminizde öğrencilerin boş zaman can sıkıntısını aşmak amacıyla sosyal medyaya yönelmeleri, hayatı anlamlandırmada zorlanmalarıyla, ilgilerini çekmeyen ve tekrarlayıcı bir yaşam tecrübesine sahip olmalarıyla, aynı zamanda boş zamanlarının çok olması ve bu boş zamanı değerlendirecek sosyo-kültürel, sanatsal vb. etkinliklerin yetersiz olmasıyla açıklanabilir. Selçuk, konuyla ilgili üniversite öğrencileri örnekleminde yaptığı araştırmada, boş zaman can sıkıntısı ile sosyal medya bağımlılığı arasında pozitif ilişki tespit etmiş, boş zaman can sıkıntısının sosyal medya bağımlılığını yordadığı sonucuna varmıştır.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Filiz vd., "BÖTE Bölümü Öğrencilerinin Sosyal Ağ Siteleri Kullanım Amaçları ile İnternet", 27.

<sup>39</sup> Özcan Can Selçuk, *İnternet Bağımlılığı için Risk Faktörleri: Öz Düzenleme Yetersizliği ve Boş Zaman Can Sıkıntısı* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8, 33.



İnternette gezinme süresiyle sosyal medya kullanım amaçlarının incelendiği analizlerde, internette gezinme süresinin, gündemi takip etme, can sıkıntısı, yaşamdaki olumsuzluklardan kaçış, eğlence, zihnini meşgul eden meselelerden kaçış amaçlı sosyal medya kullanımları üzerinde istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmaya yol açtığı bulunmuştur ( $H_3$ ). Buna göre sosyal medyayı gündemi takip amacıyla en çok kullananlar internette günlük 1-2 saat arasında gezinenler; en çok canı sıkıldığı için kullananlar günlük 3-4 saat internette gezinenler; en çok eğlence amacıyla kullananlar internette 5 saatten fazla gezinen öğrencilerdir. Ayrıca internette gezinme süresi arttıkça sosyal medyayı yaşamdaki olumsuzluklardan kaçış ve zihni meşgul eden meselelerden kaçış amacıyla kullanma oranları da artış göstermektedir. Günlük internette gezinme süresi çalışmamızda ele alınan toplam 11 sosyal medya kullanım amacından 5 tanesini açıkladığından önemli bir yordayıcıdır. Karakoç vd.'nin yaptığı çalışmada da günlük internette gezinme süresi ile sosyal medya kullanım amaçları karşılaştırılmış ve iki değişken arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Söz konusu araştırma bulgularına göre günlük 1 saatten az internet kullananların, 1-2 saat ile 2-4 saat kullananlara göre bilgilenme/arkadaşlık amaçlı Facebook kullanımları daha düşüktür. Günlük 1 saatten az internet kullananların 1-2 saat ile 2-4 saat kullananlara göre Facebook'u rahatlama/sosyal kaçış amacıyla daha çok kullandığı tespit edilmiştir.<sup>40</sup> Ayrıca internet kullanımında sosyal medya kullanımına ayrılan sürenin büyüklüğü de bu farklılaşmada etkili olarak değerlendirilebilir. Topal vd.'nin yaptığı çalışmada sosyal medya kullanımının internet kullanım amacını %49,9 oranında açıkladığı tespit edilmiştir.<sup>41</sup> Çalışır'ın çalışmasında ise öğrencilere "İnterneti hangi amaçla kullanıyorsunuz?" sorusu sorularak, 1'den 8'e kadar derecelendirmeleri istenmiş, birinci sırada "bilgi alışverişinin", ikinci sırada ise "sosyal ağların" geldiği görülmüştür.<sup>42</sup>

Sosyal medyada gezinme süresiyle sosyal medya kullanım amaç-

<sup>40</sup> Erhan Karakoç, M. Evrim Gülsünler, "Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı bağlamında Facebook: Konya Üzerine Bir Araştırma", *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* /18 (2012): 42-57, 54.

<sup>41</sup> Bayram Topal vd. "İnternet Bağımlılığı Üzerine Sakarya İlinde bir Araştırma", *Sosyal Bilimler Metinleri* 2 (2018): 118-136, 125.

<sup>42</sup> Gülsüm Çalışır, "Kişilerarası İletişimde Kullanılan Bir Araç Olarak Sosyal Medya: Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Öğrencilerine Yönelik Bir Araştırma", *E-Journal of New World Sciences Academy* 3/10 (2015): 115-144, 124.

larının incelendiği analizlerde, günlük sosyal medyada gezinme süresinin, sosyal medyayı dinî bilgilendirme amacıyla kullanma dışında bütün kullanım amaçları üzerinde anlamlı bir farklılaşmaya neden olduğu tespit edilmiştir (H<sub>0</sub>). Bu nedenle sosyal medya kullanım süresi ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kullanım amaçlarını en fazla açıklayan yordayıcıdır. Genel olarak günlük sosyal medya kullanım süresi arttıkça gündemi takip amaçlı kullanımların, sohbet amaçlı kullanımların, haberleşme amaçlı kullanımların, can sıkıntısı amaçlı kullanımların, yaşamdaki olumsuzluklardan kaçış amaçlı kullanımların, eğlence amaçlı kullanımların ve dinî paylaşım amaçlı kullanımların da artış gösterdiği; diğer taraftan sosyal medya kullanım süresi arttıkça eğitim amaçlı sosyal medya kullanımlarının ise azaldığı sonucuna varılmıştır.

### KAYNAKÇA

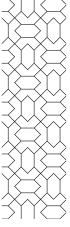
- Altunışık, Remzi vd.. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Sakarya: Sakarya Kitapevi, 2004.
- Arslantürk, Zeki – Arslantürk, Hamit. *Uygulamalı Sosyal Araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Aydiner Boylu, Ayfer – Günay, Gülay. “Loneliness and Internet Addiction Among University Students”. *Psychological, Social, and Cultural Aspects of Internet Addiction*, ed. Bahadır Bozoglan. 109-127. Hershey USA: IGI Global, 2018.
- Bat, Mikail – Kayacan, Şehriban. “İnternet Bağımlısı Erişkenlerde Sosyal Medya Oyunları Üzerine Vaka İncelemesi: Candy Crush Oyunu” *Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 3/12 (Temmuz 2016), 20-45.
- Brkljačić, Tihana vd.. “I’m Always Online: Well-Being and Main Sources of Life Dis/Satisfaction of Heavy Internet Users”. *Psychological, Social, and Cultural Aspects of Internet Addiction*, ed. Bahadır Bozoglan. 72-90. Hershey USA: IGI Global, 2018.
- Caz, Çağdaş – Bardakçı, Sait. “Sosyal Medya Bozukluğu: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 10/17 (Mart 2019), 1100-1124.
- Cerrah, Lokman. “Sosyal Medya ve Bazı Kurumsal Etkileşimler ve Sosyal

- Medyaya Eleştirel Yaklaşım”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/4 (Aralık 2016), 1393-1414.
- Çalışır, Gülsüm. “Kişilerarası İletişimde Kullanılan Bir Araç Olarak Sosyal Medya: Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Öğrencilerine Yönelik Bir Araştırma”. *E-Journal of New World Sciences Academy* 3/10 (2015), 115-144.
- Çiftçi, Hasan. “Üniversite Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/4 (2018), 417-434.
- Dağıtmaç, Murat. “Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanıcının Kendine Güven İlişkisi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (Ekim 2018), 640-646.
- Deniz, Levent - Gürültü, Ercan. “Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılıkları”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/2 (Mart 2018), 355-367.
- Ekiz, Durmuş. *Eğitimde Araştırma Yöntem ve Metotlarına Giriş: Nitel, Nicel ve Eleştirel Kuram Metodolojileri*. Ankara: Anı Yayınları, 2003.
- Filiz, Ozan vd. “BÖTE Bölümü Öğrencilerinin Sosyal Ağ Siteleri Kullanım Amaçları ile İnternet Bağımlılıkları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Journal of Instructional Technologies & Teacher Education* 3/2 (2014), 17-28.
- Güzel, Mehmet. “Küreselleşme, İnternet ve Gençlik Kültürü”. *Küresel İletişim Dergisi* 1 (Bahar 2006), 1-16.
- Haberli, Mehmet. *Sanal Din*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Karagöz, Yalçın. “Nonparametrik Tekniklerin Güç Ve Etkinlikleri”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/33 (Summer 2010), 18-40.
- Karakoç, Erhan - Gülsünler M. E. “Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı bağlamında Facebook: Konya Üzerine Bir Araştırma”. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* /18 (2012), 42-57.
- Karal, Hasan - Koç, Mehmet. “Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Ağ Siteleri Kullanım Amaçlarını Belirlemeye Yönelik Bir Ölçek Geliştirme Çalışması”. *Türk Bilgisayar ve Matematik Eğitimi Dergisi* 1/3 (2010), 251-263.
- Koçer, Mustafa. “Erciyes Üniversitesi Öğrencilerinin İnternet ve Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları”. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* /18 (2012), 70-85.
- Köseoğlu, Yakup - Al, Hamza. “Bir Siyasal Propaganda Aracı Olarak Sosyal Medya”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/3 (2013), 103-125.
- Nakaya, Andrea C.. *Internet and Social Media Addiction*. San Diego: Reference Point Press, 2015.

- Onat, Ferah. "Bir Halkla İlişkiler Uygulama Alanı Olarak Sosyal Medya Kullanımı: Sivil Toplum Örgütleri Üzerine Bir İnceleme". *Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Kavram ve Araştırma Dergisi* /31 (Güz 2010), 101-122.
- Perdew, Laura. *Internet Addiction*. Minnesota: Essential Library, 2014.
- Selçuk, Ö. C. *İnternet Bağımlılığı için Risk Faktörleri: Öz Düzenleme Yetersizliği ve Boş Zaman Can Sıkıntısı*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Topal, Bayram vd. "İnternet Bağımlılığı Üzerine Sakarya İlinde bir Araştırma". *Sosyal Bilimler Metinleri* 2 (2018), 118-136.
- Tutgun-Ünal, Aylin. *Sosyal Medya Bağımlılığı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Wearesocial, We Are Social Inc.. "Digital 2020". Erişim 1 Mart 2020. <https://wearesocial.com/blog/2020/01/digital-2020-3-8-billion-people-use-social-media>
- Wearesocial, We Are Social Inc.. "Digital in 2019". Erişim 20 Şubat 2020. <https://wearesocial.com/blog/2020/01/digital-2020-3-8-billion-people-use-social-media>
- Yıldız, Ali - Demir, F. M. "Üniversite Öğrencilerinin İnternet ve Sosyal Medya Kullanım Amaçlarının Örneği". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmalar Dergisi* 17/37 (2016), 18-36.
- Yılmazsoy, Burak - Kahraman, Mehmet. "Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılığı ile Sosyal Medyayı Eğitsel Amaçlı Kullanımları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Facebook Örneği". *Journal of Instructional Technologies & Teacher Education* 6/1 (2017), 9-20.
- YÖK, Yüksek Öğretim Kurulu. "İlahiyat Programı Bulunan Tüm Üniversiteler". Erişim 2 Şubat 2020. <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=20041>
- Yusufoğlu, Ömer Şükrü. "Boş Zaman Faaliyeti Olarak Akıllı Telefonlar ve Sosyal Yaşam Üzerine Etkileri: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017), 2414-2434.

#### CITATION

Abdurrahim KAPLAN, "How Fahreddin er-Râzî Handles Narrations in Relation to Ibn Abbas", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 17, (2020/17) pp.133-160.



## FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN İBN ABBÂS'A NİSPET EDİLEN RİVAYETLERİ ELE ALIŞ BIÇIMI

How Fahreddin er-Râzî Handles Narrations in Relation to Ibn Abbas

### Abdurrahim KAPLAN

Dr. Öğr. Üyesi,

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assist. Prof.,

Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

[nureyn47@hotmail.com](mailto:nureyn47@hotmail.com), Orcid: 0000-0002-6259-0726.

#### Öz

Abdullah İbn Abbâs (öl. 68/687-688) hicretten üç yıl önce doğmuş, tefsir, fıkıh, hadis, tarih alanında birçok nakille haklı bir şöhrete ulaşmıştır. Kur'an'ın manalarını anlamada ve ictihatta önemli bir yere sahip olan İbn Abbâs, ilmini başta Hz. Peygamber olmak üzere Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Ali (öl. 40/661) ve Übey b. Kâ'b (öl. 40/660) gibi şahıslardan elde etmiştir. O, İslamî ilimlerin her alanında çalışma yapan, hiç kimsenin nakillerinden müstağni kalamayacağı nadir bir şahsiyet olarak kabul edilir. İbn Abbâs, neredeyse Kur'an âyetlerinin tümüyle alakalı bir rivayet veya görüşe sahiptir. Meşhur bir şahsiyet oluşu sebebiyle onun hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Dirayet tefsirinin en kapsamlı eserlerinden biri olan *Mefâtihu'l-gayb*, İslam düşünce sistemine büyük katkılar sunmuştur. Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606-1209) eseri dirayet metodu ile ön plana çıkmasına rağmen rivayet tefsirinin özelliklerine de haizdir. Dirayet tefsir geleneğinin öncülerinden kabul edilen Râzî, tefsirini kaleme alırken Abdullah İbn Abbâs'a nispet edilen birçok rivayeti eserine almıştır. Bununla beraber Übey b. Kâ'b, İbn Mes'üd (öl. 32/5-652), Hz. Âişe (öl. 58/678) ve İbn Ömer (öl. 68/687) gibi birçok sahabîden de nakilde bulunmuş, onlarda zayıf gördüğü rivayetleri tenkit etmiştir. Bu çalışmada dirayet tefsir geleneğinin öncüsü olan Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb* adlı tefsirinde İbn Abbâs'tan naklettiği rivayetleri ele alış biçimini değerlendirdik. Buna ilaveten Râzî'nin İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetlerin tümünü kabul etmediğini, bir kısmını sahabeden gelen farklı rivayetlerle uzlaştırdığını, bir kısmını ise te'vil ederek tefsirinde ele aldığını tespit ettik.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'an, İbn Abbâs, Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Rivayet.

#### KAYNAKÇA

Abdurrahim KAPLAN, "Fahreddin Er-Râzî'nin İbn Abbâs'a Nispet Edilen Rivayetleri Ele Alış Biçimi" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 17, (2020/17) ss. 133-160. **Makale Geliş T:** 16/03/2020 **Kabul T:** 28/05/2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

**Abstract**

Abdullah İbn Abbâs (68/687-688) was born three years before the Hijrah, and he has reached a well-deserved reputation with commentary, fiqh, hadith and many transfers in the field of history. İbn Abbâs, who has an important place in understanding the meaning of the Qur'an and in the jurisprudence, obtained his knowledge from individuals, especially from the Prophet and other individuals like Omar (23/644), Ali (40/661) and Ubey b Kab (40/660). It is considered that he is a rare person who works in all areas of Islamic sciences and no one can be away free from his transfers. İbn Abbâs has a narrative or opinion that relevant to almost all verses of the Qur'an. Many studies have been done about him because of his being a famous personality. *Mafâtihu'l-Gayb*, which is one of the most comprehensive works of Dirayet Tafsir, has made great contributions to the Islamic thought system. Although Fahreddin er-Razi's (606-1209) work comes to the forefront with the dirayet method, it also has the features of the narrative commentary. Razi, who is accepted as one of the pioneers of the tradition of tafsir, used many narratives from Abdullah b. Abbâs in his work. In addition, he used many narratives from Ubey b. Ka'b, İbn Mesu'd (32/652), Aisha (58/678) and İbn Omar (68/687), and he criticised the narratives he considered weak in them. In this study, we will evaluate the way that Razi, who is the pioneer of the Dirayet tafsir, deals with the narrations that he narrated from İbn Abbâs in his commentary *Mefâtihu'l-Gayb*. In addition, we will try to demonstrate that Razi did not accept all the narratives attributed to İbn Abbâs, and reconciled some of these with other narratives, and some of these were interpreted by him.

**Keywords:** Commentary, Qur'an, İbn Abbâs, Fakhr al-Din al-Râzî, Mafatih Al-Gayb, Riwâya.

**GİRİŞ**

Hz. Peygamber'in duasına mazhar olmuş nadir kişilerden biri olan Abdullah İbn Abbâs, "Bahrü'l-ilm", "Hibrü'l-ümme", "Tercümânü'l-Kur'ân" gibi lakaplara sahiptir.<sup>1</sup> Arapçanın bütün inceliklerine vâkıf olan Abdullah İbn Abbâs ayrıca Kur'ân'ın muhtevasının anlaşılması noktasında gerekli bütün ilimlere de sahiptir. Hz. Peygamber'in, "Allah'ım! Abdullah'a kitabı ve hikmeti öğret, onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret."<sup>2</sup> şeklindeki duası onun ilmî alandaki şöhretinin sebebi olarak görülebilir. Tefsir ilminde otorite olan İbn Abbâs'ın nakillerinden sahâbe başta olmak üzere tâbiîn ve sonrasındaki bütün müfessirler istifade etmiştir. İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetlerden müstağni kalamayan müfessirlerden biri de Fahreddîn er-Râzî'dir. Neredeyse tefsirinin tümünde İbn Abbâs'ın rivayetlerine rastlamak mümkündür. Dirayet tefsirinin en kapsamlı eserlerinden biri olan *Mefâtihu'l-gayb*, İslam

<sup>1</sup> Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beirut: Dâru Sadr, 1957), 12: 365.

<sup>2</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 2: 120.

düşünce sistemine büyük katkılar sağlamıştır.<sup>3</sup> Râzî kendinden önceki müfessirlerden birçok nakil yapmasına rağmen, Kur'ân'ı daha çok aklî yöntemlerle yorumlamayı tercih etmiştir. O, aynı zamanda Kur'ân tefsirine mantık, felsefe, tıp ve hikmet ilimlerini de dâhil etmiştir.<sup>4</sup>

Hüccetü'l-İslâm,<sup>5</sup> el-İmâm<sup>6</sup> gibi ünvanlara sahip olan Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb* adlı tefsirinde Abdullah b. Abbâs'tan nakledilen rivayetlerin tümünü sorgulamadan aldığı söylemek imkânsızdır. Eserine aldığı birçok rivayeti tenkit eden Râzî, İbn Abbâs'tan nakledilen rivayet ve görüşlerin bir kısmını tenkit süzgecinden geçirmiştir. Râzî, bazı yerlerde İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetlere itiraz etmiş, itirazında okuyucuyu tatmin edecek gerekçeler ortaya koymayı da ihmal etmemiştir. Râzî, Abdullah b. Abbâs'a nispet edilerek nakledilen rivayetleri tenkit, te'vil veya uzlaştırmakla rivayetlerin hangi yollarla İbn Abbâs'a ulaştığı üzerinde durmamıştır. Genel itibariyle Atâ b. Saîb (öl. 136/753), Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]), İbn Şihâb ez-Zührî (öl. 124/742), Muhammed b. İshâk (öl. 313/925), Muâviye b. Sâlih el-Hadramî (öl. 158/749), Saîd b. Mansur (öl. 227/842), İsmail b. Abdurrahman es-Süddî el-Kebîr (öl. 127/745), el-Hüseyn b. Vâkîd, Atâ b. Dînâr (öl. 126/744), Şibil b. Abbâd el-Mekkî, İkrime el-Berberî (öl. 105/723) gibi birçok tarîk İbn Abbâs'a nispet edilen rivayet yollarındandır.<sup>7</sup> Râzî, birçok yerde de rivayetleri te'vil etmiş veya diğer râvîlerin rivayetleriyle uzlaştırma yoluna gitmiştir. Bu makalede Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb* adlı tefsirinde İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetleri ele alış biçimini tespit etmek hedeflenmektedir. Bu rivayetleri

<sup>3</sup> Mustafa İmrân, *İmâmu'l-mütekellimîn*, (Kahire: Mecelletu Ezher, 1975), 37: 896; M. Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsir Tarihi ve Tefsir Usulü*, (Kayseri: Erciyes Üniv. Yayınları, 1997), 177.

<sup>4</sup> Bk. Mustafa İmrân, *İmâmü'l-mütekellimîn*, 8. Ayrıca bk. Mehmet Yusuf Yagır, *Fahreddîn er-Râzî'nin Tefsirinde Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 6.

<sup>5</sup> Muhammed Saghir Hasan el-Masumî, *Imam Fakhr al-Din al-Râzî and His Critics*, (İslamabad: Islamic Studies, 1957), 7: 106.

<sup>6</sup> Fahreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikîyye fî ilmi'l-ilâhiyât ve'l-tabîyyât*, thk. Muhammed b. Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyyi, 1990), 11.

<sup>7</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülazîz b. Abdullah, *Tefsîrü İbn-i Abbâs, el müsemmâ sahîfetu Ali b. Ebî Talhâ*, thk. Abdül-Mun'im Raşid Reccâl, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü'l-Sekafiyye ts.), 43.



tenkit, tev'îl, uzlaştırma yönleriyle ele alırken izlediği tutumu tespit etmek temel hedefimizdir.

Abdullah İbn Abbâs'a ait olan eserler üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Dr. Abdulaziz b. Abdullah, on beş hadis kitabında bulunan İbn Abbâs rivayetlerini “*Tefsîru İbn Abbâs ve merviyâtuh*”<sup>8</sup> ismiyle iki cilt olarak toplamıştır. “*Mesâilu Nafi b. el-Ezrak*” adlı eseri üzerine de birçok çalışma yapılmıştır. Eserin bir bölümünü *el-İtkân* kitabına alan Süyûtî'nin (öl. 911/1505) dışında Muhammed Fuâd Abdülbâkî (öl. 1968) de eser üzerinde çalışma yapan şahıslardandır. Son olarak Âişe Abdurrahman (öl. 1998) da eser üzerinde çalışma yaparak bu eseri “*el-İcâzül-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilu İbni'l-Ezrak*”<sup>9</sup> ismiyle neşretmiştir. Ülkemizde ise İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetlerin değerlendirmesine yönelik iki yüksek lisans tezinin hazırlandığını tespit ettik. Bunların ilki Kudret Safa Gümüş tarafından hazırlanan “*Garîb'in İbn Abbas'tan rivâyet edilen Yûsuf u Zelihâ Hikâyesinin İncelenmesi*”<sup>10</sup> adlı tez iken; ikincisi Mustafa Cünük tarafından hazırlanan “*İbn Abbas rivayetlerinde İsrailiyat (Sahifetü Ali b. Ebi Talha ve Taberî örneği)*”<sup>11</sup> adlı çalışmadır.

<sup>8</sup> Bu eser, tefsir ve hadis kaynaklarında İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetlerin iki cilt halinde bir araya getirilmiş halidir. Müellif, Buhârî ve Müslim'de bulunmayan rivayetlerin isnadını sağlamlık yönünden tenkide tâbi tutarak değerlendirmiştir. Eser, İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetlerin sıhhat yönünün değerlendirilmesi açısından önemlidir. Bk. İsmail Lütfi Çakan, Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 78-79.

<sup>9</sup> Eser, Kur'an'da anlaşılması güç iki yüz kelimenin İbn Abbâs tarafından açıklanmasını ihtiva etmektedir. Âişe Abdurrahman, var olan eser üzerinde çalışmış ve daha geniş bir eser ortaya çıkarmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Lütfi Çakan, Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 78-79.

<sup>10</sup> Bu çalışma, inceleme ve tenkitli metin araştırması olup dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışma ile ilgili genel bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde ise Yusuf ile Züleyha kıssasının kaynakları üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde Garib'in Yusuf u Zeliha kıssası ile ilgili İbn Abbâs'tan yaptığı rivayet ve değerlendirmesi yer almaktadır. Üçüncü bölümde *Mesnevi*'nin konuyla ilgili tespit edilen nüshaları değerlendirilmiştir. Dördüncü bölümde ise çalışmada izlenen yöntem belirtilmiştir. Çalışma, Yusuf u Zeliha kıssasının İbn Abbâs'a nispet edilen rivayet esas alınarak Türk edebiyat tarihindeki yerini incelemeyi esas almıştır. Bu sebeple bizim çalışmamızdan farklı bir alanda yapılmıştır. Çalışmanın İbn Abbâs'tan nakledilen rivayeti esas alması çalışmamızın ortak yönü olarak değerlendirilebilir. Bk. Kudret Safa Gümüş, *Garîb'in İbn Abbas'tan rivâyet edilen Yûsuf u Zelihâ Hikâyesinin İncelenmesi*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

<sup>11</sup> Bu çalışmanın birinci bölümünde İbn Abbâs'ın hayatı ve ilmî kişiliği üzerinde durulmaktadır. İkinci bölümünde ise İbn Abbâs'ın rivayetlerini toplayan ilk kaynaklardan biri



Fahreddîn er-Râzî'nin tefsiri ile ilgili gerek ülkemizde gerekse yurt dışında birçok yüksek lisans ve doktora tezi hazırlanmıştır. Bu çalışmalar Râzî'ye ait bir eser üzerinde olduğu gibi Râzî'nin bir görüşü veya tefsirinin Ulûmi'l-Kur'ân yönünden incelenmesi şeklinde yapılmıştır. Çalışmalar sayıca çok ve konumuza uzak olduğu için onları burada zikretme gereği duymadık. Ancak araştırabildiğimiz kadarıyla tefsirinde naklettiği rivayetleri değerlendiren zikri geçen iki çalışma dışında bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmamız bu yönüyle ilk olma vasfına sahiptir.

## 1. TENKİT ETTİĞİ RİVAYETLER

Bu başlık altında Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Abbâs'a nispet edilerek nakledilen rivayetlere yönelik tenkidine dair bazı örnekler, konularına göre tasnif edilerek incelenecektir.

### 1.1. Âyetlerin Yorumlanmasına Yönelik Tenkidi

Fahreddîn er-Râzî, âyetleri birçok yönden tefsir etmeyi esas alır. Bunu yaparken âyetlerin nüzûl sebebi, kelimelerin i'rabı, anlamı, kıraat yönünden değerlendirilmesi gibi birçok yön onun tefsirinde öne çıkan yöntemlerdendir. Bir tefsirde bulunması gereken bütün vasıflara hâiz olan eseri, rivayet ve dirayet yöntemi mezc edilerek kaleme alınmıştır. Rivayet nakillerine gereken önemi veren Râzî, İbn Abbâs'ın görüşlerine ayrı bir değer vermiştir. Âyetlerin tefsiri ile ilgili İbn Abbâs'a nispet edilen bir görüş varsa onu mutlaka eserine almıştır. Ancak bu rivayetlerin bir kısmına katılmayarak tenkit etmiştir. Tefsirindeki bu yönünü ortaya koymak için birkaç örnek vermekte fayda görüyoruz.

a) Râzî'nin İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetleri tenkit ettiği yerler-

olan *Sahîfetü Ali b. Ebî Talhâ* örneği hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde, İbn Abbâs'ın israilî rivayetleri kullanması, yöntemi ve görüşü üzerinde durulmuştur. Sonuç bölümünde ise İbn Abbâs'ın israilî rivayetleri kullanmasına yönelik eleştiriler değerlendirilmiştir. Çalışmanın isminden de anlaşılacağı üzere bu çalışmada İbn Abbâs'ın sadece israilî rivayetleri değerlendirilmiştir. Bizim yaptığımız çalışmada ise İbn Abbâs'a nispet edilen bütün rivayetler değerlendirmeye alınmıştır. Çalışmamız İbn Abbâs'a nispet edilen bütün rivayetler üzerine fikir oluşturması açısından önemli olduğu gibi bu çalışmalardan farklıdır. Bk. Mustafa Cünü, *İbn Abbas Rivayetlerinde İsrailiyat (Sahîfetü Ali b. Ebî Talhâ ve Taberî örneği)*, (Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

den biri Beled sûresi üçüncü âyetin tefsiri ile ilgili rivayettir. Râzî, “*Ba-baya da evlada da yemin ederim ki.*” (el-Beled, 90/3) âyetinde geçen baba ve evlattan kimin kastedildiği ile ilgili farklı görüşleri nakleder. Râzî’ye göre *وَأَنَّتَ وَوَالِدٍ وَمَا وَكَّدَ* ifadesi “*لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ*” ifadesine ma’tuftur. Arada kalan *وَأَنَّتَ وَوَالِدٍ وَمَا وَكَّدَ* ifadesi ise ma’tuf ile ma’tufun aleyh arasında kalmış itiraziyeye cümlesidir.<sup>12</sup> Râzî, bir kısım müfessirin *وَالِدٍ* (baba) için Hz. Âdem, *وَكَّدَ* (evlat) için ise onun zürriyetinden gelenler olduğunu belirttiklerini nakleder. Başka bir görüşe göre ise *وَالِدٍ* (baba) Hz. İbrâhim (a.s) ve Hz. İsmâil (a.s) olup *وَكَّدَ* (evlat) ise Hz. Peygamber’dir.<sup>13</sup> İbn Abbâs’a göre *وَالِدٍ* (baba) “doğuran” *وَمَا وَكَّدَ* ise “doğurmayan” manasına gelmektedir. Râzî, İbn Abbâs’a nispet edilen bu görüşe itiraz eder, bunu kabul etmez. Ona göre İbn Abbâs’ın bu görüşü kabul edildiğinde *وَمَا وَكَّدَ* ifadesinde bulunan *مَا* nefy için olmuş olur. *مَا*’nın nefy manasına hamledilmesi halinde ise mutlaka bir ism-i mevsulün takdir edilmesi gerekir. İsm-i mevsul takdir edildiğinde ise *وَالِدٍ وَالَّذِي وَمَا وَكَّدَ* olur ki böyle bir takdir Basralıların kıraatine göre caiz olmaz diyerek İbn Abbâs’tan naklettiği bu rivayeti kabul etmez.<sup>14</sup> Başta Taberî (öl. 310/923) olmak üzere birçok müfessirin Râzî gibi İbn Abbâs’a nispet edilen bu görüşü tercih etmediğini görmekteyiz. Taberî’ye göre *وَالِدٍ وَمَا وَكَّدَ* âyetinin tefsirinde kastedilen “bütün baba ve çocuklardır.<sup>15</sup> Begavî’ye (öl. 516/1122) göre ise *وَالِدٍ وَمَا وَكَّدَ*’ten kastedilen Hz. Âdem (a.s) ve bütün zürriyetidir.<sup>16</sup> Râzî ve diğer müfessirlere göre âyette bütün baba ve çocuklar kastedilmiştir. Şimdiki ve gelecekteki dünyada bulunan bütün baba ve çocukların kastedildiği görüşü Kur’ân’ın ruhuna daha çok uymaktadır. Böyle olunca da Râzî ve diğer müfessirlerin âyete yükledikleri mananın İbn Abbâs’a nispet edilen manadan daha isabetli olduğu görülmektedir. Çünkü mahlukatın bütün saygınlığı *وَمَا وَكَّدَ* sözünde mevcuttur.

b) Fahreddîn er-Râzî’nin tenkit edip itiraz ettiği yerlerden biri de

<sup>12</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu’l-gayb*, (Beyrut: Dârü’l-İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyyi, 1420), 31: 165.

<sup>13</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31: 65.

<sup>14</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31: 165.

<sup>15</sup> Ebû Cafer İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed. Muhammed Şakir, (Beyrut: Müessesetü’r- Risâle, 2000), 14: 433.

<sup>16</sup> Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Begavî, *Me’âlimü’t-tenzil*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, (Beyrut: Dârü’l-İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyyi, 1998), 8: 430.

Mâûn sûresi beşinci âyette yer alan rivayettir. Farklı görüşlere sebep olan âyet şöyledir: “*Onlar namazlarından gafildirler.*” (el-Mâûn, 107/5). Burada esas tartışma, namazlarından gafil olanların kimler olduğu ile ilgilidir. Atâ'nın İbn Abbâs'a nispet ettiği görüşe göre burada kastedilen müminler değildir. Şayet müminler kastedilseydi Allah âyette namazlarında gafil olanlar ifadesini kullanacaktı. Ancak “*Namazlarından gafil olanlar*” dediği için kastedilen müminler değildir. Râzî ise İbn Abbâs'tan nakledilen bu görüşü kabul etmediği gibi bu görüşün zayıf olduğunu da söylemektedir. Çünkü Allah bu âyetten önce “*Namaz kılanların vay haline!*” (el-Mâûn, 107/4) demek suretiyle bu kişilerin namaz kıldıklarını haber vermiştir. Nitekim namazdan gafil olma namazı terk etme manasına gelse bile o kişinin münafık veya kâfir olduğunu göstermez.<sup>17</sup> Taberî, bu âyetin tefsirinde Râzî ile aynı görüştedir. Taberî'ye göre kelime müminler dışında kimseyi kast etmemiştir. Âyetin namazı ciddiye almayan, başka şeyler ile meşgul olmayı namaza tercih eden, vaktinde namaz kılmayan kişiler gibi manalara gelebileceği görüşünü savunmuştur.<sup>18</sup> Zemahşerî ve Beyzâvî ise âyeti namazı terk edip aldırış etmemek,<sup>19</sup> namazdan gafil olmak<sup>20</sup> gibi manalarla ifade etmiş ve âyetin müminler dışında kimseyi kast etmediğini söylemişlerdir. Anlaşıldığı kadarıyla namazı hakkı ile eda etmeyen müminler uyarılmaktadır. Burada namaz kılmayanların aksine namazı kıldıkları halde namazın ruhuna uygun davranmayanlar kastedilmiştir. “*Ölçekte ve tartıda hile yapanlara veyl olsun!*” (el-Mutaffifin, 83/1) âyeti bunu doğrulamaktadır. Âyet, insanların ölçü ve tartıyı yapmadıklarından çok, eksik yaptıklarını haber vermektedir. Kanaatimizce burada kınanan, namaz kılmayanlar değil namazlarında eksiklik bırakanlardır. Dolayısıyla bütün bunlar Râzî'nin görüşünde daha isabetli olduğunu göstermektedir.

c) Fahreddîn er-Râzî Abese sûresi 38-39. âyetlerin tefsirinde İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetleri nakletmekle beraber onun görüşüne

<sup>17</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32: 304.

<sup>18</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 632.

<sup>19</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâfu an hakâiki ğavâmidi't-tenzil*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyyi, 1407), 4: 804.

<sup>20</sup> Kâdî Nâsirüddîn Ebî Sa'îd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Abdurrahman el-Maraşlı, (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, Beyrut 1418/1997), 7: 341.

katılmayarak tenkit eder. Konumuza örnek olan âyet şöyledir: “O gün birtakım yüzler parıl parıl güler ve sevinir.” (Abese, 80/38-39). Râzî, başta İbn Abbâs’a nispet edilerek nakledilen rivayet olmak üzere başka rivayetlere de itiraz eder. Ona göre Allah, kıyamet gününde insanların bir kısmını mutlu bir kısmını ise mutsuz kılacaktır. Mutlu olacakların yüzlerinin parıl parıl olacağı müjdesini de verir. Müfessirler ise yüzü parlacak olanların hangi amelden parlacağı hususunda farklı görüşlerde bulunmuştur. Dehhâk, bu parlaklığın abdest almaktan kaynaklandığını ifade ederken, Kelbî (öl. 146/763) ise hesaptan yüz akıyla çıkma sebebi-ne bağlar. İbn Abbâs’tan gelen rivayete göre ise bu yüzlerin parlaklığı, kişinin gece namazı kılmasından kaynaklanmaktadır. Râzî, İbn Abbâs dâhil birçok müfessirin görüşünü naklettikten sonra bu görüşlere katılmaz ve kendi görüşünü ifade eder. O, yüzü parlacak kişilerin bu şekilde nitelendirilmelerini dünya bağlarından kopup rıdvan ve rahmet makamıyla irtibat kurmalarına bağlamaktadır.<sup>21</sup> Aslında Râzî gibi birçok müfessir bu âyeti te’vil ederek anlayabildikleri kadarıyla açıklamıştır. Örneğin Begavî, bu şahısların Allah’ın kendilerine vereceği nimetlerin sevincinden ötürü yüzlerinin parlacağını ifade ederek âyeti kendi reyî ile tefsir etmiştir.<sup>22</sup> Elmalılı (öl. 1942) ise yüz parlaklığını kişinin Allah’a saygısı, iman ve İslam ile Allah’ın emirlerini yerine getirmenin mükâfatı olarak görmüştür. Elmalılı, bu görüşüyle âyete Râzî’ye yakın bir mana vermiştir.<sup>23</sup> Burada İbn Abbâs dâhil bütün müfessirlerin görüşünün doğru olma ihtimali taşıdığı unutulmamalıdır. Ancak Râzî, burada da yüz parlama sebebinin tahsis edilmesine karşı çıkmış, âyetin manasını ta’im ederek yapılan bütün iyi amellerin buna sebep olacağı görüşünü savunmuştur. Râzî’nin âyet tefsirlerinde tahsise karşı çıkıp ta’imî savunması kanaatimizce daha isabetli bir yöntemdir.

## 1.2. Sebebin Hususiliğine Yönelik İtirazı

Kur’ân’da nazil olan âyetleri iki kısma ayırmak mümkündür. Birincisi bir sebebe bağlı olmadan nâzil olan âyetlerdir. Bunlar Kur’ân âyetlerinin büyük kısmını oluşturmaktadır. İkincisi ise herhangi bir sebebe bağ-

<sup>21</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31: 62.

<sup>22</sup> Begavî, *Me’âlimu’l-tenzil*, 8: 340.

<sup>23</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016), 9: 311.

lı olarak nâzil olan âyetlerdir. Bir sebebe bağlı olarak inen âyetlerin sayısı Vâhidî'nin (öl. 468/1076) *Esbâbü'n-nüzûl*'ünde 600 olarak ifade edilirken Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *Esbâbü'n-nüzûl*'ünde ise 800 olarak tespit edilmiştir.<sup>24</sup> Âyet özel bir sebep için inmekle beraber lafzı umumi bir mana ifade ediyorsa âyetin hükmü bütün lafızları kapsar.<sup>25</sup> Genel kaide bu olmakla beraber âyetleri sebebin hususiliğine hasr eden rivayet ve görüşlerin olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Tefsirinde âyetlerin sebep-i nüzûl rivayetlerine önem veren Râzî, birçok yerde âyetlerin bir sebebe bağlı olan hususiliğini kabul etmez. Bu konuda nazil olan âyete umumi mana vermenin daha doğru olacağı görüşünü savunur.

Râzî'nin sebebin hususiliğine itiraz ettiği yerlerden biri İnfitâr sûresi 6. âyettir. Konuyla ilgili âyet şöyledir: “*Ey insan! İhsan bol Rabbine karşı seni aldatan nedir?*” (İnfitâr, 82/6). Bu âyette farklı görüşlere konu olan husus “Ey insan” sözüdür. Bu söz ile kimin kast edildiği hususunda iki görüşün olduğunu ifade eden Râzî, birinci görüşe göre “Ey insan” sözü ile Velid b. Muğîre kastedilmiştir. Nitekim âyet onun hakkında nazil olmuştur. Bu görüş Atâ'nın İbn Abbâs'tan naklettiği bir rivayettir. İkinci görüşe göre “Ey insan” sözü ile kâfir olan şahıslar kastedilmiştir. Onun bu husustaki delili ise hemen ardından gelen “*Hayır tam aksine siz din gününü yalanlıyorsunuz.*” (el-İnfitâr, 82/9) şeklinde gelen âyettir.

Râzî, ikinci görüşün tercih edilmesinin daha isabetli olacağını savunarak İbn Abbâs'tan nakledilen görüşe katılmaz. Çünkü ona göre sebebin hususi olması lafzın umumi olmasına mani değildir.<sup>26</sup> Râzî bu görüşüyle âyetin tahsis edilmesine itiraz eder. Diğer müfessirlerin âyetin tefsiri ile ilgili görüşlerine baktığımızda Mâturîdî'nin (öl. 333/944) âyeti sebep-i nüzûle hasr etmediğini, hitabın bütün insanlara yönelik olduğu görüşünü savunduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla Mâturîdî de âyetin tahsis edilmesi görüşüne katılmaz.<sup>27</sup> Buna benzer bir tanımlamayla Nesefî'nin (öl. 537/1142) de yaptığını görmekteyiz. Ona göre “insan” sözü ile ölümden sonra dirilmeyi inkâr eden herkes kastedil-

<sup>24</sup> Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 68.

<sup>25</sup> Muhammed Salih el-Useymin, *Tefsir usulüne Giriş*, çev. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Guraba Yayınları, 2000), 22-27.

<sup>26</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31: 74.

<sup>27</sup> Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 10: 445.

miştir. Neseî de bu görüşüyle âyetin manasını tahsis etmez.<sup>28</sup> Birçok müfessirin Râzî ile aynı görüşte olması onun bu konuda daha isabetli bir tercihte bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Râzî'nin sebebin hususiliğine itiraz ettiği bir başka yer Âl-i İmrân sûresi 114. âyetin tefsirinde yapılan tahsistir. Konu ile ilgili örnek şöyledir: “*İyiliği emreder, kötülükten menederler.*” (Âl-i İmrân, 3/114). Âyetin tefsiri ile ilgili olarak İbn Abbâs'a nispet edilerek nakledilen rivayette âyetin tahsis edildiği anlaşılmaktadır. İbn Abbâs, marufu emretmenin Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini emretme manasına geldiğini, münkerden nehyetmenin ise Allah'a şirk koştuktan ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkârdan nehyetmek olduğunu ifade eder.<sup>29</sup> Râzî'ye göre İbn Abbâs'a nispet edilerek nakledilen bu rivayette tahsis vardır. Bu sebeple Râzî, bu rivayeti kabul etmez. Burada yapılan tahsise itiraz eder. Çünkü ona göre maruf ve münker kelimeleri mutlak olarak zikredilmiştir. Delil olmaksızın bu kelimeleri tahsis etmek caiz değildir. Râzî, “İnsanın kemale ulaşması ancak eksiki olan insanları tamamlamaya uğraşmasıyla olur.” der. Bunun da insanları, uygun olan amelleri yapmaya, kötü olan amellerden ise sakındırmaya bağlı olduğunu ifade eder. Râzî, âyetten anlaşılması gereken her türlü maruf ve münkerdir diyerek tahsise itiraz etmektedir.<sup>30</sup>

Fahreddin er-Râzî'nin tahsise itiraz ettiği bir başka yer ise Şûrâ sûresi 49-50. âyetlerin tefsirinde yapılan tahsistir. Konu ile ilgili âyetler şöyledir: “*Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır. Dilediğini yaratır, dilediğine kız çocuk, dilediğine de erkek çocuk verir. Yahut hem kız hem erkek çocuk verir, dilediğini de kısır kılar. O, bilendir, her şeye kadirdir.*” (eş-Şûrâ, 42/49-50). Râzî, Allah'ın dilediğine kız, dilediğine erkek, dilediğine hem kız hem erkek çocuk vermesi, dilediğini ise kısır bırakması onun tasarrufunda olduğunu ifade eder. Âyette kız çocuklarının erkek çocuklarından önce zikredilmesinin kız çocuklarının taltif edilmesi sebebiyle olduğunu söyler.<sup>31</sup> Bununla beraber Râzî, konu ile ilgili İbn Abbâs'a nispet edilen rivayeti nakleder. İbn Abbâs, dilediğine kız çocuklar verir cümlesiyle

<sup>28</sup> Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed Hâfızuddin en-Neseî, *Medârikü'l-tenzîl ve hakâiku'l-eyl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3: 610.

<sup>29</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8: 334.

<sup>30</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8: 334.

<sup>31</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8: 334.

kız çocukları olmayan Hz. Şuayb (a.s) ve Hz. Lût (a.s), dilediğine erkek çocuklar verir cümlesiyle de sadece erkek çocukları olan Hz. İbrahim (a.s), dilediğine hem erkek hem kız çocukları verir cümlesiyle de hem erkek hem kız çocukları olan Hz. Muhammed (s.a.v) kastedilmiştir diyerek âyetin manasını tahsis eder. Ancak Râzî, İbn Abbâs'tan nakledilen bu rivayette âyetin mana itibarıyla hasır edilmesine itiraz eder. Ona göre bu hükümler bütün insanlar için geneldir. Allah, burada her şeyin kendi tasarrufu altında olduğunu haber vermek için böyle bir örnek kullanmıştır. Âyetleri tahsis etmenin bir manası yoktur diyerek tahsise itiraz eder.<sup>32</sup> Benzer nakillerde bulunan İbn Atıyye (öl. 541/1147) de âyetin tahsisten çok genel bir mana ifade ettiğini söyleyerek Râzî ile benzer görüşte bulunur.<sup>33</sup> Anladığımız kadarıyla Râzî, âyetlerin tahsis edilmesine karşı çıkmaktadır. İbn Abbâs'ın âyetleri tahsis etmesi belli ki Râzî'nin tercih ettiği bir yöntem değildir. Bu sebeple Râzî, İbn Abbâs'a nispet edilerek tahsis ile ilgili nakilleri kabul etmez. Râzî'nin İbn Abbâs'ın görüşlerindeki tahsislerin yerine ta'mîmi tercih ettiği bu örneklerden anlaşılmaktadır.

### 1.3. Kelime Tahlillerine Yönelik İtirazı

Râzî, âyetlerde geçen kelimelerin manaları üzerinde durarak âyetin anlaşılması için çaba sarf etmektedir. Bunu yaparken birçok müfessirin görüşüne başvurur. Bunlar arasında İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetler de yer almaktadır. Ancak o, İbn Abbâs'tan nakledilen her rivayeti kabul etmez. Bazı yerlerde kelimelere verilen manalara itiraz eder. Bunu yaparken de itiraz sebebini teferruatlı bir şekilde izah eder. Râzî'nin kelime tahliline itiraz ettiği yerlerden biri Fîl sûresi dördüncü âyette geçen "siccîl" kelimesidir. Kelime, salıvermek manasında olup *iscâl* kökündendir. Nitekim su dolu bir kovaya *secl* denmesi bundandır. *Siccîl* kelimesi için dünya seması, kuvvetli, cehennemden bir taş,<sup>34</sup> etrafında kırmızı çizgiler olan

<sup>32</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 610.

<sup>33</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye el-Endelüsi, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselam Abdüssafi Muhammed, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001/1422), 7/ 43.

<sup>34</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32: 292.



siyah bir taş,<sup>35</sup> çok şiddetli azap ve çarpışmalar için kullanılan taş,<sup>36</sup> bir çeşit taş yağmuru<sup>37</sup> diyenler de vardır. Râzî, bu manaların dışında İkrime tarikiyle İbn Abbâs'a nispet edilen bir görüşü de nakleder. Ancak bu görüşe katılmayarak ona itiraz eder. İkrime, siccîl taşları için İbn Abbâs'tan naklettiği rivayette şahısların üzerine düştüğünde vücutlarının kabardığını ve çiçek hastalığına yakalandıklarını ifade eder. İkrime tarikiyle İbn Abbâs'tan nakledilen görüşü Taberî de nakleder.<sup>38</sup> Ancak Râzî, bu görüşü dillendirmenin birçok şüpheyi de beraberinde getireceğini söyler. Râzî, bir tarafta bu taşların isabet ettiği kişilerin vücudunu darmadağın ettiğini söylüyoruz, öbür tarafta bu taşları somut şeklinden uzaklaştırarak bir tür cilt hastalığına sebep olan nesnelere manasını veriyoruz. Siccîl kelimesine böyle bir mana vermemiz gözle görülen şeylere güveni zedeler<sup>39</sup> diyerek bu taşların somut olarak varlığını savunur. Bizce de bu taşlara somut anlam dışında manalar verilmesi onları bir tür virüs olarak nitelendirmek olur ki bu da âyeti zahiri manasından uzaklaştırır.

Râzî'nin İbn Abbâs'tan nakledilen rivayetlere itiraz ettiği bir başka örnek ise Nebe' sûresi 23. âyette geçen اُحْقَابًا kelimesinin hangi anlama geldiği ile ilgili rivayettir. Âlimlerin farklı görüşlerine sebep olan اُحْقَابًا ifadesinin geçtiği âyet şöyledir: “Orada çağlar boyunca (nice devirler) kalacaklardır.” (en-Nebe', 78/23). Burada itiraza konu olan çağlar boyu olarak tercüme edilen اُحْقَابًا kelimesine verilen manalardır. Ebû's-Suûd'a göre *ahkâb*, “hukb”un çoğulu olup sayısız zaman dilimi manasındadır. Bir zaman geçince kendisini başka bir zaman dilimi takip eder ve bu sonsuza kadar devam eder.<sup>40</sup> Hilâl el-Hicrî, Hz. Ali'ye hukb'un ne kadar olduğunu sorar, Hz. Ali de bunun yüz yıl olduğunu söyler. Aynı şekilde Hasan Basri'nin de bir hukb'un yetmiş bin yıl olduğunu söylediği rivayet edilir. Atâ, Kelbî ve Mukâtil'in (öl. 150/767) İbn Abbâs'a nispet ederek naklettikleri görüşe göre ise bir hukb seksen küsur yıldır. Ebû Umame'nin Hz. Peygamber'den naklettiği

<sup>35</sup> Ferrâ Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâfî-Muhammed Ali en-Neccâr-Abdulfettah İsmail eş-Şiblî, (Mısır: Dâru Misriyye, ts.), 3: 292.

<sup>36</sup> Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 7: 363.

<sup>37</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 127.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 34: 609.

<sup>39</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32: 292.

<sup>40</sup> Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*, (Beyrut: Dâru İhyâu Turâsî'l-Arabî, ts.) 9: 91.



görüŖe göre ise bir hukb otuz bin yıldır.<sup>41</sup> Bütün bu tanımlamalara rağmen Râzî ise bu kelimeye verilen manalara katılmaz ve bu konuda kendi görüşünü ifade eder. Râzî'ye göre ahkâb lafzı sınırı ve sonu olan uzun çağ manasına delalet etmez. Çünkü tek bir hukb sonludur. Ahkâb ise sonsuzluk ifade eder. Buna göre âyete verilecek mana “Onlar orada ahkâb (çağlar) boyunca kalacaklardır.” şeklinde olmalıdır. Yani bir çağ geçtikçe onu başka bir çağ takip edecektir. Bu iş hep böyle sürüp gidecektir. O, İbn Abbâs ve diğerleri tarafından ahkâb kelimesine verilen sınırlı zaman dilimi anlamını isabetli bir görüş olarak değerlendirmez ve bu konuda nakledilen görüşleri kabul etmez.<sup>42</sup> Anladığımız kadarıyla İbn Abbâs, ahkâb kelimesine sınırlı zaman dilimi manasını vermekten ziyade garip bir kelimenin o zaman taşıdığı anlamını zikretmiştir. Âyetten kastın sınırlı bir süre olduğunu söylememiştir. Çünkü ahkâbtaki çoğulun bir sayı karşılığı yoktur. Çoğul zaten çokluk ifade etmektedir. O halde İbn Abbâs da Râzî ve diğer müfessirler gibi ahkâb kelimesinden aslında sınırsız bir anlam anlamış olmalıdır. Kanaatimizce Râzî'nin bu konuda İbn Abbâs'ı eleştirisi, hatalı bir tutum olarak görünmektedir.

Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Abbâs ve diğerlerinden farklı bir mana verdiği kelimelerden biri de Âdiyât sûresi altıncı âyette geçen كَنُودٌ kelimesidir. Şevkânî'ye (öl. 1250/1834) göre *kenud* kelimesi, *kend* kökünden türemiştir. Kelime, şükretmesi halinde kendisine verilecek nimeti engellediği için kesme manasına da gelir.<sup>43</sup> Kelime, verilen nimetlere karşı nankörlük eden,<sup>44</sup> nimetlerin çokluğunu az bir zahmet sebebiyle unutup inkâr eden manalara da gelmektedir.<sup>45</sup> İbn Abbâs'a nispet edilerek nakledilen rivayete göre ise *kenud*, küfür manasındadır. Râzî, İbn Abbâs'tan nakledilen bu tanımlamayı kabul etmez. Ona göre *kenud*, haktan ve hayırdan men etmek, üzerinde bulunduğu şeyi engellemek gibi manalara

<sup>41</sup> Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlebî, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Muavvîd-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1418/1997), 7: 543.

<sup>42</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31: 15.

<sup>43</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî el-Yemenî, *Fethu'l-kadîr*, (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1996/1414), 7: 589.

<sup>44</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 9: 191.

<sup>45</sup> Ebu'l-Hasan Burhanüddin İbrâhim b. Ömer el-Bikâ'î, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve s-suver*, (Kâhîre: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1984), 22: 214.

gelmektedir. Râzî, kenud kelimesinin küfür anlamıyla sınırlandırılmasına karşı çıkararak, nankörlüğün insani bir vasıf olduğunu savunur.<sup>46</sup>

#### 1.4. Kıraat Farklılıklarına Yönelik Tenkidi

Fahreddîn er-Râzî, kıraat, nahiv ve lügat konularında lügat ve tefsir ilmiyle bilinen el-Ferrâ'dan (öl. 207/822) yararlanır. Ayrıca bu konuda Taberî gibi birçok müfessirden de faydalanır.<sup>47</sup> Râzî, kıraat ile ilgili rivayetlerin kimden nakledildiğinden çok bu rivayetlerin sahih olup olmadığı ile ilgilenir. Râzî, diğer konularda olduğu gibi kıraatler konusunda da İbn Abbâs'a nispet edilerek nakledilen birçok rivayete itiraz eder. Konumuza örnek olan âyet, Âl-i İmrân sûresi 18. âyettir ve şöyledir: “Allah, melekler ve adaleti yerine getiren ilim sahipleri, O’ndan başka tanrı olmadığına şahitlik etmişlerdir. O’ndan başka tanrı yoktur, O güçlüdür, Hâkim’dir.” (Âl-i İmrân, 3/18). Âyette kıraat farklılığında tartışmaya konu olan yer İbn Abbâs’ın أَنَّهُ لَفْزِيْنًا... olarak okuduktan sonra bir sonraki âyette إِنَّ الدِّينَ ... lafzını da أَنَّ الدِّينَ.. şeklinde okumasıdır. Râzî’ye göre İbn Abbâs’ın “ennehu” lafzını “in-nehu” okuması “إِنَّ الدِّينَ” lafzını da “أَنَّ الدِّينَ” şeklinde okuması âyetin manasını değiştirmektedir. Râzî’ye göre âlimlerin âyete Allah kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik ettiği şeklinde mana verdiklerini, İbn Abbâs’ın kıraatıyla âyette kendisinden başka ilah olmayan Allah, onun katında gerçek dinin İslam olduğuna şahitlik eder şeklinde bir mana ortaya çıktığını ifade ederek âyetin bu şekilde okunmasını kabul etmez.<sup>48</sup> Ona göre âyete verilen manaya itimat edilemeyeceği gibi bu kıraat, âlimler tarafından da kabul görmemiştir. Râzî, üzerinde ittifak olunan kıraat dururken bunu kabul etmenin doğru olmadığını savunur ve İbn Abbâs’tan nakledilen bu kıraati kabul etmez.<sup>49</sup>

#### 1.5. Ahkâm Âyetlerinin Tefsirine Yönelik İtirazı

Tefsir ilminin tedviniyle beraber hüküm ihtiva eden âyetler tefsir edilmeye çalışılmıştır. Fıkhî tefsir, amel yani ibadet ve muamelat yönleriyle meşgul olan, bu konu ile ilgili âyetleri açıklayan ve onlardan hü-

<sup>46</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32: 261.

<sup>47</sup> Yagır, *Fahreddîn er-Râzî'nin Tefsirinde Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar*, 6.

<sup>48</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8: 169.

<sup>49</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8: 169.

kümler çıkarmaya çalışan bir tefsir dalıdır.<sup>50</sup> Râzî, fikhî tefsir yönüyle ön plana çıkmasa da hüküm ihtiva eden âyetlerin tefsiri üzerinde çokça durmuş ve ahkâm âyetlerinin anlaşılması için büyük çaba sarf etmiştir. Ahkâm âyetlerinin tefsirinde çokça çaba sarf ettiği konulardan biri de miras hukuku ile ilgili âyetlerdir. Râzî'nin, kız çocuklarının mirastan alacakları pay miktarı ile ilgili konuda İbn Abbâs'a nispet edilen görüşü kabul etmediği görülmektedir.

a) Râzî, ahkâm konuları arasında miras hukuku ile ilgili âyetlerin tefsiri üzerinde de durur. Babaları ölen kız çocuklarının mirastan alabilecekleri payların miktarını Nisâ sûresi 11. âyet üzerinden değerlendirmeye çalışır. Konu ile ilgili âyet şöyledir: “Allah, çocuklarımız hakkında, erkeğe iki dişinin hissesi kadar tavsiye eder. Eğer kadınlar ikinin üstünde ise, bırakılanın üçte ikisi onlarındır; şayet bir ise yarısı onundur. Ana babadan her birine, ölenin çocuğu varsa yaptığı vasiyetten veya borcundan arta kalanın altıda biri, çocuğu yoksa anası babası ona vâris olur, anasına üçte bir düşer. Kardeşleri varsa, altıda biri annesindedir; babalarımız ve oğullarımızdan menfaatçe hangisinin size daha yakın olduğunu siz bilmezsiniz. Bunlar Allah tarafından tespit edilmiştir. Doğrusu Allah bilendir, hâkim olandır.” (en-Nisâ, 4/11). Âyetle ilgili miras konusunu ele alan Râzî, cahiliye döneminde insanların nesep veya sözleşme şekliyle birbirlerine mirasçı olabildiklerini ifade eder. İslam dininin zuhuruyla beraber miras hukukunun değiştiğini ortaya koymaya çalışır.

Râzî tefsirinde mirasçı olunabilecek durumları detaylı bir şekilde zikrettikten sonra mirasçı olarak sadece kız çocuklarının kalması halinde onlara düşecek pay miktarları ile ilgili âlimler arasındaki görüş farklılığına da değinir. Râzî, konu ile ilgili İbn Abbâs'a nispet edilen görüşü naklederek değerlendirir. İbn Abbâs'tan gelen rivayete göre üç kız ve daha fazlasının hissesi üçte ikidir. İki kızın hissesi ise yarıdır. İbn Abbâs, bu görüşünü kuvvetlendirmek için “eğer kadınlar ikinin üstünde ise” âyetini delil getirmiştir. Yine İbn Abbâs'a göre “ان” kelimesi şart koşmayı ifade etmektedir. Bu da üçte iki hissenin alınabilmesinin kız çocuklarının sayısının üç ve daha fazla olması şartına bağlanmıştır. Bu sebeple âyet üçten az olan iki kıza üçte iki pay verilmesine manidir. Râzî ise bu

<sup>50</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1988), 2: 47.

görüşü kabul etmeyerek şöyle bir değerlendirmede bulunur: Bu söz İbn Abbâs'ın aleyhinedir. Çünkü Yüce Allah, “*Dişi evlat tek ise o zaman bunun yarısı onundur.*” buyurmuş, yarım hissenin tahakkukunu kız çocuğunun bir olması şartına bağlamıştır. Bu ise iki kız çocuğu için pay olarak yarım hissenin tahakkuk etmesini engeller. Bu söz, doğru olması halinde, İbn Abbâs'ın görüşünü iptal eder diyerek bu konuda İbn Abbâs'ın görüşüne katılmadığını ifade eder. Râzî'nin İbn Abbâs'ın görüşüne karşı çıkarak ortaya koyduğu bir başka delil ise âyette bir takdim tehirin olduğunu savunmasıdır. Râzî'ye göre eğer dişiler iki ve daha fazla olurlarsa onlar için mirastan iki pay vardır. Râzî, İbn Abbâs'ın deliline karşı vereceğimiz cevap budur diyerek ümmetin diğer âlimlerinin iki kız çocuğunun hissesinin üçte iki olduğuna ittifak ettiklerini ortaya koymaya çalışır.<sup>51</sup> Râzî, bütün bu delilleri İbn Abbâs'ın kız çocuklarının alacakları miras payı ile ilgili görüşüne katılmadığını ortaya koymak için getirmektedir.

b) Fahreddin er-Râzî, ahkâm âyetlerinin tefsiri ile ilgili birçok yerde İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetlere itiraz etmektedir. Âl-i İmrân sûresi 92. âyetin tefsirinde de İbn Abbâs nakillerine itiraz etmektedir. Konuyla ilgili âyet şöyledir: “*Sevdiğiniz şeylerden (Allah yolunda) infak etmedikçe ‘iyi’ye eremezsiniz. Her ne harcarsanız, Allah onu hakkıyla bilir.*” (Âl-i İmrân, 3/92). Râzî'nin ifadesine göre müfessirler, âyette bahsedilen infakın zekât mı yoksa zekâtın dışında başka bir infak mı olduğu hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Hasan Basri'ye (öl. 110/728) göre burada kastedilen müslümanın Allah'ın rızasını kazanmak gayesiyle malından verdiği her şeydir. Taberî'ye göre ise Allah rızası için harcanan her türlü maldır.<sup>52</sup> Mâtürîdî'ye göre burada kastedilen infak kâfirlerin İslam'a girmek için vermedikleri zekât ve sadakadır. Mâtürîdî, âyeti, “*Sevdiğiniz mallardan infak etmedikçe İslam'a girmiş olamazsınız.*” şeklinde yorumlayarak bu konudaki görüşünü ortaya koyar.<sup>53</sup> Sâlebî (öl. 427/1035) ise infak kelimesini üç manaya hamletmektedir. Birincisi infaktan kasıt farz olan sadakalar, ikincisi farz ve müstehap olan bütün sadakalar, üçüncüsü ise hayır yolunda harcanan her şeydir diyerek âyete geniş bir mana yükler.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9: 510.

<sup>52</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 577.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 2: 424.

<sup>54</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Basri el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyün*, thk. Seyyid b.

Râzî'nin İbn Abbâs'a nispet edilerek naklettiği rivayete göre infak zekât manasındadır. Ancak infak kavramına zekât manası verildiğinde âyetin manası "Mallarınızın zekâtını vermedikçe asla iyiliğe ulaşamazsınız." şeklinde olmaktadır. İbn Abbâs'ın görüşüne bakıldığında burada infak edilecek mal, tasadduk niyetiyle verilen mal olmayıp zengin kişinin vermekle yükümlü olduğu zekât malıdır. Râzî, bu görüşe katılmaz. Konu ile ilgili birçok müfessirin görüşünü naklettikten sonra âyetten kastedilmek istenenin zekât olmadığını ispatlamaya çalışır. Râzî'ye göre âyeti zekâtın dışındaki bir infaka hamletmek daha doğrudur. Çünkü âyet en değerli malın verilmesi hususuna tahsis edilmiştir. Kaldı ki zekât olarak verilen malın en kıymetlisinden seçilmesi gibi bir zorunluluğu da yoktur. O zaman doğru olan, âyette geçen infak kavramını nafiye niyetiyle verilen mal olarak anlamaktır.<sup>55</sup> Buna göre Râzî'nin İbn Abbâs'a itirazlarında, kelimelerin dildeki çağrışımlarını anlam tercihinde delil olarak kullandığı görülmektedir. Hâlbuki, âyetin zekât dışında yapılan infak şeklinde yorumlanması daha isabetli olur. Çünkü Allah farz olan zekât ile ilgili âyetlerde doğrudan zekât kavramını kullanmıştır. Sadaka kavramı hem farz hem mali ibadetler için kullanıldığı halde zekât kavramı ise sadece farz olan ibadetler için kullanılmıştır.<sup>56</sup>

c) Râzî'nin ahkâm âyetlerinin tefsirinde İbn Abbâs'tan farklı düşündüğü bir başka yer ise kasten insan öldürerek büyük günah işleyen kimsenin tövbe etmesi halinde tövbesinin kabul edilip edilmeyeceği ile ilgili konudur. Konu ile ilgili âyet şöyledir: "Ama inanmış erkek ve kadınlara işkence ederek onları dinlerinden çevirmeye uğraşanlar, eğer tövbe etmezlerse, onlara cehennem azabı vardır. Yakıcı azap da onlarıdır." (el-Burûc, 85/10). İbn Abbâs'a nispet edilerek nakledilen rivayete göre başkasını kasten öldüren kimsenin tövbe etmesi halinde tövbesinin kabul edilmeyeceği şeklindedir.

Râzî, İbn Abbâs'tan nakledilen bu rivayete katılmayarak farklı bir görüş ortaya koyar. Râzî, görüşünü âyette geçen "eğer tövbe etmezlerse" sözü üzerine inşâ eder. Buradan tövbe edenin tövbesinin kabul olunacağı görüşünü çıkarır. Râzî, kasten cana kıyan kimsenin tövbe etmesi halinde tövbesinin kabul edileceği görüşünü savunarak İbn Abbâs'tan

Abdilmaksûd b. Abdirrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 409.

<sup>55</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8: 289.

<sup>56</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 933.

farklı düşünür.<sup>57</sup> Râzî'ye göre kasten adam öldüren kişi henüz hayatta iken tövbe ederse bunun Allah tarafından kabul edileceğini savunurken, İbn Abbâs ise bunun mümkün olmadığını, tövbe etmesi halinde dahi tövbesinin kabul edilmeyeceğini düşünmektedir. Râzî, İbn Abbâs'ın görüşüne şu delil ile itiraz etmektedir:

Ona göre âyette geçen “Sonra da tövbe etmediler.” ifadesi günah işlemelerinden sonra tövbe edebileceklerine delildir. Affedilmemeleri işlemiş oldukları günahahtan ötürü değil tövbe etmemelerindedir. Râzî, bütün bunların Allah'ın tövbeleri kabul etmesinin kesin olduğuna, İbn Abbâs'tan rivayet edilenin aksine bilerek katil olanın tövbesinin kabul olacağına delil olduğunu ifade etmektedir. Râzî'nin büyük günah işleyenlerin tövbe etmesi halinde affedilebilecekleri görüşü Kur'an mesajına parçacı yaklaşmadığını, aksine bütüncül yaklaştığını göstermektedir. Râzî'nin bu yaklaşımı daha isabetli görülmektedir. Kur'an'ın ilgili âyetinin tefsiri için Zühaylî (öl. 2015), “Allah'a tövbe edip yaptıklarına pişman olsalardı Allah onları mağfîret edecekti. Ancak onlardan kimse- nin tövbe ettiğine dair herhangi bir haber ulaşmamıştır. Görünen o ki onlar, küfür üzere öldükleri için lânetlenmiştir.” Zühaylî, bu görüşüyle Râzî ile aynı minvalde düşünmektedir.<sup>58</sup> Âyetten anlaşıldığı kadarıyla Allah, inkârcı zâlimlerin gerçeği anlayıp hakka dönmelerini telkin ve tavsiye ederek tövbe kapısının açık tutulduğunu haber vermektedir.<sup>59</sup>

### 1.6. Sebeb-i Nüzûl Bilgilerine Yönelik Farklı Görüşü

Tefsirinde âyet ve sûrelerin sebeb-i nüzûlü ile ilgili olarak birçok rivayeti nakleden Râzî, bir âyet ile ilgili birden çok sebeb-i nüzûlü kabul ettiği gibi bazen de bu rivayetler arasında tercih yapmakta bir beis görmez.<sup>60</sup> Râzî, birçok konuda olduğu gibi sebeb-i nüzûl ile ilgili rivayetlerin naklinde de İbn Abbâs'a nispet edilerek nakledilen rivayetlerden istifade eder. Birçok yerde ve konuda İbn Abbâs'ın sebeb-i nüzûl

<sup>57</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31: 113.

<sup>58</sup> Vehbe Zuhaylî, *Tefsîru'l-münîr*, (İstanbul: Risale Yayınları, ts.), 15: 443.

<sup>59</sup> Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, (İzmir: Anadolu Yayınları, 1989), 13: 6693.

<sup>60</sup> İhsan Kahveci, *Fahreddîn Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb adlı Tefsirinde Ulumu'l-Kur'an*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 135.

ile ilgili rivayetlerini tercih eder. Ancak Râzî'nin bazı yerlerde İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetleri tercih etmediği görülür. Sebeb-i nüzûl ile ilgili konumuza örnek olacak âyetler Nisâ sûresi 10 ve İsrâ sûresi 34. âyetlerdir. Konu ile ilgili âyetler şöyledir: “*Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar, zaten onlar çılgin aleve atılacaklardır.*” (en-Nisâ, 4/10). “*Yetimin malına, ergin çağa ulaşana kadar en güzel şeklin dışında yaklaşmayın. Ahdi de yerine getirin, doğrusu verilen ahidde sorumluluk vardır.*” (el-İsrâ, 17/34). Bu âyetlerin sebeb-i nüzûlü ile ilgili Saîd b. Cübeyr'in İbn Abbâs'tan naklettiği rivayet şöyledir: Yüce Allah, “*Yetimin malına, ergin çağa ulaşana kadar en güzel şeklin dışında yaklaşmayın...*” ve “*Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler...*” âyetlerini indirince, uhdesinde yetim bulunan herkes yetimin yiyeceğini kendi yiyeceğinden, içeceğini de kendi içeceğinden ayırmıştı. Ancak bu durum yetimlere çok güç ve zor gelmişti.<sup>61</sup> Yetimler bu durumdan rahatsız olunca durumu Hz. Peygamber'e bildirdiler. Yetimlerin rahatsızlığı üzerine, “*Bir de sana yetimleri sorarlar de ki: Onları yararlı ve iyi bir hale getirmek hayırlıdır. Kendileri ile bir arada yaşarsanız onlar sizin kardeşlerinizdir.*” (el-Bakara, 2/220) âyetinin nazil olduğu rivayet edilir. Bu rivayet İbn Abbâs'a nispet edilerek nakledilir. Râzî ise İbn Abbâs'tan gelen bu rivayeti tefsirinde zikretmekle beraber bu görüşü tercih etmez. Râzî'ye göre bu âyetlerin sebeb-i nüzûlü İbn Abbâs'a nispet edilerek nakledilen rivayetler değildir. Ona göre bu âyetlerin nüzûlü şu hadise üzerine gerçekleşmiştir: “*Bu âyet, yanında yetim ve zengin bir yeğeni olan Gatafan kabilesinden bir kimse hakkında nazil olmuştur. Çocuk buluş çağına erişince amcasından malını istemiş fakat amcası malı kendisine vermemiştir. Bunun üzerine her ikisi de Hz. Peygamber'e müracaat etmişlerdi. İşte bunun üzerine bu âyet nazil oldu. Çocuğun amcası bu âyeti işitince; Allah'a ve Peygamber'e itaat ettik. Büyük günah işlemekten Allah'a sığınırız.*” diyerek çocuğun malını teslim etmiştir.” Râzî'ye göre yetimin malı hakkındaki sebeb-i nüzûl İbn Cübeyr'in İbn Abbâs'tan naklettiği rivayet olmayıp kendisinin ve birçok müfessirin tercih ettiği bu rivayettir.<sup>62</sup> İbn Kayyım el-Cevzî'nin (öl. 751/1350) bu

<sup>61</sup> Âyetin nüzûlü aynı şekilde sahâbeye de ağır gelmişti. Sahâbe, hiçbir şekilde yetimlerin mallarını kendi mallarıyla karıştırmıyordu. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 444.

<sup>62</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9: 372.



konu ile ilgili değerlendirmesine baktığımızda bu âyetin sebab-i nüzûlü için iki rivayeti naklettiğini görmüş oluruz. Birinci rivayete göre, “Gatafan kabilesinden Murşid b. Zeyd, kardeşinin oğlunun malına el koyduğu için bu âyet nazil olmuştur. İkinci rivayete göre ise Hanzala b. Şemerzil bir yetimin malına el koyduğu için bu âyet nazil olmuştur.”<sup>63</sup> İbn Kayyim, bu rivayetlerle Râzî’yi desteklemiş olmaktadır.

Fahreddîn er-Râzî’nin sebab-i nüzûl konusunda İbn Abbâs’a nispet edilerek nakledilen rivayetlere itiraz ettiği yerlerden biri de En’âm sûresi 54. âyet ile ilgili rivayettir. Konu ile ilgili âyet şöyledir: “*Âyetlerimize inananlar sana geldiğinde onlara de ki: Selâm size! Rabbiniz merhamet etmeyi kendisine yazdı. Gerçek şu ki: Sizden kim, bilmeyerek bir kötülük yapar, sonra ardından tövbe edip de kendini ıslah ederse, bilsin ki Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.*” (el-En’âm, 6/54). Bu âyetin kimler hakkında nazil olduğu ile ilgili âlimler arasında farklı görüşler vardır. Begâvî’nin Atâ’dan naklettiği rivayete göre bu âyet Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Bilâl, Ebû Ubeyde, Mus’ab b. Umeyr, Hamza, Ca’fer, Osman b. Ma’zûn, Ammâr b. Yâsîr, Erkâm b. Ebi’l-Erkâm, Ebî Seleme b. Abdi’l-Esed hakkında nazil olmuştur.<sup>64</sup> Bazı âlimlere göre ise âyet bu sığara sahip olan herkes hakkında nazil olmuştur. Bazılarına göre “Ashâbü’s-Suffe” hakkında nazil olmuştur. Ancak İbn Abbâs’a nispet edilen rivayete göre bu âyet Hz. Ömer’in söylediği sözden pişmanlık duyması sebebiyle nazil olmuştur. Râzî’ye göre ise bu âyet Allah’a iman eden herkes hakkında nazil olmuştur.<sup>65</sup> Râzî, bu görüşüyle İbn Abbâs’a nispet edilen rivayetlerden farklı bir görüş ifade etmektedir. Râzî’nin, İbn Abbâs’ın görüşüne katılmamasının nedeni, âyeti umumi manaya hamletmesindedir. Ona göre doğruya en yakın olan görüş âyete umumi mana vermektir. Bu mana verilmesi halinde Allah’a iman eden herkesin buradaki şereflendirmeye dâhil edilebileceğini savunmaktadır.

### 1.7. Âyetin Nesh Edilmediğine Yönelik İtirazı

Fahreddîn er-Râzî, rivayet ve dirayet tefsir yöntemini eserinde büyük

<sup>63</sup> Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-mesîr*, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-Arabiyyi, 2001/1422), 1: 377.

<sup>64</sup> Begavî, *Meâlimu’l-tenzil*, 2: 128.

<sup>65</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 13: 5.



bir ustalıkla ele almayı başarmış bir müfessirdir. Ancak tefsirine aldığı birçok rivayeti çoğu zaman olduğu gibi kabul etmez. Bazılarına itiraz eder. Râzî'nin itiraz ettiği konulardan biri de âyetlerin nesh edilip edilmediği ile ilgili rivayetlerdir. Konumuza örnek olan âyet En'âm sûresi 66. âyettir. Konu ile ilgili âyet şöyledir: “*Kur'an hak olduğu halde kavmin onu yalanladı. De ki: Ben size vekil (kefil) değilim.*” (el-En'âm, 6/66). Râzî, âyette geçen هُوَ (o) zamirinin neye işaret ettiği hususunda farklı görüşlerin olduğunu ifade eder. Râzî, bu görüşler arasında zamirin bir önceki âyette geçen azaba racî olacağını söyleyenlerin olduğunu, bununla beraber هُوَ (o) zamirinin Kur'an'a racî olduğu yönünde görüşlerin olduğundan da bahseder. İbn Abbâs'a nispet edilen rivayete göre ise bu âyet cihad âyetleriyle nesh edilmiştir. Râzî ise İbn Abbâs'tan gelen bu rivayeti kabul etmez ve âyetin nesh edilmediğini savunur.<sup>66</sup> Râzî, bu görüşüyle âyetin nesh edildiğine dair İbn Abbâs'tan gelen rivayete itiraz etmiş olur.

### 1.8. İsrailiyyât Nakillerine Yönelik İtirazı

İsrailiyyât, Yahudi kaynak, kültür ve geleneğinden kısmen de Hristiyan kaynak, kültür ve geleneğinden İslam dinine nakledilen efsane, kıssa, olay, bilgi ve belge türü malumatın İslam kültür ve medeniyetini etkileyecek düzeyde sızması olarak tanımlanır.<sup>67</sup> Birçok müfessirin müstağni kalamadığı israiliyyât türü bilgiler Râzî tarafından çok nakledilmemiş aksine bu tarz nakillerin sorgulaması yapılmıştır. Râzî, bu tür rivayetlerin kimden nakledildiğine bakmamış ve eleştirmiştir. Râzî, İbn Abbâs'tan nakledilen birçok rivayeti eleştirdiği gibi ona nispet edilerek nakledilen israiliyyât türü rivayetleri de tenkit etmiştir. Konumuza örnek olacak âyet şöyledir: “*Süleyman'ın hükümler hakkında onlar, şeytanların uydurup söylediklerine tâbi oldular. Hâlbuki Süleyman büyü yapıp kâfir olmadı. Lâkin şeytanlar kâfir oldular. Çünkü insanlara sihri ve Babil'de Hârût ile Mârût isimli iki meleğe indirileni öğretiyorlardı.*” (el-Bakara, 2/102). Râzî, konuyla ilgili israiliyyât naklini verir ancak Hârût ve Mârût kıssasında meleklerin içki içip adam öldürdükleri, zina yaptıkları gibi ağır ithamların yanlışlığını ifade eder. Bununla beraber İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetlerde bu tarz ithamların

<sup>66</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13: 21.

<sup>67</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *Tefsîr ve Hadîste İsrâiliyyât*, (İstanbul: Rağbet yayınları, 2011), 27.

olmasını eleştirir. Râzî, Hârût ve Mârût kıssası hakkında anlatılanın birçok yönden asılsız olduğu hususunda, “Anlatılan kıssada meleklerin dünya veya ahiret azabı konusunda muhayyer bırakıldıklarına dair bilgi asılsızdır. Onların azap edildikleri halde sihre devam ettikleri yönündeki haber de asılsızdır. Zinakâr bir kadının zina yaptığı için gökyüzüne yükselmesi ve şerefendirilmesi akla uygun bir düşünce olamaz. Bu kıssa her aklıselimin son derece zayıf olduğuna şahadet edeceği zayıf bir kıssadır.” diyerek bu konuda İbn Abbâs’a nispet edilerek yapılan israiliyyât nakillerini eleştirir ve nihayetinde onları gerekçeleriyle reddeder.<sup>68</sup> Mâturîdî ise bunların melek olmayıp günahkâr iki insan olduğunu naklederek konuya farklı minvalden yaklaşır.<sup>69</sup> İbn Kayyım da bu konu ile ilgili üç israilî rivayeti nakleder fakat bunlar doğru olmaktan uzak bilgilerdir diyerek rivayetleri reddeder.<sup>70</sup> Râzî, burada görüldüğü üzere israiliyyât içerikli nakilleri aklıselim ölçütü ile değerlendirdiği için bu nakilleri eleştirmiştir. Râzî, bu tarz israilî haberleri reddetmekle İslam inancına aykırı kıssa ve haber türü rivayetlerden uzak durmanın gerekliliğini yerine getirmiştir.

## 2. UZLAŞTIRDIĞI RİVAYETLER

Fahreddîn er-Râzî’nin, İbn Abbâs’a nispet edilen rivayetlerin bir kısmını tenkit ettiğini örnekleriyle izah etmeye gayret gösterdik. Bu bölümde ise Râzî’nin İbn Abbâs’a nispet edilen rivayetleri başka rivayetler ile uzlaştırmaya çalıştığını örneklerle ifade etmeye çalışacağız.

Râzî’nin tefsirine aldığı bütün rivayetleri kabul ettiğini söyleyemeyiz. O, başta İbn Abbâs’tan nakledilen rivayetler olmak üzere birçok rivayeti diğer müfessirlerin rivayetleri ile uzlaştırmaya çalışır. Konumuza örnek olan âyetler Cin sûresi 1 ve 2. âyetlerdir. Konu ile ilgili âyetler şöyledir: “*De ki: Cinlerden bir topluluğun Kur’ân’ı dinlediği bana vahyolundu; onlar şöyle demişlerdir: Doğrusu biz, doğru yola götüren, hayrete düşüren bir Kur’ân dinledik de ona inandık; biz, Rabbimize hiçbir şeyi ortak koşmayacağız.*” (el-Cin, 72/1-2). Konu ile ilgili ihtilafa sebep olan husus Hz. Peygamber’in cinleri görüp görmediğidir.<sup>71</sup> İbn Abbâs’a göre Hz.

<sup>68</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 3: 630-632.

<sup>69</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, 1: 524.

<sup>70</sup> el-Cevziyye, *Zâdu’l-mesîr*, 1: 96.

<sup>71</sup> Beyzâvî, âyetin tefsirinde, “Hz. Peygamber cinleri görmediği gibi onlara Kur’ân da oku-

Peygamber cinleri görmemiştir. O, Hz. Peygamber'in cinleri görmediği ile ilgili görüşünü şu rivayet üzerine inşâ eder: Cinler Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında olan fetret döneminde göğe yönelip gökteki haberleri dinliyorlardı. Gökten elde ettikleri bu bilgileri kâhinlere ulaştırıyorlardı. Allah, Hz. Muhammed'i nübüvvetle görevlendirince gök korunmaya alındı. Böylece şeytanlar ve cinler gök haberlerini alamaz oldular. Haber almak için girişimde bulduklarında ise alevler onların üzerine atıldı. Bunun üzerine İblis'e gidip durumu anlattılar. İblis bunun mutlaka bir sebebi olacağını söyledi. Sebebin bulunması için doğu ve batı olmak üzere her yeri gezmelerini istedi. Cinlerden bir grup gezdiği vakit Tihame'ye gelir ve Ukaz panayırında Hz. Peygamber'in ahabına sabah namazını kıldırıldığını görürler. Hz. Peygamber'in namazda okuduğu âyetleri duyduklarında dinlemeye başlarlar. Bu dinlemeden sonra kendilerini göğün haberlerini almaktan men eden nedeni buldukları kanaatine varırlar. Kavimlerine döndüklerinde, “*Ey kavmimiz, gerçekten hayranlık veren bir Kur'an dinledik.*” diyerek kavimlerini bu meseleden haberdar ettiler. Allah, yaşanan bu durumu vahiyle Hz. Peygamber'e bildirdi. Hz. Peygamber'e hitaben, “*De ki: Cinlerden bir topluluğun Kur'an'ı dinlediği bana vahyolundu.*” (el-Cin, 72/1) âyeti nazil oldu. İbn Abbâs bu âyetten yola çıkarak Hz. Peygamber'in cinleri görmediği görüşünü savunur. İbn Abbâs'a göre Hz. Peygamber cinleri görmüş olsaydı bu hadise kendisine vahiyle bildirilmezdi. Varlığı müşahede edilen bir şeyin vahiyle ispat edilmesine ihtiyaç yoktur diyerek Hz. Peygamber'in cinleri görmediği görüşünü savunur.<sup>72</sup>

İbn Abbâs'ın aksine Abdullah İbn Mes'ûd ise Hz. Peygamber'in cinleri gördüğünü savunur. İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'in cinleri gördüğünü şu hadiseyi naklederek ispatlamaya çalışır: Hz. Peygamber'in İslam'ı anlatması ve Kur'an okuması için cinlere gitmesi emrolundu. Hz. Peygamber ise “Cinlere Kur'an okumakla emrolundum. Kim benimle beraber gelmek isterse gelsin.” dedi. Ancak sahâbe ses çıkarmayınca Hz. Peygamber ikinci kez teklif eder. Fakat bu sefer de sahâbeden ses çıkmaz. Hz. Peygamber bu teklifini üçüncü defa tekrar edince Abdullah b. Mes'ûd ken-

mamıştır. Hz. Peygamber Kur'an okurken cinler onunla karşılaştılar.” diyerek bu konuda İbn Abbâs'ın görüşünü tercih eder. Bk. Beyzâvî, *Envaru'l-tenzil*, 7: 251.

<sup>72</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 664.

disi gelebileceğini söyler. Böylece İbn Mes'ûd Hz. Peygamber'le beraber İbn Ebî Dübb Mahallesi'ndeki Hacûn Dağı'na gider. Oraya vardıklarında Hz. Peygamber onun önüne bir çizgi çizer ve kesinlikle bu çizgiyi geçmemesi gerektiğini söyler. Hz. Peygamber ise Hacûn Dağı'na doğru gider. Bulunduğu yerden gördüklerini anlatan İbn Mes'ûd, cinlerin, tıpkı küçük deve yavruları gibi süratlice koştuklarını, bedeni küçük kafası büyük erkek görünümünde olduklarını, kadınlar gibi tef çaldıklarını ve Hz. Peygamber'in etrafını sardıklarını, bu esnada gittikçe yükselen bir sesle Kur'ân okuduklarını nakleder. İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'in yanına gelenlerin cinler olduğunu, Kur'ân dinlemeye geldiklerini, sonra da kavimlerine davetçiler olarak dönüp gittiklerini kendisine söylediğini de ifade eder. İbn Mes'ûd, cinlerin Hz. Peygamber'den kendilerine yiyecek belirlemesini istediklerini, o da yiyecek olarak onlara, kemik ile hayvan terslerini belirlediğini ifade eder.<sup>73</sup> İbn Mes'ûd, naklettiği bu rivayetle Hz. Peygamber'in cinleri gördüğünü, onlara İslam'ı tebliğ ettiğini, cinlerden bir kısım davetçinin de İslam'ı anlatmak için kavimlerine gittiğini savunur.<sup>74</sup> Fahreddîn er-Râzî ise her iki rivayet arasında tercih yapılarak onları uzlaştırma yoluna gider. Râzî, her iki rivayeti yalanlamanın imkânsız olduğunu ifade eder. Râzî, İbn Abbâs ile İbn Mes'ûd rivayetlerini uzlaştırmanın mümkün olduğunu savunur. Ona göre, "Hadise tek bir defa vuku bulmuştur, Hz. Peygamber onları görmüş ve sözlerini dinlemiştir. İbn Abbâs'ın rivayeti, meselenin başlangıcını anlatmaktadır. Böylece Allah ona ilk sûreyi vahyetmiştir. Sonraki aşamalarda da İbn Mes'ûd'un ifade ettiği üzere Hz. Peygamber onlara Kur'ân okumuştur. Onlar da kavimlerine gittiklerinde, "Biz gerçekten pek enteresan bir Kur'ân dinledik." dediklerini Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'i bu sözlerinden haberdar ettiği görüşünü savunur."<sup>75</sup> Böylece Râzî, İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd rivayetlerini uzlaştırma yoluna gider.

<sup>73</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 665.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, bu konuda farklı rivayetleri naklederek bunları değerlendirme yoluna gider. Ona göre, "Hz. Peygamber bir defaya mahsus cinleri görmüştür. Allah, Hz. Peygamber'in cinleri görmesi için ya onun gözlerine kuvvet vermiş veya cinler ona insan süratinde görünmüştür." diyerek bu konuda farklı bir değerlendirmeye gider. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 10: 241.

<sup>75</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 666-667.

### 3. TE'VİL ETTİĞİ RİVAYETLER

Dirayet tefsir yöntemi ile eserini kaleme alan Râzî, Kur'ân'ın anlaşılması için diğer tefsir yöntemlerinden de istifade eder. Râzî'nin rivayet yöntemini kullanırken zaman zaman aldığı rivayetleri doğrudan kabul etmediği görülür. Birçok yerde bazen naklettiği rivayeti te'vil yoluna gider. İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetlerin neredeyse tümünden istifade eden Râzî, bazen bunları te'vil eder. İbn Abbâs'a nispet edilerek nakledilen rivayetlerde te'vil yoluna gittiği yerlerden biri Mülk sûresi ikinci âyet ile ilgili rivayettir. Konu ile ilgili âyet şöyledir: “O, *hanginizin daha güzel amel ve harekette bulunacağını imtihan etmek için, ölümü ve hayatı yaratandır. O, aziz ve gafurdur.*” (el-Mülk, 67/2). Bu âyeti tefsir eden Râzî, ölümü, nutfe, alaka ve mudge; hayatı da bundan sonraki hal olarak tarif eder. Ona göre ölüm dünyadaki ölüm, hayat da dünyadaki hayat olarak ele alındığında ölüm ve hayat ile imtihan mükemmel olmuş olur. Râzî, Kelbî'nin tarikiyle İbn Abbâs'a nispet edilen rivayeti şöyle nakleder: “Allah (c.c) ölümü beyaz, güzel bir koç şeklinde yaratmıştır. Ölüm neye uğrarsa ve herhangi bir şey onun kokusunu alırsa, o şey anında ölür. Allah, hayatı da eşekten büyük katırdan küçük alaca bir at şeklinde yaratmıştır. Bu hayat neye uğrarsa veya herhangi bir şey kokusunu alırsa o şey, anında hayat bulur.”<sup>76</sup> Râzî, İbn Abbâs'tan nakledilen bu rivayeti olduğu gibi kabul etmez. Ancak rivayeti doğrudan reddetme cihetine de gitmez. Nakledilen rivayeti te'vil etme yolunu seçer. Râzî, “İbn Abbâs'tan nakledilen bu rivayet mutlaka bir temsil ve tasvir sadedinde söylenmiştir.”<sup>77</sup> diyerek rivayeti te'vil cihetinde ele alır.

Râzî'nin İbn Abbâs'tan nakledilen rivayetler ile ilgili olarak te'vil yoluna gittiği bir başka yer ise Müddessir sûresi ikinci âyette geçen “*Kalk ve uyar.*” (el-Müddessir, 74/2) şeklindeki hitaptır. Âyette geçen bu hitap ile neyin kastedildiği konusunda farklı görüşler vardır. Râzî, فَانذِرْ “inzar et” kelimesi için, âlimlerin çoğunun “Yatağından kalk ve insanları uyar, karar vermiş ve bu işe azmetmiş olarak kalk, işe koyul” gibi manalar verdiğini nakleder. İbn Abbâs'tan nakledilen rivayette ise “İnsanları inzar ve ikaz etmek için kalk!” manası verilmiştir. Râzî, bu manalarla

<sup>76</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 679.

<sup>77</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 679.

beraber, “İnzâr işiyle meşgul ol, kendini bu mesleğe ve vazifeye hazırla, vazifeye iyice hazırlan.” şeklinde yorumlayarak İbn Abbâs’a nispet edilen bu rivayette te’vil yoluna gitmiştir.<sup>78</sup>

## SONUÇ

Dirayet metodu ile tefsirini kaleme alan Râzî, rivayet tefsir yöntemini görmezden gelmemiş, her iki metodu da tefsirinde kullanmıştır. Râzî, sebep-i nüzûl, ahkâm, nesih/mensûh, kıraat farklılıkları gibi birçok konuda sahâbe ve tâbiîn görüşünden istifade etmiştir. Bunların başında da Abdullah İbn Abbâs gelmektedir. Ancak Râzî, İbn Abbâs’a nispet edilerek nakledilen rivayetlerin tümünü kabul etmemiştir. Bu rivayetlerin bir kısmını tenkit etmiş, bir kısmını sahâbeden gelen rivayetlerle uzlaştırmış, bir kısmını da te’vil ederek nakillerin daha iyi anlaşılması için gayret sarf etmiştir. Araştırmamızda Râzî’nin, İbn Abbâs’a nispet edilerek nakledilen rivayetleri sıhhat yönünden ele almadığı görülmüştür. Çünkü Râzî, İbn Abbâs’a nispet edilerek nakledilen rivayetleri râvîleri üzerinden değerlendirmemiştir.

Çalışmamızda tespit edebildiğimiz kadarıyla; Râzî, İbn Abbâs’tan nakledilen rivayetlerde en çok, sebebin hususiliğine yönelik rivayetleri tenkit etmiştir. Çünkü Râzî, İbn Abbâs’ın görüşlerindeki tahsislerin yerine ta’âmimi tercih etmiştir. Râzî, İbn Abbâs’tan nakledilen kıraatlere de bazı yerlerde itiraz etmiştir. Üzerinde ittifak olunan sahih kıraatlerin yerine kimden nakledilirse edilsin şâz kıraatlerin kabul görmeyeceğini söylemesi, tarafımızca haklı gerekçe olarak değerlendirilmektedir. Râzî’nin İbn Abbâs’tan nakledilen rivayetlerde kelime tahlillerine yönelik itirazı, kelimelerin dildeki çağrışımlarını anlam tercihinde delil olarak görmesi sebebiyledir. Râzî’nin, israiliyat içerikli nakilleri akliselim ölçütü ile değerlendirmesi, İbn Abbâs’tan gelen bazı nakillerin tenkit edilme sebebi olarak görülmüştür. Ahkâm âyetlerinin tefsirinde üzerinde ittifak olunan konularda Râzî’nin ittifaktan yana tavır aldığı tespit edilmiştir. Râzî’nin, İbn Abbâs’a nispet edilen rivayetlerin bir kısmını sahâbe görüşüyle uzlaştırdığı tespit ettiğimiz bir başka yönüdür. Râzî, birçok yerde İbn Abbâs’a nispet edilen rivayetleri tenkit etmemiş, bu rivayetleri te’vil etmiştir.

<sup>78</sup> Râzî, *Mefâtihu ’l-gayb*, 30: 697.

Râzî, bütün rivayetleri İbn Abbâs'a ait olarak kabul etmiş, nitekim rivayetleri bu düşünceyle tenkit ve değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Râzî'nin başta İbn Abbâs olmak üzere nakilde bulunduğu şahısların rivayetlerini değerlendirme yoluna gitmesi, onun, tefsirini büyük bir titizlikle hazırladığını ortaya koymaktadır.

### KAYNAKÇA

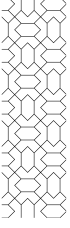
- Abdulaziz b. Abdullah. *Tefsîrû İbn-i Abbâs, el müsemmâ Sahîfetu Ali b. Ebî Talhá*. thk. Abdül-Mun'im Raşid Reccâl, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü'l-Sekafiyye, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâs'l-Arabiyyi, 1998.
- Bezvâvî, Kâdî Nâsirüddîn Ebî Sa'îd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâs'l-Arabiyyi, Beyrut: 1418/1997.
- Bikâ'î, Ebu'l-Hasan Burhanüddin İbrâhim b. Ömer. *Nazmu'd-dürer fi tenâsübî'l-âyâti ve's-suver*. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1984.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1988.
- Çakan, İsmail Lütfi, Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 78-79. İstanbul, TDV Yayınları, 1988.
- Duman, M. Zeki. *Uygulamalı Tefsir Tarihi ve Tefsir Usulü*. Kayseri: Erciyes Üniv. Yayınları, 1997.
- Ebu's-Su'ûd el-İmâdî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâu Turâsî'l-Arabî, ts.
- el-Useymin, Muhammed Salih. *Tefsir usulüne Giriş*. Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Guraba Yayınları, 2000.
- Ferrâ Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Mısır: Daru Mısıriyye, ts.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001/1422.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdu'l-mesîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyyi, 2001/1422.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru Sadr, 1957.
- İmrân, Mustafa. *İmâmu'l-mütekellimîn*. Kahire: Mecelletu Ezher, 1975.
- Kahveci, İhsan. *Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb Adlı Tefsirinde Ulumu'l-*

- Kur'ân*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Masumî, Muhammed Saghîr Hasan. *Imam Fakhr al-Din al-Râzî and His Critics*. İslamabad: Islamic Studies, 1957.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed Hâfizuddîn. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Fahrreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyât ve't-tabiiyyât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyi, 1990.
- ....., *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1420.
- Seâlebî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1418/1997.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2012.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996/1414.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 2000.
- Vehbe Zuhaylî. *Tefsîru'l-münîr*. İstanbul: Risale Yayınları, ts.
- Yagır, Mehmet Yusuf. *Fahrreddîn er-Râzî'nin Tefsirinde Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar*. Şanlı Urfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi 2013.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1989.
- Zeccâc, Ebû İshak. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *Tefsîr ve Hadîste İsrâiliyyât*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâfu an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyi, 1407.



#### CITATION

Esat ÖZCAN, "The Place of Turkish Commentaries in Ottoman Commentary Tradition", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 17, (2020/17) pp. 161-187.



## OSMANLI TEFSİR GELENEĞİNDE TÜRKÇE TEFSİRLERİN YERİ

The Place of Turkish Commentaries in Ottoman Commentary Tradition

### Esat ÖZCAN

Dr. Öğr. Üyesi,

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assist. Prof.,

Siirt University, Theology Faculty, Department of Basic Islamic Sciences.

[esatozcan75@gmail.com](mailto:esatozcan75@gmail.com), [Orcid: 0000-0003-0974-8325](https://orcid.org/0000-0003-0974-8325).

#### Öz

Osmanlı dönemi medreselerinde üzerinde önemle durularak öğretilen ilimlerin başında tefsir ilmi gelmektedir. Tefsir ilmine gösterilen bu özel ilginin neticesinde o dönemde çok sayıda müfessir yetişmiş ve birçok tefsir çalışması yapılmıştır. Bu dönemde tefsirle ilgili kaleme alınan eserler, genellikle şerh ve haşiye türünden olmakla birlikte bunun yanında müstakil tefsirler de tedvin edilmiştir. Öte yandan Osmanlı'da ilim dili Arapça olduğundan tefsirler genellikle Arapça olarak kaleme alınmıştır. Ancak önemli sayıda Türkçe tefsir de yazılmıştır. Ne var ki tedvin edilen Türkçe tefsirlerin birçoğu, derleme ve tercümelere müteşekkildir. Bu çalışmada, Osmanlı tefsir geleneğindeki Türkçe tefsirlerin yeri incelenmektedir. Öncelikle Türk âlimlerin Arapça ve Türkçe tefsir çalışmaları ile ilgili özet bilgiler aktarılacak, ardından Osmanlı dönemindeki Türkçe tefsir çalışmalarına geçilecektir. Osmanlı dönemindeki tercüme ve Türkçe tefsirin seyriyle ilgili bilgi verilirken genel tefsir çalışmaları içindeki Türkçe olanların az olmasının nedenleri araştırılacaktır. Daha sonra Osmanlı'daki tefsir faaliyetlerinden bahsedilecektir. Osmanlı toplumunda yaygınlık kazanan Türkçe tefsirler ve yazarları tanıtılacak, yaygınlık kazanamayan tefsir çalışmalarıyla ilgili kısa bilgiler verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Osmanlı, Türkçe, Müstakil, Derleme.

#### Abstract

One of the most important sciences taught in madrasas during Ottoman period was the science of commentaries. Because of this interest given to the science of commentaries, many commentators were educated and many commentaries were written. Although the works written about the commentaries usually consisted of annotations and footnotes during this period, individual commentaries were also codified. On the other

#### KAYNAKÇA

Esat ÖZCAN, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Türkçe Tefsirlerin Yeri" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 17, (2020/17) ss. 161-187. **Makale Geliş T.:** 10/02/2020 **Kabul T.:** 24/05/2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

hand, since the language of science was Arabic in the Ottoman Empire, the commentaries were usually written in Arabic, but a significant number of Turkish commentaries were also written. However, many of the commentaries, which were codified in Turkish, consisted of compilations and translations. In the present study, the place of Turkish commentaries in the Ottoman tradition of commentary will be examined. Firstly, information will be given about the Arabic and Turkish commentaries of Turkish scholars. Then, the Turkish commentaries during the Ottoman period will be dealt with. When information is given about the translation and the Turkish commentaries during the Ottoman period, the reasons for the low number of Turkish commentaries among general commentaries will be investigated. Then, the commentaries during the Ottoman State will be mentioned. The Turkish commentaries and their authors, who were respected in the Ottoman Society, will be introduced and brief information will be given about the commentaries that were not so common.

**Keywords:** Commentary, Ottoman, Turkish, Individual, Compilation.

## GİRİŞ

Kur’ân, anlaşılın ve gereği yapılın diye indirilmiştir. Bunun için Hz. Peygamber çeşitli vesilelerle Kur’ân’ı tefsir ederek onun nasıl anlaşılması gerektiğini sahabeye öğretmiştir. Sahabe de hem Hz. Peygamber’in tefsirle ilgili sözlerini nakletmiş hem de onun gösterdiği şekilde tefsir yaparak sonraki nesillere yol göstermişlerdir. Bu tefsir geleneği daha sonra gelen âlimler tarafında sürdürülmüş ve belli bir müddet sonra bu konuda eserler yazılmaya başlanmıştır.

Türkler IX. yüzyılda İslamiyet’le tanışmış ve X. yüzyıldan itibaren kitleler halinde İslamiyet’e girmeye başlamışlardır.<sup>1</sup> Türkler İslamiyet’i kabul ettikten sonra bu dine çok büyük hizmetlerde bulunmuşlardır. Bu hizmetlerin en önemlilerinden biri de şüphesiz Kur’ân’ın tefsiridir. Türk âlimler, tefsir konusunda önemli eserler telif etmişlerdir.<sup>2</sup> Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (öl. 333/944) (*Te’vîlâtü ehli’s-sünne*), Ebü’l-Leys es-Semerkindî (öl. 373/983) (*Tefsîru Ebi’l-Leys es-Semerkindî*), Zemahşerî (öl. 538/1144) (*el-Keşşâf ‘an hakâ’iki’t-tenzîl*), Ebü’l-Berekât en-Nesefî (öl. 710/1310) (*Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl*) Molla Gürânî (öl. 893/1488) (*Gâyetü’l-emânî fi tefsîri’l-ke’lâmi’r-rabbânî*), Ebüssuûd Efendi

<sup>1</sup> Abdülkerim Özaydın, “Türkler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/478; İsmail Taş, *15. Yüzyıla Ait “Enfesü’l-Cevâhir” Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 8.

<sup>2</sup> Hidayet Aydar, “Türkler’de Kur’ân Çalışmaları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 159.

(öl. 982/1574) (*İrşâdü'l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*) ve İsmail Hakkı Bursevî (öl. 137/1725) (*Rûhu’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*) tefsir konusunda önemli eserler veren Türk âlimlerin sadece birkaçıdır.<sup>3</sup>

Kur’ân, bütün insanlara gönderilmiş; ancak Arapça indirilmiştir. Bunun için onun başka dillere tercüme etme gereği duyulmuştur. Kur’ân’ın diğer dillere tercüme işi, Hz. Peygamber döneminde başlamıştır. Hz. Peygamber hicretin 7. yılında çevre ülke krallarına gönderdiği mektuplarında Kur’ân âyetlerinden istifade etmiş ve söz konusu mektupları ilgililere tercüme edecek kişilerle göndermiştir.<sup>4</sup> Selman-ı Fariî ise Hz. Peygamber’in izniyle el-Fâtîha sûresini Farsçaya tercüme etmiştir.<sup>5</sup>

Kur’ân’ı kendi dillerine tercüme edenler arasında şüphesiz Türkler de yer almıştır. Türkçe tercüme ve tefsir çalışmaları, X. yüzyılda ve büyük ihtimalle namazda okunan el-Fâtîha ve bazı kısa sûreleri tercüme etmekle başlamıştır. Türkçe tercüme/tefsir çalışmasının ilk olarak kim tarafından ve ne zaman yapıldığı bilinmemektedir. Ancak İslâmî ilk eserler arasında bir Türkçe el-Fâtîha sûresi tefsiri bulunmuş ve bunun X. ya da XI. yüzyılda yazıldığı kabul edilmiştir.<sup>6</sup>

## 1. OSMANLI’DA TEFSİR ÇALIŞMALARI

Osmanlı’nın kuruluş asrından itibaren tercüme ve Türkçe tefsir çalışmaları yapılmıştır. Osmanlı’nın ilk dönemindeki tercüme ve Türkçe tefsir çalışmaları genellikle beyzâdelere, şehzâdelere ve talebelere Arapça öğretmek maksadıyla telif edilmiştir.<sup>7</sup> Medreseler kurulup yaygın-

<sup>3</sup> Aydar, “Türkler’de Kur’an Çalışmaları”, 169-170.

<sup>4</sup> Muhammed Said Ramazan el-Bûrî, *Fikhü’s-sîreti’n-nebeviyye* (Dımaşk: Dârü’l-Fikr, 1426/2005-2006), 250-252.

<sup>5</sup> Mahmud b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, thk. Ali Abdülbarî ‘Atıyye (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1415/1994-1995), 6/365; Aydar, “Türkler’de Kur’an Çalışmaları”, 64.

<sup>6</sup> Hidayet Aydar, *Kur’ân-ı Kerîm’in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014), 102; Sadrettin Gümüüş, “Kur’an ve Tefsirin Türkçe’ye Çevirisinin Tarihi Süreci” *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’an Tefsirine Hizmetleri Sempozyumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012), 26; Mehmet Akif Alpaysın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 42-43.

<sup>7</sup> Mustafa Özkan, “Eski Anadolu Türkçesinde Yapılan Sure Tefsirleri ve Üveys b. Hoca Os mân b. Emîr İlyâs b. Evliyâ’nın Amme Cüzü Tefsiri”, *Uluslararası Eski Anadolu Türkçesi Araştırmaları Çalıştayı Bildirileri*, ed. Mustafa Özkan - Enfel Doğan

laştıktan sonra Türkçe tefsir çalışmaları azalmış, Türkçe yerine Arapçaya ağırlık verilmeye başlanmıştır. Tanzimat'tan sonra yine Türkçeye dönülmüş hatta ilk dönemden daha fazla Türkçe çalışmalar yapılmıştır. Medreselerin yaygınlaşmasından Tanzimat'a kadar olan dönemde Türkçe çalışmaların az olmasının belli nedenleri vardır. Bunları maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Kur'an'ı anlamanın birçok ilmi gerektiren bir konu olduğu kanaatinin olması

2. Tercüme ve Türkçe tefsir yazmanın zor olması

3. Tercümenin câizliği konusunda tartışmaların olması

Bu dönemde halkın tefsir ihtiyacı, aşağıdaki yöntemlerle giderilmeye çalışılmıştır:

1. Medreselerdeki tefsir dersleri

2. Halka açık tefsir dersleri

3. Cami ve tekkelerde yapılan vaazlar

4. Üç aylarda taşrada yapılan irşat faaliyetleri

Taşrada medrese ve âlimlerin az olması, Türkçe tefsir çalışmalarının İstanbul'a nazaran daha fazla olmasına vesile olmuştur.<sup>8</sup>

Osmanlı geleneğindeki Türkçe tefsir çalışmalarını aşağıdaki gibi çeşitli sınıflara ayırmak mümkündür.

## 1.1. Sözlü Çalışmalar

### 1.1.1. Medreselerdeki Tefsir Dersleri

Osmanlı döneminde ilk medrese Orhan Bey tarafından İznik'te kurulmuştur. Daha sonra her şehirde, kasabada hatta bazı köylerde medreseler inşa edilmiştir. 1910 yılına gelindiğinde medreselerin sayısı 2490'a ulaşmıştır.<sup>9</sup> Bu medreselerde dinî ve âli ilimlerden sonra tefsir dersi okutulmuştur. Tefsir dersi için başta *Envârü't-tenzîl*, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl* tefsirleri ile *Celâleyn* adıyla meşhur olan tefsir tercih

(İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2010), 320; Murat Kaya, "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri" Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri Sempozyumu (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012), 307.

<sup>8</sup> Murat Kaya, "Osmanlı Ulemâsının Tanzimat Sonrası Tefsir Çalışmaları", *Bişkek Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 15-16 (2013), 66-67.

<sup>9</sup> Kaya, "Osmanlı Ulemâsının Tanzimat Sonrası Tefsir Çalışmaları", 67.

edilmiştir. Bu tefsir dersleri okutulurken izahların Türkçe yapılması, tercüme ve Türkçe tefsirin gelişmesine katkı sağlamıştır.<sup>10</sup>

### 1.1.2. Cami ve Tekkelerdeki Tefsir Sohbetleri

Osmanlı döneminde âlimler, kürsülerde halka Kur'ân'ın tefsirini yapmışlardır. Hatta bazıları vaazlarla bir tefsiri baştan sona kadar halka okumuştur. Bilhassa tasavvuf erbabı âlimler, bu sözlü tefsir sohbetlerine çok önem vermişlerdir. Bazıları bu sohbetlerini toplamış ve kitap haline getirmiştir.<sup>11</sup> Bursa Ulu Camii'nde verdiği tefsir vaazlarından *Rûhu'l-beyân* tefsirini meydana getiren İsmail Hakkı Bursevî, bunlardan biridir.<sup>12</sup>

### 1.1.3. Medrese Hoca ve Talebelerinin Üç Aylarda İstanbul ve Taşrada Yaptıkları Tefsir Sohbetleri

Medrese hocaları özellikle Ramazan ayında başta Selâtîn camileri olmak üzere diğer camilerde de halka açık tefsir dersleri yapmışlardır.<sup>13</sup>

### 1.1.4. Huzur Dersleri

1759 yılından 1924 yılına kadar devam eden huzur dersleri, padişahların huzurlarında yapılmıştır. Akademik kalitede yapılan bu tefsir dersleri, Ramazan ayında genellikle haftada bir ya da iki defa yapılmıştır. Huzur derslerinde bir âyet ya da Kur'ân'dan bir bölüm seçilmiş, padişahın hazır bulunduğu bir ortamda âlimlerce o âyet ya da bölümle ilgili tefsir tartışmaları yapılmıştır.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Mehmet Paçacı, "Osmanlı Medresesinde Tefsir Öğretiminin Yeri ve Tefsirin Çağdaşlıkla Karşılaşması", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011), 1/72.

<sup>11</sup> Kaya, "Osmanlı Ulemâsının Tanzimat Sonrası Tefsir Çalışmaları", 67.

<sup>12</sup> Abdulhamit Birışık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri Sempozyumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012), 232.

<sup>13</sup> Kaya, "Osmanlı Ulemâsının Tanzimat Sonrası Tefsir Çalışmaları", 67.

<sup>14</sup> Kaya, "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri", 304.

### 1.1.5. Sarayda Yıl Boyu Yapılan Tefsir Dersleri

Osmanlı döneminde sarayda yıl boyu tefsir dersleri okutulmuştur.<sup>15</sup>

### 1.2. Yazılı Çalışmalar

Yazılı tefsir çalışmalarının bir kısmı basılmış, büyük bir kısmı ise hala yazma olarak kalmaya devam etmektedir. Bu çalışmaların bir kısmında sadece bir âyet, bir sûre ele alınmakta, bir kısmında ise Kur'an'ın tamamı tefsir edilmektedir. Türkçe yazılan tefsirler içinde telif eserler olduğu gibi tercüme veya telif tercüme karışımı eserler de bulunmaktadır. Bu çalışmaların büyük bir kısmı, şerh ve haşiyelerden müteşekkildir. Türkçe tefsir çalışmalarının hedef kitlesi, genellikle medrese talebeleri veya halktır.<sup>16</sup>

Osmanlı döneminde tercüme ve Türkçe tefsir çalışmaları şu üç şekilde yapılmıştır.

1. Kelimelerin altlarına Türkçe anlamları yazılarak yapılan çalışmalar

Bu çalışmalara satırarası tercüme/melal denilmektedir. Çünkü Kur'an kelimelerinin altlarına Türkçe karşılıkları yazıldığı için Kur'an'ın satırları arasına birer Türkçe tercüme satırı yer almaktadır. Bu çalışmalar, bir nevi Kur'an sözlüğü mahiyetindedir.

2. Âyetlerin tercüme ve tefsiri de yazılmak suretiyle yapılan geniş çalışmalar

Bu çalışmalarda genellikle âyetlerin tercümesi yazılmakta, ardından söz konusu âyetler tefsir edilmektedir.

3. Bu geniş çalışmalardan daha özlü bir şekilde yapılan çalışmalar

Türkçe tefsir çalışmalarının bir kısmının çok uzun olması, onlardan istifade etmeyi zorlaştırmıştır. Bunun için bazı âlimler, bu tefsirleri özetlemek suretiyle daha özlü çalışmalar ortaya koymuşlardır.<sup>17</sup>

Osmanlı'da Türkçe tam tefsirlerden çok Türkçe sûre tefsirleri yapıl-

<sup>15</sup> Kaya, "Osmanlı Ulemâsının Tanzimat Sonrası Tefsîr Çalışmaları", 67-69.

<sup>16</sup> Kaya, "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri", 305-306. Geniş bilgi için bk. Muhammed Abay, "Osmanlı Dönemine Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", *Divân İlmî Araştırmalar Dergisi* 1 (1999), 258/303; Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 68-105.

<sup>17</sup> Kaya, "Osmanlı Ulemâsının Tanzimat Sonrası Tefsîr Çalışmaları", 67.

mıştır.<sup>18</sup> Bunlardan birkaç örnek verdikten sonra Osmanlı toplumunda yaygın hale gelen tam Türkçe tefsirleri tanıtmaya çalışacağız.

1. Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Ankaravî'nin Türkçe sûre tefsirleri

Ankaravî'nin el-Fâtiha, Yâsîn ve el-Mülk sûreleri ile Amme cüzü Türkçe tefsirleri bulunmaktadır.<sup>19</sup> *Tefsîr-i Sûre-i Mülk* adlı el-Mülk sûresi tefsiri, Mustafa Özel tarafından transkripsiyonu yapılarak 2005 yılında yayımlanmıştır. *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha* ile *Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn* ve *Tefsîr-i Cüz'i Amme* adlı tefsirleri ise yazma olarak kalmaya devam etmektedir.<sup>20</sup>

2. Hızır Bey'in *Tefsîr-i Yâsîn-i Şerîf* Adlı Türkçe tefsiri

Hızır Bey'in bu çalışmasını Ayşe Hümeysra Aslantürk, tahkik ederek neşretmiştir (*Yasin-i Şerif Tefsiri*, İstanbul 1997).<sup>21</sup>

3. Muhyiddin Muhammed Niksarî'nin *Tefsîr-i Sûre-i İhlâs* Adlı Türkçe tefsiri

Niksarî'nin bu Türkçe tefsiri, yazma olarak kütüphane raflarından kalmaya devam etmektedir.<sup>22</sup>

4. Abdülmecid b. Şeyh Nasuh Tosyevî'nin Türkçe sûre tefsiri

Tosyevî, *Tezkîrû'n-nâsîn fî tefsîri Sûreti Yâsîn* ile *Tefsîru Sûreti'l-Mülk* adlarıyla Yâsîn ve el-Mülk sûrelerini Türkçe tefsir etmiştir. Tosyevî'nin bu çalışması, iki ayrı tefsir değil, iki bölümden oluşan bir tefsirdir. Mezkûr tefsir üzerinde tahkik, transkripsiyon veya latinize çalışması yapılmamıştır.<sup>23</sup>

5. İsmail Rusûhî Ankaravî'nin Türkçe sûre tefsirleri

Rusûhî'nin *Fütûhât-ı ayniyye* adlı bir Türkçe el-Fâtiha sûresi tefsiri vardır. Bu tefsir, 1910 senesinde basılmıştır. Tefsir, Semih Ceyhan tara-

<sup>18</sup> Kaya, "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri", 307.

<sup>19</sup> Birşık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 234.

<sup>20</sup> Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 52-57.

<sup>21</sup> Birşık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 235.

<sup>22</sup> Süleyman Pak, "Tokatlı Bir Müfessir: Muhyiddin Muhammed İbn İbrahim Niksarî'nin Tefsir İlmine Katkıları (İhlas Suresi Tefsiri Örneği)", *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu* (Tokat: y.y., 2017), 3/249-255.

<sup>23</sup> Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 87-88; Süleyman Pak, "Abdülmecid b. Nasuh b. İsrail Amâsî'nin Tefsir İlmine Katkıları", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu* (Amasya: y.y., 2017), 1/238.

findan latinize edilerek 2014 yılında neşredilmiştir.<sup>24</sup> Rusûhî, *Misbâhu'l-esrâr* adıyla Nûr sûresi 35. âyetini de tefsir etmiştir. Eser, yazma halindedir.<sup>25</sup>

6. Abdülhay Celvetî'nin *Tefsîr-i ba'z-ı Süver-i Kur'âniyye* adlı tefsiri

Bu eser, Meryem, Yâsîn, el-Fetih, er-Rahmân, en-Nebe, en-Nâzi'ât, Abese, et-Tekvîr, el-İnfîtâr, el-Mutaffifîn ve el-Kevser sûrelerini ihtiva etmektedir. Tefsir, yazma haldedir.<sup>26</sup>

7. İsmail Hakkı Bursevî'nin, *Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha* adlı el-Fâtiha sûresi tefsiri

8. Gazzîzâde Abdüllatif Efendi'nin *Fütûhât-ı Kenzi'l-Kur'ân* adlı el-Fâtiha sûresi tefsiri

Bu iki tefsir üzerinde herhangi bir tahkik, transkripsiyon veya latinize çalışması yapılmamıştır.<sup>27</sup>

9. Giritli Sırrı Paşa'nın (Sırrî-i Girîdî) Türkçe sûre tefsirleri

A. *Sırru Kur'ân*

el-Fâtiha sûresinin tefsiri olan eser, üç cilt halinde basılmıştır (İstanbul 1884).<sup>28</sup>

B. *Ahsenü'l-kasas (Tefsîr-i Sûre-i Yûsuf Aleyhisselâm)*

Bu Türkçe tefsir, üç cilt olarak basılmıştır (İstanbul 1891). Tahir Galip Seratlı bu eseri *Hikâyelerin En Güzeli, Ahsenü'l-kasas, Güzül İnsan Yûsuf* adıyla sadeleştirmiştir (İstanbul 2005).<sup>29</sup>

A. *Sırru Meryem (Tefsîr-i Sûre-i Meryem)*

Eser, iki cilt halinde basılmıştır (Diyarbakır 1893).<sup>30</sup>

B. *Sırru İnsân (Tefsîr-i Sûre-i İnsân)*

Bu eser basılmıştır (Âmid 1309; İstanbul 1894).<sup>31</sup>

C. *Sırru Furkân (Tefsîr-i Sûre-i Furkân)*

<sup>24</sup> Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 97-98.

<sup>25</sup> Birşik, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 236-237.

<sup>26</sup> Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 122-123.

<sup>27</sup> Birşik, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 233; Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 123-124, 131-132.

<sup>28</sup> Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 174-175.

<sup>29</sup> Birşik, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 238; Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 175-176.

<sup>30</sup> Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 176-177.

<sup>31</sup> Birşik, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 238.



Eser, iki cilt halinde basılmıştır (İstanbul 1889).<sup>32</sup>

#### D. *Sırru Tenzîl*

Bu eser, *Ahsenü'l-kasas, Sırru Furkân ve Sırru İnsân* adlı tefsirlerin muhtasarıdır. Eser, üç cilt halinde basılmıştır (Diyarbakır 1895).<sup>33</sup>

#### 10. Muallim Naci'nin Türkçe sûre tefsirleri

A. *Hulâsatü'l-İhlâs, (Tefsîru Sûreti'l-İhlâs)*: Bu çalışma, Fahreddin er-Râzî'nin el-İhlâs sûresi tefsirinin özet bir tercümesidir (İstanbul 1887).<sup>34</sup>

B. *Muammâ-yı İlahî (Ba'z-ı Süver-i Kur'âniyye'nin Evâilindeki Hurûf-ı Teheccî)*, Fahreddin er-Râzî'nin mukattaa harfleriyle ilgili aktardığı malumatların tercümesidir. Bu eser yayımlanmıştır (İstanbul 1885).<sup>35</sup>

C. *İcâz-ı Kur'ân*, Fahreddin er-Râzî'nin el-Fâtîha sûresi tefsiri ile ilgili bir bölümün tercümesidir (İstanbul 1884; İstanbul 1891). Ümit Şimşek, bu eseri *İcâzü'l-Kur'ân* adıyla latinize ederek basmıştır (İstanbul 1997).<sup>36</sup>

#### 11. Hüseyin Vassaf'ın Yâsîn sûresi tefsiri

Hüseyin Vassaf, Bursevî'nin *Rûhu'l-be'yân* tefsirinin Yâsîn sûresini *Esrar-ı Kur'âniyye'den Bir Nebze (Rûhu'l-Beyân'dan Yâsîn-i Şerîf Tercümesi)* adıyla tercüme etmiştir. Tefsir, yazma haldedir.<sup>37</sup>

### 1.2.1. Osmanlı Döneminde Yaygın Hale Gelen Tam Türkçe Tefsir Çalışmaları

#### 1.2.1.1. Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsirinin Tercümeleri

Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî (öl. 373/983), tefsir ilmi yanında hadis, fıkıh, ahlak ve kelam ilimleri ile de meşgul olmuş Türk kökenli bir âlimdir. Tasavvufa meyilli olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. Ebü'l-Leys es-Semerkandî, tefsirini Arapça olarak yaz-

<sup>32</sup> Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 176.

<sup>33</sup> Kaya, "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri", 318.

<sup>34</sup> Birşık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 226; Kaya, "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri", 318; Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 182-173.

<sup>35</sup> Birşık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 226. Ayrıca bk. Kaya, "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri", 318.

<sup>36</sup> Birşık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 226. Ayrıca bk. Kaya, "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri", 318.

<sup>37</sup> Birşık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 233. Ayrıca bk. Kaya, "Osmanlı Ulemâsının Tanzimat Sonrası Tefsir Çalışmaları", 88.

mıştır. Kütüphanelerde tefsirin çok sayıda mahtût nüshası mevcuttur.<sup>38</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkindî, tefsirine herhangi bir isim koymamıştır. Bunun için tefsire *Tefsîru Ebi'l-Leys*,<sup>39</sup> *Tefsîrül'-Kur'ân*<sup>40</sup> veya *Tefsîrül'-Kur'âni'l-'Azîm*<sup>41</sup> isimleri verilmiş, bazı mahtût nüshaların üzerinde ise *Tefsîrül'-Kur'âni'l-Kerîm* ismi yazılmıştır. Bunun için mezkûr tefsir bu dört adla anılır olmuştur. Tefsirin bazı mahtûtlarının üzerinde *Bahrü'l-'ulûm* ismi yazılmış, bu da M. Hüseyin ez-Zehebî ve Abdullah Mahmud eş-Şehhate'nin Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin tefsirinin isminin *Bahrü'l-'ulûm* olduğunu iddia etmelerine neden olmuştur.<sup>42</sup> Tefsiri tahkik eden araştırmacılar, muhtemelen eserin bazı nüshaları üzerinde bulunan *Bahrü'l-'ulûm* isminden ve Zehebî ve Şehhate'den etkilenerek Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin tefsirinin isminin *Bahrü'l-'ulûm* olduğunu iddia etmiş ve eserin üzerine bu ismi yazmışlardır. Eseri tahkik eden araştırmacılarından biri, Kâtib Çelebi'nin (Hacı Halife) Ebü'l-Leys es-Semerkindî'ye ait olan bir mahtûtu *Bahrü'l-'ulûm* isminden dolayı Alâeddin Ali b. Yahya es-Semerkindî'ye (öl. 860/1456) nispet ettiğini ve her iki müfessire ait eserlerin isimlerinin *Bahrü'l-'ulûm* olduğunu fark etmediğini ileri sürmektedir. Aynı araştırmacı, Ziriklî'nin de Kâtib Çelebi'den etkilenerek söz konusu mahtûtu Ebü'l-Leys es-Semerkindî'ye nispet etme konusunda tereddüt yaşadığını belirtmektedir.<sup>43</sup> Bu konuda yanılan Kâtib Çelebi ve Ziriklî değil, Ebü'l-Leys

<sup>38</sup> Paçacı, “Osmanlı Medresesinde Tefsir Öğretiminin Yeri ve Tefsirin Çağdaşlıkla Karşılaşması”, 1/73; Birişik, “Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler”, 203.

<sup>39</sup> Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi (Hacı Halife), *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru lhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/441.

<sup>40</sup> Zeynüddin Kasım İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 310; Ahmed b. Muhammed el-Edenevî (el-Edirnevî), *Tabakâtü'l-müfessirin*, thk. Salih b. Muhammed el-Huzzî (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 91; Hayrüddin b. Mahmud ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâ'în, 2002), 8/27.

<sup>41</sup> Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1983), 2/346.

<sup>42</sup> M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/161; Abdullah Mahmud eş-Şehhâte, *Târîhu'l-Kur'ân ve't-tefsîr* (Kahire: y.y., 1972), 175-176; Yunusdjon Olimov, *Alaeddin es-Semerkindî'nin Bahru'l-Ulûm Adlı Tefsiri ve Kaynakları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 12.

<sup>43</sup> İshak Yazıcı, “Semerkandî, Ebü'l-Leys”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/475; Enver Mahmud Hattâb, “Tefsîrül-İmâm Ebi'l-Leys es-Semerkindî: Nazarât fî tahkiki ismi'l-kitâb”, *Merkezü tefsîr*

es-Semerkandî'nin tefsirinin üzerindeki hatalı kayıttan yola çıkarak mezkûr eserin isminin *Bahrü'l-'ulûm* olduğunu iddia eden söz konusu araştırmacılar. Zira ne Kâtib Çelebi ne de Ziriklî, mezkûr tefsirlerin mahtûtlarından bahsetmektedirler. Onlar, sadece *Bahrü'l-'ulûm* adlı tefsirin Alâeddin es-Semerkandî'ye ait olduğunu belirtmekle yetinmektedirler.<sup>44</sup>

Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsiri, ağırlıklı olarak rivayet tefsiri- dir. Müellif, rivayet konusunda titiz davransa da eserde zayıf hadisler<sup>45</sup> ve çok sayıda İsrâilîyat türü haberler mevcuttur.<sup>46</sup> Tefsirde bazen kıraat farklılıklarına<sup>47</sup> ve dille ilgili meselelere değinilmektedir.<sup>48</sup> Müellif tasavvufa meyilli olduğu için bu tefsirde tasavvufî görüşler de mevcuttur.<sup>49</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin bu tefsiri, değişik vakitlerde farklı âlimler tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Osmanlı döneminde en çok tercüme edilen tefsir, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsiridir. Aynı zamanda en çok yararlanılan tercüme de bu tefsirden yapılan tercüme- lerdir. Bu tefsirin çok sayıdaki Türkçe tercüme-leri içinde üç tanesi meşhur olmuştur. Ancak bu üç tefsirin isimleri ve yazarları hakkında karışıklık söz konusudur.<sup>50</sup> Aşağıda bu tefsirin meşhur olan söz konusu Türkçe tercüme-leri kronolojik olarak incelenecektir.

#### 1.2.1.1.1. Ahmed-i Dâî'nin Tercümesi

Ahmed-i Dâî'nin kimliği ve hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Ancak Osmanlı padişahlarından Yıldırım Beyazıt ile II. Murat arasında kalan dönemde yaşadığı anlaşılmaktadır. Bir müddet Germiyan Beyliği'nde kadılık yaptıktan sonra hayatının geri kalan kısmını Çelebi

*li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye* (2019), 14; Salih Yahya Savab, "Bahrü'l-'Ulûm' leys ismen sahihan li-tefsîri Ebi'l-Leys es-Semerkandî", *Mültekâ ehli't-tefsîr* (Erişim 18 Ocak 2020).

<sup>44</sup> Kâtib Çelebi (Hacı Halife), *Keşfü'z-zumûn*, 1/225; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/32.

<sup>45</sup> Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, thk. Mahmud Mutricî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/546.

<sup>46</sup> Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, 1/588.

<sup>47</sup> Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, 1/397.

<sup>48</sup> Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, 2/334.

<sup>49</sup> Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, 1/468.

<sup>50</sup> Paçacı, "Osmanlı Medresesinde Tefsir Öğretiminin Yeri ve Tefsirin Çağdaşlıkla Karşılaşması", 1/73; Birişik, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 203.

Mehmet'in himayesinde geçirmiş ve II. Murat'ın hocalığını yapmıştır. Padişahlara ve devlet adamlarına yakınlığından ötürü bazı eserlerini onlara ithaf etmiştir. Ne doğum tarihi ne de vefat tarihi net olarak bilinen Ahmed-i Dâî'nin vefatının, 824/1421 yılından sonra olduğu tahmin edilmektedir. Mezarı Bursa'dadır. Burada adını taşıyan bir cami ve bir mahalle vardır.<sup>51</sup>

Ahmed-i Dâî'nin tefsirle ilgili ilk çalışması, müellifinden bahsetmediği *Vesiletü'l-mülûk fi ehli's-sülûk* adlı Âyetü'l-Kürsî tefsirinin tercümesidir. Bu çalışmasından sonra Timurtaş Paşaoğlu Umur Bey, padişah adına ondan Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirini tercüme etmesini istemiştir. O da bu isteği yerine getirmiş ve *Tercüme-i Tefsîr-i Ebi'l-Leys es-Semerkandî* veya *Dürer-i latîf* ismiyle bu tefsiri tercüme etmiştir. O, tercümeyle manzum bir mukaddime ile başlamıştır. Bu mukaddimede Allah'ın birliği, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve bu eseri kaleme alma nedeninden bahseden Ahmed-i Dâî, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin söz konusu tefsirini tercüme ederken tam bir tercüme yapmamış, zaman zaman kısaltmalar yapmış, başka eserlerden aldığı bilgileri ve yorumlarını da eklemiştir. Ahmed-i Dâî'nin bu eserdeki tercüme ve açıklamaları genellikle nesirdir, ancak o zaman zaman şiirden de yararlanmıştı. Bu eserin dili eski Anadolu Türkçesidir. Türkiye'deki kütüphanelerde bu eserin onlarca mahtût nüshası mevcuttur. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi (Türkçe Yazmalar, no. 3248) ve Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Fatih, no. 631) nüshaları hariç diğer nüshalarda yazarın manzum mukaddimesi yer almamaktadır. Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki nüshada (no. 137) bu manzum mukaddime olmamasına rağmen ilgili nüsha sağlamdır.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2006), 466; Birişik, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 203.

<sup>52</sup> Bk. Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 467; Hasan Dalkıran, *Ahmed-İ Dâî Tercüme-i Tefsîr-i Ebü'l-Leys-i Semerkandî Yûsuf-Ra'd-İbrahim Süreleri (Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 7; Birişik, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 204-205.

### 1.2.1.1.2. Musa İznikî'nin Tercümesi

Ebü'l-Fazl Musa b. Hacı Hüseyin İznikî Hanefî'nin tercümesi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi mevcut değildir. İznikî nisbesinden, ilişki içinde olduğu âlimler ve devlet adamlarından hareketle onun İznik'te doğup yetiştiği, çalışmalarını Bursa ve etrafında yaptığı anlaşılmaktadır. İznikî'nin Çandarlı İbrahim Paşazâde Mehmet, Umur Bey ve Emir Sultan gibi devlet adamlarından ilgi gördüğü bilinmektedir.<sup>53</sup> Vefat yılıyla alakalı kaynaklarda değişik malumatlar bulunmaktadır. Vefat tarihi, *Hediyyetü'l-ârifin*'de 838/1434-1435 olarak geçerken<sup>54</sup> Fuat Sezgin'e göre 850/1446 civarındır.<sup>55</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde vefat tarihini 833/1429-1430 olarak verirken<sup>56</sup> bu eserden önce yayımladığı makalesinde ise 838/1434-1435 olarak zikretmektedir.<sup>57</sup> İznikî'nin kendi el yazması olduğu ifade edilen *Enfesü'l-cevâhir* adlı eserindeki telif tarihi 838/1434-1435 olarak geçmektedir. Buna göre vefat tarihinin en erken 838/1434-1435 yılı olması gerekmektedir.<sup>58</sup>

Musa İznikî'nin telif ve tercüme ettiği eserlerdeki tasavvuf ve ahlakla ilgili bilgiler ve *Münebbihü'r-râküdîn* adlı eserinin hem adı hem de içeriği, onun mutasavvıf bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Musa İznikî'nin çalışmaları, Türkçe'nin bir ilim dili olduğunu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Türk Dil Kurumu, Musa İznikî'nin eserlerinin Türk dili için değerli olduğunu fark etmiş ve *Münebbihü'r-râküdîn* ve *Enfesü'l-cevâhir* adlı eserlerini taratarak Tarama Sözlüğü için kaynak olarak kullanmıştır. Ayrıca değişik akademik çalışmalarla onun Türkçeye katkısı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

*Tercüme-i Tefsîr-i Ebi'l-Leys* adlı eser, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirinin tercümesidir. Musa İznikî'nin, bu tefsiri tercüme ettiği kesin gibi olmakla birlikte kütüphanelerde ona nispet edilen nüshaların ona

<sup>53</sup> Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 473; Bırışık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 205.

<sup>54</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin, Esmâ'ül-müellifin ve âsârü'l-musanîfin* (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 2/480.

<sup>55</sup> Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsî'l-'Arabî*, çev. Mahmud Fehmî Hicâzî (Riyad: y.y., 1991), 3/105.

<sup>56</sup> Mehmet Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matba'a-ı Âmire, Ali Şükrü Matbaası, 1333/1914-1915, 1338/1919-1920, 1342/1923-1924), 2/13.

<sup>57</sup> Mehmet Tahir Bursalı, "Musa Bin Hacı Hüseyin İznikî", *Türk Yurdu* 6/70 (1914), 2329.

<sup>58</sup> M. Kâmil Yaşaroğlu, "Mûsâ İznikî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/218.

aidiyeti ve bu eserle *Enfesü'l-cevâhir* adlı eserin aynı olup olmadığı konularında ihtilaflar söz konusudur.<sup>59</sup>

### 1.2.1.1.3. İbn Arabşah'ın Tercümesi

Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed ed-Dımaşkî el-Hanefî, 791/1389 yılında Şam'da doğdu. Timur'un yakındoğu seferine (802/1400) ailesi ile birlikte alınarak Semerkant'a götürüldü. Semerkant'ta bulunduğu süre zarfında Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve İbnü'l-Cezerî gibi âlimlerden dersler aldı; Türkçe, Farsça ve Moğolcayı öğrendi. Orta Asya ve Kafkaslara uzun seyahatler yaptıktan sonra 1412 yılında Edirne'ye geldi ve buraya yerleşti. Edirne'de Molla Fenârî ve Simavna kadısının oğlu Şeyh Bedreddin gibi büyük âlimlerden dersler aldı.

Osmanlı padişahı Çelebi Mehmet'in himayesine girdi ve şehzâdelere hocalık yaptı. Padişahın isteği ile bazı önemli eserleri Arapça ve Farsçadan Türkçeye tercüme etti.

Çelebi Mehmet vefat edince, Şam'a döndü ve oraya yerleşti. Şam'da bulunduğu süre zarfında kendisini kitap telifine veren İbn Arabşah, 1438 yılında Mısır'a giderek Kahire'ye yerleşti. Mısır'da ilim çevresini genişleten İbn Arabşah, meşhur tarihçi İbn Tağrîberdî ile dostluk kurdu; felsefe, dil ve edebiyat ile yoğun bir şekilde meşgul oldu. 854/1450 yılında Mısır'da vefat etti.

İbn-i Arabşah'ın Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin eserini Türkçeye çevirdiği ve Çelebi Mehmet'e ithaf ettiği bilinmektedir. Ancak kütüphanelerimizde bulunan bu tercüme nüshalarının, hangilerinin İbn Arabşah'a ait olduğu tam olarak tespit edilememiştir.<sup>60</sup>

*Tercüme-i Tefsîr-i Ebi'l-Leys es-Semerkandî* ile *Enfesü'l-cevâhir* adlı tefsir tercümeleriyle ilgili düşüncelerden hareketle şu sonuçlara varmak mümkündür:

1. Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin eseri, ilk önce Ahmed-i Dâî tarafından mufassal bir şekilde tercüme edilmiştir. Bu tercüme, daha sonra farklı zamanlarda Musa İznikî ve İbn Arabşah tarafından ihtisar edilerek

<sup>59</sup> Bk. Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 473; Birişik, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 208.

<sup>60</sup> Bk. Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 475; Birişik, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 210.

yeniden yazılmıştır.<sup>61</sup> *Enfesü'l-cevâhir* adlı tefsir tercümesi ise, Hâzin'in *Lübübü't-te'vîl fi me'ânî't-tenzîl* adlı tefsirin tercümesidir ve Musa İznikî tarafından yazılmıştır.<sup>62</sup> Bursa Ulu Camii 435 ve 436 numaralı nüshalar, Hâzin'in tercümesi olan *Enfesü'l-cevâhir*'in nüshalarıdır.<sup>63</sup>

2. Semerkandî'nin tefsiri, *Enfesü'l-cevâhir* adıyla Musa İznikî tarafından tercüme edilmiştir. Bu tercümenin, Ahmed-i Dâî'ye nispet edilmesi doğru değildir. Ahmed-i Dâî'ye nispet edilmesine neden olan Dâî mahlası, Ahmed-i Dâî'yi işaret etmemektedir; çünkü Musa İznikî, her eserinde bu mahlası kullanmaktadır. İbn Arabşah, Musa İznikî'nin tercümesini ihtisar ederek yeniden yazmıştır. Bursa Ulu Camii 436 numaralı tefsir nüshası Semerkandî'nin tefsirinin tercümesidir. 435 numaralı nüsha ise, Musa İznikî tarafından yapılan Hâzin'in tercümesidir.<sup>64</sup> Ancak Hidayet Aydar tarafından 435 numaralı nüsha üzerinde yapılan araştırmayla, ilgili nüshanın Semerkandî ya da Hâzin'in tercümesi olmadığı, aksine tamamen farklı bir eser olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>65</sup>

### 1.2.1.2. Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin Mevâhib-i 'Aliyye'sinin Tercümeleri

Kemâleddin Hüseyin b. Ali el-Beyhakî es-Sebzevârî el-Herevî, İran'ın Horasan bölgesindeki Sebzevâr şehrinde doğdu (830/1427). İlk tahsilini doğduğu yerde alan Kâşifi, kısa bir süre Nîşâbur ve Meşhed'de kaldıktan sonra rüyasında gördüğü Nakşibendî Şeyhi Sa'deddin Kâşgarî'nin (öl. 860/1456) kabrini ziyaret etmek için Herat'a gitti (1456). Herat'ta, Kâşgarî'nin halifesi Molla Abdurrahman Câmî ile tanıştı ve ona intisap etti. Çok etkili bir şekilde yaptığı vaizliği, burada da aynı şekilde devam ettirince kısa bir süre içinde Herat bölgesinde meşhur oldu ve Sultan Hüseyin Baykara ile şair Ali Şîr Nevâî'nin dikkatle-

<sup>61</sup> Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 469-478; İshak Yazıcı, "Tefsiru Ebi'l-Leys Tercemeleri Hakkında Kısa Bir Araştırma", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 79.

<sup>62</sup> Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 469-478.

<sup>63</sup> Birışık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 208.

<sup>64</sup> Taş, *15. Yüzyıla Ait "Enfesü'l-Cevâhir" Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi*, 117-134.

<sup>65</sup> Bk. Hidayet Aydar, "Osmanlı Tefsir Kültürü Açısından Mühim Bir Eser; Bursa Ulucami 435 Numaralı Tefsir Nüshası", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turcic* 7/3 (2012), 311-322.



rini çekti. Onların istekleri ile bir sürü eser yazdı. Hocası ve şeyhi Molla Câmî'nin vefatı üzerine (1492) Herat'tan ayrıldı, doğum yeri olan Sebzevâr'a döndü ve burada vefat etti (910/1504-1505). Şîa'nın güçlü olduğu bir yerde dünyaya gelen ve hayatının büyük bir kısmını burada geçiren Kâşifi, meşrebi ve eserlerinden ötürü Sünnîlikle itham edilmiştir. Buna rağmen Herat'ta kaldığı süre zarfında Şîilik töhmetinden kurtulamamıştır. Bu ithamların nedeni, Kerbelâ vakasından bahsedip Ehl-i beyte yapılan zulümleri anlattığı *Ravzatü'ş-şühedâ* adlı eseridir. Ehl-i beyti çok sevdiği anlaşılan Kâşifi'nin, Şîiliğe herhangi bir meyli söz konusu değildir. Bunun için Herat'ta bulunduğu süre zarfında herhangi bir uyum problemi yaşamamıştır. İran doğumlu olduğundan İran biyografi yazarları onu Şîi âlimler listesine alırlar.

Kâşifi'nin bu tefsiri, Hint alt kıtasında ve İran'da *Tefsîr-i Hüseyinî* adıyla bilinir. Bazı baskılarında ise, *el-Mevâhibü'l-'aliyye fi tefsîri'l-keîâmî'r-rabbâniyye* şeklinde isimlendirilmiştir. Kâşifi, bu tefsirini Ali Şîr Nevâî'ye ithafen 890/1485 yılında yazmaya başladığı ve daha sonra yazmaktan vazgeçtiği *Cevâhirü't-tefsîr li-tuhfeti'l-emîr* isimli eserden sonra Farsça olarak 897-899/1492-1494 yılları arasında telif etmiştir. 'Aliyye kelimesinden anlaşıldığı kadarıyla bu tefsir de Ali Şîr Nevâî'ye ithafen telif edilmiştir.

Bu tefsirin dünya kütüphanelerinde birçok nüshası mevcuttur. Aynı zamanda hem tek başına hem de başka kitaplarla birlikte birçok baskısı bulunmaktadır.

Kâşifi'nin bu kısa tefsiri, yazıldığı dilde çok okunmuş ve çeşitli dillere çevrilerek geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Bu tefsirin tercüme edildiği diller arasında Osmanlı Türkçesi, Kazan/Tatar Türkçesi, Urduca ve Peştuca da bulunmaktadır.<sup>66</sup> Aşağıda bu tefsirin Türkçe tercümeleri kronolojik olarak tanıtılacaktır.

#### 1.2.1.2.1. Ebü'l-Fazl Mehmet Efendi Tercümesi

Ebü'l-Fazl Mehmet (Muhammed) Efendi; meşhur tarihçi, şair ve hattat İdrîs-i Bidlisî'nin (öl. 926/1520) oğludur. Mehmet Efendi, II. Selim zamanında baş defterdarlık yaptığından dolayı ona Defterdarî Mehmet Efendi de denilmektedir.

<sup>66</sup> Birşık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 212.



İlk tahsilini babasından alan Mehmet Efendi, daha sonra dönemin büyük âlimlerinden dersler okudu. Kısa bir süre Bursa'daki Sultaniye Medresesi'nde görev yaptıktan sonra değişik yerlerde kadılık yaptı. Daha sonra Anadolu defterdarı oldu. Terfi edildiği baş defterdarlık görevinden emekli oldu. Emekli olduktan sonra ilmî faaliyetlerine ağırlık verdi. Hac yolculuğu sırasında Şam'a yakın bir yerde vefat etti (982/1574). Mehmet Efendi iyi yetişmiş, şair ve edip bir âlimdi. Birçok eser telif eden Mehmet Efendi, babasının tamamlayamadığı çalışmalarını da ikmal etti. Mehmet Efendi'nin bu tefsir tercümesinin yazma nüshaları, *el-Mevâhibü'l-'Aliyye Tercümesi* veya *Tercüme-i Tefsîr-i Mevâhib-i 'Aliyye* adlarıyla kütüphanelerimizde mevcuttur.<sup>67</sup>

#### 1.2.1.2.2. Selanikli Ali b. Veli b. Hamza Tercümesi

Veli Efendizâde olarak da bilinen bu âlim, aslen Selaniklidir. Dinî ilimlerle birlikte matematik ilmini de bilen Selanikli Ali'nin, Mekke'de kaleme aldığı *Tuhfetü'l-'adâd fi'l-hisâb* adlı eseri, matematiğe dair Türkçe bir eserdir. Selanikli Ali, 999/1590 yılında Mekke'de vefat etmiştir. Selanikli Ali, Kâşifî'nin tefsirini *Terceme-i Tefsîri'l-Mevâhibi'l-'Aliyye* (*Terceme-i Tefsîr-i Hüseyin el-Kâşifî*) ismiyle Türkçeye tercüme etmiştir (952/1546). İki ciltlik adaptasyon bir tercüme olan bu eserde nüzul sebeplerinden ve kıraat farklılıklarından da bahsedilmektedir.<sup>68</sup>

#### 1.2.1.2.3. Şeyh Ömer Adulî Niğdevî Tercümesi

Şeyh Ömer Adulî (Udulî), Niğde'de yetişen âlimlerdendir. Şeyh Ömer, Kâşifî'nin tefsirini 1044/1635 yılında tercüme etmiştir. Bursalı Mehmet Tahir, Şeyh Ömer Adulî ve Gurâbzâde Ahmed en-Nâsîh'in tercümelerinden bahsederken *Mevâhib-i 'Aliyye* yerine *Mevâhib-i Ledünniyye* demesi,<sup>69</sup> muhtemelen bir dalgınlıktan kaynaklanmıştır; çünkü Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*'nin üçüncü cildinde bu tefsirin adını

<sup>67</sup> Bk. Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 480; Birışık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 213. Ayrıca bk. Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 80-81.

<sup>68</sup> Bk. Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 482; Birışık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 213; Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 78-79.

<sup>69</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/151, 239.

*Mevâhib-i ‘Aliyye* olarak kaydetmiştir.<sup>70</sup> Birçok kütüphanede nüshaları bulunan bu tercümenin, kayıtlara göre 1046 yılında yazılmış bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Pertev Paşa, no. 22, I-II 341 vr. ve 314 vr.). Ancak söz konusu nüshada mütercimnin adı, Osman Udulî olarak kaydedilmiştir.<sup>71</sup>

#### 1.2.1.2.4. Gurâbzâde Ahmed en-Nâsîh’in Zübedü Âsâri’l-Mevâhib ve’l-Envâr

Gurâbzâde’nin bu eseri, bir tercümeden çok değişik tefsirlerden (Kâşifî, Beyzâvî, Begavî, Ebüssuûd, Hafâcî) yararlanmak suretiyle telif edilen bir eserdir. Ancak daha çok Kâşifî ve Beyzâvî’den yararlanıldığı için bir nevi Kâşifî ya da Beyzâvî’nin adaptasyon tercümesi sayılabilir. Gurâbzâde bu tefsirinde Hanefî fihkına ve Asım kıraatine bağlı kalmıştır. 1095 yılında telif edilen ve yazmaları mevcut olan bu tefsir, iki cilt halinde basılmıştır (Rıza Efendi Matbaası, İstanbul 1292-1294). Bu esere *Zübedü âsâri’l-Mevâhib ve’l-Envâr* isminin verilmesi de bu eserin büyük oranda *el-Envâr* ve *Mevâhib*’den istifade edilerek hazırlandığını göstermektedir.<sup>72</sup>

#### 1.2.1.2.5. İsmail Ferruh Efendi’nin Tercümesi

Aslen Kırımlı olan İsmail Ferruh Efendi’nin, nerede doğduğu ve nerede eğitim gördüğüyle ilgili fazla bilgi yoktur. Ferruh Efendi, Küçük memuriyetlerde bulunduktan sonra Zahire Ambarları Eminliği’ne getirilmiştir. 1211/1796 yılında ise Londra sefiri olmuştur.<sup>73</sup>

Londra dönüşünde Ordu defterdarlığına getirilmiş, 1219 yılında ise Rumeli defterdarlığına atanmıştır. 1221’de Zahire Ambarları Eminliği kendisine bağlanmıştır. Bir müddet Şıkk-ı Sâlis defterdarlığını da yapan Ferruh Efendi, 1242 yılında dinî konularda hassas olmadığı gerekçesiyle Bursa’ya sürülmüştür. Ancak tefsirini ikmal edebilmesi için Kadıköy’de

<sup>70</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 3/9.

<sup>71</sup> Birışık, “Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler”, 214; Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 84.

<sup>72</sup> Birışık, “Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler”, 214. Ayrıca bk. Mustafa Öztürk, “Türkçe’deki Telif/Tercüme Meallerin Tanıtılması”, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum* (İstanbul: Ensar Yayınları, ts.), 154.

<sup>73</sup> Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 119.

oturmasına izin verilmiştir. Ferruh Efendi, 1256/1840-1841'de vefat etmiş ve Ortaköy'de bulunan Yahya Efendi Dergâhı'nın yanına defnedilmiştir.<sup>74</sup>

Ferruh Efendi, bu tefsirin mukaddimesinde, küçük yaşlarından itibaren değişik tefsirler okuduğunu, bir tefsir tercümesi yapmayı uzun zamandan beri düşündüğünü, bu düşüncesinin sonunda Kâşifî'nin tefsirini tercüme etmeye karar verdiğini ve bu tercümeyle halkın anlayabileceği şekilde yazmaya niyet ettiğini söyler. Ferruh Efendi, *Mevâkib* adını verdiği bu tercümeyle yaparken ayrıca *Terceme-i Tibyân Tefsîri*, *Envârü't-tenzîl*, *el-Keşşaf* 'an hakâ'iki't-tenzîl ve *Lübâbü't-te'vîl* tefsirlerinden de istifade etmiştir.<sup>75</sup>

*Mevâkib* tefsirinin müellif hattı, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'ndedir. Bu tercümenin dili, üslubu, muhtevası sebebiyle büyük ilgi gördüğünden değişik cilt ve boylarda defalarca basılmıştır. Baskılarda *Tefsîr-i Mevâkib Tercüme-i Mevâhib-i 'Aliyye*, *Mevâkib: Tercüme-i Tefsîr-i Mevâhib*, *Mevâkib Tefsîri*, *Tercüme-i Tefsîr-i Mevâhib*, *el-Mevâkib Tercümetü'l-Mevâhib* isimleri kullanılmıştır. Halk arasında çok yayılan bu tercüme, Süleyman Fâhir tarafından sadeleştirilmiş ve *Mevâkib Tefsîr-i Kur'ân-ı Kerîm ve Meali* adıyla basılmıştır (I-II, İstanbul 1959). Süleyman Fâhir, *Mevâkib* tefsirini sadeleştirirken ekleme ve çıkarmalar yapmıştır.<sup>76</sup>

### 1.2.1.3. Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin et-Tibyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân'ının Tercümesi

Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin (öl. 700/1301) *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri, Arapça bir tefsirdir. Bu eserin Ayıntâbî Muhammed (Mehmet) b. Hamza (öl. 1111/1699) tarafından *Terceme-i Tibyân Tefsîri* adıyla Türkçeye tercüme edildiği iddia edilmiştir.<sup>77</sup> Yapılan son araştırmalarda ise *Terceme-i Tibyân Tefsîri*'nin Ezdî'nin *et-Tibyân fî tefsîri'l-*

<sup>74</sup> Birışık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 215; Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 119.

<sup>75</sup> İsmail Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib* (İstanbul: Matba'a-ı 'Âmire, 1865), 1/2-3.

<sup>76</sup> Birışık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 216. Ayrıca bk. İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 143; Öztürk, "Türkçe'deki Telif/Tercüme Meallerin Tanıtılması", 154; Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 120.

<sup>77</sup> Birışık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 216.

*Kur'ân* isimli tefsirinin tercümesi olmadığı ortaya çıkmıştır. Ayıntâbî, diğer birçok müfessir gibi daha önce yazılan tefsirlerden yararlanarak eserini meydana getirmiştir. Ancak, en fazla *Envârü't-tenzîl* ve *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'dan istifade etmiştir.<sup>78</sup> Ayıntâbî, Tefsîrî Efendi; Tefsîrî Mehmet Efendi ve Muhammed et-Tefsîrî olarak da bilinmektedir. Nisbesinden de Antepli olduğu belli olan Mehmet Efendi, İstanbul, Sivas ve Trablusşam'da da kalmıştır. Ali Gürânî, Bayram Efendi ve Âmid Medresesi hocalarından dersler almış olan Mehmet Efendi, Sivas'ta bir süre hocalık yapmıştır. Hanefî fakihî olan Ayıntâbî, kelam alanında da çalışmıştır. Bu tefsir tercümesi yanında bir de Beyzâvî üzerine bir haşiye yazmıştır. Ayıntâbî, Padişah IV. Mehmet zamanında Şeyhülislam Minkârîzâde Yahya Efendi'nin talebi üzerine İstanbul'a gelip huzur derslerine katılmıştır. İstanbul'da yedi yıl kaldıktan sonra 1669 yılında Sivas'a dönmüştür. Vefatına (1699) kadar burada Şifâiye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Ayıntâbî Mehmet Efendi, 1823 yılında vefat eden Ayıntâbî Mehmet Münîb Efendi'yle karıştırıldığından pek çok kütüphane kaydında *Terceme-i Tibyân Tefsîri*, Mehmet Münîb Efendi'ye nispet edilmiştir. Padişah IV. Mehmet, huzur derslerine katılan Tefsîrî Mehmet Efendi'den Türkçe bir meal/tefsir yazmasını talep etmiş ve ona dört tane tefsir/cilt, on tane lügat kitabı ve pek çok hediyeler vermiştir. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* ve *Envârü't-tenzîl*'i çokça mütalaa etmesinden Kur'ân'ın manasına vakıf olan Mehmet Efendi, bu iki tefsiri temel almak suretiyle diğer tefsirlerden de yararlanarak iki yılda bu tefsirini telif etmiştir.<sup>79</sup> Kendi eliyle iki nüsha yazan Mehmet Efendi, bir nüshayı Padişah IV. Mehmet'e takdim etmiş diğer nüshayı halkın istifadesi için vakfetmiştir (1110/1698). Kütüphanelerde *Tercümetü't-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, *Tercüme-i Tibyân*, *Tefsîr-i Tibyân* adlarıyla tefsirin pek çok nüshası bulunmaktadır. İlk basılan Türkçe tefsir olan *Terceme-i Tibyân Tefsîri*'nin çok sayıda baskısı mevcuttur. Süleyman Fâhir, bu tefsiri özetleyip sadeleştirmiş ve *Kur'ân Meali ve Tefsiri: Tibyân Tefsiri* (I-III, İstanbul 1956, 1963) adıyla yayımlamıştır.

<sup>78</sup> Recep Arpa, "Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin *Tibyân Tefsiri*: Te'lif mi Tercüme mi?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 74-76; Esat Özcan, *Eyyübî-Memlûk Döneminde Tefsir (Ezdi Örneği)* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2019), 140-148.

<sup>79</sup> Özcan, *Eyyübî-Memlûk Döneminde Tefsir (Ezdi Örneği)*, 140-148.

Daha sonra Ahmet Davutoğlu, bu çalışmayı yeniden düzenleyerek dört cilt olarak bastırmıştır (İstanbul 1980, 1987).<sup>80</sup>

## 1.2.2. Osmanlı Döneminde Yaygın Hale Gelmeyen Türkçe Tefsirler

### 1.2.2.1. Begavî'nin Me'âlimü't-Tenzîl'inin Tercümeleri

#### 1. Vehbî-i Yemenî Abdülkadir b. Osman Bigavî'nin Tercümesi

Uzun süre Yemen'de ikamet etmesinden dolayı Vehbî-i Yemenî olarak meşhur olan Abdülkadir b. Osman Bigavî, Begavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl* adlı tefsirini *Tefsîrü'l-Kur'ân ve tenvîrü'l-'irfân* adıyla tercüme etmiştir.<sup>81</sup>

#### 2. İngiliz Kerîm Efendi'nin Tercümesi

Begavî'nin tefsiri, İngiliz Kerîm Efendi olarak meşhur olan Amasya Akdağlı Kerîm Efendi tarafından da tercüme edilmiştir.<sup>82</sup>

### 1.2.2.2. Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb'ının Tercümesi

#### 1. Süleyman Tevfik Hüseyin Özzorluoğlu'nun Tercümesi

1865 yılında doğan Süleyman Tevfik, 1939 yılında vefat etmiştir. *Tafsîlü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* adlı tercümesi, Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinden istifadeyle yazılmıştır.<sup>83</sup>

### 1.2.2.3. Necmeddin Dâye'nin Bahrü'l-Hakâ'ik'ının Tercümesi

Birçok yazma nüshası bulunan bu tefsirin isim ve nispeti konusunda hatalar söz konusudur. Dâye'nin bu tefsiri ile hocası Necmeddin-i

<sup>80</sup> İsmail Çalışkan, "Tefsîri Mehmed Efendi'nin Tefsîr-i Tıbyân Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasi-Sosyal Yapısı İçin Anlamı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I*, ed. Bilal Gökçir vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011), 221-229; Birişik, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 222; Öztürk, "Türkçe'deki Telif/Tercüme Meallerin Tanıtılması", 154.

<sup>81</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/403; Birişik, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 224; Öztürk, "Türkçe'deki Telif/Tercüme Meallerin Tanıtılması", 148; Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 81-83.

<sup>82</sup> Birişik, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 224. Ayrıca bk. Öztürk, "Türkçe'deki Telif/Tercüme Meallerin Tanıtılması", 149.

<sup>83</sup> Birişik, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 227. Ayrıca bk. Öztürk, "Türkçe'deki Telif/Tercüme Meallerin Tanıtılması", 157.

Kübrâ'nın tefsiri '*Aynü'l-hayât* ve Alâüddevle-i Simnânî'nin çalışması birbirlerine karıştırılmıştır. Kübrâ'ya nispet edilen nüshalar, Dâye'nin tefsir nüshalarıdır. Muhtemelen Kübrâ'nın '*Aynü'l-hayât* adlı tefsirinin herhangi bir nüshası yoktur.<sup>84</sup>

Şâh Muhammed b. Ahmed b. Ebüssuûd es-Siddîkî el-Manastırî, Dâye'nin bu tefsirinin özetini, *Nehriü'd-dekâ'ik fî tercümeti Bahri'l-Hakâ'ik* adıyla Türkçeye çevirmiştir.<sup>85</sup>

Millî kütüphanede bulunan ve 1638 yılında istinsah edilen nüsha (no. 2131) 60 varaktır. 60 varak olması ya eksik ya da tefsirin az bir kısmının tercümesi olduğunu gösterir. Ömer Nasuhi Bilmen, bu tercümenin Necmeddin Kübrâ'nın *Te'vîlât-ı Necmiyye* adlı eserinin özet bir tercümesi olduğunu söyler.<sup>86</sup>

#### 1.2.2.4. Beyzâvî'nin Envârü't-Tenzîl'inin Tercümesi

Manisa Akhisar'da tedris faaliyetlerinde bulunan Ali Efendi el-Birgîvî'nin (öl. 1185/1771) Beyzâvî'nin tefsirini *Tercüme-i Tefsîri'l-Beyzâvî* adıyla Türkçeye çevirdiği belirtilmiş, ancak bu tercümenin özellikleri ve varlığıyla ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.<sup>87</sup>

#### 1.2.2.5. Yakub b. Osman el-Gaznevî el-Çerhî'nin Tefsirinin Tercümesi

el-Fâtîha sûresi ile son iki cüzün tefsiriyle ilgili olan bu tefsir, *Tefsîr-i Ya'kûb-i Çerhî*, *Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha ve Sûreti'l-Mülk ilâ âhiri'l-kitâb* adlarıyla bilinmektedir. Gurâbzâde Ahmed en-Nâsîh, bu tefsiri Bağdat valilerinden Vezir İbrahim Paşa'nın isteğiyle tercüme etmiştir (1096/1685).<sup>88</sup>

<sup>84</sup> Birışık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 229.

<sup>85</sup> Öztürk, "Türkçe'deki Telif/Tercüme Meallerin Tanıtılması", 149.

<sup>86</sup> Birışık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 229.

<sup>87</sup> Birışık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 230. Ayrıca bk. Öztürk, "Türkçe'deki Telif/Tercüme Meallerin Tanıtılması", 149.

<sup>88</sup> Aydar, "Türkler'de Kur'an Çalışmaları", 172; Birışık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 231.

### 1.2.2.6. İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ının Tercümesi

Bursevî'nin bu tefsiri Muhammed Ali es-Sâbûnî tarafından *Tenvîrî'l-ezhân min tefsîri Rûhi'l-Beyân* (I-IV, Beyrut-Dımaşk 1410/1988) ismiyle ihtisar edilmiştir. Abdullah Öz ise, Sâbûnî'nin bu ihtisarını *Muhtasar Rûhu'l-Beyân Tefsiri* adıyla tercüme etmiştir (I-X, Damla Yayınevi, İstanbul 1995-1996). Ömer Faruk Hilmi de *Rûhu'l-Beyân Tefsiri: Tam Metin Tercüme* adıyla tercüme etmiştir (Osmanlı Yayınevi, İstanbul, ts.).<sup>89</sup>

## SONUÇ

Kur'ân'ı başka dillere tercüme etme ameliyesi, ilk olarak Hz. Peygamber döneminde ve onun onayı ile gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber, çevre ülke krallarına mektuplar göndermiş, bu mektuplarında Kur'ân âyetlerinden istifade etmiş ve mezkûr mektuplarını ilgililere tercüme edecek kişilerle yollamıştır. Ayrıca Selman-ı Fârisî'nin el-Fâtiha'yı Farsçaya tercüme etmesine izin vermiştir. Kur'ân'ın başka dillere tercüme ameliyesi, Hz. Peygamber'den sonra da devam etmiştir. Farklı dilleri konuşan âlimler, Kur'ân'ı ana dillerine tercüme etmişlerdir. Kur'ân'ın başka dillere tercüme işiyle başlayan bu süreç, zamanla farklı dillerde tefsir çalışmalarını da beraberinde getirmiştir.

IX. yüzyılda İslamiyet'le tanışan Türkler, X. yüzyılda kitleler halinde bu dine girmeye başlamışlardır. Türklerdeki ilk Türkçe tercüme ve tefsir çalışmasının bu yüzyılda başladığı tahmin edilmektedir. Eski eserler içinde bir Türkçe el-Fâtiha tefsiri bulunmuş ve bunun X. ya da XI. yüzyılda kaleme alındığı kabul edilmiştir.

Osmanlı döneminde de Türkçe tercüme ve tefsir çalışmaları devam etmiştir. Kuruluş asrında pek çok sûre ve âyet tefsiri yapılmıştır. Medreselerin yaygınlık kazandığı Fatih sonrası dönemde bu iş azalsa da yine de devam etmiştir. Tanzimat'tan sonra kuruluş asrından da daha fazla bir şekilde Türkçe tefsir ve tercüme çalışmaları yapılmıştır.

Osmanlı'daki Türkçe tefsir çalışmaları, teliften çok Arapça ya da Farsça tefsirlerden yapılan Türkçe tercümelelerdir. Bu, genellikle bir sûre, bir ya da birkaç âyet tefsiri şeklinde olmuş; ancak az da olsa Kur'ân'ın

<sup>89</sup> Birşık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", 233.

tamamı Türkçe olarak tefsir edilmiştir. Arapça ve Farsça tefsirlerden yapılan Türkçe tercümelelerde, ilgili tefsirlerde bulunan ve Osmanlı toplumu için gereksiz kabul edilen izahlar çıkarılmış, bunun yerine ilgili tefsirlerde bulunmadığı halde Osmanlı toplumu için faydalı kabul edilen ve genellikle tasavvufî görüşlerden müteşekkil bazı yorumlar tercümelere eklenmiştir. Böylece bir tercümeden çok adaptasyon tercüme ya da telif bir eser diyebileceğimiz eserler ortaya çıkmıştır.

Osmanlı döneminde yapılan tefsir tercümelelerinden sadece üç tefsirin tercümeleleri yaygınlık kazanmıştır. Bunlar, Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin tefsirlerinin tercümeleleri ile Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ının tercümesi olduğu iddia edilen *Terceme-i Tibyân Tefsîri* adlı eserdir.

### KAYNAKÇA

- Abay, Muhammed. "Osmanlı Dönemine Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası". *Divân İlmî Araştırmalar Dergisi* 1 (1999), 258-303.
- Alpaydın, Mehmet Akif. *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Âlûsî, Mahmud b. Abdullah. *Rûhu'l-me'ânî*. thk. Ali Abdülbari 'Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994-1995.
- Arpa, Recep. "Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin *Tibyân Tefsiri*: Te'lif mi Tercüme mi?". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 55-96.
- Aydar, Hidayet. *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Aydar, Hidayet. "Osmanlı Tefsir Kültürü Açısından Mühim Bir Eser; Bursa Ulucami 435 Numaralı Tefsir Nüshası". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic* 7/3 (2012), 307-327.
- Aydar, Hidayet. "Türkler'de Kur'an Çalışmaları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 159-235.
- Bağdadî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-'arîfîn, Esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Birişik, Abdulhamit. "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler". *Başlangıçtan*



- Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri Sempozyumu*. 199-240. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012.
- Bursalı, Mehmet Tahir. "Musa Bin Hacı Hüseyin İznîkî". *Türk Yurdu* 6/70 (1914), 2329-2331.
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matba'a-ı 'Âmire, Ali Şükrü Matbaası, 1333/1914-1915, 1338/1919-1920, 1342/1923-1924.
- Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Fıkhü's-sîreti'n-nebeviyye*. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 25. Basım, 1426/2005-2006.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsîrî Mehmed Efendi'nin Tefsîr-i Tibyân Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasi-Sosyal Yapısı İçin Anlamı". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I*. ed. Bilal Gökür vd. 215-240. İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011.
- Dalkıran, Hasan. *Ahmed-i Dâ'î Tercüme-i Tefsîr-i Ebü'l-Leys-i Semerkandî Yûsuf-Ra'd-İbrahim Sûreleri (Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2006.
- Doğan, İshak. *Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Edenevî (Edirnevî), Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Salih b. Muhammed el-Huzzî. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- Gümüş, Sadrettin. "Kur'an ve Tefsirin Türkçe'ye Çevirisinin Tarihi Süreci". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri Sempozyumu*. 25-40. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012.
- Hattâb, Enver Mahmud. "Tefsîrî'l-İmâm Ebi'l-Leys es-Semerkandî: Nazarât fî tahkîki ismi'l-kitâb". *Merkezü tefsîr li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye* (2019), 1-18.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddin Kasım. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.
- İsmail Ferruh Efendî. *Tefsîr-i Mevâkib*. 2 Cilt. İstanbul: Matba'a-ı 'Âmire, 1865.
- Kâtip Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

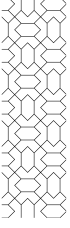
- Kaya, Murat. "Osmanlı Ulemâsının Tanzimat Sonrası Tefsir Çalışmaları". *Bişkek Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 15-16 (2013), 65-97.
- Kaya, Murat. "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri Sempozyumu*. 301-338. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012.
- M. Hüseyin ez-Zehebî. *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Olimov, Yunusdjon. *Alaeddin es-Semerkandî'nin Bahrül-Ulûm Adlı Tefsiri ve Kaynakları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Özaydın, Abdülkerim. "Türkler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/474-480. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Özcan, Esat. *Eyyûbî-Memlûk Döneminde Tefsir (Ezdi Örneği)*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2019.
- Özkan, Mustafa. "Eski Anadolu Türkçesinde Yapılan Sure Tefsirleri ve Üveys b. Hoca Osmân b. Emîr İlyâs b. Evliyâ'nın Amme Cüzü Tefsiri". *Uluslararası Eski Anadolu Türkçesi Araştırmaları Çalıştayı Bildirileri*. ed. Mustafa Özkan - Enfel Doğan. 315-368. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Osmanlı Tefsir Mirası*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa. "Türkçe'deki Telif/Tercüme Meallerin Tanıtılması". *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum*. 149-201. İstanbul: Ensar Yayınları, ts.
- Paçacı, Mehmet. "Osmanlı Medresesinde Tefsir Öğretiminin Yeri ve Tefsirin Çağdaşlıkla Karşılaşması". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*. 63-89. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2011.
- Pak, Süleyman. "Abdülmeçîd b. Nasûh b. İsrail Amâsî'nin Tefsir İlmine Katkıları". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. 1/235-248. Amasya: y.y., 2017.
- Pak, Süleyman. "Tokatlı Bir Müfessir: Muhyiddin Muhammed İbn İbrahim Niksari'nin Tefsir İlmine Katkıları (İhlas Suresi Tefsiri Örneği)". *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*. 3/243-257. Tokat: y.y., 2017.
- Savab, Salih Yahya. "Bahrül-'Ulûm' leyse ismen sahîhan li-tefsîri Ebi'l-Leys

- es-Semerkandî”. *Mültekâ ehli't-tefsîr*. Erişim 18 Ocak 2020. <https://vb.tafsir.net/tafsir4199/#.XoY8h4gzaMo>
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*. çev. Mahmud Fehmî Hicâzî. 10 Cilt. Riyad: y.y, 1991.
- Şehhâte, Abdullah Mahmud. *Târîhu'l-Kur'ân ve't-tefsîr*. Kahire: y.y., 1972.
- Taş, İsmail. *15. Yüzyıla Ait “Enfesü'l-Cevâhir” Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Mûsâ İznikî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31218-219/. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yazıcı, İshak. “Semerkandî, Ebü'l-Leys”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36473-475/. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Yazıcı, İshak. “Tefsiru Ebi'l-Leys Tercemeleri Hakkında Kısa Bir Araştırma”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 79-83.
- Ziriklî, Hayrüddin b. Mahmud. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.



## CITATION

Halil KAYA, "Analysis of Narratives Concerning Images of the Prophet", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 17, (2020/17) pp. 189-220.



# HZ. PEYGAMBER'İN RESMİ İLE İLGİLİ RİVÂYETLERİN TAHLİLİ

Analysis of Narratives Concerning Images of the Prophet

## Halil KAYA

Dr. Öğr. Üyesi,

Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assist. Prof.,

Hakkari University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

[halilkaya@hakkari.edu.tr](mailto:halilkaya@hakkari.edu.tr), Orcid: 0000-0002-9773-4988.

## Öz

Bu makalede, Hz. Peygamber'in (sas) resmi/tasviri ile ilgili rivâyetler sened ve metin yönüyle incelenmiştir. Yapılan araştırmalar sonucunda Hz. Peygamber'in resmi ile ilgili 'Ubâde b. Şâmit, Dîhye b. Hâlife, Cübeyr b. Mut'ım ve Hişâm b. 'Âs olmak üzere dört farklı sahâbeden asli kaynaklarda on beş'ten fazla rivâyet tespit edilmiştir. 'Ubâde b. Şâmit ve Hişâm b. 'Âs tarihiyle nakledilen haberlerin içerikleri uzun olup birbirine çok yakındır. Dîhye b. Hâlife ve Cübeyr b. Mut'ım vasıtasıyla gelen rivâyetler ise kısa olup hem birbirinden hem de diğer iki sahâbenin naklettikleri haberlerden farklı içeriklere sahiptir. Rivâyetlerin ortak yönü, çalışmanın isminden de anlaşıldığı üzere rivâyetlerde Hz. Peygamber'in tasviri ile ilgili bilgilerin yer almasıdır. Ancak bu haberlerden hiçbiri "sahih" veya "hasen" derecesinde değildir ve 'Ubâde b. Şâmit ile Dîhye b. Hâlife'den nakledilen rivâyetlerin kaynaklarda verilen bilgilere göre itibar dahi edilemeyecek derecede çok zayıf oldukları tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hz. Peygamber, Peygamberler, Tasvir/Resim, Rivâyetler.

## Abstract

In this article, narrations about images of the prophet regarding sanad and text has been analyzed. Following the research it concluded that narrations about the images of the Prophet have been identified by four narrator sahabes; Ubâde b. Şâmit, Dîhye b. Khalife, Cübeyr b. Mut'ım and Hishâm b 'Âs as more than fifteen different narratives in major sources. The content of the texts narrated by 'Ubâde b. Şâmit and Hishâm b 'Âs are long and very similar to each other. The narrations that come through Dîhye b. Khalife and Cübeyr b. Mut'ım are short and have different contents from each other and from the passages that conveyed by the other two Sahabes. As it is understood from the name of the study, the common aspects of these narrations is that they are all about the information about the description of the Prophet. As a result of the investigation

## KAYNAKÇA

Halil KAYA, "Hz. Peygamber'in Resmi İle İlgili Rivâyetlerin Tahlihi" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 17, (2020/17) ss. 189-220. **Makale Geliş T.:** 23/09/2019 **Kabul T.:** 07/01/2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

of the isnad, it was concluded that none of the isnad of these passages had a degree of “sahîh” or “hasen”. In addition to that, according to the information given in the sources the narrations conveyed from ‘Ubâde b. Şâmit and Dîhye b. Khalife found to be too weak even doesn’t worth to be taken into account.

**Keywords:** Hadith, Prophet, Prophets, Description/Painting, Narratives.

## GİRİŞ

Kaynaklarda, “ص،و،ر” harflerinden oluşan “صُورَة” kelimesinin çoğulu “şuver=‘صُور’ olarak geçmekte ve çoğunlukla insanın yüzü anlamında kullanılmaktadır. Tasvîr de bir nesnenin veya kişinin resminin bir levhaya veya duvara nakşedilmesidir.<sup>1</sup> Bu çalışmada bu iki kelime ve türevleri Türkçeye “resim” veya “resimler” şeklinde tercüme edilmiştir. Bunun temel nedeni de Âcurrî (öl. 360/970), Ebû Nu‘aym (öl. 430/1038) ve Beyhaķî’nin (öl. 458/1065) rivâyetlerinde “صور” ile birlikte heykel/put manasına gelen “تماثيل” ifadesinin yer almasıdır. Ayrıca metinlerden de bu kelimelerin resim anlamında zikredildiği anlaşılmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber’in tasvîri ile ilgili herhangi bir akademik çalışma bulunmamaktadır.<sup>2</sup> Ayrıca bu konuda günümüze kadar detaylı bir literatür taraması ve konuyla ilgili rivâyetlerin isnad analizi de yapılmamıştır. Bu itibarla bu çalışmada Hz. Peygamber’in tasvîri ile ilgili haberler, öncelikle tespit edilmiş, sonra da ağırlıklı sened olmak üzere tahlil edilmiştir. Aynı sahabeden nakledilen haberler bir ana başlık altında incelenmiş, söz konusu rivâyetlerin senedlerinde yer alan râviler cerh ve ta’dîle tabi tutulmuş, keza metinler arasındaki farklılıklara da rivâyetlerin hemen akabinde temas edilmiştir. Konuyla ilgili farklı sahabeden asli olan ve asli olmayan kaynaklarda yirmi’den fazla haber tespit edilmiştir. Bu itibarla fazla hacimli olmasın diye nakledilen rivâyetler arasında daha çok isnadlı olarak kaydedilen haberler detaylı bir şekilde değerlendirmeye tabi tutulmuş, isnad ince-

<sup>1</sup> Bk. Mecduddîn Ebû’s-Se’âdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fi ğaribi’l-hadîsi ve’l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Ahmed et-Tanâhî (Beyrût: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1399/1979), 3/58-59; Heyet (İbrâhîm Mustafâ ve diğeri), *el-Mu’cemü’l-vesît* (Kahire: Dâru’d-da’ve, ts.), 1/528.

<sup>2</sup> Bu çalışmada yer alan rivâyetlerin bir kısmı Zehebî’nin *Târihu’l-İslâm* adlı eserinde yer almaktadır. Zehebî’nin söz konusu eseri tercüme edilmiş ve konumuzla ilgili kısmının tercümelemeleri de internet sayfalarının bazılarında bulunmaktadır (bk. Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târihu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, thk. Beşâr ‘Avvâd Ma’rûf [b.y.: Dâru’l-ġarbi’l-İslâm, 2003], 1/797-803).

lemesi ile birlikte elde edilen bilgiler ışığında bir sonuca varılmıştır. Senedleri olmayan nakiller için ise doğal olarak herhangi bir isnad analizi yapılmadan sadece bir kısmının kaynaklarına yer verilmiştir.

## 1. CÜBEYR B. MUT'IM'DEN GELEN RİVÂYETLER

Hz. Peygamber'in tasvîri/resmi ile ilgili Cübeyr b. Mut'im'den (ra.) (öl. 57/676) biri kısa, diğeri ise daha detaylı olmak üzere iki farklı rivâyet nakledilmiştir.

### 1.1. Birinci Rivâyet

Cübeyr b. Mut'im'den detaylara girilmeden rivâyet edilen ve Buḥârî'nin (öl. 256/869) *Târiḥu'l-kebir* adlı eserinde yer alan haber şöyledir:

قال: محمد حدثني محمد بن عمر قال: حدثتنا ام عثمان بنت سعيد عن ابيها سعيد عن ابيه محمد بن جبير عن جبير بن مطعم قال: (خرجت تاجرا إلى الشام فلقيت رجلا من اهل الكتاب فقال: هل عندكم رجل يتنبا؟ قلت: نعم، فجاء رجل من اهل الكتاب فقال: فيم ائتم؟ فادخلني منزلا له فإذا فيه صور فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم، قال: هو هذا؟ قلت: نعم، قال: انه لم يكن نبى الا كان بعده نبى الا هذا النبي).

Cübeyr b. Mut'im (ra.) anlatıyor: “*Ticaret için Şam’a gittim ve Ehl-i Kitap’tan bir adamla karşılaştım. O kimse bana, ‘Sizin bölgede peygamberlik iddiasında bulunan biri var mı?’ diye sordu. Ben de ‘Evet var.’ dedim. Tam bu esnada Ehl-i Kitap’tan başka bir adam geldi ve ‘Nerelisiniz?’ diye sordu. Daha sonra beni kendisine ait bir eve götürdü. Evde resimler vardı. Hz. Peygamber’in resmini gördüm. O da bana ‘Bu mu?’ diye sordu, ben de ‘Evet’ dedim. Akabinde dedi ki: ‘Her peygamberden sonra bir peygamber gelecektir. Ancak bu Peygamber’den sonra hiçbir peygamber gelmeyecektir.’*”<sup>3</sup>

Cübeyr b. Mut'im'den nakledilen ve birkaç kaynaktan yer alan diğer bir rivâyet de şöyledir:

Cübeyr b. Mut'im (ra.) anlatıyor: “*Cahiliye<sup>4</sup> (döneminde) ticaret için Şam’a gittim. Tam Şam’a yaklaşmak üzereyken Ehl-i Kitap’tan bir adamla karşılaştım. O kimse bana ‘Sizin bölgede peygamberlik iddiasında bulunan biri var mı?’*

<sup>3</sup> Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buḥârî, *Târiḥu'l-kebir*, thk. Mustafa ‘Abdülkâdir Aḥmed ‘Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-‘ilmiyye, 1422/2001), 1/179.

<sup>4</sup> Cahiliye dönemi denildiğinde Arapların, İslâmiyet’ten önce üzerinde oldukları durum ve fetret devri kastedilmektedir (detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1: 322; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/130). Bu itibarla Cübeyr, “cahiliye” kelimesini mecazi anlamda yani kendisinin daha Müslüman olmadığını belirtmek için bu ifadeyi kullandığı anlaşılmaktadır. Çünkü Cübeyr, hicretten sonra Müslüman olmuştur (bk. İbn ‘Abdiberr, *el-İstî‘âb fî ma‘rifeti'l-ashâb*, 119).

diye sordu. Ben de 'Evet var.' dedim. O da bana 'Resmini görsen tanır mısın?' dedi. 'Evet' dedim. Daha sonra beni içinde resimler bulunan bir eve soktu. Hz. Peygamber'in resmini göremedim. Tam bu esnada onlardan başka bir adam içeri girdi ve 'Nerelisiniz?' diye sordu. Ben de nereli olduğumu söyledim. Daha sonra beni kendi evine götürdü. Eve girer girmez Hz. Peygamber'in resmini gördüm. (Resimde) Hz. Peygamber'in topuğundan bir adam tutmuştu. Ben de 'Hz. Peygamber'in topuğundan tutan bu adam kim' diye sordum? Bunun üzerine adam şöyle dedi: 'Her peygamberden sonra bir peygamber gelecektir. Ancak bu Peygamber'den sonra hiçbir peygamber gelmeyecektir ve bu adam da ondan sonra halife olacak kişidir.' Orada (yazılan) özellikler Hz. Ebû Bekr'e aitti."<sup>5</sup>

Taberânî'nin (öl. 360/970) *Mu'cemu'l-evsat* ve *Mu'cemu'l-kebir* adlı eserlerinde nakledilen haberin sened ve metinleri aynıdır. Ancak *Mu'cemu'l-evsat*'ın sonunda isnadla ilgili şöyle bir izah bulunmaktadır: "Bu hadis, Cübeyr b. Mut'im'den sadece bu isnadla rivâyet edilmiş ve Muhammed b. İdris bu isnadda teferrüd etmiştir (tek kalmıştır)."

Buhârî ile Taberânî'nin rivâyetlerinin metinleri birbirine çok benzese de Taberânî, Buhârî'den farklı olarak haberi daha detaylı nakletmiştir. Örneğin Taberânî'nin aktardığı haberin başında geçen detaylar ile Hz. Ebû Bekr ile ilgili bilgiler, Buhârî'nin rivâyetinde bulunmamaktadır.

Taberânî ile Âcurrî, Ebû Nu'aym ve Beyhaqî'nin rivâyetleri arasındaki farklılıklara gelince kısacası şu şekildedir: Buhârî ve Taberânî'nin naklettikleri haberde Hz. Cübeyr'in ticaret için Şam'a gittiği bilgilerine yer verilirken; diğerlerinin rivâyetlerinde ise "ticaret" kelimesine temas edilmemiştir. Keza Buhârî ve Taberânî'nin aktardıkları haberlerde Şam'ın yakınlarında Cübeyr b. Mut'im'in Ehl-i Kitap'tan biriyle karşılaştığı ve bu kişinin Hz. Cübeyr'i bir eve götürdüğü bilgileri yer almaktadır. Diğerlerinin rivâyetlerinde ise Hz. Cübeyr'in Şam bölgesinin içinde yer alan Busrâ'da Hıristiyanlardan bir grupla karşılaştığı ve bu grubun kendisini

<sup>5</sup> Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Aḥmed et-Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî (Kahire: Mekrebetu İbn Teymiyye, ts.), 2/125 (hadis rakamı: 1537); *Mu'cemu'l-evsat* (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 8/148; Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Âcurrî, *Kitâbu's-şerîa'*, thk. 'Abdullah b. Ömer b. Süleymân ed-Dümeycî (Riyâd: Dâru'l-vatan, 1418/1997), 3/1459-1461; Ebû Nu'aym, Aḥmed b. 'Abdillah el-Asbahânî, *Delâilu'n-nübüvve*, nşr. Muhammed Ravvâs Kal'acî-'Abdulber Abbas (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1406/1986), 1/49-50; Ebû Bekr Aḥmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhaqî, *Delâilu'n-nübüvve ve ma'rifetu aḥvâli sâhibi's-şarîa'*, thk. Abdülmütî Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1405/1985), 1/384-385. Yukarıdaki metin Taberânî'nin *Mu'cemu'l-kebir* adlı eseri esas alınarak tercüme edilmiştir.



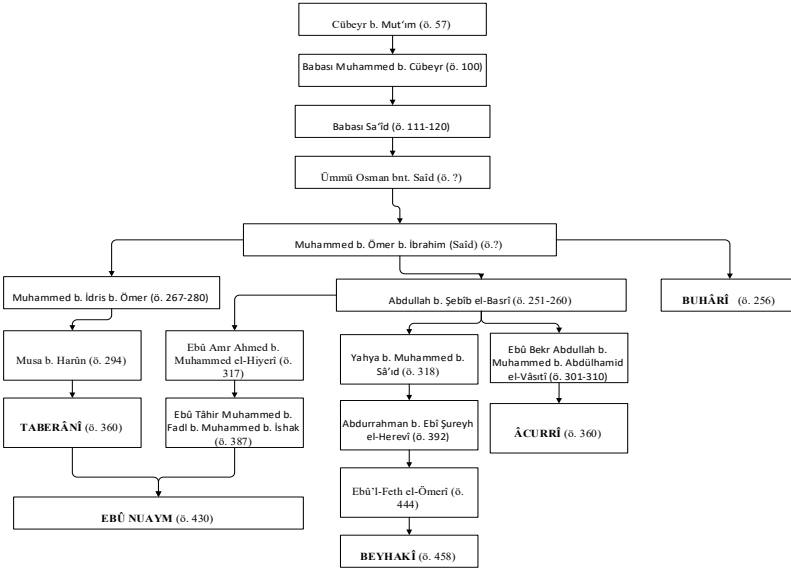
manastıra götürdükleri malumatı geçmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in son peygamber olduğu ile ilgili bilgi Âcurrî, Ebû Nu'aym ve Beyhaķî'nin rivâyetlerinde bulunmamaktadır. Son olarak "cahiliye döneminde" ifadesi sadece Taberânî'nin aktardığı haberde yer almaktadır.

Âcurrî, Ebû Nu'aym ve Beyhaķî'nin naklettikleri rivâyetlerinin metinleri ise neredeyse birbirinin aynısıdır. Yalnızca Beyhaķî'nin rivâyetinde, "Siz bana Hz. Peygamber'in resmini göstermezseniz, ben size göstermem." anlamına gelen cümle geçmemektedir.

Ali el-Muttaķî (öl. 975/1567), konuyla ilgili Bilal b. el-Hâris (öl. 60/679) adındaki sahabiye, Taberânî'nin *Mu'cemu'l-kebîr*'ini kaynak göstererek bir rivâyet nispet etmiştir.<sup>6</sup> Bu haberdeki metin ile yukarıda Taberânî'nin Cübeyr b. Mut'im'den (ra.) naklettiği metin birebir aynıdır. Ancak söz konusu sahabiden Taberânî'nin elde mevcut bulunan eserindeki cüzlerde böyle bir rivâyet tespit edilememiştir.

### 1.1.1.1. Sened

#### 1.1.1.1.1. İsnadın Şeması<sup>7</sup>



<sup>6</sup> Alâuddîn Ali b. Hisâmî'd-Dîn el-Hindî el-Muttaķî, *Kenzu'l-'ummâl fî süneni'l-aķvâli ve'l-ef'âli* (b.y.: Muessesetü'r-risâle, 1401/1981 ) 12/365 (hadîs rakamı: 35371).

<sup>7</sup> Şemada Buhârî'ye kadar olan râviler, onun eserinde zikredilen isimlerle kaydedilmiştir.

### 1.1.1.2. Râvilerin Tanıtımı

Ortak olan râvilerin tanıtımları ilk geçtikleri yerde temas edilecektir. Ancak diğer senedlerde, isimlerinde bir farklılık var ise onlara da değinilecektir.

#### 1.1.1.2.1. Buḥârî'nin Râvileri

**Buḥârî** (öl. 256/869): Ebû 'Abdillah Muhammed b. İsmâil el-Buḥârî olan bu râvi, ilk kez tamamına yakını sahîh ve merfû' olan hadîsleri bir araya getiren meşhur hadîs âlimidir.

Buḥârî'nin yukarıdaki rivâyetinin Arapça metninde görüldüğü üzere "ḳâle Muhammed" = "Muhammed söyledi." şeklinde bir râvinin adı geçmektedir. Beyhaḳî, Buḥârî'nin bu haberi *Târîḥ* adlı eserinde nisbesi belirtilmeyen Muhammed adındaki bir râviden aldığını ifade etmiştir.<sup>8</sup> Ancak yapılan araştırmalarda, Buḥârî'nin rivâyetinde yer alan "Muhammed" isminin Buḥârî'nin kendi adı olduğu sonucuna varılmıştır. Çünkü İsmâil b. Muhammed el-İsbahânî, Buḥârî'ye izafe ettiği rivâyette, söz konusu haberin Buḥârî'nin Muhammed b. Ömer'den naklettiği şeklinde kaydetmiştir. Ayrıca kaynaklarda, Buḥârî'nin Muhammed b. Ömer'den hadîs tahdis ettiğini ifade eden bilgiler de göz önünde bulundurduğunda bu sonuca varmak mümkündür. Keza Âcurrî, Ebû Nu'aym ile Beyhaḳî'nin senedlerine ve senedlerinde geçen râvilerin vefat tarihlerine bakıldığında da bu sonuç ortaya çıkmaktadır.

**Muhammed b. Ömer** (öl. ?): Muhammed b. Ömer b. İbrâhîm. Cübeyr b. Mut'ım'ın soyundandır. Ümmü Osman bint Sa'îd'ten hadîs rivâyet etmiştir. Buḥârî de ondan hadîs rivâyet etmiştir. İbn Hıbbân (öl. 354/964), Muhammed b. Ömer'in babasının ismini 'Amr olarak kaydetmiştir.<sup>9</sup> Beyhaḳî ise bu râvinin dedesinin adını İbrâhîm yerine "Sa'îd" olarak zikretmiştir. Bu hata, istinsah yapan kişiden kaynaklanmış olabilir. Çünkü İbn Kesîr (öl. 774/1372) *el-Bidâye ve'n-nihâye* adlı

<sup>8</sup> Beyhaḳî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/385.

<sup>9</sup> Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris et-Temîmî er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1371-1373/1952-1953), 8/19; Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed et-Temîmî ed-Dârimî el-Bustî, *es-Siḳât* (Haydarabat: Dâiretu'l-me'ârifî'l-Osmâniyye, 1393-1403/1973-1983), 9/67.

eserinde Beyhakî'den iktibas ettiği rivâyette “Muhammed b. Ömer b. İbrâhîm” olarak kaydetmiştir.<sup>10</sup> Kaynaklarda, söz konusu râvinin cerh veya ta'diline yönelik herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

**Ümmü Osman bint Sa'îd** (öl. ?): Bu râvi, Sa'îd b. Muhammed b. Cübeyr'in kızı, Muhammed b. Ömer b. İbrâhîm'in de ninesidir. Yapılan araştırmalara göre kaynaklarda ismi, hayatı ile cerh veya ta'dili hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Sadece konuyla ilgili Cübeyr b. Mut'im'den (ra.) gelen rivâyetlerin senedlerinde yer almaktadır.

**Sa'îd** (öl. 111-120/729-737): Sa'îd b. Muhammed b. Cübeyr b. Mut'im el-Ğureşî. Babasından, yani Muhammed b. Cübeyr'den hadîs rivâyet etmiştir. Zehebî (öl. 748/1347), bu râvi hakkında “mâ a'lemu bi-hi be'sen” demiş; İbn Hacer (öl. 852/1448) de “makbul” olduğunu söylemiştir.<sup>11</sup>

**Muhammed b. Cübeyr** (öl. 100/718): Muhammed b. Cübeyr b. Mut'im b. 'Adî b. Nevfel b. Abdimenâf el-Ğureşî Ebû Sa'îd el-Medenî. Babasından yanı Cübeyr b. Mut'im'den hadîs almıştır. Ondan da oğlu Sa'îd hadîs rivâyet etmiştir. İbn Hacer, sika olduğunu söylemiştir.<sup>12</sup>

**Cübeyr b. Mut'im** (öl. 57/676): Sahabidir. Cübeyr b. Mut'im b. A'dî b. Nevfel b. Abdimenâf el-Ğureşî. Oğlu Muhammed ondan hadîs nakletmiştir.<sup>13</sup> Kaynaklarda belirtildiğine göre Cübeyr, Mekke'nin fethi gününde veya Hayber Antlaşması'nın yapıldığı yılda Müslüman olmuştur.<sup>14</sup>

#### 1.1.1.2.2. Taberânî'nin Râvileri

**Taberânî** (öl. 360/970): Ebû'l-Ğāsım Süleyman b. Aḥmed b. Eyûb eş-Şâmî et-Taberânî. Taberânî, Muhaddisu'l-İslâm, hafız, sika ve imam sıfatları ile anılmaktadır.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Ebû'l-Fedâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Ğureşî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. 'Abdullah b. 'Abdilmuhsin et-Turkî (b.y.: Dâru hicre, 1424/2003), 8/535-536.

<sup>11</sup> Buḥârî, *Târiḫul-kebir*, 3:514; Zehebî, *Târiḫ*, 3:240; Aḥmed b. Ali b. Hacer el-'Asḫalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986), 240.

<sup>12</sup> Buḥârî, *Târiḫul-kebir*, 2/52; Zehebî, *Târiḫ*, 2/1164; İbn Hacer, *Takrîb*, 471.

<sup>13</sup> Aḥmed b. Ali b. Hacer el-'Asḫalân, *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe* (Beyrut: y.y., ts.), 1/462; *Tehzîbü't-Tehzîb* (Beyrut: y.y., 1421/2001), 2/56.

<sup>14</sup> Ebû 'Amr Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdilberr el-Ğurtubî en-Nemerî, *el-İst'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. 'Âdil Mürşid (Beyrut: Dâru'l-a'lâm, 1423/2002), 119.

<sup>15</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Aḥmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*,

**Musa b. Harûn** (öl. 294/905): Musa b. Harûn b. ‘Abdillâh b. Mervân el-Hafız Ebû ‘İmrân el-Bezzâz. Taberânî, ondan hadîs almıştır. Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071), sika âlim ve hafız; Zehebî de “hıfz” ve “itkân”da (hafızasının sağlamlığı konusunda) döneminin imamı olduğunu söylemişlerdir.<sup>16</sup>

**Muhammed b. İdris** b. Ömer (öl. 267/880): Ebû Bekr el-Mekkî. Humeydî’nin (öl. 219/834) kâtibidir. İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938), “sadûk” olduğunu söylemiştir.<sup>17</sup>

### 1.1.1.2.3. Âcurrî’nin Râvileri

**Âcurrî** (öl. 360/970): Ebû Bekr Muhammed b. Huseyn b. ‘Abdillâh el-Bağdâdî el-Âcurrî. Hatîb el-Bağdâdî, “sika”; Zehebî ise “saduk” olduğunu belirtmiştir.<sup>18</sup>

**Ebû Bekr ‘Abdullah** b. Muhammed b. Abdülhamid el-Vâsıtî (öl. 301-310/913-922): Âcurrî, bu râviden hadîs tahdis etmiş ve Hatîb el-Bağdâdî, onu “sika” olarak nitelendirmiştir.<sup>19</sup>

**‘Abdullah b. Şebîb** (öl. 251-260/865-873): Ebû Sa’id ‘Abdullah b. Şebîb er-Rab’î el-Medenî. ‘Abdullah b. Şebîb’in Muhammed b. İdris b. Ömer’den hadîs işitmesi ile ilgili herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Sadece Beyhakî’nin naklettiği isnad zincirinde yer alan Yahya b. Şâid, kendisinden hadîs rivâyet ettiği bilgisine ulaşılmıştır. Ebû Ahmed el-Hâkim (el-Kebîr) (öl. 378/988) “zâhibu’l-hadîs” olduğunu; Fadleke’r-Râzî (öl. 270/883), “boynunun vurulmasının helal olduğunu”; Zehebî ise “sika olmadığını” söylemiştir.<sup>20</sup>

thk. Şuayb Arnaût ve diğerleri (Beyrut: Muessesetü’r-risâle, 1402-1409/1982-1988), 16/119.

<sup>16</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşâr A’vâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, 1422/2002), 15/48; Zehebî, *Târîh*, 6/1059.

<sup>17</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9:137; Ebû Süleyman Muhammed b. ‘Abdillâh b. Ahmed er-Reb’î ed-Dimaşkı, *Târîhu mevlidi ‘ulemâ’i ve vefiyâtihim*, thk. ‘Abdullah b. Ahmed Süleyman (Riyad: Dâru’l-âsime, 1410), 2/584; Zehebî, *Târîh*, 20/436.

<sup>18</sup> Hatîb, *Târîh*, 3/35; Zehebî, *Siyer*, 16/133-134.

<sup>19</sup> Hatîb, *Târîh*, 11/315; Zehebî, *Târîh*, 7/183.

<sup>20</sup> Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânü’l-ittidâl fi nakdi’r-ricâl* (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1382/1963), 2/438; *Târîh*, 6/103.

#### 1.1.1.2.4. Ebû Nu'aym'in Râvileri

**Ebû Nu'aym** (430/1038): Ebû Nu'aym Aḥmed b. 'Abdillāh b. Aḥmed b. İshâk el-Asbahânî. İbn Ḥacer, "sadûk" olduğunu söylemiştir.<sup>21</sup>

**Ebû Tâhir Muhammed** b. Fadl b. Muhammed b. İshâk (öl. 387/996): Ebû Tâhir Muhammed b. Fadl b. Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Neysâbûrî. Nîsâbûr'un hadîsçisidir. Hâkim (öl. 405/1014), 384/994 yılında Ebû Tâhir Muhammed b. Fadl'ın aklı dengesinin bozulduğunu söylemiştir.<sup>22</sup> Bu itibarla konuyla ilgili olan rivâyeti ne zaman naklettiği bilinmediği için aktardığı haber sıhhat yönünde merdûd olan kısımların içinden sayılır.

**Ebû 'Amr Aḥmed** b. Muhammed el-Ḥiyerî (öl. 317/929): Ebû 'Amr Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed b. Ḥaf̄s b. Müslim en-Neysâbûrî el-Ḥiyerî. Zehebî, *Siyer* adlı eserinde "el-imâm", "el-muhaddis" olarak tavsif ettiği Ebû 'Amr'ın "Ḥaf̄s" adındaki dedesinin adını "Mansûr" olarak kaydetmiştir.<sup>23</sup>

**Muhammed b. İdris** b. Ömer (öl. 267/880): Ebû Bekr el-Mekkî. Humeydî'nin kâtibi idi. İbn Ebî Ḥâtim, "sadûk" olduğunu söylemiştir.<sup>24</sup> Ebû Nu'aym'in isnadında "Muhammed b. İdris b. Ömer" yerine "Muhammed b. İdris", "Ömer"den almış şeklinde kaydedilmiştir. Ancak Taberânî'nin rivâyetlerinin tümünde Muhammed b. İdris b. Ömer ve Humeydî'nin kâtibi olarak geçmektedir. Ayrıca "Ömer" isminden hemen sonra söz konusu râvinin Humeydî'nin kâtibi olduğu bilgisi yer almaktadır. Bu itibarla burada bir istinsah hatası olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Ebû Nu'aym, bu haberi bu isnadla Taberânî'den almıştır.

#### 1.1.1.2.5. Beyhaḳî'nin Râvileri

**Beyhaḳî** (öl. 458/1065): Ebû Bekr Aḥmed b. Huseyn b. Ali b. Musa el-Beyhaḳî. Şeyhu'l-İslâm, sebt, hâfız ve fakîh gibi vasıflarla anılmaktadır.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Zehebî, *Târîh*, 9/468; Aḥmed b. Ali b. Ḥacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde (b.y.: Dâru'l-beşâiru'l-İslâmiye, 2002), 1/507.

<sup>22</sup> Zehebî, *Târîh*, 8/625; İbn Ḥacer, *Lisân*, 5/341.

<sup>23</sup> Zehebî, *Siyer*, 14/492-493; *Târîh*, 7/317.

<sup>24</sup> İbn Hibbân, *es-Sikâat*, 9/137; Muhammed er-Rebîî, *Târîhu mevlidi 'ulemâ*, 2/584; Zehebî, *Târîh*, 20/436.

<sup>25</sup> Zehebî, *Siyer*, 18/163-170.

**Ebu'l-Feth el-Ömerî** (öl. 444/1052): Ebu'l-Feth Nâsır b. Huseyn Muhammed b. Ali el-Ömerî el-Mervezî. Beyhaķî, kendisinden hadîs almıştır. “el-İmam” ve “el-faķîh” olarak tanınmaktadır.<sup>26</sup>

**Abdurrahman** b. Ebî Şüreyh el-Herevî (öl. 392/1001): Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Şüreyh Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed b. Yahya b. Maḥled el-Ensârî el-Herevî. Yahya b. Şâ'id'den hadîs işitmiştir. Zehebî, “saduķ” ve “semâi” yani işitmesinin saḥîh/sağlam olduğunu söylemiştir.<sup>27</sup>

**Yahya b. Muhammed b. Şâ'id** (öl. 318/930): Ebû Muhammed Yahya b. Muhammed b. Şâ'id b. Kâtib el-Bağdâdî. Abdurrahman b. Ebî Şüreyh kendisinden hadîs işitmiştir. Kendisi de 'Abdullah b. Şebîb'ten hadîs rivâyet etmiştir. Dâreķutnî (öl. 385/995), “sika, sebt ve hâfız” olduğunu söylemiştir.<sup>28</sup>

#### 1.1.1.2.6. İsnadların Değerlendirilmesi

Hadîs kriterlerine göre yukarıda zikredilen Buḥârî ile Beyhaķî'nin naklettikleri haberlerin isnadları muttasıl olduğu sonucuna varılmıştır. Diğerlerinin rivâyet zincirinde yer alan râviler ile Muhammed b. Ömer b. İbrâhîm adındaki râvi arasında ise bir likâ'nın/kaşılaşmanın olup olmadığı tespit edilememiştir. Bu nedenle bu haberler için isnadları muttasıl olduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte yukarıda kaydedilen bütün haberlerin senedlerinde Ümmü Osman bint Sa'id ve Muhammed b. Ömer b. İbrâhîm adlı râviler bulunmaktadır. Başurulan kaynaklarda ise bu iki şahıs hakkında cerh ve ta'dîl yönünde herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Keza Ümmü Osman bint Sa'id'in adı da tespit edilememiştir. Heysemî (öl. 807/1405) de Taberânî'nin *Mu'cemu'l-kebir* ve *Mu'cemu'l-evsat* adlı eserlerindeki rivâyetlerin (aynı sened ve metin ile getirdiği haberler için) senedinde tanımadığı kişiler olduğunu belirtmiştir.<sup>29</sup> Heysemî'nin böyle bir değerlendirmede bulunması-

<sup>26</sup> Zehebî, *Siyer*, 17/643-644.

<sup>27</sup> Zehebî, *Târîḥ*, 8/714.

<sup>28</sup> Zehebî, *Târîḥ*, 6/103; 7/348.

<sup>29</sup> Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Ebî Bekr b. Sülayman el-Heysemî *Mecma'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, thk. Husâmeddîn el-Ķutsî (Kahire: Mektebetu'l-Ķutsî, 1414/1994), 8/234 (hadîs rakamı: 13890).

nın temel nedeni Ümmü Osman bint Sa'îd ve Muhammed b. Ömer b. İbrâhîm'i tespit edemediğın içındır. Çünkü Taberânî'nin naklettiğı haberde yer alan diğér râvilerin biyografilerine ulaşılmıştır.

Sonuç olarak yukarıda zikredilen senedlerin tümünde meçûl (bilinmeyen) iki râvinin olduğı tespit edilmiş ve buna göre senedlerinin tümünün zayıf olduğı kanaatine varılmıştır. Ayrıca Âcurrî, Ebû Nu'aym ve Beyhağî'nin eserlerinde kaydettikleri senedlerde yer alan 'Abdullah b. Şebîb cerh edilmiştir. Dolayısıyla bu tarikle gelen isnadların zayıf olduğı anlaşılmaktadır. Hatta 'Abdullah b. Şebîb'ten dolayı "çok zayıf" olduğunu söylemek de mümkündür. Âcurrî'nin eserinin muhakkiki de isnadın zayıf olduğunu belirtmiştir.

## 1.2. İkinci Rivâyet

Cübeyr b. Mut'ım'den nakledilen ve yukarıda zikredilen rivâyetlere göre daha detaylı olan haber ise şöyledir:

Cübeyr b. Mut'ım (ra.) anlatıyor: "Kureyşlilerin, Hz. Peygamber'e eziyet etmelerinden rahatsız oluyordum. Onu öldüreceklerinden endişe etmeye başladığım zaman (şehirden) çıktım. Ta ki (yolda) manastırlardan bir manastıra vardım. Manastıra bakan kişi melikine gitti ve ona, (manastıra geldiğimi) haber verdi. Melik de 'benim burada üç günlük kalma hakkım olduğunu' söyledi. Üç gün geçtikten sonra benim daha gitmediğimi gördüklerinde, yine meliklerine gittiler ve haber verdiler. Melik de onlara, 'Senin hakkın olan üç günlüğü yerine getirdik deyin.' dedi. 'Vasiyet bırakacaksan, vasiyetin zaten bitti. Yok, eğer bir yere gitmek için yola çıkmışsan, ulaşmak istediğın yere gitme vaktin geldi. Eğer tüccar isen, ticaret için yola çıkma vaktin de geldi.' Cübeyr onlara, 'Ben ne tüccarım ne de bir şey elde etmek veya bir yere gitmek için gelmişim.' dedi. (Bu diyalogdan sonra) onlar da meliklerine gidip haber verdiler. Melik de onun bir ihtiyacı/sıkıntısı var. Gidin ona sorun 'Ne ihtiyacı var?' dedi. Onlar da gelip sordular. Cübeyr de 'Benim herhangi bir sıkıntım yok.' dedi. 'Ancak ben, İbrâhîm'in memleketindenim. Amcamın oğlu peygamber olduğunu söylüyor. Kavmi de ona eziyet ediyor. Halkımın, onu öldüreceklerinden korktum. Buna şahit olmamak için de (o memleketten) çıktım.' Cübeyr onlara, 'Size anlattıklarımı gidin melikinize söyleyin.' dedi. (Haber melike ulaştıktan sonra) melik, 'Onu bana getirin.' dedi. Ben de melikin yanına geldim

ve ona kıssayı anlattım. Melik, ‘Onun öldürülmesinden korkuyor musun?’ dedi. Ben de ‘Evet’ dedim. Daha sonra melik, ‘Onun resmini görersen tanırsın?’ dedi. Ben de ‘Evet, onu yakın bir zamanda gördüm.’ dedim. Sonra melik, Cübeyr’e üzerleri örtülmüş resimler gösterdi. Daha sonra resimlerin üzerindeki örtüleri birer birer kaldırıp, ‘Bunu tanıyor musun?’ diyordu. Ben de (Cübeyr de) ‘Hayır’ diyordum. Ta ki bir resmin üzerindeki örtüyü açtı. Ben de ‘Bu resimdeki gibi ona benzeyen hiçbir şey görmedim.’ dedim. Boyu ve endamı tıpkı onun gibi idi. Melik iki omuzunun arasındaki (şeyi) açıkladıktan sonra şöyle dedi: ‘Sen onun öldürülmesinden korktuğunu söyledin.’ Ben de (Cübeyr de) ‘Zannederim şimdi işini (sas.) bitirmişlerdir.’ dedim. Melik, ‘Allah’a yemin ederim O’nu öldüremezler. Bilakis o (sas.), onu öldürmek isteyenlerle savaşıacaktır. Muhakkak o, bir peygamberdir. Allah, onun peygamberliğini izhar edecektir. Bundan dolayı onun üzerimizde hakkı var.’ Melik, ‘İstedığın kadar ve dilediğin şeyi de iste.’ dedi. Cübeyr (ra.) dedi ki: ‘Onların yanında bir müddet kaldım. Daha sonra kendi kendime dedim: ‘Ya onlara itaat edersem!’ Bunun için Mekke’ye döndüm. Bir de gördüm ki Mekkeliler, Rasûlullâh’ı (sas.) Medine’ye göndermişler. Kureyşliler, bana gelip dediler ki: ‘Senin durumunu ve işini öğrenmişiz. Babanın emanet olarak senin yanına bıraktığı kız çocuğun malını getir.’ Ben de ‘Başım ile gövdemi birbirinden ayırsanız dahi bu (malı ona ) vereceğim.’ dedim. (Onlara) ‘Bana izin verin de gidip bu malı onlara teslim edeyim.’ dedim. Kureyşliler, bana onun (sas.) yemeğini yemeyeceğine dair Allah’a yemin et ve yeminini tut.’ dediler.” Cübeyr (ra.) devamında anlatıyor: Medine’ye geldim. Medine’ye gelişim de Rasûlullâh’a ulaşmıştı. Ben de onun huzuruna çıktım. Bana dedi ki: “*Seni açılmış olarak görüyorum. Ne diyorsun?*” (Rasûlullâh, ashaba) “*Ona (Cübeyr’e) yemek getirin.*” (buyurdu). Ben de (Rasûlullâh’a), ‘Size olayı anlatayım, ondan sonra siz uygun görürseniz yemek yiyeceğim.’ dedim. Rasûlullâh da (sas.), “*Allah’a verdiğin sözü tut. Yemeğimizden yeme ve içeceklerimizden de içme.*” buyurdular.<sup>30</sup>

Rivâyetin “merfû‘ hadîs” olan kısmı, Taberânî’nin eseri dışında senedli olarak tespit edilemese de isnadsız olarak kaynaklarda geçmektedir. Mesela Ebü’l-Hüseyn el-Kâdî ‘Abdulcebbar el-Mu‘tezilî (öl. 415/1024), söz konusu rivâyeti eserinde senedsiz olarak zikretmiştir.<sup>31</sup>

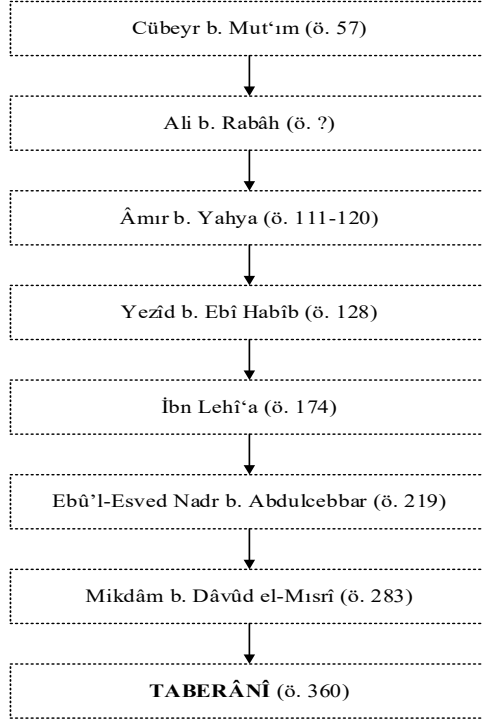
<sup>30</sup> Taberânî, *Mu‘cemu’l-kebir*, 2/144-145 (hadîs rakamı: 1609).

<sup>31</sup> Kâdî ‘Abdulcebbar b. Aḥmed b. ‘Abdulcebbar el-Hemezânî Ebü’l-Hüseyn el-



## 1.2.1. Sened

### 1.2.1.1. İsnad Zinciri



### 1.2.1.2. Râvilerin Tanıtımı

**Taberânî** (öl. 360/970): Ebû'l-Ḳāsim Süleyman b. Aḥmed b. Eyûb eş-Şâmî et-Taberânî. Taberânî, Muhaddisu'l-İslâm, hâfiz, sika ve imam sıfatları ile anılmaktadır.<sup>32</sup>

**Mikdâm b. Dâvûd el-Mısırî** (öl. 283/896): Mikdâm b. Dâvûd b. İsa b. Telîd Ebû 'Amr er-Ru'aynî el-Mısırî. Taberânî, ondan hadîs almıştır. Zehebî, onu fakîh, allâme ve muhaddîs olarak zikretmiştir. Nesâî (öl. 303/915) ise sika olmadığını; Dâreḳutnî, zayıf olduğunu; İbn Yûnus (öl. 347/958) da "tükellemû fihi", yani hakkında olumsuz konuşulduğunu söylemiştir.<sup>33</sup> Bu bilgilere göre söz konusu râvinin naklettiği haberlerin zayıf mertebesinde olduğu anlaşılmaktadır.

Mu'tezilî, *Tesbîtu delâilu'n-nübüvve* (Kahire: Dâru'l-Mustafâ, ts.), 2/368-370.

<sup>32</sup> Zehebî, *Siyer*, 16/119.

<sup>33</sup> Zehebî, *Siyer*, 13/345-346; İbn Hacer, *Lisân*, 6/144.

**Ebü'l-Esved Nağr b. 'Abdulcebbâr** (öl. 219/833): Nadr b. 'Abdulcebbâr b. Nağır Ebü'l-Esved el-Merâdî el-Mısırî. İbn Lehî'a'den hadîs almıştır. Ondan da Mıkdâm b. Dâvûd hadîs tahdis etmiştir. Zehebî, imam, kıtve (kendisine tabi olunan), âbid ve hâfız olduğunu belirtmiştir. İbn Ebî Hâtım ise "sadûk" olarak tavsif etmiştir.<sup>34</sup>

**İbn Lehî'a** (öl. 174/790): 'Abdullah b. Lehî'a b. 'Ukbe b. Fur'ân b. Sevbân el-Ĥadramî el-Mısırî. İbn Lehî'a, Yezîd b. Ebî Ĥabîb'ten hadîs işittirmiştir. Yahyâ b. Ma'în (öl. 233/848), İbn Lehî'a'nın zayıf bir râvi olduğunu ve naklettiği hadislerle ihticac edilemeyeceğini ifade etmiştir. Keza İbn Ma'în, İbn Lehî'a'nın kitapları yanmadan önce de zayıf olduğunu belirtmiştir. Kitapları ise 170/786 yılında yanmıştır. Zehebî, münker şeyler rivâyet ettiği için tenkide maruz kaldığını ve mertebesi ihticâc edilecek kişilerin arasından düştüğünü söylemiştir. Müslim b. Ĥaccâc (öl. 261/875) de Yahya ve İbn Mehdî'nin (öl. 198/814) İbn Lehî'a'yı terk ettiklerini söylemiştir.<sup>35</sup>

**Yezîd b. Ebî Ĥabîb** (öl. 128/745): Yezîd b. Ebî Ĥabîb Ebû Recâ el-Ezdî el-Mısırî. Tâbî'ünün küçüklerindedir. İbn Ebî Ĥabîb, Âmir b. Yahya'dan hadîs rivâyet etmiştir. Ebû Dâvûd, Nesâî ve Zehebî sika olduğunu söylemişlerdir.<sup>36</sup>

**Âmir b. Yahya** (öl. 111- 120/729-737): 'Âmir b. Yahya b. Ceşîb b. Mâlik b. Serî' Ebû Ĥuneys el-Me'âfirî el-Mısırî. İbn Yûnus, 'Âmir b. Yahya'nın 120'den önce vefat ettiğini söylemiştir. Ebû Dâvûd (öl. 275/889), onu tavsik etmiştir.<sup>37</sup>

**Ali b. Rabâh** (öl. 114/732): Ali b. Rabâh b. Kaşîr el-Leĥmî el-Mısırî. Yüz yıla yakın yaşayan Ali 15/636 yılında doğmuştur. Kaynaklarda ismi Ali ve 'Uley olarak kaydedilmiştir. Mizzî, söz konusu râvinin isminin 'Uley olarak telaffuz edilmesinin yaygın olduğunu; Dâreķutnî ise 'Uley şeklinde kendisine lakap takıldığını ve bu şekilde onu isimlendiren kişileri eleştirdiğini ifade etmiştir. Muhammed b. Sa'd (öl. 320/785) ve Nesâî sika olduğunu söylemişlerdir.<sup>38</sup>

### 1.2.1.3. İsnadın Değerlendirilmesi

Senedde yer alan İbn Lehî'a ve Mıkdâm b. Dâvûd adındaki râviler

<sup>34</sup> Zehebî, *Siyer*, 10/567-568.

<sup>35</sup> Zehebî, *Mizân*, 2/475-476; *Siyer*, 8/11-31.

<sup>36</sup> Yusuf b. Abdîrrahmân b. Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşâr 'Avâd Ma'rûf (Beyrut: Muessesetü'r-risâle. 1400/1988), 14/82; Zehebî, *Siyer*, 6/31-33,

<sup>37</sup> Zehebî, *Târîh*, 3/253.

<sup>38</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 20/426-430.

cerh edilmişlerdir. Bu bilgiler ışığında söz konusu rivâyetin senedinin zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

## 2. DIHYE B. HÂLİFE'DEN GELEN RİVÂYET

Dihye b. Hâlîfe (ra.) (öl. 41-50/661-669) anlatıyor: “Hz. Peygamber (sas.), Dimaşk'ta bulunan Rum Kralını İslâm'a davet etmek için bana bir mektup vererek beni ona gönderdi. Ben de Hz. Peygamber'in mektubunu krala ulaştırdım. Kral da Rasûlullâh'ın (sas.) mektubunun mühürünü öperek oturduğu şeyin altına koydu. Sonra kavmine ve patriklere seslenerek onları toplattırdı. Kral da kendisi için hazırlanan mindere oturdu. - Kralları için hazır bir minber olmadığı için Rum ve Acemler böyle yaptılar-. Kral sonra ashabına hitap ederek şöyle dedi: ‘Bu mektup, ‘İsmâil b. İbrâhîm'in (as.) çocuklarından olan Mesih'in bize müjdelendiği Peygamber'e aittir.’ (Bu arada) halk arasında homurdanma ve sesler yükselmeye başladı. Kral da eliyle işaret ederek ‘Susun!’ dedi. Daha sonra, ‘Ben, sizin Hıristiyanlığa bağlılığınız ne kadardır diye sınıadım.’ dedi.

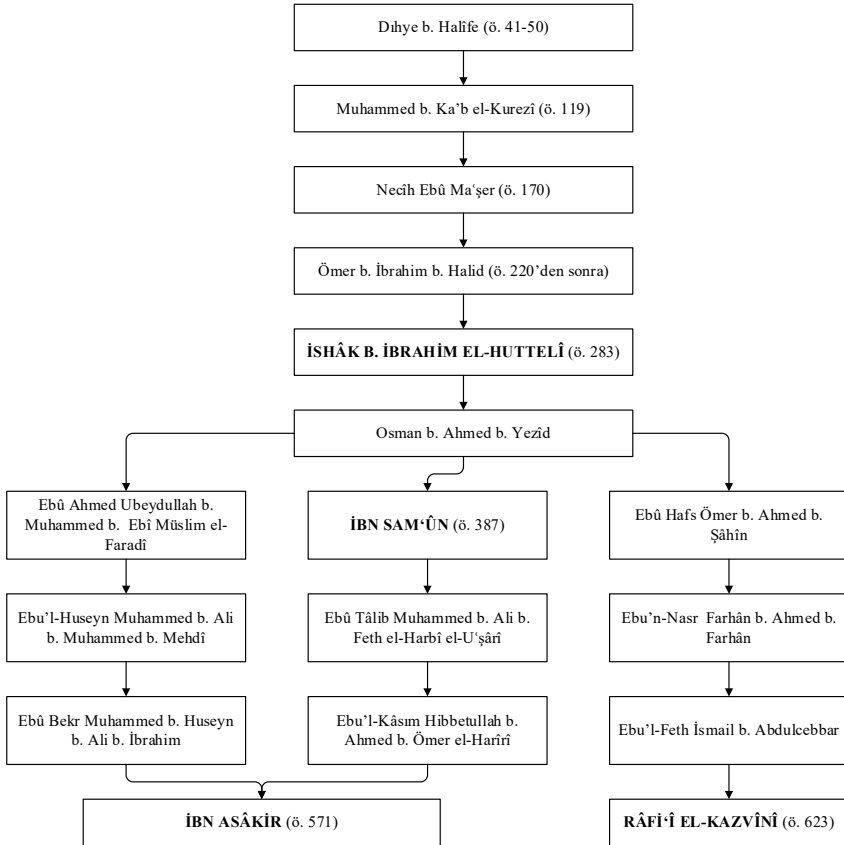
Dihye (ra.) devamında anlatıyor: Ertesi gün kral, beni gizli bir şekilde çağırarak içinde 313 tane resim bulunan büyük bir odaya soktu. Baktım ki bu resimler, nebî ve rasûllere aitlerdi. Kral, ‘Bu resimlere bak. Senin arkadaşın bunlardan hangisi?’ dedi. Ben de baktım ve Rasûlullâh'ın (sas.) resmini gördüm. Sanki (Hz. Peygamber) konuşuyordu. Krala, ‘Bu resim onundur.’ dedim. O da ‘Doğru söyledin.’ dedi. Kral, ‘Sağındaki resim kimindir?’ dedi. Ben de ‘Ebû Bekr Sıddık (ra.) denilen, kavminden bir adam.’ dedim. ‘Solundaki kimdir?’ dedi. Ben de ‘Ömer b. Hattâb (ra.) denilen, kavminden bir adam.’ dedim. Daha sonra kral şöyle dedi: ‘Biz kendi kitabımızda onun bu iki ashabıyla, Allah (cc.) bu dini (İslâmiyet'i) ayakta tutacağını görmekteyiz.’ Dihye diyor: Ben, Rasûlullâh'ın huzuruna geldiğimde bu haberi ona söyledim. Rasûlullâh da buyurdular ki: ‘*Ebû Bekr ve Ömer hakkında doğru söylemiştir. Allah (cc.) benden sonra bu dini ayakta tutacak ve (Müslümanlara) fetihler nasip edecektir.*”<sup>39</sup>

<sup>39</sup> İshâk b. İbrâhîm b. Muhammed b. Hâzîm b. Suneyn Ebû'l-Kâsım el-Huttelî, *Kitâbu'd-dibâc*, thk. İbrâhîm Salih (b.y.: Dâru'l-beşâir, 1994), 34 (hadis rakamı: 35); Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Aḥmed el-Bağdâdî İbn Sam'ûn, *Emâli*, thk. Âmir Hasen Sabrî (Beyrut: y.y., 1423/2002), 1/71 (hadis rakamı: 304); Ali b. Hasen b. 'Asâkir, *Târihu medineti Dimaşk*, thk. 'Amr b. Garâme el-'Amrevî (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1415/1995), 17/209; Ebû'l-Kâsım Abdulkerim b. Muhammed b. Abdulkerim er-Râfî'î el-Kazvînî, *ed-Tedvîn fi aḥbârî Kazvîn*, thk. 'Azizullâh el-A'târitî (b.y.: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1408/1987), 4/24. Yukarıdaki tercüme İshâk b. İbrâhîm el-Huttelî'nin eserindeki rivâyet esas alınarak yapılmıştır..

Bu rivâyet, ilki Ebü'l-Kâsım el-Huttelî'nin (öl. 283/896) *Kitâbu'd-dibâc* adlı eserinde olmak üzere dört farklı kaynaktan zikredilmiştir ve diğer üç eserdeki rivâyetlerin isnadlarında da el-Huttelî bulunmaktadır. Haberlerin metinleri arasındaki farklılıklara gelince İbn Sam'ûn'un (öl. 387/997) rivâyetinde merfû' olarak gelen son kısımda biraz farklılık mevcuttur ve tercümesi şöyledir: "Rasûlullâh da buyurdular ki: 'Ebû Bekr ve Ömer hakkında doğru söylemiştir. Bu din tamamlanacak ve benden sonra fetihler de olacaktır.'" İbn 'Asâkir (öl. 571/1176) ise İbn Sam'ûn ile İshâk b. İbrâhîm el-Huttelî'in rivâyetleri arasındaki farklılıklara değinerek, konuyla ilgili hadîsleri rivâyet etmiştir. Râfî'î'nin (öl. 623/1225) rivâyetinde merfû' hadîs olan "benden sonra" kısmı yer almamaktadır.

## 2.1. Sened

### 2.1.1. İsnadın Şeması



### 2.1.2. Râvilerin Tanıtımı

Diğer rivâyetlerin tümünde İshâk b. İbrâhîm el-Huttelî'nin râvileri mevcut olduğu için, burada sadece el-Huttelî'nin râvileri tanıtılacaktır.

**İshâk b. İbrâhîm el-Huttelî** (öl. 283/896): İshâk b. İbrâhîm b. Muhammed b. Hâzîm b. Suneyn Ebü'l-Kâsım el-Huttelî. Ömer b. İbrâhîm el-Kürdî'den hadîs işitmiştir. Hâkim, “leyse bi'l-ķavî”; bir defasında da “zayıf” olduğunu söylemiştir. Dâreķutnî de “leyse bi'l-ķavî” demiştir.<sup>40</sup> Hatîb el-Bağdâdî ise sika olduğunu ve İbnu'l-Kattân'ın (öl. ?) onu tanımadığını ve de mechûl olduğunu zannettiğini söylemiştir.<sup>41</sup>

**Ömer b. İbrâhîm b. Hâlid** (220/834'ten sonra ölmüştür.): Ömer b. İbrâhîm b. Hâlid b. Abdirrahman Ebû Hafz. el-Kürdî olarak da tanınmaktadır. Ebû Ma'ser'den hadîs almış; ondan da İshâk el-Huttelî rivâyet etmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, sika olmadığını ve “esbât” denilen kişilerden münker şeyler rivâyet ettiğini; Dâreķutnî ise “kezzâb” olduğunu söylemiştir.<sup>42</sup>

**Neciħ Ebû Ma'ser** (öl. 170/786): Neciħ b. Abdirrahman Ebû Ma'ser es-Sindî. Muhammed b. Ka'b'ten hadîs tahdis etmiştir. Zehebî, imam ve muhaddis olduğunu söylemiştir. Aħmed b. Hanbel ise kendi nezdinde hadîsleri muztarib olduğunu ve sadece itibar için yazılabileceğini söylemiştir. Ebû Dâvûd ve Nesâi de zayıf; Buħârî ise münkeru'l-hadîs olduğunu söylemişlerdir. Söz konusu râvi, ömrünün sonlarında hafıza bozukluğu hastalığına (muħtelit ile) müptela olmuştur.<sup>43</sup> Bu itibarla kendisinden nakledilen haberleri, zayıf olarak değerlendirmek mümkündür.

**Muhammed b. Ka'b el-Ķurezî** (öl. 117, 119, 120): Muhammed b. Ka'b b. Ķayyân b. Süleyym Ebû Ķamza el-Ķurezî el-Medenî. Tâbi'ünden olan el-Ķurezî, 72 yıl yaşamıştır. İbn Medînî, Ebû Zur'a ve 'İclî sika olduğunu söylemişlerdir.<sup>44</sup>

**Dihye b. Ķalîfe** (öl. 41-50/661-669): Sahabidir. Dihye b. Ķalîfe b. Ferve b. Fazâle el-Kelbî el-Ķudâî. Cebrâil, Hz. Peygamber'e bazen onun sureti üzere gelmiştir. Muhammed b. Ka'b el-Ķurezî ondan hadîs tahdis etmiştir.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Hatîb, *Târîh*, 7/411; İbn Hacer, *Lisân*, 2/35.

<sup>41</sup> İbn Hacer, *Lisân*, 2/35.

<sup>42</sup> Hatîb, *Târîh*, 13/36; Zehebî, *Târîh*, 16/295; İbn Hacer, *Lisân*, 4/280.

<sup>43</sup> Hatîb, *Târîh*, 15/591; Zehebî, *Siyer*, 7/435-440; Ķayruddîn b. Mahmud b. Muhammed ez-Ziriklî ed-Dımaşķî, *el-A'lâm* (b.y.: Dâru'l-İlmi li'l-meyâyin, 2002), 8/14.

<sup>44</sup> Zehebî, *Siyer*, 5/65-67.

<sup>45</sup> Zehebî, *Siyer*, 2/550-551.

### 2.1.3. İsnadın Değerlendirilmesi

İsnadı muttasıldır. Ancak senedde yer alan râvilerden ikisinin zayıf, birisinin de çok zayıf olduğu tespit edilmiştir. Bu üç râvi, Dîhye b. Hâlıfe (ra.) vasıtasıyla gelen konuyla ilgili bütün haberlerde mevcuttur. Dolayısıyla bu tarikle gelen haberlerin isnadlarının tümünün zayıf, “şedîdu’d-da’f” = “çok zayıf”; hatta “mevzu” olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Elbânî (1420/1999), Râfiî’nin *Târîh*’inde zikrettiği rivâyet için münker demiştir. Sebebini de senedde bulunan (bu) üç râvinin cerh edildiği şekilde beyan etmiştir.<sup>46</sup>

Ayrıca *Sahîhayn*’da geçen Dîhye b. Hâlıfe’nin Rum lideri Herakleios’a gönderilmesi ile ilgili meşhur olan rivâyetlerde Hz. Peygamber’in tasviri ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu ziyadeyle Dîhye b. Hâlıfe’den nakledilen rivâyetlerin sened ve metin açısından “zayıf” oldukları anlaşılmaktadır. Zira burada zayıf râvilerin, sika olan râvilere muhalefetleri de söz konusudur.

### 3. HİŞÂM B. ‘ÂS’DAN GELEN RİVÂYET

Konuyla ilgili üç sayfayı bulan uzun bir haber ashabdan Hişâm b. ‘Âs’a izafe edilmektedir. Söz konusu rivâyet özetle şöyledir:

Ashabdan Ebû Umâme el-Bâhilî’den nakledildiğine göre Hişâm b. ‘Âs şöyle demiştir: “Ben ve Kureyş’ten bir adam Rum kralı olan Herakleios’u İslâm’a davet etmek için gönderildik.” Bunlar da Şam’da Ğûta denilen yere gelip buranın sorumlusu/valisi olan Cebele b. el-Eyhem’e konuk oldular. Hişâm, Cebele ile konuşup onu İslâm’a davet etti. Cebele olumsuz yanıt verdikten sonra onları, bir elçi ile birlikte Herakleios’a gönderdi. Kralın yanına vardılar ve onlarla biraz konuştuktan sonra niçin geldiklerini ve ne istediklerini sordu. Onlar da durumu anlattılar. Ashab, kralın misafiri olarak üç gün ikame ettikten sonra kral, onları geceleyin yanına çağdırttı. Daha sonra altınla süslenmiş ve içinde kapakları kapalı küçük kutular bulunan sandık biçiminde dev bir şey getirdiler.<sup>47</sup> Her kutunun içinde ipek kumaşından rengi siyah olan birer bez parçası bulunuyordu. Bu bez

<sup>46</sup> Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisü’d-da’ife ve’l-mevzû’a ve eserühü’s-seyyie fi’l-ümmeti* (Riyad: y.y., 1425/2004), 7/310.

<sup>47</sup> Lafzi tercümesi şöyledir: “içinde kapıları olan küçük evler bulunan dev bir sandık”.

parçaların üzerinde “Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm, Hz. Muhammed, Hz. Mûsâ, Hz. Harûn b. İmrân, Hz. Lût, Hz. İshâk, Hz. Ya'kûb, Hz. İsmâ'îl, Hz. Yûsuf, Hz. Dâvûd, Hz. Süleymân b. Dâvûd ve Hz. 'Îsâ” adlı peygamberlerin resimleri bulunuyordu. Hişâm, bez parçasına resmedilen her peygamberin özelliklerini kavli olarak aktarmıştır. Peygamberimiz ile ilgili kutuyu açtıklarında ise Hişâm şöyle demiştir: “Üzerinde bembeyaz bir resim vardı. Allah'a yemin ederim bu resim, Rasûlullâh'ın (sas.) idi. 'Bunu tanıyor musunuz?' dedi. Biz de 'Evet, bu Allah'ın Rasûlü Hz. Muhammed'dir. (sas.)' dedik ve ağladık. Hişâm dedi ki: 'Allah da bilir, kral ayağa dimdik olacak şekilde kalktı sonra da oturdu' ve dedi ki: 'Yemin eder misiniz bu o (sas.)' diye.' biz de 'Evet kesinlikle bu o (sas.); sanki biz (canlı olarak) ona bakıyor gibiyiz.'” dedik. O da bir saat (müddet) yerinde durup öylece resme bakıyordu. Sonra şöyle dedi: 'Ashnda bu en sonda yer alan kutuydu. Ancak ben sizin için acele edip ve sizde neler olduğunu öğrenmek için öne aldım (erken açtım).' Yani onu tanıyıp tanımadığınızı ve nasıl bir tepki vereceğinizi erken öğrenmek istedim.”

Bütün resimler onlara gösterildikten sonra Hişâm şöyle dedi: “Biz (Herakleios'a) 'Bu resimler size nereden geldi? Çünkü biz biliyoruz ki, bunlar, peygamberlerin tasvîr edildikleri gibidir. Zira Peygamberimizin (sas.) resminin aynen kendisi gibi olduğunu gördük.' dedik. O da dedi ki: 'Âdem (a.s.) kendi çocuklarından gelecek olan peygamberleri kendisine gösterilmesi için Allah'tan istedi. Allah da (cc.) onların resimlerini Âdem'e indirdi. Bunlar Âdem'in (a.s.) Güneş'in battığı yerdeki hazinesinde idi. Zü'l-Ûarneyn onları oradan çıkardı ve Danyâl'a (a.s.) verdi.' Sonra (Herakleios) bize, 'Vallahi, her ne kadar ölünceye dek, kendi mülkümü (krallığımı) terk edecek bir kul değilsem de nefsim kendi mülkünden çıkmasına hoşnut olmuştur.<sup>48</sup> dedi. Daha sonra bize en güzel hediyeler verdi ve döndük. Ebû Bekr'in (ra.) yanına geldiğimizde, gördüklerimizi, bize anlattıklarını ve verdiği hediyeleri ona anlattık. Ebû Bekr (ra.) ağlayıp, 'Şaşkın! Allah onda hayır murad etseydi, o arzu ettiğini yapardı.' dedi. Daha sonra Hz. Ebû Bekr, 'Rasûlullâh (sas.) bize, onların (Hiristiyanların) ve Yahudilerin, Muhammed'in (sas.) vasfını kendi yanlarında bulduklarını, haber vermişti.' dedi.”<sup>49</sup>

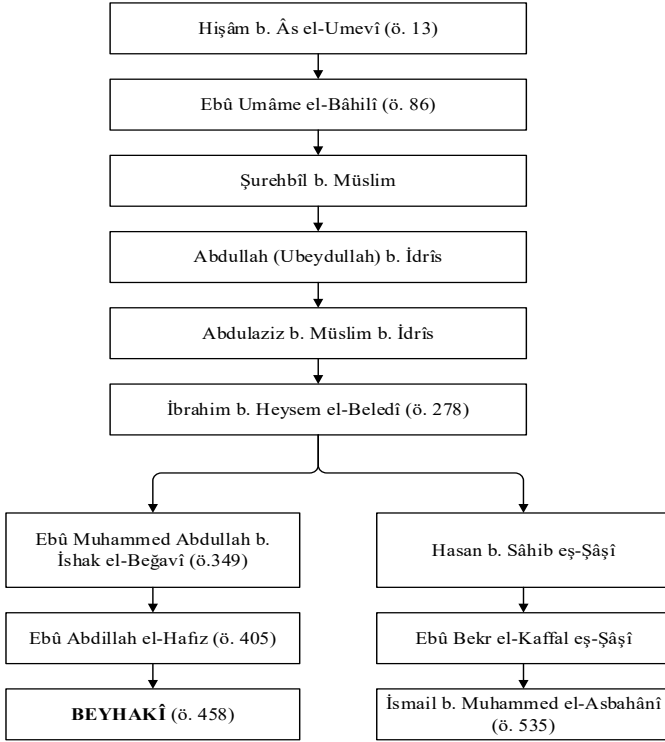
<sup>48</sup> Kendi iç âleminde onlarla gitmeyi arzulamıştır.

<sup>49</sup> Beyhakî, *Delâil*, 1/385-390; İsmâil b. Muhammed b. Fazl b. Ali el-Ûureşî el-Asbahânî, *Delâilu'n-nübüvve*, thk. Muhammed Muhammed el-Heddâd (Riyad: Dâru taybe, 1409), 91-94. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, trc. Muzaffer Can, (b.y.: Cantaş Yayınları, ts.),

Beyhaķî'nin zikrettiği rivâyette söz konusu kişilerin kimin döneminde gönderildikleri belirtilmezken; İsmâil b. Muhammed el-İsbahânî'nin naklettiği haberde ise Hz. Ebû Bekr (öl. 13/634) döneminde gönderildikleri ifade edilmiştir.

### 3.1. Sened

#### 3.1.1. İsnadın Şeması



#### 3.1.2. Râvilerin Tanıtımı

**Beyhaķî** (öl. 458/1065): Aĥmed b. Huseyn b. Ali b. Musa, Ebû Bekr el-Hısravcidî el-Beyhaķî. Hâkim en-Neysâbûrî'den hadîs almıştır. Hafız, sebt, âlim, şeyhu'l-İslâm ve fakîh olarak tanınmaktadır.<sup>50</sup>

**Ebû 'Abdillâh el-Hafız** (öl. 405/1015): Hâkim Muhammed b.

2/271-274. Yukarıdaki özet, Beyhaķî'nin eserinde yer alan rivâyete göre yapılmıştır.

<sup>50</sup> Zehebî, *Siyer*, 18/163.



‘Abdillah b. Muhammed b. H̄amduveyh Ebû ‘Abdillah en-Neysâbûrî. İbnu'l-Beyyî' olarak da bilinmektedir. Zehebî, H̄âkim'i hâfız, en-nâkıd ve şeyhu'l-muhaddisîn olarak tanıtmıştır.<sup>51</sup>

**Ebû Muhammed ‘Abdullah b. İshâk el-Beğavî** (öl. 349/960): ‘Abdullah b. İshâk b. İbrâhîm b. ‘Abdulaziz, Ebû Muhammed el-Horâsânî el-Beğavî. H̄âkim, ondan hadîs tahdis etmiştir. O da İbrâhîm b. Heysem el-Beledî'den hadîs işittir. Şeyh, muhaddis ve müsnid olarak tanınmaktadır.<sup>52</sup>

**İbrâhîm b. Heysem el-Beledî** (öl. 278/891): İbrâhîm b. Heysem b. Muhleb Ebû İshâk el-Beledî. Dâreḳutnî ve H̄atîb sika olduğunu söylemişlerdir.<sup>53</sup>

**‘Abdulaziz b. Müslim b. İdrîs**: Başvurulan kaynaklarda tespit edilemedi.

**‘Abdullah b. İdrîs**: Bu râvi hakkında herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.

**Şurehbîl b. Müslim** (öl. 121-130/738-747): Şurehbîl b. Müslim b. H̄âmid el-Huvelânî eş-Şâmî. Ebû Umâme'den hadîs rivâyet etmiştir. İbn H̄acer, saduḳ; Aḫmed ve ‘İclî sika; İbn Ma'in ise zayıf olduğunu söylemiştir.<sup>54</sup>

**Ebû Umâme el-Bâhilî** (öl. 86/704): Sahabidir. Ebû Umâme Şadî b. ‘İclân b. Vehb b. ‘Arîb el-Bâhilî (ra.). Hz. Peygamber vefat ettiklerinde, Ebû Umâme 30 yaşında idi.<sup>55</sup>

**Hişâm b. ‘Âs el-Umevî** (öl. 13/634): Sahabidir. Hişâm b. ‘Âs el-Umevî (ra.).<sup>56</sup> Beyhaḳî'nin naklettiği rivâyette Hişâm, el-Umevî olarak tanıtılmaktadır. Diğer kaynaklarda ve haberlerde ise Hişâm b. ‘Âs b. Vâil es-Sehmî olarak geçmektedir. İsmâil b. Muhammed el-Asbahânî ise naklettiği rivâyette sadece Hişâm b. ‘Âs olarak kaydetmiştir.

Beyhaḳî ile İsmâil b. Muhammed el-Asbahânî'nin ortak râvilerinde problemler olduğu için İsmâil'in diğer râvilerinin cerh ve ta'dîl yönünden tanıtımları yapılmamıştır.

<sup>51</sup> Zehebî, *Siyer*, 17/162.

<sup>52</sup> H̄atîb, *Târîḫ*, 11/67; Zehebî, *Siyer*, 15/543.

<sup>53</sup> H̄atîb, *Târîḫ*, 6/204-206.

<sup>54</sup> İbn H̄acer, *Tehzîb*, 4/286.

<sup>55</sup> Zehebî, *Târîḫ*, 2/1021.

<sup>56</sup> İbn H̄acer, *İşâbe*, 3/604.

### 3.1.3. İsnadın Değerlendirilmesi

Senedde yer alan ‘Abdullah b. İdrîs ve ‘Abdulaziz b. Müslim b. İdrîs adındaki râviler hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. İsnadın sıhhatiyle ilgili İbn Kesîr ve Kâstâlânî (öl. 923) Beyhaķî’nin Hâķim’den icazet yoluyla aldığı sened hakkında “İa be’se bi-hi” = “İsnadı zararsızdır” demişlerdir.<sup>57</sup> Ali el-Muttaķî ise Beyhaķî’nin Hişâm b. ‘Âs’a (ra.) izafe ettiği rivâyet için İbn Kesîr, “İsnadı ceyyid ve ricalleri/râvileri sika olan bir hadîs olduğu”nu söylediğini belirtmiştirdir.<sup>58</sup> Ancak İbn Kesîr’in günümüze intikal eden eserlerinde böyle bir açıklama tespit edilememiştir. İbn Kesîr’in sened hakkındaki görüşü ise tespit edilebildiği kadarıyla kaynaklarda yukarıda zikredilen bilgi gibi geçmektedir. Sonuç itibarıyla isnadında iki mechûl râvi olduğu için zayıf bir rivâyet olduğu anlaşılmaktadır.

### 4. ‘UBÂDE B. ŞÂMIT’TEN GELEN RİVÂYET

‘Ubâde b. Şâmî’t’e (ra.) (öl. 34/654) izafe edilen rivâyet; Hişâm b. ‘Âs’dan (ra.) gelen habere çok benzemektedir. Aralarında ise aşağıda zikredilen farklar mevcuttur.

Mu’âfi b. Zekerîyâ’nın (öl. 390/999) eserinde zikrettiği haberde<sup>59</sup>, ‘Ubâde b. Şâmî ile birlikte Hişâm b. ‘Âs b. Vâil, ‘Amr b. ‘Âs b. Vâil, ‘Adî b. Ka’b ve Nu’aym b. ‘Abdillah adındaki dört sahabinin Hz. Ebû Bekr’in Rum Kralı Herakleios’a gönderildikleri bilgisi yer almaktadır. Cebele’nin yanına vardıklarında Cebele dam gibi yüksek bir yerde oturmaktadır. Aralarında belli bir diyalog geçtikten sonra Cebele bir merdiven istemiş ve yanlarına gelmiştir. Cebele, onları Konstantiniyye’deki krallarına göndermiştir. Son olarak ‘Ubâde b. Şâmî’in (ra.) rivâyetinde sadece 9 peygamberin, yani Hişâm’dan nakledilen haberde geçen Hz. Lût, Hz. İshâķ, Hz. Yakub, Hz. İsmâil ve Hz. Yusuf’un sûretleri/resimleri ile ilgili malumat geçmemektedir.

Beyhaķî’nin naklettiği rivâyette ise Hişâm ve Kureyş’ten bir kişinin

<sup>57</sup> Ebû’l-Fedâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, *Tefsîrül-Kur’ânîl-‘azîm*, thk. Abdülaziz Ğanîm ve diğerleri (Kahire: y.y., ts.), 5/480; Aĥmed b. Muhammed el-Kâstâlânî *el-Mevâhibu’l-ledunniyye bi’l-minehi’l-Muhammediyye*, thk. Salih Aĥmed eş-Şâmî (b.y.: el-Mektebetu’l-İslâmî, 1425/2004), 2/434.

<sup>58</sup> Ali el-Muttaķî, *Kenzu’l-‘ummâl*, 10/609 (hadîs rakamı: 30309).

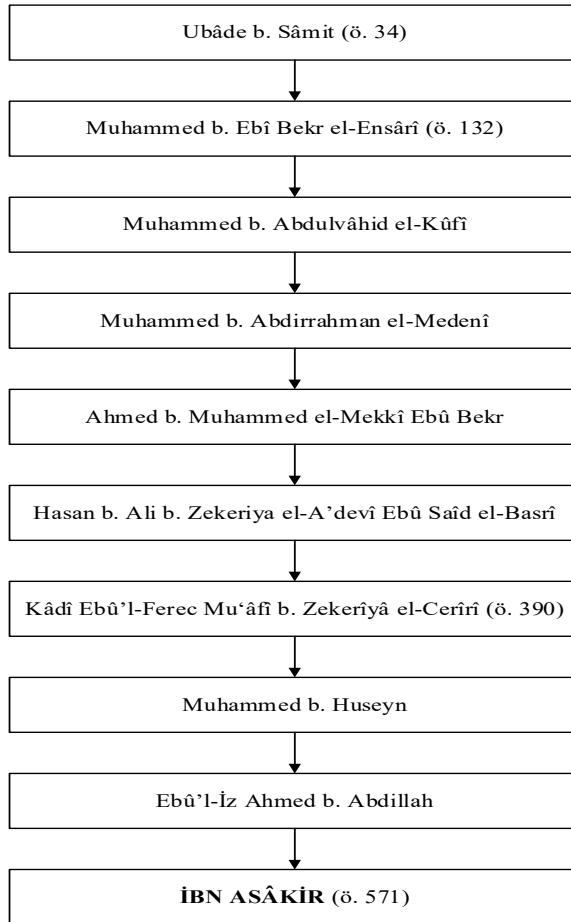
<sup>59</sup> Ebû’l-Ferac el-Mu’âfi b. Zekerîyâ b. Yahya el-Cerîrî en-Nehrevânî, *el-Celîsu’s-şâliĥ el-kâfi ve’l-enîsu’n-nâsiĥ eş-şâfi*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1426/2005), 400; İbn ‘Asâķir, *Târîĥ*, 40/154.

Rum kralına (Herakleios'a) gönderildikleri şeklindedir. Merdiven ile ilgili bilgi de bu rivâyette yer almamaktadır. Keza bu haberde Konstantiniyye ile ilgili herhangi bir şey geçmemektedir. Ayrıca Hişâm b. 'Âs'ın (ra.) rivâyetinde 14 peygamberin resimleri ile ilgili bilgiler geçmektedir.

'Ubâde b. Şâmî vasıtasıyla gelen rivâyette adları zikredilmeyen peygamberlerin, Hişâm b. 'Âs (ra.) tarikiyle gelen habere göre peş peşe ve de ortada olması, istinsahtan veya eserin bir sayfasının kaybolmasından kaynaklı olduğu düşüncesini hâkim kılmaktadır.

#### 4.1. Sened

##### 4.1.1. İsnad Zinciri



#### 4.1.2. Râvilerin Tanıtımı<sup>60</sup>

Burada Mu'âfi b. Zekerîyâ'ya kadar olan râviler tanıtılacaktır.

**Kâdî Ebü'l-Ferec Mu'âfi b. Zekerîyâ el-Cerîrî** (öl. 390/999): Mu'âfi b. Zekerîyâ b. Yahyâ el-Cerîrî b. Humejd en-Nehruvânî. İbn Tarârâ olarak da bilinmektedir. Ebû Sa'îd el-'Adevî'den hadîs işitmiştir. *el-Celis ve'l-Enis* adında iki ciltlik bir eseri de vardır.<sup>61</sup>

Hatîb el-Bağdâdî, Berķânî'ye (öl. 425/1034) Mu'âfi'yi sormuş, Berķânî de "a'lemu'n-nâs" (insanların en bilgini) diye cevap vermiştir. Hadîste ki durumunu da sormuş, Berķânî de bilmiyorum demiştir. Hatîb el-Bağdâdî, başka bir zaman Berķânî'ye Mu'âfi'nin durumunu tekrar sorduğunda, Berķânî, "sika" olduğunu, ancak kendisinden hiçbir şey işitmediğini söylemiştir.<sup>62</sup>

**Hasan b. Ali b. Zekerîyya el-'Adevî Ebû Sa'îd el-Başrî** (öl. 319/930): Hasan b. Ali b. Zekerîyya b. Salih Ebû Sa'îd el-Başrî el-'Adevî. ez-Zî'b lakabı ile isimlendirilmiştir. İbn 'Adî, hadîs uydurduğunu; Dâreķutnî, metruk olduğunu; Zehebî, sened ve metin uydurmada cüretkâr olduğunu; İbn Hibbân da sika olan kişilere binden fazla hadîs tahdis ederek uydurduğunu söylemiştir.<sup>63</sup>

**Ahmed b. Muhammed el-Mekkî Ebû Bekr** (öl. ?): Bu isim ile gelen iki râvi tespit edilmiştir. Biri 322/933, diğeri 351/962'de vefat etmiştir. Ancak bu senedde kimin kastedildiği tespit edilememiştir.

**Muhammed b. Abdirrahman el-Medenî** (öl. ?): Başvurulan kaynaklarda bu râvi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılmamıştır.

**Muhammed b. Abdulvâhid el-Kûfî** (öl. ?): Bu râvi hakkında herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.

**Muhammed b. Ebî Bekr el-Ensârî** (öl. 132/749): Muhammed b. Ebî Bekr b. Muhammed b. 'Amr b. Hâzm Ebû 'Abdumelik el-Ensârî.

<sup>60</sup> İbn 'Asâkir, rivâyetini Mu'âfi b. Zekerîyâ'dan aldığı için sadece Mu'âfi b. Zekerîyâ'nın râvileri tanıtılacaktır.

<sup>61</sup> Zehebî, *Siyer*, 16/544-546.

<sup>62</sup> Hatîb, *Târîh*, , 13/231.

<sup>63</sup> Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî ed-Dârimî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâi ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrâhîm Zâyid (Haleb: Dâru'l-va'yî, 1396), 1/241; Hatîb, *Târîh*, 8/380-382; Zehebî, *Târîh*, 7/353; İbn Hacer, *Lisân*, 3/81.

72 yıl yaşamıştır. Nesâî, sika olduğunu ifade etmiştir.<sup>64</sup> Yukarıdaki bilgilere göre bu râvinin doğumu ile Hz. 'Ubâde'nin vefatı arasında yaklaşık 30 yıl olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ikisinin arasında bir râvinin sakit edildiği, yani "isnadında kopukluk" olduğu anlaşılmaktadır.

'Ubâde b. Şâmit (öl. 34/654): Sahabidir. 'Ubâde b. Şâmit b. Kaş b. Asrâm b. Fihr b. Sa'leb b. Ğanm b. Sâlim b. 'Avf b. 'Amr b. 'Avf b. Hazrec (ra.). 72 yaşında vefat etmiştir.<sup>65</sup>

#### 4.1.3. İsnadın Değerlendirilmesi

Senedde yer alan üç râvi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılmamıştır. Bunun yanında senedde bulunan Hasan b. Ali b. Zekerriyya b. Salih Ebû Sa'id el-Başrî el-'Adevî "hadîs uydurma" ile cerh edilmiştir. Bu bilgiler ışığında rivâyetin "şedîdu'd-da'f" = "çok zayıf", hatta "mevzu" olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hacer ise konuyla ilgili *el-İşâbe*'sindeki 'Ubâde b. Şâmit'a (ra.) izafe edilen bu rivâyet hakkında, "isnadı zayıf" olduğunu belirtmiştir.<sup>66</sup> İbn Hacer'in böyle bir değerlendirmede bulunmasının nedeni tespit edilememiştir. Çünkü *Lisânu'l-Mîzân* adlı eserinde kendisi bu râvi aleyhinde söylenen ağır cerh lafızlarına yer vermiştir.<sup>67</sup>

### 5. DİĞER RİVÂYETLER

Konuyla ilgili tâbî'ünün küçüklerinden ve meğâzî uzmanı olan Musa b. 'Ukbe el-Kureşî'den (öl. 141/758) de bir haber nakledilmiş ve bu rivâyetin tercümesi 'Ubâde b. Şâmit'ten (ra.) gelen habere çok benzemektedir.<sup>68</sup> Bu rivâyette ise Hz. Ebû Bekr döneminde Hişâm b. 'Âs b. Vâil, Nu'aym b. 'Abdillah ve adı belirtilmeyen bir kişi ile beraber Rum kralına (Herakleios'a) elçi gönderildikleri bilgisi yer almaktadır. Bu iki rivâyetin birbirine bu kadar çok benzemesi, adı belirtilmeyen sahabinin 'Ubâde b. Şâmit (ra.) olduğu kanaatini güçlendirse de iki eserdeki isnadların farklı oluşları bizi bu bilgiye kesin olarak götürmemektedir.

<sup>64</sup> Zehebî, *Târîh*, 3/726; İbn Hacer, *Tehzîb*, 9/69.

<sup>65</sup> Ebû Nu'aym, *Ma'rifetu's-şahâbe*, thk. 'Âdil b. Yusuf el-'Azâzî (Riyad: Dâru'l-vatan, 1419/1998), 4/1919.

<sup>66</sup> İbn Hacer, *İşâbe*, 4/478.

<sup>67</sup> Detaylı bilgi için k. İbn Hacer, *Lisân*, 3/80-84.

<sup>68</sup> Bk. Ebû Nu'aym, *Delâil*, 50-51.

Bunların yanında konuyla ilgili İbn Zafer (öl. 565/1169), senedsiz olarak *Hayru'l-bişer* adlı eserinde sahabeden Dıhye b. Hâlıfe ve Cübeyr b. Mut'im'a nispet ettiği rivâyetlerle birlikte Hâkım b. Hizâm'a (öl. 54/673) da bir haber izafe etmiştir.<sup>69</sup> İbn Hâcer de konuyla ilgili el-Meĥâmilî'nin *Emâli* adlı eserinde, Ebû Süfyan'dan (ra.) naklen bir rivâyete yer verdiğini belirtmiştir. Ancak İbn Hâcer'in adını zikrettiği esere ulaşamadığı için bu haber tespit edilememiş ve İbn Hâcer de bu rivâyet hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Fakat bu rivâyetin akabinde Ebû Nu'aym'ın *Delâil*'inde geçen habere yer vermiş ve isnadının zayıf olduğunu belirtmiştir.<sup>70</sup>

İbn Teymiyye (öl. 728/1327) de konuyla ilgili eserinde Muğîre b. Şu'be (ra.) (öl. 50/669), Mısır Kralı Muĥavĥis'in yanına gittiğinde, kralın, ona peygamberlerin ve Hz. Peygamber'in resimlerini gösterdiğini ifade eden bilgilere yer vermiştir.<sup>71</sup>

Son olarak Sa'lebî (öl. 427/1035),<sup>72</sup> Vâhîdî (öl. 468/1076)<sup>73</sup> ve Sem'ânî (öl. 489/1096)<sup>74</sup> gibi bazı müfessirlerin tefsir kitaplarında Bakara suresinin 248. ayetinde geçen ve sandık olarak tefsir edilen "et-Tâbût" denilen nesnenin içinde de peygamberlerin resimlerinin bulunduğu dair bilgiler mevcuttur.

## SONUÇ

Kaynaklarda, bu çalışmayla ilgili tespit edilen haberlerin bir kısmı kısa, bir kısmı ise uzun bir şekilde nakledilmiştir. Bu itibarla, rivâyetler arasında metin farklılıkları bulunmaktadır. Bunları şu şekilde özetle-

<sup>69</sup> Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed İbn Zafer es-Şıĥallî el-Mekkî el-Hamevî, *Hayru'l-bişer bi hayri'l-beşer* (Beyrut: Dâru'l-kutûbi'l-'ilmiyye, 2010), 158-159.

<sup>70</sup> Aĥmed b. Ali b. Hâcer el-'Asĥalân, *Fetĥu'l-bârî bi-şerhi Şaĥîĥi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-kutûbi'l-'ilmiyye, 1424/2003), 8/276-277.

<sup>71</sup> Ebû'l-Abbas Aĥmed b. Abdilâlîm el-Harrânî el-Hanbelî İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-şâĥiĥ limen beddele Dîne'l-Mesîĥ* (Suudi Arabistan: Dâru'l-'âsime, 1419/1999), 5/185.

<sup>72</sup> Ebû İshâk Aĥmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut: Dâru ihyâu't-turâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 2/212.

<sup>73</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Aĥmed b. Muhammed el-Vâhîdî, *el-Vasit fî tefsiri'l-Kur'âni'l-meĥt*, thk. 'Âdil Aĥmed 'Abdü'l-Mevcût ve diğeri (Beyrut: Dâru'l-kutûbi'l-'ilmiyye, 1415/1994), 1/358.

<sup>74</sup> Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. 'Abdilcebbâr es-Sem'ânî, *Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Yâsir b. İbrâhîm - Ganîm b. 'Abbâs b. Ganîm (Riyad: Dâru'l-vatan, 1418/1997), 1/251.

mek mümkündür: Buḥârî'nin naklettiği haberde “Cübeyr b. Mut'ım ticaret için Şam'a giderken Ehl-i Kitap'tan bir kişinin kendisine Hz. Peygamber'in resmini gösterdiğini ve son peygamber olduğunu söylediğini” belirtmektedir. Taberânî'nin Mûsâ b. Harûn'dan tahdis ettiği ile Âcurrî, Ebû Nu'aym ve Beyhaḳî'nin Cübeyr b. Mut'ım'a izafe ettikleri rivâyette ise yukarıdaki bilgilere ilaveten Hz. Ebû Bekr'in resminin de gösterildiğini ve onun Hz. Peygamber'den sonra halife olacağını söylediği malumatı da geçmektedir. Taberânî'nin diğer rivâyetinde ise sadece Hz. Peygamber'in resmi ile ilgili bilgi bulunmakta ve Cübeyr b. Mut'ım, resimleri gördükten sonra Hz. Muhammed (sas.) ile buluşmuştur. Fakat resimlerden hiç bahsetmeden sadece başka yerde başına gelen bir olayı Hz. Peygamber'e anlatmıştır.

Dıhye b. Ḥalîfe'ye nispet edilen rivâyetlerin tümü birbirine benzer şekilde nakledilmiştir. Bu haberlerde yukarıdaki bilgilere ilaveten Hz. Ömer'in resmi ve halifeliği hakkında da bilgiler bulunmaktadır. Dıhye b. Ḥalîfe'ye izafe edilen rivâyetlerin farklı ve önemli bir yönü daha vardır. O da bizzat Hz. Peygamber tarafından Dıhye b. Ḥalîfe'nin Rum kralına gönderilmesidir.

'Ubâde b. Şâmıt ile Hişâm b. 'Âs'a izafe edilen ve Musa b. Uḳbe'nin sahabe ismi vermeden getirdiği rivâyetin metinleri uzun olduğu için doğal olarak biraz farklılıklar vardır. Bu haberlerde ise halifeler hakkında herhangi bir malumat mevcut değildir. Farklı olarak Hz. Peygamber'in resmi yanında bir haberde on dört; diğerinde ise dokuz peygamberin resimleri ile ilgili bilgiler de yer almaktadır. Bu rivâyetlerde adları zikredilen sahabiler Hz. Ebû Bekr döneminde ilk önce Şam meliki Cebele'ye daha sonra Rum kralına gittikleri bilgisi geçmektedir.

İsnad açısından rivâyetlere bakıldığında bunlardan Muhammed b. Cübeyr'den Cübeyr b. Mut'ım'a izafe edilen haberlerden sadece Buḥârî ile Beyhaḳî'nin kendi sened zincirleri ile aktardıkları rivâyetlerin isnadları muttasıl olduğu sonucuna varılmıştır. Diğerlerinin rivâyet zincirinde yer alan bazı râvilerin bazıları ile likânın/karşılaşmalarının olup olmadığı tespit edilememiştir. Bu nedenle bu haberler için isnadlarının muttasıl olduğunu söylemek mümkün değildir. Bunun yanında senedlerinde Ümmü Osman bint Sa'îd ve Muhammed b. Ömer b. İbrâhîm adlı râviler bulunmaktadır. Başvurulan kaynaklarda ise bu iki şahıs

hakkında cerh ve ta'dîl yönünden herhangi bir bilgiye ulaşılammıştır. Dolayısıyla Muhammed b. Cübeyr'den Cübeyr b. Mut'im'a izafe edilen haberlerin isnadlarının tümünde mechûl (bilinmeyen) iki râvinin olduğu tespit edilmiş ve buna göre senedlerinin tümünün zayıf olduğu kanaatine varılmıştır. Ayrıca Âcurrî, Ebû Nu'aym ve Beyhaqî'nin eserlerinde kaydettikleri senedlerde yer alan 'Abdullah b. Şebîb cerh edilmiştir. Dolayısıyla bu tarikle gelen isnadların ise "çok zayıf" olduğunu söylemek mümkündür. Ali b. Rabâh'tan Cübeyr b. Mut'im'a izafe edilen haberin senedinde yer alan İbn Lehî'a ve Miqdâm b. Dâvûd adındaki râviler de cerh edilmişlerdir. Bu bilgiler ışığında söz konusu rivâyetin senedinin de zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

Dıhye b. Hâlıfe'ye izafe edilen rivâyetin isnadı muttasıldır. Ancak senedde yer alan râvilerden ikisinin zayıf, birisinin de çok zayıf olduğu tespit edilmiş ve bu üç râvi, Dıhye b. Hâlıfe (ra.) vasıtasıyla gelen konuyla ilgili bütün haberlerde mevcuttur. Dolayısıyla bu tarikle gelen haberlerin isnadlarının tümünün zayıf, "şedîdu'd-da'f" = "çok zayıf"; hatta "mevzu" olduğunu söylemek mümkündür.

Hişâm b. 'Âs'a (ra.) izafe edilen haberin senedinde yer alan 'Abdullah b. İdrîs ve 'Abdulaziz b. Müslim b. İdrîs adındaki râviler başvurulan kaynaklarda haklarında herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Sonuç itibarıyla isnadında iki mechûl râvi olduğu için zayıf bir rivâyet olduğu anlaşılmaktadır.

'Ubâde b. Şâmî'a (ra.) izafe edilen rivâyetin senedinde yer alan üç râvi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılmamıştır. Ayrıca senedde bulunan Hasan b. Ali b. Zekeriyya b. Salih Ebû Sa'îd el-Başrî el-'Adevî "hadîs uydurma" ile cerh edilmiştir. Bu bilgiler ışığında rivâyetin "şedîdu'd-da'f" = "çok zayıf", hatta "mevzu" olduğu anlaşılmaktadır.

Bunun yanında Ehl-i Kitaptan bazı kişilerin henüz Peygamberimiz dünyaya gelmeden önce kendi kutsal metinlerinde son peygamberin özelliklerine dayanarak çizimler yapmış olmaları aklen mümkün görülmektedir. Daha sonra bu tasvîr edilen şeyler de başkalarının eline geçmiş, ancak İslâm'ın tasvîr/resimlere bakışı olumsuz olduğu için bu çizilen şeyleri gören sahabiler önemsememiş olabilirler. Ancak günümüze denk bu kadar önemli olan bu resimlerle ilgili somut olarak herhangi bir belgenin ortaya çıkmaması, bu haberlerin doğruluğu konusunda



ciddi sıkıntılarının olduğuna dair bir işarettir. Keza diğer sahîh hadîslere kıyaslandığında bu rivâyetlerin metinlerinde de problemler olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Özetle isnad açısından rivâyetlere bakıldığında bu haberlerden hiçbirinin isnadı “sahîh” veya “hasen” derecesinde olmadığı sonucuna varılmıştır. Hatta ‘Ubâde b. Şâmıt (ra.) ile Dîhye b. Hâlıfe’ye (ra.) nispet edilen haberlerin, i’tibâr için dahi alınamayacak derecede çok zayıf oldukları tespit edilmiştir.

### KAYNAKÇA

- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Âcurrî. *Kitâbu’ş-şeria’*. Thk. ‘Abdullah b. Ömer b. Süleymân ed-Dümeycî. 6 Cilt. Riyâd: Dâru’l-vatan, 1418/1997.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü’l-ehâdisü’l-dâ’ife ve’l-mevzû’a ve eseruhü’s-seyyie fi’l-ümmeti*. 14 Cilt. Riyad: y.y., 1425/2004.
- Ali el-Muttaķî, ‘Alâuddîn Ali b. Hîsâmî’-d-Dîn el-Hindî. *Kenzu’l-‘ummâl fi süneni’l-aķvâli ve’l-ef’âli*. 14 Cilt. b.y.: Muessesetü’r-risâle, 5. Basım, 1401/1981.
- Beyhaķî, Ebû Bekr Aķmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhaķî. *Delâilu’n-nübüvve ve ma’rifetu aķvâli sâhibi’ş-şaria’*. Thk. Abdülmu’tî Kâ’acî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1405/1985.
- Buķârî, Ebû ‘Abdillah Muhammed b. İsmâil el-Buķârî. *Târiķu’l-kebir*. Thk. Mustafa ‘Abdülķâdir Aķmed ‘Arâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1422/2001.
- Ebû Nu’aym, Aķmed b. ‘Abdillah el-Asbahânî. *Delâilu’n-nübüvve*. Nşr. Muhammed Ravvâs Kâ’acî-‘Abdulber ‘Abbâs. Beyrut: Dâru’n-nefâis, 1406/1986.
- Ebû Nu’aym, Aķmed b. ‘Abdillah el-Asbahânî. *Târiķu Asbahân (Aķbâru Asbahân)*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1410/1990.
- Ebû Nu’aym, Aķmed b. ‘Abdillah el-Asbahânî. *Ma’rifetu’ş-şahâbe*. Thk. ‘Âdil b. Yusuf el-‘Azâzî. 17 Cilt. Riyad: Dâru’l-vatan, 1419/1998.
- Ĥatîb, Ebû Bekr Aķmed b. Ali b. Sâbit el-Ĥatîb el-Baĝdâdî. *Târiķu Baĝdâd*. Thk. Beşâr ‘Avâd Ma’rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru’l-ĝarbi’l-İslâmî, 1422/2002.

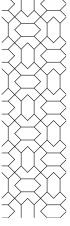
- Heyet (İbrâhîm Mustafâ-Ahmed ez-Zeyyât-Hâmîd 'Abdülkâdir-Muhammed en-Necâr). *el-Mu'cemü'l-vesît*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'd-da'Ve, ts.
- Heysemî, Ebû'l-Hasan Nureddîn Ali b. Ebî Bekr b. Sülayman el-Heysemî. *Mecma'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. Thk. Husâmeddîn el-Çutsî. 10 Cilt. Kahire: Mekrebetu'l-çutsî, 1414/1994.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Amr Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdilberr el-Çurtubî en-Nemirî. *el-İst'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. 'Âdil Mürşid. Beyrut: Dâru'l-a'lâm, 1423/2002.
- İbn 'Asâkir, Ali b. Hasen b. 'Asâkir. *Târîhu medîneti Dimaşk*. Thk. 'Amr b. Ğarâme el-'Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1415-1421/1995-2001.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs et-Temîmî er-Râzî. 9 Cilt. *el-Cerh ve't-tâdil*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1371-1373/1952-1953.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî. *el-İşâbe fî temyîzi'ş-şahâbe*. Beyrut: y.y., ts. (ofset baskı).
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. Thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiru'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. Thk. Muhammed 'Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1421/2001.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî ed-Dârimî el-Bustî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâi ve'l-metrûkîn*. Thk. Mahmud İbrâhîm Zâyid. 3 Cilt. Haleb: Dâru'l-va'yî, 1396.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî ed-Dârimî el-Bustî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarabat: Dâiretu'l-me'ârifî'l-Osmâniyye, 1393-1403/1973-1983.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fedâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Çureşî. *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-'azîm*. Thk. Abdülazîz Ğanîm-Muhammed Ahmed Âşûr-Muhammed İbrâhîm el-Benâ. 8 Cilt. Kahire: y.y., ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fedâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Çureşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*.

- Thk. 'Abdullah b. 'Abdilmuhsin et-Turkî. 21 Cilt. b.y.: Dâru hicre, 1424/2003.
- İbn Sam'un, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Aḥmed el-Bağdâdî. *Emâli*. Thk. Âmir Hasen Sabrî. Beyrut: y.y., 1423/2002.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Aḥmed b. Abdilâlîm el-Harrânî el-Hanbelî. *el-Cevâbu's-şâhîh limen beddele Dîne'l-Mesîh*. 6 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-'âsime, 2. Basım, 1419/1999.
- İbn Zafer, Muhammed b. 'Abdullah b. Muhammed İbn Zafer es-Şıkkâlî el-Mekkî el-Hamevî. *Ḥayru'l-bişer bi hayri'l-beşer*. Beyrut: Dâru'l-kutûbi'l-'ilmiyye, 2010.
- İbnü'l-Esir, Mecduddîn Ebü's-Se'âdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadisi ve'l-eser*. Thk. Tâhir Aḥmed ez-Zâvî-Mahmûd Aḥmed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-'ilmiyye, 1399/1979.
- İşhâk b. İbrâhîm b. Muhammed b. Hâzim b. Suneyn Ebü'l-Kâsım el-Huttelî. *Kitâbu'd-dibâc*. Thk. İbrâhîm Salih. b.y.: Dâru'l-beşâir, 1994.
- İsmâil b. Muhammed b. Fazl b. Ali el-Kureşî el-Asbahânî. *Delâilu'n-nübüvve*. Thk. Muhammed Muhammed el-Heddâd. Riyad: Dâru taybe, 1409.
- Ḳâđî Ebü'l-Hüseyn, el-Ḳâđî 'Abdulcebbâr b. Aḥmed b. 'Abdulcebbâr el-Hemezânî Ebü'l-Hüseyn el-Mu'tezilî. *Tesbitu delâilu'n-nübüvve*, 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mustafâ, ts. (şamile).
- Ḳastalânî, Aḥmed b. Muhammed el-Ḳastalânî. *el-Mevâhibu'l-ledunniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye*. Thk. Salih Aḥmed eş-Şâmî. 4 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım 1425/2004.
- Mizzî, Yusuf b. Abdirrahmân b. Yusuf el-Mizzî. *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. Thk. Beşâr 'Avâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-risâle. 1400/1988.
- Mu'âfi b. Zekerriyya, Ebü'l-Ferac el-Mu'âfi b. Zekerriyya b. Yahya el-Cerîrî en-Nehrevânî. *el-Celîsu's-şâlih el-kâfi ve'l-enîsu'n-nâşih eş-şâfi*. Thk. Abdulkirim Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1426/2005.
- Muhammed er-Rebî'î, Ebü Süleyman Muhammed b. 'Abdillâh b. Aḥmed er-Rebî'î ed-Dımaşķî. *Târîhu mevlidi 'ulemâi ve vefiyâtihim*. Thk. 'Abdullah b. Aḥmed b. Süleyman. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-'âsime, 1410.
- Râfi'î, Abdulkirim b. Muhammed b. Abdulkirim, Ebü'l-Kâsım er-Râfi'î el-

- Qazvînî. *ed-Tedvîn fî aḥbâri Qazvîn*. Thk. ‘Azizullâh el-A’târitî. 4 Cilt. by.: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1408/1987.
- Sa’lebî, Ebû İshâk Aḥmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî. *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Ḳur’ân*. Thk. Ebû Muhammed b. ‘Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâu’t-turâsi’l-‘Arabî, 1422/2002.
- Sem’ânî, Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. ‘Abdilcebbâr es-Sem’ânî. *Tefsîru’l-Ḳur’ân*. Thk. Yâsir b. İbrâhîm – Ğanîm b. ‘Abbâs b. Ğanîm. Riyad: Dâru’l-vatan, 1418/1997.
- Taberânî, Ebü’l-Ḳâsım Süleyman b. Aḥmed. *el-Mu’cemu’l-kebir*. Thk. Ḥamdî Abdülmecîd es-Silefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Taberânî, Ebü’l-Ḳâsım Süleyman b. Aḥmed. *el-Mu’cemu’l-evsat*. 10 Cilt. Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1415/1995.
- Vâḥidî, Ebü’l-Hasan Ali b. Aḥmed b. Muhammed el- Vâḥidî. *el-Vasit fî tefsîri’l-Ḳur’âni’l-mecîd*. Thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdü’l-Mevcût – Ali Muhammed Mu’avviḍ – Aḥmed Muhammed Şıra – Aḥmed ‘Abdü’l-Ğanî – Abdurrâhmân ‘Uveys. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kutûbi’l-‘ilmiyye, 1415/1994.
- Zehebî, Ebû ‘Abdillah Muhammed b. Aḥmed b. Osman ez-Zehebî. *Mizânü’l-ittidâl fî nakdi’r-ricâl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû ‘Abdillah Muhammed b. Aḥmed b. Osman ez-Zehebî. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Muessesetü’r-risâle, 1402-1409/1982-1988.
- Zehebî, Ebû ‘Abdillah Muhammed b. Aḥmed b. Osman ez-Zehebî. *Târîḥu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*. Thk. Beşâr ‘Avvâd Ma’rûf. 15 Cilt. b.y.: Dâru’l-ğarbi’l-İslâm, 2003.
- Zehebî, Ebû ‘Abdillah Muhammed b. Aḥmed b. Osman ez-Zehebî. *Târîḥu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*. Trc. Muzaffer Can. 6 Cilt. b.y.: Cantaş Yayınları, ts.
- Ziriklî, Ḥayruddîn b. Mahmud b. Muhammed ez-Ziriklî ed-Dımaşqî. *el-A’lâm*. b.y.: Dâru’l-‘ilmi li’l-Meyâyîn, 15. Basım, 2002.

#### CITATION

Tuncay KARATEKE, "The University Tendency of the Female Students at the Last Grade at the Imam Hatip High School: The Sample of Elazig Province" *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 17, (2020/17) pp. 221-239.



## İMAM HATİP LİSESİ SON SINIF KIZ ÖĞRENCİLERİNİN ÜNİVERSİTE YÖNELİMLERİ: ELAZIĞ İLİ ÖRNEĞİ

The University Tendency of The Female Students at The Last Grade at The Imam Hatip High School: The Sample of Elazig Province

### Tuncay KARATEKE

Dr. Öğr. Üyesi,

Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Assist. Prof.,

Firat University Faculty of Theology Department of Philosophy and Religious Sciences.

tkarateke@firat.edu.tr, Orcid: 0000-0002-0061-1405.

#### Öz

Bu araştırmanın amacı, imam hatip lisesi son sınıf kız öğrencilerinin üniversite yönelimlerini belirlemektir. Araştırma nicel araştırma yönteminin betimsel tarama modelinde yapılandırılmıştır. Araştırmanın örneklemi 2018-2019 eğitim öğretim yılının sonunda Elazığ merkezde bulunan üç imam hatip lisesinden gönüllü olarak çalışmaya katılan 220 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırmanın verileri anket formu kullanılarak toplanmıştır. Veriler SPSS programında frekans (f) ve yüzde (%) olarak analiz edilmiştir. Araştırmanın sonuçlarına göre öğrencilerin %54,1'inin üniversiteye hazırlandığı, %37,7'sinin kısmen hazırlandığı belirlenmiştir. Katılımcıların %95'lik bir kısmının öncelikli olarak üniversiteye gitmeyi düşündüğü, %3,6'sının ise öncelikli olarak din hizmetlerinde görev almayı istediği tespit edilmiştir. Öğrencilerin %29,5'inin ilk beş tercihinde ilahiyat fakültesine yer vermeyi düşündüğü, %80'inin ilk yıl veya ikinci yıl istediği bölüm için yeterli puanı alabileceğini düşündüğü, %79,5'inin ilk yıl istediği bölüme girememesi durumunda ikinci yıl tekrar sınava girmeyi düşündüğü görülmüştür. Katılımcıların, sınav sistemini, sınava yeterince hazırlanamamalarını ve İHL'nin eğitiminin yetersiz oluşunu üniversiteye girmelerinde engelleyici faktör olarak gördükleri tespit edilmiştir. Öğrencilerin cinsiyetlerini ve ailevi nedenleri üniversiteye gitmede engel olarak görmedikleri anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, İmam Hatip Lisesi, Kız Öğrenciler, Üniversite Yönelimi, Üniversite Engeli.

#### Abstract

The aim of this research is to determine the university tendencies of the female students at the last grade at the imam hatip high School. The research was made in the descriptive survey model of the quantitative research method. The sampling of research

#### KAYNAKÇA

Tuncay KARATEKE, "İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Kız Öğrencilerinin Üniversite Yönelimleri: Elazığ İli Örneği" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 17, (2020/17) ss. 221-239. **Makale Geliş T:** 18/10/2019

**Kabul T:** 30/03/2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

consists of 220 students, who voluntarily attended, from three imam hatip high schools in centers of Elazig at the end of 2018-2019 acedemic year. The data of research was collected with the use of survey form. The data is analyzed as the frequency (f) and percentage (%) in SPSS program. According to the results of the research, it was determined that while 54,1% of students prepare for the university, 37,7% of them prepare partly. It was determined that 95% of the participants partly consider to firstly to go to the university, 3,6% of them want to have a duty in the religious service. It was determined that 29,5% of the students consider to include faculty of theology in their first five preference, 80% of them consider they can get enough points in the first or second year for the department they want, 79,5% of them consider taking the exam in the second year if they are not able to enter the desired department in the first year. It was determined that the participants consider that the exam system, not preparing the exam sufficiently and inadaquate education of IHL are the preventive factors for them to enter the university. The students do not consider that their gender and the family reasons are the obstacle for them to enter the university.

**Keywords:** Religious Education, Imam Hatip High School, Female Students, University Tendency, University Obstacle.

## GİRİŞ

Türkiye'nin nüfusu 41.139.980 erkek, 40.863.902 kadın olmak üzere toplam 82.003.882 kişiye ulaşmıştır.<sup>1</sup> Bu nüfusun 18.108.860'ı temel eğitim ve ortaöğretimde eğitim görmektedir. Birçok ülkenin nüfusundan<sup>2</sup> daha fazla olan bu sayı içerisinde kızların sayısı 8.714.735'tir. Bu öğrencilerden ortaöğretime devam eden 5.649.594 öğrencinin 2.635.522'si kız, 3.014.072'si ise erkek öğrencidir. Ortaöğretime devam eden kız öğrencilerden imam hatip lisesini tercih edenlerin sayısı ise 339.177'dir. İmam hatip lisesine giden toplam öğrenci sayısı 605.869 olduğuna göre<sup>3</sup> imam hatip lisesi öğrencilerinin yarıdan fazlası kızdır. Bu kızların ortaöğretim kız öğrencileri içerisindeki oranı ise %12,8'dir. Diğer bir ifadeyle ortaöğretime devam eden 100 kız öğrencinin ortalamaya 13'ü imam hatip lisesine gitmektedir. Diğer liselere devam eden kızların oranı erkeklere az iken, imam hatip liselerine devam eden kızların erkeklere oranı ise daha fazladır. Dolayısıyla ortaöğretim içerisinde farklı bir konumda olan bu okullarda öğrenim gören kızların üniversite yönelimlerinin nasıl olduğu dikkate değer bir konudur.

<sup>1</sup> Türkiye İstatistik Kurumu, "Nüfus ve Demografi", <https://biruni.tuik.gov.tr/yayin/views/visitorPages/index.zul>, erişim: 27 Eylül 2019.

<sup>2</sup> [https://www.wikiwand.com/tr/Nüfuslarına\\_göre\\_ülkeler\\_listesi](https://www.wikiwand.com/tr/Nüfuslarına_göre_ülkeler_listesi), erişim, 1 Ekim 2019.

<sup>3</sup> [https://sgb.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2019\\_09/06141052\\_meb\\_istatistikleri\\_orgun\\_egitim\\_2018\\_2019.pdf](https://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_09/06141052_meb_istatistikleri_orgun_egitim_2018_2019.pdf), erişim: 27 Eylül 2019.

Kız öğrencilerin erkek öğrencilerden daha fazla rağbet gösterdiği imam hatip liseleri 1924 yılında çıkartılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. maddesine dayanılarak açılmış okullardır.<sup>4</sup> Açıldığı yıllarda daha çok imam, hatip, vaiz, müftü gibi erkek din görevlisi yetiştirmeyi amaçladığından kız öğrenciler kayıt yaptırmamıştır. 1930 yılında kapatılan bu okullara,<sup>5</sup> imam hatip okulu adıyla tekrar açıldığı 1951 yılından 1960'lı yıllara kadar, önceki dönemde olduğu gibi yine kız öğrenciler kayıt yaptırmamıştır. 1960'lı yıllara gelindiğinde bazı aileler kızlarını imam hatip okullarına kaydettirmek istemiş, hukuki olarak kızların bu okullara gitmesine bir engel olmadığından bu okullarda kız öğrenci sayısı gittikçe artmıştır. Ancak 1972 yılında çıkarılan "İmam Hatip Okulu İdare Yönetmeliği'nde" öğrencilik şartları arasına "erkek olmak"<sup>6</sup> şartı konulmuş ve kız öğrencilerin imam hatip okullarına yönelimi durdurulmuştur.<sup>7</sup> Bir kız öğrenci velisi tarafından yönetmelikteki "erkek olmak" şartı dava konusu yapılıncaya, 1976 yılında, Danıştay Başkanlığı ilgili yönetmelikteki "erkek olmak" şartını iptal etmiştir.<sup>8</sup> Danıştay kararı ile kızların bu okullara gidebilmesinin önünün açılması,<sup>9</sup> bu okullardan mezun olan kızların işe girme imkânına sahip olması gibi olumlu gelişmeler sonucunda İHL'deki kız öğrenci sayısında artış görülmüştür.

İmam hatip okullarının adı 1973'te yürürlüğe giren Milli Eğitim Temel Kanunu ile imam hatip lisesi olarak değiştirilmiştir. Bu kanun ile İHL mezunlarının yükseköğretime hazırlayıcı vasfı tescil edilmiş olması-

<sup>4</sup> Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2014), 48; Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 127.

<sup>5</sup> Mustafa Öcal, *İmam-Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), 33; İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 25.

<sup>6</sup> MEB Tebliğler Dergisi, 29 Mayıs 1972, sayı 1700, s. 185.

<sup>7</sup> Mustafa Öcal, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri (1913-2013)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 184-186.

<sup>8</sup> Danıştay'ın 15.12.1976 gün ve 1976/4374 sayılı kararı.

<sup>9</sup> Öcal, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri (1913-2013)*, 188; Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 227-231; Mustafa, Öcal, "Türk Hukuk Mevzuatında Din Eğitimi ve Öğretiminin Yeri ve Uygulama Biçimi", *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, editör İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007); İren Özgür, *İmam Hatip Okulları İnanç, Siyaset ve Eğitim*, çeviren Hazal Yalın-Egemen Özkan, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 55; H. Yusuf Acuner, *Paydaşlarına Göre Bir Durum Analizi*, (Rize: STS Yayınları, 2016), 28.

na rağmen, o tarihlerde bu okullarda okuyan öğrenciler “okul” döneminin öğrencileri olarak görüldükleri için üniversiteye kabul edilmemiştir. İmam hatip liselerinin ilk mezunları 1975-1976, üniversiteye girişleri ise 1976-1977 öğretim yılında gerçekleşmiştir. Bu tarihe kadar imam hatip okullarının ve meslek okullarının üniversiteye girmeleri “fark ders sınavları” olarak belirtilen 6 adet kültür ve fen derslerinden sınava girerek lise diploması alınması ile mümkün olmuştur. Bu tarihten sonra Türkiye’de İHL öğrenci sayılarında artışlar görülmeye başlanmış, İHL’ye sadece din hizmetlerinde çalışmak isteyenler değil öğretmen, doktor, mühendis gibi görevlerde çalışmak isteyenler de yönelmiştir. Bu durum 1982 Anayasası’na göre 1983 tarihinde yeniden gözden geçirilen Milli Eğitim Temel Kanunu’nda da aynen korunmuştur.<sup>10</sup> Bütün bu düzenlemeler İHL’nin öğrenci sayısını, özellikle de kız öğrenci sayısını artırmıştır.

İmam hatip lisesindeki kız öğrencilere ait ilk resmî istatistiksel bilgi 1989-1990 öğretim yılına aittir. Bu tarihte imam hatip liselerinin orta ve lise kısmında toplam öğrenci sayısının %24,9’u (69.624) kız öğrenciden oluşmaktadır. Bu oran yıllar içerisinde artış göstermekle birlikte, erkek öğrenci sayısını geçememiştir. 1997 yılında sekiz yıllık kesintisiz zorunlu eğitim ve 1998 yılında alınan katsayı kararı ile bu okullardaki öğrenci sayısı azalmaya başlamış, 1996-1997 öğretim yılında 510.821 olan öğrenci sayısı, 1998-1999 öğretim yılında 192.610’a gerilemiştir. Bu düşüş kız ve erkek öğrenci oranını değiştirmiş ve kızlar çoğunluğu oluşturmuştur. Alınan bu kararın etkisiyle, ilk defa 1999-2000 öğretim yılında kızların oranı (%50,25) erkeklerin oranını geçmiştir. Sonraki yıllarda bu oran azalsa da 2006-2007 öğretim yılından itibaren kızların oranı erkeklerin önünde olmuştur.<sup>11</sup>

Öcal, bu dönemde kızların bu okullara gönderilmesinin bir amacının başörtüsü problemi, bir diğer nedeninin ise üniversiteye girip okuyabilme imkânı bulması halinde okutulması, bu imkânı bulamadığı takdirde

<sup>10</sup> Öcal, *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi*, 217-218; Ahmet Ünsür, *Kuruluşundan Günümüze İmam Hatip Liseleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 293-294; Suat Cebeci, “İmam Hatip Liselerinden Mezun Olanların Yönelişleri ve Sebepleri”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*, (İstanbul: İslam Medeniyeti Vakfı, 1993), 113; Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 181.

<sup>11</sup> Öcal, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri (1913-2013)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 188; Öcal, *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi*, 227, 231.



genel kültür edinme yanında dinî bilgi öğrenmiş bir ev hanımını olmasını sağlamak olarak belirtmektedir. Dikkat çektiği bir başka nokta ise gençlerdeki dejenerasyon sorunu ve diğer okullardaki din derslerinin yetersizliğidir.<sup>12</sup> Önen ise, Türkiye’de kız öğrencilerin okullaşma oranındaki problemlere rağmen kız öğrencilerin imam hatip liselerini tercih etme nedenlerini aile yapıları, diğer liselerde ahlaki yozlaşmanın olması, bu okulların daha güvenilir olarak algılanması, erkeler ile kızların ayrı sınıflarda okutulması, kızların başörtülü olarak bu okullara gidebilmeleri, toplumun genel ahlak ve inanç yapısına uygun eğitim aldıklarının düşünülmesi olarak ifade etmektedir. Vurguladığı bir başka nokta ise bu okulların sadece ortaöğretimin öngördüğü bilgileri vermekle kalmayıp, aynı zamanda yapısı ve işleyişiyle, kılık kıyafet anlayışıyla, çeşitli davranış biçimleriyle geleneksel aile modeline ve cinsiyet rollerine uygun bir eğitim sunmasıdır.<sup>13</sup> Bu sebeplere ek olarak kızların bu okullara gönderilmesinin diğer bir nedeni de 1950’lerden sonra kentlere yoğun göç ile, kentlerin olumsuzluklarından kızları korumaya çalışmak olduğu belirtilmiştir.<sup>14</sup> Yapılan son araştırmalarda ise kızların bu okulları tercih etme nedenleri arasında din eğitimi alma isteğinin ön planda olmasıdır.<sup>15</sup>

1973 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu’nun 32. maddesine göre hem mesleğe hem de yüksek öğrenime öğrenci yetiştiren imam hatip liseleriyle ilgili literatüre bakıldığında, bu okullarda öğrenim gören kızların yüksek öğrenime devam edip etmeyeceği, edeceklerse hangi alanlara yönelecekleriyle ilgili sınırlı sayıda çalışma yapılmıştır. Bu konuyla ilgili Dikbıyık’ın,<sup>16</sup> Eyüp Kız Anadolu İHL son sınıf öğrencilerinin üniversite yönelimleri üzerine yaptığı araştırmada öğrenci-

<sup>12</sup> Öcal, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri (1913-2013)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 188-189.

<sup>13</sup> Engin Önen, “Din, Devlet ve Toplum İlişkileri Bağlamında Dini Eğitime Yönelen Kız Öğrenciler Sorunu”, *Sosyoloji Dergisi Gençlik Özel Sayısı*, 2003:109-113.

<sup>14</sup> Sema Erder, *Kentsel Gerilim*, (Ankara: Umag Yayınları, 1997), 131-132.

<sup>15</sup> Fatih Çınar, “İmam Hatip Liselerinden Beklentiler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018): 1249; Şuayip Özdemir - Tuncay Karateke, “Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Aralık 2018): 5-33; Hatice Budak, “TEOG Sınavında Başarılı Olan Öğrencilerin İmam Hatip Lisesini Tercih Nedenleri ve Sosyal Kimlik İnşa Sürecinde İmam Hatip Lisesinin Rolü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (2019): 446.

<sup>16</sup> Coşkun Dikbıyık, “Eyüp Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Üniversite Yönelimleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/33 (2016).

lerin neredeyse tamamının üniversite eğitimi almak istedikleri tespit edilmiştir. İmam hatip lisesi öğrencileri üzerine yapılan çalışmalarda ise bu konuya doğrudan olmasa da kısmi olarak değinen çalışmalar bulunmaktadır.<sup>17</sup>

2011 yılında katsayı probleminin tamamen çözülmesi ile farklı alanlara yönelebileme imkânının sağlanması<sup>18</sup> ve 4+4+4 yasası olarak bilinen 6287 sayılı Kanun ile orta kısımların yeniden açılması<sup>19</sup> ile bu okullarda niceliksel bir artış görülmektedir. Bu çalışma ile bu niceliksel artışın niteliğe dönüşebilmesi için bu okullar hakkında politika ve program üretenele bakış açısı kazandırılması amaçlanmaktadır. Ayrıca bu okullarda okuyan kızların üniversite yönelimlerinin belirlenmesi, bu okulların programlarının yenilenme süreçlerinde konuyla ilgili olanlara veri sağlayacaktır. Yine bu çalışmanın cinsiyet özelinde bir çalışma olması ve kızların üniversite eğitimi alma konusundaki engellerini ortaya koyması açısından önemlidir.

Bu çalışma ile erkeklerden daha fazla kız öğrencilerin rağbet ettiği imam hatip liselerinin son sınıflarında öğrenim gören kız öğrencilerin üniversite yönelimlerini tespit etmek amaçlanmaktadır. Bu amaç çerçevesinde aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. İHL son sınıf kız öğrencileri üniversite sınavına hazırlanıyorlar mı?
2. İHL son sınıfta öğrenim gören kızların mezuniyet sonrası ilk öncelikleri nelerdir?
3. İHL son sınıfta öğrenim gören kızlar üniversite eğitimi almayı düşünmekte midir?
4. İHL son sınıf kız öğrencilerinin ilk beş tercihinde ilahiyat fakültelerine yer verme oranı nedir?
5. İHL son sınıf kız öğrencilerinin üniversite eğitimi almalarının önündeki engeller nelerdir?

<sup>17</sup> İbrahim Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algular, Memnuniyet, Aidiyet*, (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2017); Mehmet Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/ (2013); Cebeci, "İmam Hatip Liselerinden Mezun Olanların Yönelişleri ve Sebepleri".

<sup>18</sup> Mustafa Öcal, "İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi", editör Mustafa Köylü-Nurullah Altaş, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014): 252.

<sup>19</sup> Öcal, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri (1913-2013)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 368.

## 1. YÖNTEM

### 1.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada, İHL'de öğrenim gören son sınıf kız öğrencilerin üniversite yönelimlerini betimsel olarak ortaya koymak amaçlandığından çalışma, nicel araştırma yönteminin betimsel tarama modelinde yapılandırılmıştır. Tarama modeli “*bir konuya ya da olaya ilişkin katılımcıların görüşlerinin ya da ilgi, beceri, yetenek, tutum vb. özelliklerinin belirlendiği*”<sup>20</sup> araştırmalardır.

### 1.2. Araştırmanın Çalışma Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın “*çalışma evreni*”,<sup>21</sup> kolay ulaşılabilir olması nedeniyle Elazığ ilindeki kız öğrencilerin öğrenim gördüğü imam hatip liseleridir (Cumhuriyet Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, İmam Efendi Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Zafer Kılıç İmam Hatip Lisesi). Bu okullarda öğrenim gören son sınıf kız öğrencileri içerisinde çalışmaya gönüllü olarak katılan 220 kız öğrenci bu araştırmanın örneklemi oluşturmuştur.

### 1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

2018-2019 eğitim-öğretim yılı sonunda yapılan bu çalışmanın verileri anket formu ile toplanmıştır. Araştırmada kullanılan anket formu, öğrencilere ait bilgiler ve öğrencilerin üniversite yönelimlerini belirleyen bölüm olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Anket soruları hazırlanırken daha önce yapılan çalışmaların incelenmesi, yapılan çalışmanın kalitesini artıracığından,<sup>22</sup> öncelikle literatürdeki çalışmalar<sup>23</sup> incelenmiştir. Literatürden de istifade edilerek oluşturulan anket formunun kapsam geçerliliğine bakılmıştır.

Kapsam geçerliliği istatistiksel bir çalışma olmayıp, ilgili soruların öl-

<sup>20</sup> Şener Büyüköztürk v. dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 14-22.

<sup>21</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 20. Baskı (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2009), 110-117.

<sup>22</sup> Bilal Sevinç, “Survey Araştırması Yöntemi”, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 3. Baskı, Editör Kaan Böke (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2011), 252.

<sup>23</sup> Dikbiyık, “Eyüp Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Üniversite Yönelimleri Üzerine Bir Değerlendirme”; Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*.

çülmek istenen özelliği ölçüp ölçmediğiyle ilgili uzman görüşünün alınmasıdır.<sup>24</sup> Bu nedenle kapsam geçerliliğiyle ilgili iki öğretmenin ve iki öğretim üyesinin görüşleri alınmıştır. Daha sonra soruların öğrenciler tarafından anlaşılır olup olmadığını belirlemek için pilot çalışma yapılmıştır. Gerekli dönütler alındıktan sonra, anket formuna son şekli verilmiştir. Çalışmanın örnekleme anket uygulanabilmesi için, öncelikle izin alınması gerektiğinden,<sup>25</sup> Elazığ Milli Eğitim Müdürlüğüne dilekçeyle başvuruda bulunulmuştur. Anket sorularının incelenmesi sonucunda, belirlenen okullarda (Cumhuriyet Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, İmam Efende Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Zafer Kılıç İmam Hatip Lisesi) uygulamayı gerçekleştirebilmek için gerekli onay/izin alınmış<sup>26</sup> ve okul idaresine bilgi verilerek anketler uygulanmıştır. Anket uygulandıktan sonra elde edilen veriler, SPSS 22 programında betimsel (frekans, yüzde) olarak analiz edilmiştir.

## 2. BULGULAR

Bu bölümde araştırmaya katılan öğrencilerin üniversite sınavına hazırlanıp hazırlanmadıkları, İHL sonrası ilk önceliklerinin ne olacağı, en çok tercih etmek istedikleri bölümler için yeterli puan alınamayacakları, istedikleri bölüme girememesi durumunda ne yapacakları, tercih etmek istedikleri bölümü seçerken dikkate aldığı faktörler, üniversiteye gitmelerini engelleyecek muhtemel nedenler ele alınmaktadır.

### 2.1. Öğrencilere Üniversite Sınavına Hazırlanma Durumları

Örnekleme oluşturan İHL kız öğrencilerin üniversiteye hazırlanma durumlarına ait bilgiler aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

<sup>24</sup> Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 17. Baskı (Pegem Akademi, Ankara, 2012), 168; Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*, 7. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2009): 112.

<sup>25</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, "Milli Eğitim Bakanlığına Bağlı Okul ve Kurumlarda Yapılacak Araştırma ve Araştırma Desteğine Yönelik İzin ve Uygulama Yönergesi", *Tebliğler Dergisi*, Mart 2007/2594, erişim 13 Ekim 2018, <http://mevzuat.meb.gov.tr/dosyalar/589.pdf>.

<sup>26</sup> Elazığ Valiliğinin 24.04.2019 tarihli 79137285-605.01-E.8172400 sayılı onayı.

*Tablo 1: Öğrencilerin Üniversiteye Hazırlanma Durumları*

<b>Hazırlanma Durumu</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
Hazırlanıyorum	119	54,1
Kısmen Hazırlanıyorum	83	37,7
Hazırlanmıyorum	18	8,2
<b>Toplam</b>	<b>220</b>	<b>100</b>

Tablo 1’de görüldüğü gibi kız öğrencilerin %54,1’i üniversiteye hazırlandığını belirtirken, %37,7’si kısmen hazırlandığını, %8,2’si ise hazırlanmadığını ifade etmiştir. Bu bulgulara göre İHL son sınıfta öğrenim gören kızların büyük bir çoğunluğunun üniversite sınavına hazırlandığı görülmektedir.

## 2.2. Öğrencilerin Üniversite Yönelimleri

İmam hatip lisesinde öğrenim gören son sınıf kız öğrencilerinin mezuniyet sonrası ilk önceliklerinin ne olacağıyla ilgili sorulan soruya verilen cevaplar Tablo 2’de sunulmuştur.

*Tablo 2: İmam Hatip Lisesinden Sonraki İlk Öncelik*

<b>İlk Öncelik</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
Üniversiteye devam etmek	205	93,2
Kur’an Kursu öğreticiliği yapmak	8	3,6
Açıktan üniversite okumak	4	1,8
Farklı bir işte çalışmak	2	0,9
Başka	1	0,5
<b>Toplam</b>	<b>220</b>	<b>100</b>

Tabloda da görüldüğü gibi öğrencilerin %93,2 gibi büyük bir kısmı üniversiteye devam etmeyi düşündükleri, %3,6 ile Kur’an Kursu öğreticiliği yapmak istedikleri, %1,8’i ise açıktan üniversite okumak istedikleri görülmektedir. Açık uçlu başka seçeneğini işaretleyen bir öğrenci ise “*Evlenmeyi düşünüyorum (97. Anket)*” şeklinde düşüncesini ifade etmiştir. Bu bulgulara göre imam hatip lisesi mezun konumunda olan

kız öğrencilerin büyük ölçüde (%93,2+%1,8) üniversite eğitimine devam etmek istedikleri görülmektedir.

Araştırmada, öğrencilerin üniversiteye gitmek isteme durumunda öncelikli tercihlerinin ilahiyat fakültesi olup olmadığını belirlemek için ilk beş tercihinde yazmayı düşündükleri fakülteler açık uçlu olarak sorulmuştur. Öğrencilerin verdikleri cevaplar araştırmacı tarafından analiz edilmiş ve öğrencilerin %29,5'inin ilk beş tercihi arasında ilahiyat fakültesine yer verirken, %70'i ilk beş tercihine ilahiyat fakültesi yazmadığı görülmüştür. Dolayısıyla İHL mezun konumunda olan kız öğrencilerin yaklaşık üçte biri ilahiyat fakültesine öncelik verdiği, ortalama üçte ikisinin ise farklı bölümlere öncelik vermeyi düşündüğü görülmektedir. Bulgulara ait bilgiler Tablo 3'te sunulmuştur.

*Tablo 3: Öğrencilerin İlk Beş Tercihindeki Öncelikli Bölümler*

İlk Beş Tercih	f	%
İlahiyat/İslami İlimler	65	29,5
Diğer Bölümler	154	70
Cevapsız	1	0,5
<b>Toplam</b>	<b>220</b>	<b>100</b>

Öğrencilerin en çok tercih etmek istedikleri bölümlerle ilgili yeterli puan alıp alamayacaklarıyla ilgili soruya verdikleri cevaplar Tablo 4'te gösterilmiştir.

*Tablo 4: En Çok Tercih Etmek İstedikleri Bölümler İçin Yeterli Puan Alma Algıları*

Yeterli Puan Alma Algısı	f	%
Evet alabilirim	90	40,9
Bir sonraki yıl alabilirim	86	39,1
En çok tercih etmek istediğim bölümler için olmasa da diğerleri için alırım	31	14,1
Hayır alamam	12	5,5
Cevapsız	1	0,9
<b>Toplam</b>	<b>220</b>	<b>100</b>

Tablo 4’te de görüldüğü gibi İHL mezun konumundaki kız öğrencilerin %40,9’u en çok tercih etmek istedikleri bölüm için yeterli puanı alacağını belirtirken, %39,1’i ise bir sonraki yıl alacağını ifade etmektedir. Öğrencilerden %14,1’i ise en çok tercih etmek istediği bölümler için olmasa da diğerleri için alabileceğini belirtmiştir. Bu bulgulara göre öğrencilerin büyük bir kısmı (%80) istedikleri bölümler için puan alabileceğine inanmaktadır.

Öğrencilere istedikleri bölüme girememe durumunda ne yapacakları sorulmuştur. Öğrencilerin verdikleri cevaplar Tablo 5’te sunulmuştur.

*Tablo 5: İstenen Bölüme Girememe Durumunda Ne Yaparsınız?*

	f	%
Bir sonraki yıl tekrar sınava girerim	175	79,5
Puanımın yettiği diğer bölümlerden birini tercih ederim	30	13,6
Bir işe girip çalışırım	11	5,0
Açık öğretimden devam ederim	6	2,7
Yurt dışında okurum	3	1,4
Başka	1	0,5

Tablo 5’te de görüldüğü gibi öğrenciler istenen bölüme girememe durumunda %79,5’i bir sonraki yıl tekrar sınava gireceklerini belirtirken, %13,6’sı puanının yettiği bölümlerden birinin tercih edebileceğini ifade etmiştir. %5’i ise bir işe girip çalışabileceğini belirtmiştir. Bu bulgulara göre öğrencilerin beşte dördümlük bir kısmının en çok girmeyi istedikleri bölümler için ısrarcı olduğu görülmektedir. %5’lik kısım dışarıda tutulduğunda, öğrencilerin %95’inin bir şekilde üniversite okumak istedikleri görülmektedir. Başka seçeneğini işaretleyen 1 öğrenci ise “*Evlenmeyi düşünüyorum* (88. Anket)” şeklinde görüşünü belirtmiştir. Bu soruya verilen cevaplar, bir önceki soruya verilen cevaplarla tutarlılık göstermektedir.

Öğrencilerin tercih etmek istedikleri bölümü seçmelerine etki edecek etkenler Tablo 6’da sunulmuştur.

*Tablo 6: Öğrencilerin Tercih Etmek İstedikleri Bölümü Seçerken Dikkate Aldıkları Faktörlere Verdikleri Puanların Dağılımı (10 en yüksek puan, 1 en düşük puan)*

<b>Dikkate Alınan Faktörler</b>	<b>f</b>	<b>m</b>
Üniversite sınavından aldığım puan	171	8,6
İlgi ve yeteneğim	178	8,0
Üniversite sonrası iş olanağı	161	7,7
Ailemin isteği	149	5,1
Yaşadığım şehir	142	4,9
Cinsiyetim	135	4,0
İHL okumuş olmam	142	3,1

Öğrencilerin tercih etmek istedikleri bölümü belirlerken dikkate aldıkları faktörlerin puanlarının ortalaması alındığında, öğrencilerin tercih etmek istedikleri bölümü belirlemede öncelikli faktörün sınavda aldıkları puan olduğu anlaşılmaktadır. İkinci olarak ilgi ve yeteneğin etkili olduğu, üçüncü olarak ise üniversite sonrası iş imkânı olduğu görülmektedir. Araştırmada dikkat çekici bir bulgu ise İHL kızlarının cinsiyet ve İHL okumuş olmayı üniversite tercihlerinde bir engel olarak görmemeleridir. Bu bulgulara göre İHL kız öğrencilerinin gitmek istedikleri bölümleri belirlemelerinde sınavda alacakları puan, ilgi ve yetenekleri ve iş imkânı olduğu söylenebilir.

İHL’de öğrenim gören kız öğrencilerin üniversiteye gitmelerini engelleyen faktörlerin neler olduğunu belirlemek için sorulan soruya 1 ile 10 arasında puan vermeleri istenmiştir. Öğrencilerin her bir maddeye verdikleri puanların ortalaması alındığında elde edilen bulgular Tablo 7’de sunulmuştur.

*Tablo 7: Öğrencilerin Üniversiteye Girişini Engelleyen Faktörlere Verdikleri Puanların Dağılımı (10 en yüksek puan, 1 en düşük puan)*

<b>Engel Durumları</b>	<b>f</b>	<b>m</b>
Sınav sistemi	166	7,9
Sınava yeterince hazırlanamamam	161	6,8



İHL’de eğitimin yetersiz oluşu	147	6,4
Yeterince rehberlik hizmeti alamamam	148	6,1
İHL’de okumuş olmam	144	5,1
Kendi yeteneğim	141	4,8
Arkadaş ortamı ve olumsuz çevre	147	4,6
Ailevi nedenler	141	3,9
Ailemin ekonomik durumu	138	3,8
Cinsiyetim	125	2,6

Öğrencilerin üniversiteye gitmelerini engelleyen faktörlere karşılık gelen her bir ifadeye verilen puanların ortalaması alındığında, “sınav sistemi” faktörüne, 7,9 puan; “sınava yeterince hazırlanamamam” faktörüne ise 6,8 puan verilmiştir. Bu iki maddeye en yüksek puanın verilmiş olması, İHL kız öğrencilerinin de diğer liselerde okuyan öğrenciler gibi sınav kaygısı güttüklerini göstermektedir.

Öğrencilerin verdikleri puanlara göre öne çıkan diğer faktörler sırasıyla şöyledir: “İHL’de eğitimin yetersiz oluşu” 6,4 puan; “yeterince rehberlik hizmeti alamamam” 6,1 puan; “İHL’de okumuş olmam” 5,1 puan. Bu bulgulara göre öğrenciler okudukları okulu üniversiteye girişte bir engel olarak görmektedirler. Yine öğrencilerin cinsiyetleri ve ailelerini üniversiteye gitmelerinde bir engel olarak görmemeleri de araştırmada elde edilen dikkat çekici bir bulgudur.

### Sonuç, Tartışma

İHL son sınıf kız öğrencilerinin yükseköğretime yönelimlerini belirlemek amacıyla 2018-2019 eğitim öğretim yılı sonunda Elazığ ili örnekleminde yapılan çalışmaya 220 kız öğrenci katılmıştır.

Araştırmaya katılan kızların büyük çoğunluğunun (%54,1+%37,7) üniversite sınavına hazırlandığı görülmüştür. Öğrencilerin tamamına yakınının (%93,2+1,8) İHL sonrası önceliklerinin üniversiteye devam etmek olduğu tespit edilmiştir. Az bir kısmının (%3,6) ise Kur’an Kursu öğreticiliği yapmayı planladığı anlaşılmaktadır. Bu bulgular

Dikbıyık'ın<sup>27</sup> yaptığı çalışmanın sonuçları ile benzerlik göstermektedir. Korkmaz'ın<sup>28</sup> yaptığı araştırmada da İHL öğrencilerinin tamamına yakınının üniversiteye devam etmeyi düşündükleri belirtilmektedir. Bu bulgulara göre İHL son sınıf kız öğrencilerinin mezuniyet sonrası önceliklerinin üniversite eğitimi almak olduğu söylenebilir. Yine bu sonuçlara göre hem mesleğe hem yükseköğretime öğrenci hazırlayan imam hatip liselerinin kız öğrenciler için üniversiteye hazırlayıcı yönünün daha ön plana çıktığı anlaşılmaktadır.

Araştırmada öğrencilerden biri ilk öncelikli tercihinin evlenmek olduğunu bir diğersinin ise kazanamaması durumunda evlenmeyi düşündüğünü ifade etmiştir. Ataç'ın İHL mezunu kadınlarla (n=22) yaptığı araştırmada<sup>29</sup> İHL, verilen eğitim ile kızların sosyal birincil rollerinin anne olduğu ideal dinî-muhafazakâr kadın profili oluşturulmaya çalışıldığı ileri sürülmektedir. Fakat bu araştırmanın bulgularında kızların önceliklerinin evlilik değil üniversite olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Sali'nin yaptığı araştırmada da İHL'li kızlar ilim öğrenme ve kendini geliştirme isteklerine vurgu yapmaktadırlar.<sup>30</sup> Dolayısıyla İHL, verilen eğitimin ataerkil bir anlayışı ön plana almadığı, kızların kendini yetiştirme ve geliştirmesine öncelik veren bir eğitim anlayışına sahip olduğu söylenebilir.

Öğrencilerin %29,5'i ilk beş tercihinde ilahiyat fakültesine yer vermeyi düşünürken, %70'i ilk beş tercihinde ilahiyat fakültesine yer vermeyi düşünmemektedir. Dikbıyık'ın<sup>31</sup> yaptığı çalışmada kız öğrencilerin %29,55'i ilahiyat fakültesine gitmeyi planlamaktadır. Aşlamacı'nın yaptığı çalışmada ise İHL öğrencilerinin en fazla okumak istedikleri alanlar içerisinde ilahiyat fakültesi %23,4 oranında

<sup>27</sup> Dikbıyık, "Eyüp Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Üniversite Yönelimleri Üzerine Bir Değerlendirme".

<sup>28</sup> Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri".

<sup>29</sup> Alara Ataç, *Reconstruction of Female Subjectivity in Turkey: Neoconservatism and İmam Hatip Schools* (Ankara: Middle East Technical University, The Graduate School of Social Sciences, Master Thesis, 2019).

<sup>30</sup> Esra Sali, *İmam Hatip Liselerindeki Kız Öğrencilerin Sorunları ve Beklentileri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>31</sup> Dikbıyık, "Eyüp Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Üniversite Yönelimleri Üzerine Bir Değerlendirme".

iken, kız öğrencilerde bu oran %20,9'dur.<sup>32</sup> Geçmişte yapılan araştırmalar ile<sup>33</sup> güncel araştırmaların bulgularında da<sup>34</sup> İHL öğrencilerinin ilahiyat fakültelerine yönelmedikleri görülmektedir. Bu bulgulara göre imam hatip lisesinde öğrenim gören kızların büyük çoğunluğu ilahiyat fakültesine gitmeyi düşünmediği söylenebilir. Fakat ilahiyat programlarının yarıdan fazlasının kız öğrenci olması ve öğrencilerin yarısından fazlasının imam hatip lisesi mezunu olması<sup>35</sup> öğrencilerin düşüncelerinin sınav puanı ile değiştiğini göstermektedir. Nitekim öğrencilerin tercih etmek istedikleri bölümü seçerken dikkat edecekleri en önemli faktörün üniversite sınavından alacakları puan (Tablo 6) olması da bunu desteklemektedir.

Katılımcıların en çok tercih etmek istedikleri bölümler için yeterli puan alacağını düşünenlerin oranı %40,9 iken, "bir sonraki yıl alabilirim" diyenlerin oranı %39,1'dir. Bu bulgulara göre öğrencilerin beşte dördlük bir kısmı (%80) üniversiteye girmek için kendilerini yeterli gördükleri anlaşılmaktadır. Öğrencilerin bu konuda ısrarlı oldukları, "istediğiniz bölümü kazanamasanız ne yaparsınız?" sorusuna %79,5'lik kısmı "bir sonraki yıl tekrar sınava girerim" şeklinde cevap vermiştir. Bu bulguya göre kızların üniversiteye gitme noktasında kararlı oldukları görülmektedir. Aşlamacı'nın yaptığı araştırmada da kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre üniversiteye gitmek istedikleri bölüm konusunda daha kararlı oldukları görülmüştür.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*, 32; İbrahim Aşlamacı, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersi Öğretmenlerinin Yeterliklerine İlişkin Algıları", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 11/22 (2018): 96; İbrahim Aşlamacı -Emrah Eker, "İmam Hatip Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 14/32 (2026): 19.

<sup>33</sup> Cebeci, "İmam Hatip Liselerinden Mezun Olanların Yönelişleri ve Sebepleri".

<sup>34</sup> Yusuf Batar, "İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 10/2 (2019):391; Nevzat Gencer, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet Duygusu (Çorum Örneği)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 164.

<sup>35</sup> Recep Uçar, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017): 119-121; Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 230; Ünsür, *Kuruluşundan Günümüze İmam Hatip Liseleri*, 296.

<sup>36</sup> Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*, 32.

Öğrencilerin tercih etmek istedikleri bölümü seçerken dikkate aldıkları en önemli faktörlerin üniversite sınav puanı, ilgi ve yetenek ve üniversite sonrası iş imkânı olduğu görülmektedir. Dikbiyık'ın<sup>37</sup> yaptığı çalışmada ise “idealizm ve kendini gerçekleştirme isteği”nin (%53,6) ön plana çıktığı saptanmıştır. Öğrencilerin bölüm seçerken cinsiyetlerini ve İHL’de okumuş olmalarını dikkate almadıkları görülmektedir.

Öğrencilerin üniversiteye gitmesini engelleyen en önemli faktörler arasında; sınav sistemi, sınavı yeterince hazırlanamama, rehberlik hizmetinin yeterli olmaması ve İHL’deki eğitim yer almaktadır. Dikbiyık'ın<sup>38</sup> yaptığı çalışmada da lisedeki eğitimin yetersizliği (%53,76) ve sınav sisteminin (%31,72) ön plana çıktığı görülmektedir. Öğrencilerin üniversiteye gitmelerini engelleyen faktörler arasında sınav sistemi ve kendi okullarını görmeleri, okulun öğretim programının etkisinden kaynaklı olabilir. Öğretim programının cinsiyet açısından incelenmesi başka bir çalışma konusu olduğundan burada değinilmeyecektir, fakat genel anlamda imam hatip liselerinde ortalama %30-40 meslek dersleri, %60-70 kültür derslerinden oluşan bir program uygulanmaktadır.<sup>39</sup> İHL öğretim programında yer alan meslek derslerinden üniversiteye giriş sınavında hiçbir soru sorulmaması, öğrencilerin üniversiteye gitmelerinde sınav sistemini ve okudukları okulu üniversiteye gitmelerine engel görmelerinde haklılık payı olduğu söylenebilir. Öğrencilerin ailelerini, ailelerinin maddi durumunu ve cinsiyetlerini üniversite eğitimi alma noktasında engel olarak görmemeleri de araştırmanın dikkat çekici bir başka sonucudur.

Sonuç olarak İHL son sınıfta öğrenim gören kız öğrencilerin tamamına yakınının üniversite eğitimi almak istediği, fakat sınav sisteminin ve okudukları okulun programının buna olumsuz etki ettiğini düşündükleri söylenebilir.

<sup>37</sup> Dikbiyık, “Eyüp Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Üniversite Yönelimleri Üzerine Bir Değerlendirme”.

<sup>38</sup> Dikbiyık, “Eyüp Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Üniversite Yönelimleri Üzerine Bir Değerlendirme”.

<sup>39</sup> Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*.

## KAYNAKÇA

- Acuner, H. Yusuf. *Paydaşlarına Göre Bir Durum Analizi*. Rize: STS Yayınları, 2016.
- Aşlamacı, İbrahim – Eker, Emrah. “İmam Hatip Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/32 (2026): 7-38.
- Aşlamacı, İbrahim. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersi Öğretmenlerinin Yeterliklerine İlişkin Algıları”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 11/22 (2018): 87-106.
- Aşlamacı, İbrahim. *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2017.
- Ataç, Alara. *Reconstruction of Female Subjectivity in Turkey: Neoconservatism and İmam Hatip Schools*. Ankara: Middle East Technical Universtiy, The Graduate School of Social Sciences, Master Thesis, 2019.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2014.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*. 7. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2009.
- Batar, Yusuf. “İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019): 381-521.
- Budak, Hatice. “TEOG Sınavında Başarılı Olan Öğrencilerin İmam Hatip Lisesini Tercih Nedenleri ve Sosyal Kimlik İnşa Sürecinde İmam Hatip Lisesinin Rolü”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (2019): 438-459.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. 17. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Büyüköztürk, Şener-Kılıç Çakmak, Ebru- Akgün, Özcan Erkan, Karadeniz, Şirin-Demirel, Funda. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Cebeci, Suat. “İmam Hatip Liselerinden Mezun Olanların Yönelişleri

- ve Sebepleri”. *Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi* 109-115. İstanbul: İslam Medeniyeti Vakfı, 1993.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Çınar, Fatih. “İmam Hatip Liselerinden Beklentiler”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018): 1307-9581.
- Dikbiyık, Coşkun. “Eyüp Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Üniversite Yönelimleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/33 (2016):183-200.
- Erder, Sema. *Kentsel Gerilim*. Ankara: Umag Yayınları, 1997.
- Gencer, Nevzat. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet Duygusu (Çorum Örneği)”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 149-172.  
[https://www.wikiwand.com/tr/Nüfuslarına\\_göre\\_ülkeler\\_listesi](https://www.wikiwand.com/tr/Nüfuslarına_göre_ülkeler_listesi). Erişim, 1 Ekim 2019.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. 20. Baskı. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2009.
- Korkmaz, Mehmet. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(16):7-40.
- Milli Eğitim Bakanlığı. “Milli Eğitim Bakanlığına Bağlı Okul ve Kurumlarda Yapılacak Araştırma ve Araştırma Desteğine Yönelik İzin ve Uygulama Yönergesi”. *Tebliğler Dergisi*, Mart 2007/2594. Erişim 13 Ekim 2018. <http://mevzuat.meb.gov.tr/dosyalar/589.pdf>.
- Milli Eğitim Bakanlığı. Erişim, 27 Eylül 2019.[https://sgb.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2019\\_09/06141052\\_meb\\_istatistikleri\\_orgun\\_egitim\\_2018\\_2019.pdf](https://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_09/06141052_meb_istatistikleri_orgun_egitim_2018_2019.pdf).
- Öcal, Mustafa. “İmam Hatip Liselerinde Din Eğitimi”. Editör Mustafa Köylü-Nurullah Altaş, 224-267. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Öcal, Mustafa. “Türk Hukuk Mevzuatında Din Eğitimi ve Öğretiminin Yeri ve Uygulama Biçimi”. *Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi*. Editör İlyas Çelebi. 511-563. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

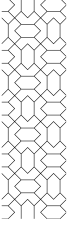
- Öcal, Mustafa. *100. Yılında İmam Hatip Liseleri (1913-2013)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Öcal, Mustafa. *İmam-Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Önen, Engin. "Din, Devlet ve Toplum İlişkileri Bağlamında Dini Eğitime Yönelen Kız Öğrenciler Sorunu". *Sosyoloji Dergisi Gençlik Özel Sayısı*, 2003:107-114.
- Özdemir, Şuayip-Karateke, Tuncay. "Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Aralık 2018): 5-33.
- Özgür, İren. *İmam Hatip Okulları İnanç, Siyaset ve Eğitim*. Çeviren Hazal Yalın-Egemen Özkan. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Parmaksızoğlu, İsmet. *Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Sali, Esra. *İmam Hatip Liselerindeki Kız Öğrencilerin Sorunları ve Beklentileri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sevinç, Bilal. "Survey Araştırması Yöntemi". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. 3. Baskı. Editör Kaan Böke. 231-272. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2011.
- Türkiye İstatistik Kurumu. "Nüfuz ve Demografi". <https://biruni.tuik.gov.tr/yayin/views/visitorPages/index.zul>. Erişim: 27 Eylül 2019.
- Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017):105-178.
- Ünsür, Ahmet. *Kuruluşundan Günümüze İmam Hatip Liseleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.





## CITATION

Ümit TORU, "As'harite Claims on the Non-Islamic Origin of İsmâ'îlism", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 17, (2020/17) pp. 241-278.



# İSMÂİLİYYE'NİN İSLAM DIŞI KÖKENİNE DAİR EŞ'ARİ İDDİALAR

As'harite Claims on the Non-Islamic Origin of İsmâ'îlism

## Ümit TORU

Dr. Öğr. Üyesi,

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assist. Prof.,

Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

umittoru@gmail.com , Orcid: 0000-0002-5055-7995.

## Öz

İsmâiliyye mezhebi, hicrî ikinci asrın sonlarında Irak bölgesinde ortaya çıktı. Yaklaşık bir asır boyunca gizlice yürütülen davet faaliyetleri, mezhebin Irak, Horasan, Maverâünnehir, Bahreyn, Yemen ve Kuzey Afrika bölgelerinde yayılmasını sağladı. 3.10. asırda Fâtımîler Devleti'nin kurulması ise mezhebin tarihinde bir dönüm noktası oldu. Zira İsmâiliyye, tarihinde ilk defa resmî bir devlet desteğine kavuştu. Ne var ki bu devletin etkinlik alanı ilk dönemlerde sadece Kuzey Afrika ile sınırlıydı. 4/11. asrın ikinci yarısına gelindiğinde ise Fâtımîler, önemli bir siyasal rakip konumuna geldi. Çoğunlukla Sünnîlerin yaşadığı Mısır'ı ve akabinde Suriye'yi fethetmeyi başarmışlardı. Onun bu hızlı yükselişi ile birlikte muhaliflerinin İsmâiliyye söylemi de çok olumsuz bir hal almaya başladı. Mesela Abbâsî halifesi Kâdir Billâh, 402/1012 yılında bir bildiri yayınlarak onların Deysânî bir kökenden geldiğini iddia etti. Yaklaşık aynı dönemde yaşayan Abdülkâhir el-Bağdâdî ise bir adım daha ileri gidip onların Dehrî (Materyalist) olduğunu ileri sürdü. Bağdâdî sonrası süreçte Nizâmülmülk, Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî de benzer iddiaları devam ettirdi. Bu makalede biz, söz konusu âlimlerin İsmâiliyye'nin İslam dışı köklerine dair iddiaları üzerinde duracak ve bu iddiaların tarihsel ve dinsel sebeplerini analiz etmeye çalışacağız.

**Anahtar Kavramlar:** İsmâiliyye, Eş'arîlik, Karmatîlik, Fâtımîler, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Gazzâlî, Nizâmülmülk, Fahreddîn er-Râzî

## Abstract

İsmâ'îlism appeared in the Iraqi region at the end of the second century. Through the activities of secret da'wah carried out for almost a century, the sect has spread in Iraq, Khorasan, Mawarannahr, Bahrain, Yemen and North Africa. The establishment of the Fatimid Caliphate in the 3th/10th century was a turning point in the history of the sect because the first time in its history, İsmâ'îlism gained an official state support. However, in the early periods, the sovereignty of this state was limited to North Africa. By the second half of the 4th (11th) century, the Fatimids became an important political rival to the Abbasids. They managed to conquer Egypt, where Sunnis lived mostly,

## KAYNAKÇA

Ümit TORU, "İsmâiliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 17, (2020/17) ss. 241-278. **Makale Geliş T.:** 14/01/2020 **Kabul T.:** 28/04/2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

and then Syria. With this rapid rise, its opponents' discourse of İsmâ'îlism began to become very negative. For example, al-Qâdir Billâh, the Abbasid caliph, issued a manifesto in 402/1012 and claimed that they came from Daysan b. Sa'id al-Khurrâmi. Abd al-Kahir al-Baghdadi, who lived in the same period with him, went one step further and claimed that they were Dahri (Materialist). In the post-Baghdadi period, Nizam al-Mulk, Gazzâlî and Fahrüddin al-Râzî continued similar claims. In this article we will focus on these scholars' claims on the non-Islamic origin of İsmâ'îlism and try to analyze historical and religious background of these discourse.

**Keywords:** İsmâ'îlism, Ash'arism, Qarmatism, Fâtimids, Abd al-Kâhir al-Baghdâdi, Abu al-Hasan al-Ash'ari, Nizâm al-Mulk, Gazzâlî and Fakhr al-Dîn al-Râzî.

## GİRİŞ

İsmâ'ililik, genel olarak Ca'fer es-Sâdık'ın (öl. 148/765) vefatından sonra yeni bir imama tabi olmayı reddeden, babası daha hayattayken vefat eden İsmâ'il b. Ca'fer'in (öl. 145/763) öldüğünü kabul etmedikleri için mehdî olarak kendisini bekleyen grubu niteleyen fırkanın adıdır. Bu fırka çoğunlukla *Hâlis İsmâ'iliyye* diye isimlendirilir. İsmâ'il b. Ca'fer'in ölümünü kabul ederek imameti Muhammed b. İsmâ'il'e (öl. 179/795) geçiren çeşitli gruplar da yine ya İsmâ'iliyye ismi altında zikredilmiş ya da İsmâ'iliyye ile ilişkilendirilmiştir. Ca'fer es-Sâdık'tan sonra Muhammed b. İsmâ'il'in imameti fikri etrafında toplanan bu gruplar da onun ölümünden sonra ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı onun öldüğünü kabul ederek imameti evlatlarında devam ettiren bir kısmı onun ölümünü kabullenmemiş ve mehdî olarak kendisini beklemeye başlamıştır. Karâmîta, Hattâbiyye, Mübârekiyye ve Şumeytiyye gibi farklı isimlerle anılan bu fırkalar, daha sonra İsmâ'iliyye diye anılacak olan ana yapının çekirdeğini oluşturmuştur.<sup>1</sup> İsmâ'iliyye tarihinin İsmâ'il b. Ca'fer'in vefatından sonraki yaklaşık bir buçuk asırlık süreci konusunda söz konusu ihtilaflar dışında çok net bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte *gizli davet dönemi* adı verilen bu dönemde imameti Muhammed b. İsmâ'il'in evlatlarında devam ettiren grupların çok uzun bir süre varlıklarını devam

<sup>1</sup> İsmâ'iliyye hakkında çeşitli tasvirler için bk. Kummî – Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 195-208; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâ'il el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dâru'n-Neşr, 1980), 26-27; Ebü Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Baghdâdi, *el-Fark beyne'l-fırak* (Mısır: Dâru'l-ma'ârif, ts.), 61-62, 282; Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabîr fi'd-dîn ve temyizü'l-fırakati'n-nâciyeti an fıraki'l-hâlikîn* (Kahire: Matbaatu'l-envâr, 1940), 38, 140-141; Muzaffer Tan, "Tarihsel Süreçte İsmâ'ililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 113-114.

ettiremediklerini ve Muhammed b. İsmâil'in mehdî olarak beklenmesi şeklindeki anlayışın İsmâilî gruplar arasında genel bir inanç haline geldiğini görmekteyiz. Bu gruplar, daha çok Kûfe, Yemen ve Yemâme bölgelerinde yayılmışlar ve hüccet adı verilen davetçiler yoluyla Irak, Horasan, Maverâünnehir, Bahreyn ve Yemen gibi İslam dünyasının hemen her bölgesinde gizlice yayılmaya çalışmışlardır. Bu arada Sâbilik, Mecûsîlik ve Mazdekîlik gibi gnostik karakterli birtakım dinlerle ve gulat bazı fırkalarla etkileşime geçerek zahir-bâtın ayırımı üzerine kurulu kendilerine özgü bir İslam anlayışı inşa etmişlerdir.<sup>2</sup> Zaten İsmâilî düşüncenin diğer mezhepler arasındaki en özgün tarafı, zahir-bâtın ayırımına dayanan söz konusu İslam anlayışlarıdır. Denilebilir ki İsmâilîler, “çok erken dönemlerden itibaren zahir-bâtın ayırımına dayanan gnostisizmin<sup>3</sup> İslam dünyasındaki en önemli temsilcileri olmuşlardır.”<sup>4</sup>

<sup>2</sup> İsmâiliyye'nin gizli davet dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nizâmülmülk, *Siyâset-Nâme*, çev. Mehmet Taha Ayar (b.y: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 297-325; Ferhad Daftary, *İsmâilîler (Tarihleri ve Öğretileri)*, çev. Erdal Toprak (Ankara: Doruk Yayınları, 2002), 139-221; Muzaffer Tan, *İsmâilîliğin Teşekkül Süreci* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005); 60-120; Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), 153-173; M. Ali Büyükkara, “İsmâilî Dâî ve Fâtımî Davet”, *İLAM (Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı İlmî Araştırmalar Merkezi) Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 11-14.

<sup>3</sup> Gnostisizm, Milattan önceki birkaç yüzyıldan itibaren çeşitli Ortadoğu geleneklerinde temsil edilen dinî-felsefî akımın adıdır. En temel özelliği, tanrı, âlem ve insan anlayışına egemen olan radikal bir düalizmdir. Gnostik anlayışlara göre ışık âlemi ve karanlık âlemi olmak üzere birbirine zıt niteliklere sahip iki farklı âlem ve bu iki âlemlerle ilgili varlıklar vardır. Bunlar arasında bitmek bilmeyen bir mücadele sürüp gitmektedir. Bu âlemlerden hakikat âlemi diye de isimlendirilen ışık âlemi, merkezinde tanrının bulunduğu ilâhî dünyayı ifade eder. Düalitenin öbür ucundaki karanlık âlemi ise aynı zamanda kötülükler âlemdir; bütün olumsuz nitelikleri bünyesinde barındırır. Bu dünyada yaşanan acıların, çekilen ıstırapların ve içine düşülen sapkınlıkların, kısacası bütün kötülüklerin sebebi yüce tanrı değil karanlık âleminin de yaratıcısı olan kötülük tanrısıdır. İnsan bu sistemde bedeniyle karanlık âleme, ruhuyla ışık âlemine aittir. Ruh, beden hapisanesinde tutuklu haldedir. Onun bedenden ve bu süfli âlemden kurtuluşu, ancak gizli ve özel (gnostik) bir bilgiyle mümkün olur. Bu bilgi, zahirin içinde gizli batınî hakikatler şeklinde bulunur. Bu yüzden de herkesin elde edebileceği bir bilgi değildir. Tam tersine verilen, ışık âleminin merkezindeki tanrı tarafından bahşedilen bir bilgidir. Ancak tanrı tarafından görevlendirilmiş ehil olan kimseler bu bilgiyi elde edebilir. (Bk. Şinasi Gündüz, *Sâbiiler: Son Gnostikler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 93, 131-134; a. mlf. “Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi”, *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu* (Malatya: 25-27 Mayıs 2012), 61-62; Giovanni Florama, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma A. Baş - Bilal Baş (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 97-109, 121-124, 204-206; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 106-107.)

<sup>4</sup> Daftary, *İsmâilîler*, 211.

3/9. asrın ikinci yarısından sonraki yıllar, İsmâiliyye tarihinde çok önemli gelişmelere sahne olmuştur. En başta İsmâilî düşüncenin ortaya çıktığı yer olan Irak bölgesinde, bilhassa da Kûfe'nin kırsal bölgelerinde baş dâî olarak görev yapan Hamdan Karmat'ın (öl. 293/906) ve yardımcısı Abdân'ın (öl. 3/9. yüzyılın ikinci yarısı) faaliyetleri ile İsmâililik, hızlı bir yayılma sürecine girmiş, bölgedeki davet, onun adına nispetle Karâmîta olarak adlandırılmıştır.<sup>5</sup> Suriye, Bahreyn, Yemen, Horasan gibi Irak dışındaki bölgelerde İsmâiliyye'nin yayılması da bu dönemlerde başlamıştır.<sup>6</sup> Daha da önemli bir gelişme ise genel İsmâilî davetin lideri konumundaki Ubeydullah el-Mehdî'nin (öl. 322/934), 286/899 yılında Suriye'nin kuzeyindeki Selemiyye'de ortaya attığı bir iddiayla İsmâilî imamet inancında köklü bir değişikliğe gitmesi olmuştur. Ubeydullah el-Mehdî, kendisinden Ca'fer es-Sâdık'a kadar ulaşan bir soy şeceresi yayınlayarak "Ca'fer es-Sâdık soyundan geldiğini, mehdînin zannedildiği gibi İslam şeriatını hâkim kılmak ve mutlak adaleti sağlamak için gelecek bir kişi anlamına gelmediğini, Allah'ın şeriatını savunan herkesi niteleyen bir isim olduğunu, bu anlamda kendisinin, kendisinden önceki tüm hüccetler gibi zamanın mehdisi olduğunu, Muhammed b. İsmâil isminin ise Abbâsî saldırılarından korunmak için takiyye gereği uydurulduğunu" iddia etmiştir. Haliyle onun bu iddiası büyük bir tepki çekmiş, Rey, Deylem, Bahreyn ve Yemen gibi birçok yerde klasik öğretilere sadık kalanlar tarafından reddedilmiştir. Yine aynı bölgelerdeki birçok dâî ise onun iddiasını kabul edip onun adına hareketini sürdürmüştür.<sup>7</sup>

Söz konusu ayrışma, bir anlamda İsmâiliyye içerisindeki iç mücadeleydi. Dolayısıyla muhalif mezhep mensuplarını doğrudan ilgilendirmiyordu. Ancak Ubeydullah el-Mehdî'nin yeni teorisini ortaya attıktan sonra gitmek zorunda kaldığı Tunus'ta, 297/910 yılında Fâtımîler Devleti'ni kurması ve halife ilân edilmesi,<sup>8</sup> İsmâiliyye mezhebini muhalif mezheplerin gündemine soktu. Ancak bu etki, çok güçlü olmadı.

<sup>5</sup> Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu*, 180-181.

<sup>6</sup> Daftary, *İsmâilîler*, 182.

<sup>7</sup> Ferhad Daftary, "Gazzâlî ve İsmâiliyye", Farsçadan çev. Nâim Döner. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2016), 531; a.m.f., *İsmâilîler*, 194-200; Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu*, 191-200; Tan, "İsmâililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", 114-116.

<sup>8</sup> Daftary, "Gazzâlî ve İsmâiliyye", 531-532; Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/229.

Çünkü Ubeydullah el-Mehdî, uzun bir süre Kuzey Afrika'nın dışına çıkamadı. Dahası bölgede de çok fazla etkin olamadı. Bölgedeki Berberî kabilelerin yanı sıra Hâricî Rüstemîler ve Fas'taki Zeydî İdrîsîler ile süreklı mücadele etmek zorunda kaldı. Kuzey Afrika'nın hâkim sosyal dokusunu oluşturan Mâlikî mezhebine mensup Sünnîler de kendisine direndi. Onun halifeliği süresince (297/910-322/934) bu direniő aynen devam etti.<sup>9</sup> Kuzey Afrika dışındaki çevre bölgelerde İsmâilî davetin gizlice yürütüldüğünü ve daha çok kırsal bölgelerle sınırlı olduğunu göz önüne aldığımızda İsmâilîlerin bu dönemde Müslümanlar arasında çok fazla dikkat çekmediğini söyleyebiliriz.

Fâtımîler'in Kuzey Afrika'da yeterince genişleme imkânı bulamaması, İslam dünyasının doğu bölgelerine, Mısır ve Suriye coğrafyasına doğru yönelmesine yol açtı.<sup>10</sup> Mısır'ı ele geçirmeleri ise sadece siyasî değil dinî ve sosyo-kültürel açılardan da önemli sonuçlar doğurdu. En başta İslâm tarihinde ilk defa Bağdat'a bağlı olmayan bir hükümet Mısır'a hâkim olmuş oldu.<sup>11</sup> Tarihte ilk defa Mısır'da ezanlar *hayyâ alâ hayri'l-amel* (*haydin amellerin en hayırlısına*) ilavesiyle okunmaya başlandı.<sup>12</sup> Başkent Kâhire, Fâtımîler'in bütün İslam dünyasına hâkim olmak yönündeki genel politikaları doğrultusunda bir merkeze dönüőtürüldü.<sup>13</sup> 361/971 yılında Kahire'de camii olarak inşa edilip 378/988'de medreseye çevrilen *el-Ezher*'de ve *Dâru'l-İlm* gibi diğer merkezlerde yetiőtirilen dâiler, İslam dünyasının hemen her yerinde İsmâilî düşüncüyü yaymaya ve Fâtımî halifesi adına biat almaya çalıştılar.<sup>14</sup> Bunda belirli ölçüde başarılı da oldular. Zira 363/974 yılında hutbeler, kısa bir süreliğine de olsa Mekke ve Medine'de bile Fâtımî halifesi Muizz adına okundu.<sup>15</sup> Öyle ki Muizz, bu dönemde (341/953-364/975) davetlerinin yürütülmediği ve kendileri için biatların alınmadığı hiçbir bölge olmadığını

<sup>9</sup> Seyyid, "Fâtımîler", 12/229.

<sup>10</sup> Seyyid, "Fâtımîler", 12/229.

<sup>11</sup> Seyyid, "Fâtımîler", 12/230.

<sup>12</sup> Ebü'l-Hasan b. el-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1997), 7/280.

<sup>13</sup> Seyyid, "Fâtımîler", 12/230.

<sup>14</sup> Muzaffer Tan, "İsmâilî Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci". *Dinî Araştırmalar* 18/47 (2015): 84; Büyükkara, "İsmâilî Dâi ve Fâtımî Davet", 18-19.

<sup>15</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/325.

ifade ediyordu.<sup>16</sup> Fatımî halifesi Hâkim Biemrillah döneminde (386-411/996-1021) davet, Fatımî toprakları dışında bilhassa Irak ve İran coğrafyasında yayılma imkânı elde etti.<sup>17</sup> Yine dâîlerin gayretleriyle 401/1011 yılında Musul, Enbâr, Medâin ve Kûfe gibi Irak coğrafyasının birçok şehrinde hutbeler, dönemin Fâtımî halifesi adına okundu.<sup>18</sup> 404/1014 yılına gelindiğinde ise bir dizi mücadelenin sonu Suriye topraklarının fethi de tamamlandı.<sup>19</sup>

Müstansır Billâh dönemi (427/1036-487/1094), Fâtımî çizgideki İsmâilî düşünce açısından en parlak dönemlerden birisi oldu. Bahreyn dışındaki Karmatî grupların hemen hepsi, bu dönemde Fâtımî otoritesini kabul etmek zorunda kaldı.<sup>20</sup> Böylece Fatımî halifeleri, İsmâilî düşüncenin tek olmasa da en önemli temsilcisi konumuna geldi.<sup>21</sup> Bunun yanında Büveyhî hanedanına mensup Ebû Kalicar Merzuban (öl. 440/1048) ve Deylem'de önemli makamlara sahip pek çok kişi de İsmâilî düşünceye kazandırılmıştı. Dönemin en önemli dâîsi olan el-Müeyyed Fiddîn Hibetullah eş-Şîrâzî'nin (öl. 470/1078) öncülüğünde yürütülen davet faaliyetlerinin bütün bu gelişmelerde önemli etkisi oldu.<sup>22</sup>

İsmâiliyye yükselişi, sadece siyasî alanla sınırlı kalmadı. Müstansır Billâh'ın hilafetinin sonlarına kadar devam eden ve İsmâiliyye tarihi açısından altın çağ olarak nitelendirilen bu dönemde İsmâilî literatür de zirve noktasına ulaştı. Ebû Hatim Razî (öl. 322/934), Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (öl. 331/942), Kadı Nu'mân (öl. 363/974),<sup>23</sup> Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (öl. 393/1013 [?]),<sup>24</sup> Hamidüddin Kirmânî (öl. 411/1020'den

<sup>16</sup> Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir el-Makrizî, *İttiâzu'l-hunefâi bi-ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtımiyyini'l-hulefâi*, thk. Cemâluddîn eş-Şeyâl (Kâhire: el-Meclisü'l-a'lâ li-şuûni'l-İslâmiyye, ts), 1/196; Büyükkara, "İsmâilî Dâî ve Fâtımî Davet", 15-16.

<sup>17</sup> Tan, "İsmâilî Davet", 84.

<sup>18</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/571.

<sup>19</sup> Cengiz Tomar, "Suriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/548.

<sup>20</sup> Daftary, "Gazzâlî ve İsmâiliyye", 533.

<sup>21</sup> Tan, "İsmâilî Davet", 83.

<sup>22</sup> Tan, "İsmâilî Davet", 84.

<sup>23</sup> Şükrü Özen, "Nu'mân b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/237-240.

<sup>24</sup> Ebû Ya'kûb es-Sicistânî hakkında bk. Avni İlhan, "Ebû Ya'kûb es-Sicistânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/252-253.

sonra),<sup>25</sup> Nâsır-ı Hüsrev (öl. 465/1073'ten sonra),<sup>26</sup> el-Müeyyed Fiddîn Şîrâzî gibi âlimler, kelam, felsefe ve fıkıh alanında önemli risaleler tedvin edip İsmâilî düşüncenin gelişmesine katkı sağladılar.<sup>27</sup>

Geçmişten günümüze bir mezhebi ve mensuplarını ötekileştirmede en sık müracaat edilen yöntem, o mezhebi İslam dışı inançlarla ilişkilendirmek olmuştur. İsmâiliyye yükselişi karşısında da benzer bir yola gidilmiştir.<sup>28</sup> Zira 4/10. asrın ikinci yarısından sonraki süreçte İsmâilîler, Ehl-i Sünnet açısından sadece teolojik bir öteki değil aynı zamanda Fâtımîler Devleti'nin kazandığı etkinlikle güçlü bir siyasal rakip konumuna da gelmiştir. Bu durum, onlara yönelik olumsuz söylemin şiddetinin artmasına, hatta sosyal hayatta ayrımcı birtakım tutumların geliştirilmesine yol açmıştır.

Bu makalede 4/10. asrın başlarından 5/11. asrın ortalarına kadar olan süreçte İsmâiliyye'nin sosyo-politik açıdan yükselişe geçmesinin, bilhassa da terör faaliyetleriyle birlikte anılmasının Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Abdülkâhir el-Bağdâdî, İsferyânî, Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî gibi belli başlı Eş'arî ulemanın onlara yönelik söylemini nasıl etkilediğini analiz etmeye çalışacağız. Böylece bir taraftan mezhepler arası algıyı ve bu algının söze dökülmüş hali olan söylemi şekillendiren tarihsel faktörleri söz konusu âlimler üzerinden tespit etmeyi, diğer taraftansa erken dönem Eş'arî ulemanın karşı çıktıkları İslam anlayışlarına tepki gösterme biçimlerini ve bilhassa tehdit olarak algılanan bir hareketi durdurmak için nasıl bir söylem geliştirdiklerini ortaya koymayı amaçlamaktayız. Burada Eş'arî ulemanın İsmâiliyye hakkında gerçek dışı tarihsel kökenler uydurduklarını iddia ediyor değiliz. Onların iddialarının tarihsel bakımdan doğruluğu ya da yanlışlığı, bu makalenin konusu da değil. Bu çalışmanın odaklandığı husus, Eş'arî ulemanın dile getirdikleri iddiaların içinde yaşadıkları siyasal ve sosyal bağlamla ilişkisidir. Eş'arî âlimlerin İsmâilî düşüncenin sapkın ve İslam düşmanı karakterini

<sup>25</sup> Hamidüddin Kirmânî'nin İsmâilî davet içindeki önemi hakkında bk. Farhad Daftary, "Kirmânî, Hamidüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/63-64.

<sup>26</sup> Nâsır-ı Hüsrev'in hayatı hakkında bk. Nihat Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/395-397.

<sup>27</sup> Daftary, *İsmâilîler*, 221; Tan, "İsmâilî Davet", 83-84.

<sup>28</sup> Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu*, 57-58.



göstermeyi hedefleyen bütün söylemlerini bir başka çalışmamızda daha geniş bir şekilde ele aldığımızdan bu makalemizde, o söylemlerine de zemin hazırlayan İsmâiliyye'yi İslam dışı bazı inançlarla ilişkilendirdikleri çeşitli iddialarını ortaya koymakla iktifa edeceğiz. Hiç kuşkusuz bütün Ehl-i Sünnet mezheplerine, hatta diğer mezheplere mensup çeşitli âlimlerin İsmâililik söylemine dair mukayeseli bir çalışma, bu konuda daha net bir tablo ortaya koyabilirdi. Ancak bir taraftan böyle bir çabanın bir makale boyutlarını aşacak olması, diğer taraftan bizim daha çok kronolojik bir süreç takibi yapmayı amaç edinmemiz, çalışmamızı belli bir mezheple ve belli başlı kişilerle sınırlamamıza, diğer geleneklerle mukayeseyi çok sınırlı tutmamıza yol açmıştır.

### 1. İsmailiyye'nin İslam Dışı Dinlerle Özdeşleştirilmesinin Tarihsel Kökleri

Eş'arî geleneğin İsmâililik eleştirilerindeki üslubun sertleşmesiyle İsmâiliyye'nin sosyo-politik gelişim süreci arasında doğru bir orantı vardır. Erken dönemlerde kaleme alınan eserler, İsmâiliyye hakkında daha betimleyici bir dil kullanırken 4/10. asrın ortalarından itibaren Fâtımîler'in gerçek yüzünü göstermeye yönelik bir çabanın ortaya çıktığını görmekteyiz. Mesela Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtul-İslâmiyyîn* adlı eserini Fâtımîler Devleti'nin henüz kurumsallaşma aşamasında olduğu, daha açık bir ifadeyle henüz ciddi bir tehdit olarak algılanmadığı bir dönemde kaleme almıştır.<sup>29</sup> Muhtemelen bu yüzden olacak ki o, İsmâilî düşüncenin sadece tarihsel orijinini zikretmekle yetinip kendi dönemindeki durumuna dair hiçbir şey söylememiştir. Dahası diğer bütün fırkalar gibi onu da İslam dairesinin içinde saymıştır.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Eş'arî'nin eserini yazdığı tarihle ilgili çeşitli tespitler için bk. Keith Lewinstein, "Studies in Islamic Heresiography: The Khawaric in Two Fıraq Traditions" (Degree of Doctor of Philosophy, Faculty Of Princeton University in Candidacy, 1989), 13; Joseph Givony, "Fıraq Edebiyatında İmam Ebû Hanîfe'nin Tasviri İle İlgili Meseleler", çev. Muzaffer Tan - N. Kemal Karabiber, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 64-66. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı (İstanbul: Şa-To İlahiyat, 2001), 378; Kadir Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Enstitüsü, 2005), 83-92; Ümit Toru, *Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı* (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017), 27-31.

<sup>30</sup> Eş'arî'nin tasvirinde Mübârekiyye ile Sumeytiyye arasındaki fikrî fark net değildir.



Gerçi o, *Makâtû'l-İslâmiyyîn*'de hiçbir mezhebi İslam dairesinin dışına itmemiştir. Ancak onun diğer eserlerine baktığımızda da İsmâiliyye'ye yönelik hiçbir atıfla karşılaşmamaktayız. O, bu eserlerinde büyük oranda Mu'tezilî fikirleri çürütmeye yönelik bir yaklaşım ortaya koymuş, İsmâililik onun hedef aldığı, fikirlerinin çürütülmesi gerektiğini düşündüğü ekollerden birisi olmamıştır. Bir taraftan İsmâilî düşünceyi öncelikli bir tehdit olarak görmemesi diğer taraftansa İsmâiliyye eleştirisinin onun kişisel amaçlarına yeterince hizmet etmemesi, onun böyle davranmasına yol açmış olmalıdır. Zira o, yaklaşık bu dönemlerde, 300/913'lü yılların başlarında Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet'e geçtiğini ilan etmiştir.<sup>31</sup> O, Mu'tezile eleştirileri üzerinden eski mezhebi ile fikrî ya da organik bir bağının kalmadığını göstermek istemiş, Ashâbu'l-Hadis içinde meşru bir konum elde etmeye çalışmıştır. Çünkü muhalif bir mezhebin eleştirisi, herhangi bir şahsın siyasal ve sosyal muhatapları açısından zaman zaman en önemli meşruiyet aracı olabilmektedir. İsmâiliyye ise onun açısından bu dönemde henüz önemli bir meşruiyet aracı değildir. Zira İsmâiliyye'nin muhaliflerinin gündemine girmesi, bilhassa Mısır'ın Fâtımîler tarafından fethinden sonra gerçekleşmiştir. Mısır'ın fethi ise yukarıda da belirttiğimiz üzere Ebül-Hasan el-Eş'arî'nin vefatından yaklaşık çeyrek asır sonra, yani ancak 358/969 yılında mümkün olmuştur.<sup>32</sup> İsmâiliyye'ye yönelik ötekileştirici söylemin şiddeti, bu dönemlerden itibaren daha da artmaya başlamıştır.

Gerçi Şîi-Mu'tezilî tarihçi Mes'ûdî (öl. 346/958), Yemân b. Ribâb

İkisi de yaklaşık aynı fikirleri savunan fırkalar olarak tasvir edilmişlerdir. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 26-27.

<sup>31</sup> Eş'arî'nin mezhep değiştirmesiyle ilgili çeşitli tartışmalar için bk. Ebül-Kâsım Ali b. Hasan b. Asâkir, *Tebyînü Kizbî'l-Müfterî fi mâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984), 38-39; Osman b. Abdurrahman b. es-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, thk. Muhyiddin Ali Necib (Beirut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâm, 1992), 2/604; Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Abülalîm Hân (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1986), 1/113-114; Henry Laoust, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fıçlalı - Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 146; İrfan Abdülhamid, "Eş'arî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 444; Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde Eş'arî*, 80.

<sup>32</sup> Ebül-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülük*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1992), 14/197; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/280.

el-Hâricî (öl. II/8. asır), Muhammed b. Şebîb (öl. 3/9.asır), Hişâm b. Amr el-Fuvatî (öl. 227-232/842-847 arası), Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (öl. 227/841), Ebû İsa el-Verrâk (öl. 247/861), Zürkân el-Mu'tezilî (öl. 298/911) ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî (öl. 319/931) gibi mezhepler hakkında eser yazan hemen her âlimin İsmâiliyye hakkında bilgi verdiğini, hatta bir kısmının İsmâilî düşünceye reddiyeler yazdığını belirtir.<sup>33</sup> Onun zikrettiği yazarlara ait eserlerin büyük bir kısmı günümüze ulaşmadığından içerikleri, bilhassa da İsmâilî düşüncenin tarihsel kökleri hakkında ne söyledikleri bilinmemektedir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/936) gibi bazı âlimlerin eserlerinde ise belirttiğimiz üzere İsmâilîlik, İslam dışı herhangi bir inançla ilişkilendirilmemiştir. Bununla birlikte Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cubbâî'nin (öl. 303/816) eserinin adı *er-Red alâ Ashâbi't-Tenâsuh ve'l-Hurremiyye ve Gayrihim min Ehli'l-Bâtın* olması, onun İsmâiliyye'yi Hurremiyye gibi akımlarla ilişkilendirmiş olabileceğini ihsas ettirmektedir. Yine İmâmiyye'den Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin (öl. 310/922 [?]) eserinin adının *er-Red ale'l-Gulat ve Gayrihim mine'l-Bâtuniyye* şeklinde zikredilmesi, İsmâiliyye'nin aşırı bir konumda ele alındığını göstermektedir.

Ebû Abdullah Muhammed bin Ali bin Rizâm'ın ve Şerif Ehû Muhsin diye meşhur Ebül-Hüseyn Muhammed bin Ali'nin (öl. 375/985) bu konudaki fikirleri ise büyük oranda bilinmektedir.<sup>34</sup> Ebû Abdullah Muhammed bin Ali bin Rizâm'ın hangi mezhebe mensup olduğu konusunda bir kayıt yoktur. Ancak 4/10. asrın ortalarında Kûfe'de yaşadığı bilinmektedir.<sup>35</sup> Şerif Ehû Muhsin ise yaklaşık aynı dönemlerde Sünnîlerin çoğunlukta olduğu Şam'da yaşamış olan ve kendisinin de Sünnî olduğu belirtilen bir şahsiyettir.<sup>36</sup> Ayrıca o, kendisinin Muhammed b. İsmâil b. Ca'fer'in soyundan geldiğini ve onun halifelerinden oldu-

<sup>33</sup> Ebü'l-Hasan b. Ali el- Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî (Kâhire: Mektebetü's-şarki'l-İslâmiyye, 1938), 342-343.

<sup>34</sup> Bernard Lewis, *The Origins of Ismâ'ilism*, 54-56; Daftary, *İsmâililer*, 164; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 57-58; Mustafa Öz, "Ubeydullah el-Mehdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/23; Tan, *İsmâilîliğin Teşekkül Süreci*, 150-152.

<sup>35</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, 342-343; Daftary, "Gazzâlî ve İsmâiliyye", 536.

<sup>36</sup> Büyükkara, "İsmâilîler'e Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci' Üzerine Bir İnceleme", 46.

ğunu ileri sürmüştür.<sup>37</sup> Her iki şahsa da nispet edilen risaleler günümüze ulaşmamıştır. Bibliyografyacı İbnü'n-Nedim'in ve tarihçi Nüveyrî'nin naklettiği bilgiler, onların İsmâiliyye'ye bakışları konusunda önemli ipuçları vermektedir. Buna göre onlar, “Fâtımîler'in soyunun Hz. Ali ile bir ilişkisinin olmadığını, bu yöndeki iddiaların tamamen düzmece olduğunu, devletin kurucu lideri olan Ubeydullah el-Mehdî'nin asıl soyunun Deysân b. Saîd'e dayandığını, yani aslen Deysânî olduklarını, İslam'ın emir ve yasaklarını tanımadıklarını, haramları helal, helalleri de haram saydıklarını, hatta İslam'a düşman olduklarını, ancak Müslüman halkı kandırmak için Ali soyundan geldikleri yalanını piyasaya sürdüklerini” iddia etmişlerdir.<sup>38</sup> Bu durumda denilebilir ki İsmâilî düşüncüyü İslam dışı inançlarla ilişkilendirme yönündeki temayülün bilinen ilk tarihsel örnekleri İbn Rizâm'a ve Ehû Muhsin'e kadar gitmektedir.<sup>39</sup> Öncelikle İbn Rizâm tarafından kaleme alınan, Ehû Muhsin'in de büyük oranda istifade ettiği risaleler, sonraki dönemde İsmâiliyye karşıtı bütün yazarların en önemli kaynakları arasında yer almıştır.<sup>40</sup>

İsmâilî düşüncüyü İslam dışı inançlarla ilişkilendirme yönündeki en önemli girişimlerden birisi de 402/1011 yılında Fâtımîlerin Suriye bölgesindeki faaliyetlerini artırdığı bir dönemde Abbâsî halifesi el-Kâdir Billâh'tan (öl. 422/1030) gelmiştir. O, Şîî-İmâmî liderlerin de içinde bulunduğu bir grup âlimle birlikte Bağdat'ta bir bildiri yayınlamış ve İbn Rizâm ile Ehû Muhsin'in iddialarını ana hatlarıyla tekrarlamıştır.<sup>41</sup> Kâdir Billâh'ın ilk defa Bağdat'ta kaleme alındıktan sonra Basra'da da

<sup>37</sup> Daftary, “Gazzâlî ve İsmâiliyye”, 536.

<sup>38</sup> Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997), 232-234; Ahmed b. Abdulvehhâb b. Muhammed en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fünûn'l-edebe* (Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2002), 5/52, 25/189-193, 28/70.

<sup>39</sup> Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu*, 44.

<sup>40</sup> Bernard Lewis, *The Origins of Ismâ'ilism*, 56; Wladimir Ivanow, *The Rise of Fatimids* (London: Oxford University Press, 1942), 45, 127; Daftary, “Gazzâlî ve İsmâiliyye”, 536. M. Ali Büyükkara'ya göre İsmâiliyye-Mecûsîlik ilişkisini ilk defa kuran kişilerden birisi olan Ehû Muhsin, Fâtımîlerin yükselişe geçtiği bir dönemde yaşamıştır. Hal böyle olunca onun İsmâilîlik hakkında çok objektif değerlendirmelerde bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Bk. Büyükkara, “İsmâilîler'e Atfedilen Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci”, 46.

<sup>41</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/82-83; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/579-580, 7/585.

okunan fermanı, bu yöndeki çabaların daha yaygın bir hal almasını, en azından siyasal bir meşruiyete kavuşmasını sağlamıştır.<sup>42</sup>

## 2. Eş'arî Gelenekte İsmâiliyye'nin İslam Dışı Köklerine Yönelik İlk İddialar

Abbâsî halifesi Kâdir Billâh ile benzer bir İsmâilîlik söylemine sahip olan ilk Eş'arî âlim, çağdaşlarından Ebû Bekir el-Bakillânî (öl. 403/1013) olmuştur. O, kaleme aldığı *Keşfü esrâril'l-Bâtıniyye* adlı eserinde Ubeydullah el-Mehdî'nin soyunun Hz. Ali ile bir alakasının olmadığını, tam tersine onun Mecûsîliğe mensup el-Kaddâh soyundan geldiğini ileri sürmüştür. Ona göre Kaddâh, İslam dinini ortadan kaldırmayı çok isteyen ve bu uğurda Müslümanları kandırmayı tasarlamış olan bir kişidir. Onun başlattığı davet faaliyeti, Karimatîliğin ortaya çıkışını sağlamıştır. Onun soyundan gelen Fâtımî halifeleri de aynı yolu izlemişler, Şîlik iddiasıyla insanları aldatmışlardır.<sup>43</sup>

Bakillânî'nin *Keşfü esrâril'l-Bâtıniyye* adlı eserinin günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir. Eş'arî gelenek içerisinde İsmâiliyye'nin İslam dışı kökleri konusunda olumsuz algı ortaya koyan âlimlerden bu konuda eserleri bize ulaşan ilk kişi Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1038) olmuştur. O, kurtuluşu sadece Sünnilik'te gören bir âlim olarak İsmâiliyye'nin kökleri konusundaki olumsuz iddiaları, tarihsel ve fikrîsel argümanlarla ispatlamaya, dolayısıyla bir iddia olmaktan çıkarılmaya çalışmıştır.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, İsmâiliyye'nin yükselişine ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü<sup>44</sup> Nîşâbur ve İsfahan'da şahit olmuştur. Zira Nîşâbur ve İsfahan'ın de içine alan Horasan bölgesinde o dönem itibarıyla etkin bir İsmâilî davet söz konusuydu. Bu sosyo-kültürel şartlar altında o,

<sup>42</sup> Avcu, *Karimatîliğin Doğuşu*, 57-58.

<sup>43</sup> Abdilvehhâb b. Ali b. Abdî'l-Kâfi es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhi - Abdul-Fettâh Muhammed el-Hulv (b.y.: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1964), 7/18; Cemâlu'd-Dîn Yusuf b. Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira fî müllûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Dâru'l-kütüb, ts), 4/75-76, 5/340; Tan, *İsmâilîliğin Teşekkül Süreci*, 154.

<sup>44</sup> İbn Asâkir, *Tebîinü Kizbi'l-Müfterî*, 255; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 5/137; İbn Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, 1/211; Ethem Ruhi Fıçlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/245-247.

elimize ulaşan *Usûlü'd-dîn, el-Milel ve'n-nihal* ve *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserlerinde İsmâiliyye hakkında bazı noktalarda birbiriyle çelişen değerlendirmelerde bulunmuştur. İlk iki eserinde İsmâiliyye fırkasını İslam ile hiçbir alakaları olmayan, sadece Müslümanmış gibi gözükten mezhepler arasında saymıştır.<sup>45</sup> Bunun sebebini de “onların İslam şeriatının temel rükünlerini Mecûsîliğe varacak tarzda tevil etmeye çalışılan Mecûsî davetçileri olmaları” ile açıklamıştır.<sup>46</sup> Ona göre İsmâîlîler, asılları itibariyle Mecûsî davetçileridir. Mecûsîliği Senevîlik (Düalizm) ile mezcetmişler ve bunun üzerinden bir davete başlamışlardır. Şöyle ki “Mecûsîler, Abbâsî halifesi Me'mûn döneminde (197/813–217/833) kendi mülklerini yeniden ortaya çıkarmak için aralarında görüş alış-verişinde bulunmaya başlamışlar, ancak Müslümanların güçleri karşısında bunu başaramayacaklarını anlayınca şeriatın ilkelerini, onu ortadan kaldırmaya yönelik çeşitli biçimlerde tevil etmeyi tasarlamışlardır. Karmatîler'in lideri Hamdan Karmat ile Mısır'daki Fâtımîler'in kurucusu olan Ubeydullah el-Mehdî'nin gerçek atası olan Abdullâh b. Meymûn el-Kaddâh ile Dandân lakaplı Muhammed b. Hüseyin'i bu amaçla görevlendirmişlerdir.<sup>47</sup> Son ikisi Irak hapisanesinde gerekli görüşmeleri yaptıktan sonra dışarı çıktıklarında ilk önce Irak bölgesinde, akabinde de Mağrip bölgesinde davete başlamışlardır.<sup>48</sup>

Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* ve *el-Milel ve'n-nihal*'e göre daha geç bir dönemde kaleme aldığı<sup>49</sup> *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserlerinde söz konusu görüşünde bir tashihe gitmiş ve İsmâîlîlerin Mecûsî bir kökenden geldiği yönündeki tespitin tarihçilere ve kelamcılara ait olduğunu söylemiştir.<sup>50</sup> Muhtemelen daha geç bir dönemde elde ettiği bir risale, onun fikirlerinin değişmesine yol açmış gözükmektedir. Bu risale, Fâtımîler'in

<sup>45</sup> Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed el- Bağdâdî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihal*, thk. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986), 153-154.

<sup>46</sup> Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed el- Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Muhammed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2002), 355; a.mlf., *el-Milel ve'n-nihal*, 153-154.

<sup>47</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 355.

<sup>48</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 282-283.

<sup>49</sup> İsmâiliyye hakkında verdiği bilgilerdeki farklılaşma, *el-Fark beyne'l-fırak*'ın *Usûlü'd-dîn*'den daha geç bir dönemde kaleme alındığını gösterir. *el-Fark*'ın birçok yerinde yapılan atıflar ise *el-Milel*'in daha sonra yazıldığını kesin bir şekilde ortaya koyar. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 109, 230, 272, 276, 334, 358.

<sup>50</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 285-294.

kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin Bahreyn Karmatîlerinin o zamanki lideri Süleyman b. Hasan b. Saîd el-Cennâbî'ye (öl. 332/943) yazdığı iddia edilen *es-Siyâse ve'l-Belâğü'l-Ekyed ve'n-Nâmûsu'l-A'zâm*" adlı bir mektuptur. Bağdâdî'ye göre bu mektup, İsmâîlîlerin dinî köken bakımından Mecûsî ya da Sâbiû değil "Dehrî (Materyalist) Zındıklar<sup>51</sup>" sayılmalarını gerektirir. Çünkü risale, "İsmâiliyye mensuplarının, âlemin kadîm olduğuna inandıklarını, yaratılışın arzu ettiği her şeyi mubah görme eğilimi içerisinde olduklarını, bu yüzden de şerîati ve peygamberleri inkâr ettiklerini" açıkça göstermektedir. Oysa gerek Mecûsîler'de gerekse Sâbiilik'te peygambere ve vahye inanılmaktadır. Dehrîler ise söz konusu risaleye benzer fikirlere sahiptir. Hal böyle olunca İsmâiliyye mensuplarının Dehrî oldukları anlaşılmaktadır.<sup>52</sup> Zaten Ubeydullah el-Mehdî'nin tam adı Saîd b. Hüseyin b. Ahmed b. Abdillâh b. Meymûn b. Deysân el-Kaddâh'tır. Ne var ki o, adını ve nesebini değiştirerek kendine uyanlara, "Ben, Ubeydullah b. el-Hüseyin b. Muhammed b. İsmail b. Ca'fer es-Sâdıkım" demiştir. Onun Mağrib'te ortaya çıkan fitnesi zaman içinde yayılmış ve daha sonra Mısır'ı hâkimiyeti altına almıştır.<sup>53</sup> Ancak onlar, İslam dışı hedeflerini açıkça ortaya koyamadıklarından, münafıkça bir tavır takınıp İslam'ı kabul ettiklerini belirtmişler, şerîatin esaslarından her birini sapıklığa götürecek biçimde tevîl etmeye ve akılsız halk kitlelerini kandırmaya yönelmişlerdir.<sup>54</sup> Bu yüzden ki İsmâiliyye fitnesi, İslam dünyası açısından ahir zamanda çıkacak olan Deccâl'in fitnesinden daha büyük bir fitne olmuştur. Çünkü ortaya çıktıkları andan bugüne kadar, İsmâiliyye'nin iddialarıyla dinden sapanlar, ortaya çıkacağı zaman Deccâl'in saptıracağı kimselelerden daha da çoktur. Diğer taraftan Deccâl'in fitnesi kırk günden çok

<sup>51</sup> Farsça kökenli bir kelime olan Zındık, ilk dönemlerde Fars kökenli olup zamanın sürekli devam edeceğine inanan, ahireti ve yaratıcıyı kabul etmeyen Maniheizt, Mecusi ya da Senevi (Düalist) fikirleri savunan, ancak bu inancını gizleyen kesimleri ifade etmek için kullanılmış, daha sonraları inanç bakımından sapkın bulunan tüm kesimlere teşmil edilmiştir. Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 10/147; Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Hüseyinî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min-cevâhiri'l-kâmûs* (b.y.: Dâru'l-hidâye, ts), 25/418-419; Mustafa Öz, "Zındık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/390-391.

<sup>52</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 294-296.

<sup>53</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 283.

<sup>54</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 296, 305.

sürmeyecektir. İsmâiliyye'nin rezaletleri ise kum taneleri ve yağmur damllarından daha fazladır.<sup>55</sup>

Bağdâdî'nin tarihçilerin ve kalamcılarının İsmâiliyye'nin kökeninin Mecûsî olduğunu söylediklerini belirtmesi, kendisinden önceki bazı iddialardan haberdar olduğunu ve büyük oranda onların kanaatlerini paylaştığını gösterir. Yine onun İsmâilî düşünceyi bütünüyle Dehrî bir zemine oturtmasına sebep olan *es-Siyâse ve'l-Belâğü'l-Ekyed ve'n-Nâmûsu'l-A'zâm* adlı eseri, İsmâiliyye'nin İslam dışı tarihsel kökleri konusunda bilinen ilk iddiayı dile getiren kişilerden birisi olan Ehû Muhsin de kullanmıştır.<sup>56</sup> Gerek Ehû Muhsin gerekse Bağdâdî, bu eserden hareketle İsmâilî davet yönteminin dokuz aşamada ve tamamen insanları kandırma üzerine kurulduğunu iddia ederler.<sup>57</sup> Bu durum, Bağdâdî'nin *es-Siyâse* adlı eserden Ehû Muhsin kanalıyla haberdar olmuş olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Ne var ki Ehû Muhsin, eseri belli bir kişiye nispet etmemiş, sadece “Karmatîlere ait bir kitap” diye nitelmiştir. Ehu Muhsin'in çağdaşlarından İbnü'n-Nedîm (öl. 385/995 [?]) de aynı şekilde eseri Ubeydullah el-Mehdî ile ilişkilendirmemiştir.<sup>58</sup> Bağdâdî'nin zikrettiği eserin adının kısmen daha farklı olduğunu da göz önüne aldığımızda onun daha farklı bir kaynak sayesinde bu eserden haberdar olmuş olabileceğini düşünebiliriz. Zira Bağdâdî ile çağdaş, Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcabbâr da eseri Ubeydullah'a nispet etmiş ve *Belâğü's-Sâbi' ve'n-Nâmûsu'l-A'zam* diye isimlendirmiştir.<sup>59</sup> Dolayısıyla toplumda farklı isimlerle anılan ancak birebir aynı olmasa da çok yakın içeriklere sahip bir eserin yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Bu da eserin değişik âlimler tarafından kendi bakış açıları doğrultusunda yeniden kurgulandığını gösterir.<sup>60</sup> Bütün bunlara binaen denilebilir ki aslı itibarıyla bölünme öncesindeki bir dönemde kaleme alınmış olan, 4/10.

<sup>55</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 272.

<sup>56</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fümûn'l-edeb*, 25/220.

<sup>57</sup> Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fümûn'l-edeb*, 25/217-225; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 298-313.

<sup>58</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 235.

<sup>59</sup> Kâdî Ebü'l-Hasan Abdülcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Tesbitü delâilü'n-nübüvve*, Çev. M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1116.

<sup>60</sup> Büyükkara, “İsmâilîler'e Atfedilen ‘Dokuz Aşamalı Da’vet Süreci”, 45.



asırda dar bir bölgede kullanılan,<sup>61</sup> İsmâilî davet yöntemini ortaya koyan ve yine bu dönemde İsmâilîlerin sahip olduğu, bölünme sonrasında ise bazı Karmatî gruplar arasında devam ettirilen birtakım aşırı inançlara işaret eden eser, daha güncel bir tehlike olan Fâtımî İsmâilîleri ile ilişkilendirilmiş, onların da diğerlerinden bir farkının olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır.<sup>62</sup> Bu ilişkilendirme önemlidir. Çünkü Bağdâdî'nin argümanlarını ispatlamak için naklettiği olaylar, büyük oranda Bahreyn Karmatîlerinin lideri Cennâbî'nin yaptıklarıdır. Dolayısıyla söz konusu risalenin Ubeydullah el-Mehdî tarafından ona yazıldığına belirtilmesi, onun yapıp ettiklerini doğrudan Fâtımîler ile ilişkilendirmektedir. Halbuki özelde Bahreyn Karmatîlerinin, genelde ise tüm Karmatîlerin, ilk Fâtımî halifelerinin hizmetinde olduklarını ve bu iki gücün ortak bir strateji temelinde birlikte hareket ettiklerini gösteren Ubeydullah'a nispet edilen risale dışında hiçbir kanıt yoktur.<sup>63</sup>

### 3. İsmailiyye'yi İslam Dışı İnançlarla İlişkilendiren Sonraki Eş'arî Âlimler

Bağdâdî sonrası süreçte İsmâiliyye tarihi, Hasan Sabbah (öl. 518/1124) ile birlikte bilhassa Horasan bölgesinde yeni bir boyut kazanmıştı. Fâtımî halifesine bağlı bir dâî olan Hasan Sabbah, 483/1090 yılında Hazar Denizi'nin güneyindeki dağlık bir bölgede bulunan Alamut Kalesi'ni ele geçirip dinî ve siyâsî amaçlarını gerçekleştirmek için bir üs haline getirmişti.<sup>64</sup> *Tâ'limiyye* diye isimlendirilen "Dinî hakikatlerin ancak masum bir imamdan öğrenilmesi gerektiği" yönündeki İslam anlayışı, kitleler arasında gün geçtikçe popüler bir hal alıyor, zamanın âlimleri bunun önüne geçmeyi başaramıyordu.<sup>65</sup> Kurduğu *fedâiyye* isimli bir örgüt ile de İslam dünyasının hemen her bölgesinde

<sup>61</sup> Büyükkara, "İsmâilîler'e Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci", 45.

<sup>62</sup> Fâtımî halifelerinin nesepleriyle ilgili olumsuz görüşler ileri sürülmesinin siyâsî ve sosyal bazı sebepleri konusundaki bazı tespitler için bk. Tan, *İsmailîliğin Teşekkül Süreci*, 157-161.

<sup>63</sup> Daftary, *İsmâilîler*, 252.

<sup>64</sup> Ahmed Ateş, "Gazzâlî'nin Bâtınîler'in Belini Kıran Delilleri (Kitâb Kavâsim al-Bâtiniyya)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (1954), 26.

<sup>65</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, çev. Yahya el-Abbasi (Adıyaman: Sey-Tac Yayınları, 2000), 68, 78.



terör estirmeye başlamıştı.<sup>66</sup> 487/1091 yılında Fâtımîler içinde yaşanan Nizârî-Müsta'î ayrışmasıyla birlikteyse merkezî Fâtımî yönetimiyle ayrı düşmüş, Nizârî İsmâîlîlerin bölgedeki tek lideri konumuna gelmişti. Nizârîlerin faaliyetleri bölgede 654/1256 yılına kadar sürdü.<sup>67</sup> Bu yüzden Bağdâdî sonrası süreçteki Eş'arî ulemanın söylemleri, öncelikle onu hedef almaktaydı.

Bu dönemde İsmâîliyye'yi İslam dışı inançlarla özdeşleştiren Eş'arîler, Bağdâdî'nin öğrencilerinden Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî (öl. 471/1079), Selçuklu veziri Nizâmülmülk (öl. 485/1092), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) ve yaklaşık bir asır sonra Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) oldu. Ne var ki bazı ayrıntılarda farklılaşmalar da hiç birisi Bakıllânî'nin ve Bağdâdî'nin sınırlarını çizdiği genel çerçevenin dışında yeni bir şey söylemedi. İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-furakati'n-nâciyeti ani'l-fıraki'l-hâlikin* adlı eserinde hocası Bağdâdî'nin söylemini büyük oranda aynen nakletti.<sup>68</sup> Tek farkla ki o, Bağdâdî'nin tarihçilere ve kelamcılara nispet ettiği görüşlerle iktifa edip onların Dehrî sayılmaları gerektiği konusunda hocasından ayrıldı. Ayrıca *Cihârbace* diye adlandırılan bir gruptan bahsedip bu grubun Irak hapisanesinde İsmâîliyye'yi kurarken Abdullah b. Meymûn b. Deysân el-Kaddâh'a ve Dandân olarak bilinen Muhammed b. Hüseyin'e yardımcı olduklarını iddia etti.<sup>69</sup>

### 3.1. Nizâmülmülk'e Göre İsmâîliyye'nin İslam Dışı Kökleri

Nizâmülmülk, kaleme aldığı *Siyâsetnâme* adlı eserinin önemli bir kısmını İsmâîliyye mensuplarının sapkın ve tehlikeli yapısını ifşa etmeye ayırdı.<sup>70</sup> Ancak Bağdâdî'nin aksine İsmâîliyye mensuplarını köken itibarıyla doğrudan Mecûsîlik ya da Dehriyye ile ilişkilendirmedi. Bu

<sup>66</sup> Laoust, *Ayrılkçı Görüşler*, 210.

<sup>67</sup> Abdullah Ekinci, "Orta Çağ İslam Dünyasında İhanetler ve Suikastler: İsmâ'îli, Kar-mati ve Nizari Gruplar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36 (2016), 41.

<sup>68</sup> İsferâyînî'nin *et-Tabsîr fi'd-dîn* adlı eseri, Bağdâdî'nin *el-Fark Beyne'l-Furak*'ının tas-hih edilmiş özeti gibidir. Bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, "Çevirenin Önsözü", *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Yazar: Abdülkâhir Bağdâdî, çev. E. Ruhi Fıçlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 21.

<sup>69</sup> İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 140-147.

<sup>70</sup> Daftary, "Gazzâlî ve İsmâîliyye", 537.

ilişkiyi çok daha dolaylı bir şekilde ve “onlardan etkilenme” üzerine kurdu. Kurucu lideri doğrudan Mecûsî ya da Dehrî değil, “onların görüşlerinden haberdar olan” birisi olarak sundu. Ona göre de İsmâîlîlik, Muhammed b. Ca‘fer’in vefatından sonra aslen Ehvazlı olan Abdullah b. Meymûn el-Kaddah isimli bir şahsın ortaya attığı yalanlarla ortaya çıkmış bir mezhepti. Filozofların ve Dehrîlerin görüşlerinden haberdar olan Abdullah, bu görüşleri imamların sözleri ve peygamberimizin hadisleriyle mezcederek yeni bir anlayış ortaya koymuş, bu anlayışını da ilk defa Muhammed b. İsmail’in Mübarek isimli kölesine açmıştı. Yazısı son derece güzel olduğu için karmat lakabıyla da anılan Mübârek, Muhammed b. İsmâîl’in ona gizli birtakım ilimler bıraktığına kanarak onunla birlikte davete başladı. Bu iki şahsın Kûfe ve Kûhistan başta olmak üzere Irak coğrafyasında başlattıkları davet, bilhassa Şîîler arasında yayıldı.<sup>71</sup>

Nizâmülmülk, Abdullah b. Meymûn’un dinî inancı konusunda söz konusu ifadeler dışında bir bilgi vermez. Bununla birlikte bir başka bağlamda onun Ahmed isimli bir oğlunun Yahudi olduğunu ve Mısır’daki Fâtımîler’in bu soydan geldiğini belirtir.<sup>72</sup> Dolayısıyla o da selefleri gibi genel olarak İsmâîlîlerin, bilhassa da Fâtımî İsmâîlîlerinin Muhammed b. İsmail ile soy bakımından bir alakalarının olmadığını net bir şekilde ileri sürer. Daha da ileri gidip yapıp ettikleri şeyler itibarıyla Mazdekîlerin, Hürremîlerin ve İsmâîlîlerin mezheplerinin esasında aynı olduğunu iddia eder. Onun nazarında bütün bu anlayışların tek amacı, ortaya çıktıkları ilk günlerden beri İslam’a ve Müslümanlara nasıl darbe vuracaklarıydı. İslam dünyasının her neresinde bir isyan ateşi yaksalar, birbirlerine destek veriyorlardı. Bilhassa İsmâîlîler, zahitliği, takvayı ve peygamber ailesine duydukları sözde muhabbeti kullanarak insanları tuzaklarına düşürmeyi, kök salıp insanları avuçlarının içine aldıkları vakit de Muhammed (as) ümmetini ve dinini sindirip, kökünden nasıl kazıyacıklarının hayallerini kuruyorlardı.<sup>73</sup> Dahası Nizâmülmülk’e göre İsmâîlîlerin söz konusu amacında dönemsel ya da bölgesel herhangi bir farklılaşma yoktu. Onlar arasındaki tek fark, yaşa-

<sup>71</sup> Nizâmülmülk *Siyâsetnâme*, 297-298.

<sup>72</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 322-323.

<sup>73</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 327, 333-334.

dıkları bölgelere göre Halep'te, Mısır'da, Bahreyn'de, Rey'de, Kûfe'de ya da Basra'da farklı isimlerle anılmaktan ibaretti. Oysa hepsinin de özü aynıydı.<sup>74</sup> İsmâiliyye'nin en sapkın Şîî fırkalarından birisi olduğunu düşünen Nizâmülmülk, bu yüzden siyâsî, askerî, ilmî, iktisadî ve içtimaî hayatın her safhasında İsmâilîler ile mücadele edilmesi gerektiğini düşünüyor, “eğer dönemin hükümdarı emniyet içinde hüküm sürmek istiyorsa İsmâilîlerin başlarını kaldırmaya niyet ettikleri her vakitte tepesine çökmesinin, köklerini kazımasının ve memleketi onlardan temizlemesinin boynuna borç olduğunu” söylüyordu.<sup>75</sup>

Görüldüğü üzere Nizâmülmülk, İsmâiliyye'nin İslam dışı köklerine dair düşüncesini, bir bürokrat refleksiyle devlete karşı girişilmiş tüm isyanlarda İsmâilîlerin Hürremî-Mazdekî gruplarla birlikte hareket ettikleri tezi üzerine kurmuştur. Oysa isyanların gerçekleştiği Horasan bölgesinde İsmâilî faaliyetler başladığında (2./8. asrın son çeyreği)<sup>76</sup> Hürremî isyanlar büyük oranda sona ermiş, sayıları iyice azalmış ve küçük bir azınlık grup olarak kırsal kesimlere çekilmiş durumdadır. Kaldı ki bölgedeki isyan hareketlerine destek verenler, gulat Şîîler ile harmanlanmış olan Hürremîler'dir. İsmâilî düşüncenin Hürremî-Mazdekî taban ile etkileşimi ise ancak 5/11. asrın sonlarında Deylem bölgesinde ve Azerbaycan taraflarında etkili olan Hasan Sabbah ve Nizârî İsmâilîler ile birlikte gerçekleşmiştir.<sup>77</sup> Bu durumda Nizâmülmülk, anakronik<sup>78</sup> bir yaklaşımla kendi dönemindeki mevcut durumdan ve tarihteki Gulat

<sup>74</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 325.

<sup>75</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 237.

<sup>76</sup> Muzaffer Tan, “Horasan ve Meverâünnehir'de İlk İsmâilî Faaliyetler”, *Dini Araştırmalar* 10/30 (2007): 60; Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâilîlik*, 110.

<sup>77</sup> Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâilîlik*, 68-72.

<sup>78</sup> Sözlükte “tarih yanlışlığı” anlamına gelen anakronizm, “bir kavram, olay ya da durumun gerçek tarihsel bağlamının dışına çıkartılmasını, geçmişte mevcut olmayan tarihsel bir olay ya da olgunun, hatta bir kavramın anlamının gerçekte varmış gibi sunulmasını” ifade eden terimdir. Bk. Ahmet Cevizci, “Anakronizma,” *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 45; İ. Hakkı Öztürk, “Tarih Öğretiminde Anakronizm Sorunu: Sosyal Bilgiler ve Tarih Ders Kitaplarındaki Kurumsal Metinler Üzerine Bir İnceleme”, *Journal of Social Studies Education Research* 2/1 (2011), 39-41; Erdinç Ahatlı, “Rivayetler ile Hadis Usûlü ve Tarihinin Bazı Meselerinin Anlaşılmasında Anakronizm Sorunu”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozium Tebliğ ve Müzakereleri)* (Bursa: y.y, 29-30 Mayıs 2004), 253-254.

Şîî fırkalar ile gnostik grupların kaynaşmasından hareketle İsmâîlîleri de İslam dışı bir kökene yerleştirmiş olmalıdır.

Nizâmülmülk, söz konusu düşünceleri doğrultusunda vezirlik yaptığı süre boyunca (455/1063–485/1092) İsmâîliyye mensuplarıyla mücadeleyi temel bir politika olarak benimsemiştir. Sadece siyasal mücadeleyle yetinmeyip kültürel tedbirler de almış, Fâtımîler'in İsmâîlî dâileri yetiştirmek amacıyla kurduğu el-Ezher'e alternatif olmak üzere Nizâmiye Medreseleri'ni kurmuştur. Başta devrin ilim ve kültür merkezleri konumunda olan ve Şîî fırkaların da öncelikli hedefleri arasında yer alan şehirler olmak üzere İslam dünyasının hemen her bölgesinde bu medreseleri açmak suretiyle onlarla düşünce alanında da mücadele zemini oluşturmayı hedeflemiştir.<sup>79</sup> Ne var ki onun bu faaliyetleri, İsmâîlîler tarafından öldürülmesine sebep olmuştur. Bağdat'a yaptığı bir seyahat esnasında o dönemde henüz Fâtımî halifesine bağlı olan Hasan Sabbah'ın emrindeki bir fedâî tarafından 485/1092 yılında öldürülmüştür.<sup>80</sup>

### 3.2. Gazzâlî'ye Göre İsmâîliyye'nin İslam Dışı Kökleri

Nizâmülmülk, Hasan Sabbah'ın fedâîleri tarafından öldürüldüğünde Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin başında Ebû Hâmid el-Gazzâlî bulunuyordu. Onu 484/1091 yılında bu göreve, bizzat Nizâmülmülk getirmişti. Nizâmülmülk'ün değer verdiği bir âlim olarak onun ilmî faaliyetlerinin önemli bir kısmını da İsmâîlî düşünceye reddiyede bulunmak teşkil ediyordu. O, bu kapsamdaki ilk ve en önemli<sup>81</sup> eserini, Nizâmülmülk'ün vefatından yaklaşık üç yıl sonra, yani 488/1095 yılında<sup>82</sup> yeni Abbâsî halifesi Müstazhir'in (487/1094–512/1118) isteği üzerine<sup>83</sup> kaleme aldı. Ese-

<sup>79</sup> Ali Muhammed es-Sallâbî, *Devletü's-Salâcika* (Kahire: Müessesetü İkra, 2006), 284–285; Muhiddin Okumuşlar, “Ehli Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Erki,” *Marife* 8/1 (2008), 144; Bekir Biçer, “Kuruluş Devrinde Nizamiye Medreselerinin Müderrisleri,” *Tarih Okulu Dergisi* 6/16 (2013), 267.

<sup>80</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/354.

<sup>81</sup> Daftary, “Gazzâlî ve İsmâîliyye”, 538.

<sup>82</sup> Bekir Karlıağa, “Gazzâlî (Eserleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/520.

<sup>83</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: ed-Dâru'l-kavmiyye li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1964), 3; a.mlf., *el-Munkızu mine'd-dalâl*, 65–66.

rinin yazılıő amacını ise “İsmâilî düşüncenin genel görüşlerini, bidat ve sapkın karakterini, insanları kandırma yöntemlerini ortaya koymak ve İsmâilîlerin İslam toplumu içindeki şerî konumlarını tespit etmek” olarak açıkladı.<sup>84</sup> Bunun dışında *Hüccetü'l-hak*,<sup>85</sup> *Mufassılu'l-hilâf*,<sup>86</sup> *Dercü'l-merkûm bi'l-cedâvil*, *el-Kıstâsu'l-müstakîm* ve *Kavâsimu'l-Bâtıniyye* adlı eserlerini de İsmâiliyye'ye reddiye amaçlı kaleme aldı.<sup>87</sup> Bütün bu eserleri gösteriyor ki o, İsmâiliyye'ye karşı düşmanlığını bütün hayatı boyunca, hatta ihtiyarlık döneminde bile devam ettirdi.<sup>88</sup> Zira *Fezâihu'l-Bâtıniyye* ve *Hüccetü'l-hak* dışındaki kitaplarının tamamını, Bağdat Nizâmiye Medresesi'nden ayrıldıktan sonraki inziva yıllarında kaleme aldı. Ancak devrin siyasal ve sosyal atmosferi onun da İsmâiliyye söyleminin şekillenmesinde ciddi şekilde etkin oldu. Çünkü Hasan Sabbah'a bağlı fedailerin terör eylemleri, bu dönemde de bütün hızıyla devam etmekteydi. Mesela 488/1095 yılında Selçuklu sultanı Melikşah'ın yerine geçen Berkyâruk'a (öl. 498/1105) başarısız bir suikast girişiminde bulundular. 500/1105 yılında, Nişabur'da sultan Sencer'in (öl. 552/1152) yakınında bulunan ve Nizâmülmülk'ün büyük oğlu olan Fahrü'l-Mülk'ü öldürdüler. İki yıl sonra (502/1108) İsfehan ve Nişabur'un Sünnî kadılarını öldürdüler. Akabinde ise aynı yıl içinde Nizâmülmülk'ün oğullarından ve Muhammed b. Melikşah'ın (512/1118) vezirlerinden Ebû Nasr Ahmed'e yönelik başarısız bir suikast girişiminde bulundular.<sup>89</sup>

Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtıniyye*'yi yazmadan önce çok sayıda İsmâiliyye kitabını incelediğini belirtir.<sup>90</sup> Nizâmiye Medresesi'nde göreve başlaması ile eserini kaleme alması arasındaki yaklaşık üç yıllık süre boyunca

<sup>84</sup> Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, 3.

<sup>85</sup> Gazzâlî, günümüze ulaşmamış olan bu eserini Bağdat'ta yaşadığı yıllarda, kendisine yöneltilen bir itiraz üzerine kaleme aldığını belirtir. (Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, 79.) Bu durumda eser, 488/1095 yılında *Fezâihu'l-Bâtıniyye*'den hemen sonra ve muhtemelen *Fezâihu'l-Bâtıniyye*'ye yöneltilen bir eleştiri üzerine kaleme alınmış olmalıdır.

<sup>86</sup> Gazzâlî'nin Suriye ve Hicaz seyahatlerinden sonra Horasan'a döndüğü 491/1098'li yıllarda Hemedan'da iken kaleme aldığı bir eserdir. Bk. Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, 79.

<sup>87</sup> Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, 79; Ateş, “Gazzâlî'nin Bâtınîler'in Belini Kıran Delleri”, 27-28.

<sup>88</sup> Laoust, *İslam'da Ayrılcı Görüşler*, 221.

<sup>89</sup> Laoust, *Ayrılcı Görüşler*, 211-212.

<sup>90</sup> Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, 65-66.

ca bu konuda araştırma yapmış olmalıdır. Ancak eser boyunca İsmâîlî herhangi bir kişi ya da esere atıfta bulunmaz. Verdiği bilgiler de önceki Eş'arî âlimlerle büyük bir benzerlik arz eder.<sup>91</sup> Bununla birlikte eserleri incelendiğinde İsmâîlîlik hakkında seleflerinden çok daha ayrıntılı malumatlar verdiği de net bir şekilde görülmektedir. Bu da bütünüyle birinci el kaynaklardan istifade ettiğini söylemek mümkün olmasa da başka kaynaklardan da yararlandığını gösterir. Bunun yanında eskiden İsmâîliyye'ye mensup bir tanıdığıın "İsmâîliyye mensuplarının kendilerine yönelik gerçek dışı ithamlara gülüp geçtiklerini" söylediğini haber vermesi, yine İsmâîliyye ile mücadelede başarısız olunmasını "İsmâîlî düşünce sistemini yeterince tanımadan ve anlamadan İsmâîliyye'nin söylemediği ya da ehemmiyet vermediği zorlama fikirler üzerinden İsmâîlîlik eleştirisi yapmalarına" bağlaması<sup>92</sup> da onu daha kapsamlı bir araştırma yapmaya sevk etmiş olmalıdır.

Belirttiğimiz üzere Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin İsmâîliyye'nin kökenine dair düşüncesi, seleflerinden çok farklı değildir. Ancak o, selefleri Bağdâdî, İsferyîni ve Nizâmülmülk'ten, haleflerinden ise Fahreddîn er-Râzî'den farklı olarak Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh ya da başka bir şahsı, İsmâîliyye'nin kurucu lideri olarak göstermemiştir. O, kapsamı daha geniş tutmuş, İsmâîlî düşüncenin ortaya çıkışını Allah, nübüvvet ve ahiret inancı olmayan, İslam'ın yayılışıyla zayıflamak zorunda kalan ve bu yüzden İslam'a düşman olan bütün Mecûsî, Mazdekî, Senevî ve dinsiz felsefî inanışların kolektif bir iş birliği üzerine bina etmiştir. Bu kapsamda onun zikrettiği tek isim, anonim bir Bâtınî davetçi tarafından Kufe'de kandırıldığını belirttiği Hamdan Karmat'tır.<sup>93</sup> O, meseleye tarihî açıdan değil, daha çok fikrî açıdan ele almış, tarihsel ilişkiyi sadece fikrî benzerlikler üzerine kurmuş ve İsmâîlî fikirlerle gnostik inanışlar arasındaki benzerliklerin bu bağlantıyı gösterdiğini düşünmüştür. O, bir anlamda bir kelamcı refleksiyle hareket etmiş, bu fikirlerin tarihsel köklerini sadece iddialar üzerine kurmuş ve daha çok bu fikirlerin yanlışlığı üzerine odaklanmıştır. Ancak fikrî benzerlikler üzerinden bir mezhebin tarihsel orijini tespit etmenin ne kadar doğru olduğu tartış-

<sup>91</sup> Daftary, "Gazzâlî ve İsmâîliyye", 539.

<sup>92</sup> Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, 65-67.

<sup>93</sup> Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, 12-14.

maya açık bir konudur. Zira fikrî benzerlikler, o mezhebin bütünüyle onun ürünü olduğunu değil en fazla selefinden etkilendiğini gösterir.

Gazzâlî'ye göre mezhepler hakkında bilgi veren herkes, İsmâilî daveti başlatanların kesinlikle kitâbî bir dine (millet) ya da nübüvvet kurumunu kabul eden felsefî bir ekole (nıhle) mensup olmadıkları konusunda hem fikirdirler. Bu âlimlerin de ortaya koyduğu üzere İsmâilîlik, dinî düşüncenin ve bilhassa da İslamiyet'in yayılmasıyla birlikte “yaratıcıyı inkar etmek, peygamberi yalanlamak, Allah'a dönüleceğini tekzip etmek” şeklindeki inançlarını söyleyemez hale gelen Mecûsîlerin, Mazdekîlerin, Senevîlerin ve dinsiz filozofların bir araya gelmesiyle ortaya çıkmış sapkın bir harekettir. Bu inançlara mensup kişiler, içinde buldukları sıkıntılı durumdan kurtulmak için çareler aramaya başlamışlar, açık mücadele yönteminin sonuç vermeyeceğini, hatta canlarından olacaklarını bildikleri için de Müslümanları kandırma yoluna gitmişlerdir. İnsanları İslam dininden uzaklaştırma hedeflerine öncelikle Şîîler üzerinden başlamışlardır. Çünkü Müslümanlar içerisinde “akıl bakımından en zayıf, fikir bakımından en sığ, imkânsız şeyleri kabul etme bakımından en uygun, süslü yalanlara en düşkün kimselerin” bu mezhep mensupları arasında bulunduğunu düşünmüşlerdir. Bu kapsamda imamlar hakkında güzel sözler sarf etmek ve selefin uğradığı baskı ve zulümleri anıp durmak suretiyle onların sevgilerini kazanmayı umut etmişler, onlar sayesinde belli bir çoğunluğa ulaşıncaya diğer fırka mensuplarıyla ilgilenmeyi, bütün Müslümanların yönetimini, mallarını ve namuslarını ele geçirmeyi, böylece onlardan intikam almayı planlamışlardır. İnsanları kendi dinlerinden uzaklaştırma yöntemi olaraksa zahir-batın ayırımını kullanmışlar, ayet ve hadislerin zahirlerinin arkasında gizli birtakım sırların olduğu, bunu da masum imamlardan başka kimsenin bilemeyeceği vehmini hakim kıldıktan sonra kendi inançlarını yerleştirmeyi planlamışlardır. Onların tüm hedefleri bundan ibarettir.<sup>94</sup> Bu yüzdendir ki İsmâiliyye mensupları, farklı bölgelerde bu gruplarla özdeşleştirildikleri çeşitli isimlerle de anılmışlardır. Mesela her ne kadar öncülleri farklı da olsa görüşlerinin geneli insanları şehvetlerinin peşinden koşmaya sevk edeceğinden ve neticede İslam şeriatını

<sup>94</sup> Gazzâlî, *Fedâihü'l-Bâtiniyye*, 18-20.



ortadan kaldıracağından *Hürremiyye* diye isimlendirilmişlerdir. Çünkü Hürremiyye, Mecûsîliğin ibâhî kanadını temsil eden Mazdekiyye'ye ait bir isimdir.<sup>95</sup> Yine onlar, ay altı âlemin idaresinden yedi gezegenin sorumluluğu yönündeki görüşlerini Münecimiyye'nin dinsizlerinden aldıkları, ayrıca bunların işleyişinde nura ve zulmete çeşitli görevler atfederek Seneviyye'ye meylettiklerinden *Seb'iyye* diye de anılmışlardır.<sup>96</sup>

### 3.3. Râzî'ye Göre İsmâiliyye'nin İslam Dışı Kökleri

Fahreddîn er-Râzî'nin hayatta olduğu zaman diliminde Horasan bölgesinde Nizârî İsmâîlîler'in terör faaliyetleri devam etmekteydi.<sup>97</sup> İsmâîlî düşünce için tehlike gördükleri herkesi ya bir suikastla öldürüyorlar ya da tehdit edip korkutuyorlardı. Hatta Fahreddîn er-Râzî bile Rey'de verdiği derslerde İsmâîlî düşünceye yönelik yoğun eleştirilerde bulununca öğrenci kılığında derslerine katılan ve yedi ay boyunca bu derslere devam eden bir Nizârî tarafından tehdit edilmişti.<sup>98</sup> Dolayısıyla onun İsmâîliyye söylemi de sosyo-politik şartların baskısından kurtulabilmiş değildi. O da söz konusu şartlar altında seleflerinin yolundan giderek İsmâîliyye'nin İslam dışı bir mezhep olduğunu belirtti. Ancak İsmâîliyye'nin kökenine dair onun kurgusu biraz daha farklı oldu. Ona göre de İsmâîliyye'nin ortaya çıkışı, Ca'fer es-Sadık'ın yanına gelip vakitinin çoğunu oğlu İsmail'in hizmetinde geçiren *Ehvâzlı Zındık* Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh eliyle gerçekleşmişti. Şöyle ki Abdullah b. Meymûn, İsmail ölünce oğlu Muhammed b. İsmail'in hizmetine devam etmişti. Birlikte oldukları dönemde Muhammed b. İsmail'in henüz bir çocuğu bulunmamaktaydı. Bununla birlikte cariyesi ondan hamileydi. Abdullah b. Meymûn'un da hamile bir cariyesi vardı. Muhammed b. İsmail, cariyesi doğum yapmadan önce ölünce Abdullah, onun hamile cariyesini öldürüp kendi cariyesinin doğurduğu çocuğu "Muhammed b. İsmail'in oğlu" olarak tanıttı. Çocuk büyüyünce ona zındıklığı öğre-

<sup>95</sup> Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, 14.

<sup>96</sup> Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, 16.

<sup>97</sup> Ekinci, "Orta Çağ İslam Dünyasında İhanetler ve Suikastler", 41.

<sup>98</sup> Ahmet Ocak, "Bir Terör Örgütü Olarak Bâtınlık ve Selçuklu Ülkesindeki Faaliyetleri", *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 177; Ekinci, "Orta Çağ İslam Dünyasında İhanetler ve Suikastler", 44-45.



tip insanlara “İmamet, Muhammed'den işte bu oğluna geçti. Artık ona itaat etmeniz size vaciptir” dedi. Ona bu konuda, kalplerinde Müslümanların dinine karşı bir düşmanlık bulunan Mecûsî acem krallarının çocukları da yardım ettiler. Dünyanın her bir bölgesine gönderdikleri davetçiler, bilhassa Mağrib, Mısır ve İskenderiyye'de kendilerine taban bulmalarını sağladı. Neticede genel amacı “şeriatı temelinden ortadan kaldırmak ve yaratıcıyı inkâr etmek” olan, ancak fikirlerini ahirete inanıyormuş gibi ortaya koyan, bu yüzden de İslam'a verdikleri zarar, bütün kâfirlerin verdiği zarardan daha büyük olan İsmâîlîlik ortaya çıktı.<sup>99</sup>

#### 4. İsmâîliyye'nin Köklerine Dair Eş'arî İddiaların Benzer Tespitler İçindeki Yeri

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî dışındaki takipçilerinin, İsmâîlîliğin İslam dışı kökleri konusunda bir kuşkusunu bulunmamaktadır. Onların hepsi de “bu mezhebin Mecûsîler, Deysânîler, Mazdekîler ya da Dehrîler tarafından kurulduğunda, kendi inanışlarını yeniden hâkim kılmak istediklerinde, ancak bunu açıktan yaptıklarında başlarına gelecekleri çok iyi bildikleri için amaçlarını tevil maskesi altında gerçekleştirmeye çalıştıklarında ve Fâtımîler'in kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin bu köklere mensup bir kişi olarak soy itibarıyla Hz. Ali evlatlarıyla bir ilişkisinin olmadığında” hemfikirdirler. Aralarındaki tek farklılık, bu irtibatın nasıl kurulacağıyla ilgilidir. Gelenek içerisinde bu yöndeki ilk iddiayı dile getiren Bağdâdî'nin nazarında İsmâîliyye, yaratılışın arzu ettiği kuralısızca yaşama arzusu içindeki Dehriyye mensuplarının, İslam'ı tahrif etmesi için Hamdan Karmat ile Abdullah b. Meymûn'u görevlendirmesiyle ortaya çıkmış bir mezheptir. Nizâmülmülk ise onlardan farklı olarak Abdullah b. Meymûn'un bizzat Mecûsîler ya da Dehrîler tarafından görevlendirildiğini ileri sürmemiştir. Onun nazarında filozofların ve Dehrîlerin fikirlerini çok iyi bilen Abdullah'ın kendi fikirlerini toplumda hâkim kılmayı istemesi ve bu uğurda Ali evlatlarını suiistimal etmesi İsmâîliyye'yi ortaya çıkarmıştır.

İsmâîlîliğin sapkın karakterini göstermek için gelenek içinde en fazla

<sup>99</sup> Fahreddîn er-Râzî, *İtikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Muhammed el-Mutasım Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'Arabî, 1986), 76-78.

mesai harcayan Gazzâlî ise Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh ya da başka bir şahsı, İsmâiliyye'nin kurucu lideri olarak göstermemiştir. O, kapsamı daha geniş tutmuş, İsmâilî düşüncenin ortaya çıkışını Allah, nübüvvet ve ahiret inancı olmayan, İslam'ın yayılışıyla zayıflamak zorunda kalan ve bu yüzden İslam'a düşman olan bütün Mecûsî, Mazdekî, Senevî ve dinsiz felsefî inanışların kollektif bir iş birliği üzerine bina etmiş, aralarındaki fikrî benzerliklerin bunun göstergesi olduğunu belirtmiştir. Fahreddîn er-Râzî'nin bu söylemdeki en önemli farkı ise Zındık diye nitelediği Abdullah b. Meymûn el-Kaddah'ın, Muhammed b. İsmâil'in hamile eşine öldürerek kendi oğlunu Muhammed b. İsmâil'in oğlu olarak sunmasıdır. Ona göre Abdullah b. Meymûn, insanlara Muhammed b. İsmâil'in oğlu diye tanıttığı kendi oğlunu, zındık olarak yetiştirmiş, büyüdüğünde Mecûsîler ona yardım etmiş ve bu çabadan İsmâilîlik ortaya çıkmıştır.

Bütün bunlarla birlikte erken dönemler itibariyle İsmâiliyye'nin tarihsel kökleri konusunda olumsuz algıya sahip olanlar sadece Eş'arî âlimler değildir. Mu'tezilî âlimler Ebü'l-Kâsım el-Büstî (öl. 5/11. asrın başları) ile Kâdî Abdülcabbâr (öl. 415/1024), İmâmiyye'den Kâdir Billâh'ın bildirisine imza atan âlimler, mezhebi konusunda net bir şey söylemek mümkün olmasa da Sünnî bir Hanefî olduğu konusunda güçlü karineler bulunan<sup>100</sup> Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseynî el-Alevî (485/1092'den sonra), yine Ehl-i Sünnet'ten Ashâbu'l-Hadis'e mensup<sup>101</sup> Yemenli âlimlerden Ebû Abdullah Muhammed b. Mâlik el-Hammâdî (öl. 470/1077 [?]) de Eş'arî söylemin şekillendiği dönemde benzer şeyler söylemişlerdir.

Mu'tezilî âlim Büstî, İsmâiliyye'nin kökenini İslam içerisinde Mecusiliğe uygun bir fırka meydana getirmek isteyen Bermek el-Belhî isimli bir şahsa dayandırmıştır. Ondan sonra sırasıyla Kaddah, Meymûn ve Abdullah b. Meymûn, hareketin başına geçmişler ve neticede görünüş-

<sup>100</sup>Ebü'l-Meâlî'nin mezhebi kimliği konusundaki çeşitli görüşler ve delilleri için bk. Toru, "Teşekkül Sürecinde Muhâlif Mezheplerin İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Algısı", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 12/1 (2019), 64-67.

<sup>101</sup>Hammâdî'nin hangi mezhebe mensup olduğu konusunda net bilgiler yoktur. Ancak eserde bilhassa sahabeye hakaret edenlerin peygambere hakaret etmiş sayılacağıyla ilgili zikrettiği hadisler, kendisinin Sünnî olduğunu ihvas ettirmektedir. (Bk. Hammâdî, *Keşfü Esrârî'l-Bâtıniyye*, 72.) Yemen'de o zamanlar itibariyle Sünnî mezheplerden fıkhîta Şâfiîliğin, itikâdda Ashâbu'l-Hadis'in etkin olması (Toru, 2006, 15-18.) ise Ashâbu'l-Hadis'e mensup bir Sünnî olduğunu düşündürmektedir.

te İslâmî, aslı itibariyleyse Mecûsî olan İsmâîlîliği ortaya çıkarmışlardır.<sup>102</sup> Kâdî Abdülcabbâr ise İsmâîliyye için belli bir dinsel kökeni doğrudan zikretmemiştir. Ancak onların, Ehl-i Beyt'e bağlılık ve Şîlik kisvesi arkasına saklanarak Müslümanları aldattıklarını belirtmiş, bu kapsamda çok sayıda örnek vermiştir. Bunun yanında Bahreyn ve Yemen Karmatîleri'nin Şîî gibi görünerek insanları İslam şeriatından uzaklaştırmaya çalıştıklarını iddia ettiği Abdullah b. Meymûn b. Deysân ile Bindâr Muhammed b. Hüseyin b. Cihâr'ın yolundan gittiklerini zikretmiş, Yine Bahreyn Karmatîleri'nin bir dönem Mecûsî Zekîre el-İsfehânî'yi kendilerine lider yaptıklarını söylemek suretiyle İsmâîliyye ile Mecûsîlik arasında zımnî bir bağ kurmuştur. Ayrıca Fâtımî halifelerini de Bahreyn'deki Karmatîlerle ilişkilendirmek, hatta onlara direktifler verdiklerini ve İslam düşmanı filozofları yüceltiklerini söylemek suretiyle bütün İsmâîlî grupları, Mecûsî ve İslam dışı bir kökene bağlamıştır.<sup>103</sup> Kâdî Abdülcabbâr, bu konudaki bilgi kaynaklarını da zikretmiş, İsmâîliyye'nin sapkınlıklarıyla ilgili bilgilerin İbn Rizâm'ın *Merâtibu'l-hams* ve *Kitâbu'l-kebîr* isimli kitaplarında bulunduğunu, Atiyye ve daha birçok kişinin kitaplarında da benzer bilgilerin verildiğini belirtmiştir.<sup>104</sup> Dolayısıyla onun İsmâîliyye'nin kökeni konusundaki söyleminin Bağdâdî ve İsferyânî'nin söylemleriyle büyük benzerlik arz ettiği görülmektedir. Onun Bindâr Muhammed b. Hüseyin b. Cihâr diye zikrettiği kişiyle İsferyânî'nin Cihârbâce diye adlandırdığı grubun lideri de aynı kişi olmalıdır.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere Şerif er-Radî (406/1016) ile kardeşli Şerif el-Murtaza (436/1045) başta olmak üzere İbnü'l-Bathâvî, İbnü'l-Ezrak el-Müsevî ve Ebû Tâhir b. Ebi't-Tayyib gibi Bağdat'ın önde gelen İmâmî şahsiyetleri de Kâdir Billâh'ın 402/1012 yılında yayınladığı ve Fâtımîler'in soyunun Hz. Ali ile bir ilgisinin olmadığını, tam tersine Deysân b. Saîd el-Hurremî soyundan geldiklerini söylediği bir bildi-

<sup>102</sup>Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2009), 37.

<sup>103</sup>Kâdî Ebû'l-Hasan Abdülcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Tesbitü delâilî'n-nübüvve*, Çev. M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 690-730, 1116, 1120.

<sup>104</sup>Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbitü delâilî'n-nübüvve*, 706, 718.

riye imza atmışlardır.<sup>105</sup> Yine yazarı bilinmeyen İmâmî bir âlime ait *Tabıratu'l-avâm* adlı bir eserde de İsmâiliyye'nin Ehl-i Beyt ile bir ilişkisinin olmadığı belirtilmiş, mezhebin Fahreddîn er-Râzî'nin ifadelerine benzer şekilde Abdullah b. Meymûn'un kendi çocuğunu insanlara imam olarak tanıtmamasıyla ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Ne var ki bu yazar, Abdullah b. Meymûn'un dinî fikirleri konusunda bir şey söylememiş, dolayısıyla sapkın bir konuma yerleştirmemiştir.<sup>106</sup>

Ne var ki İsmâiliyye'nin tarihsel kökleri konusunda bütün İmâmî ulemanın aynı şekilde düşündüğünü söylemek mümkün değildir. Zira tarihçi İbnü'l-Esîr, nesep ilmini iyi bilen Ali taraftarlarının Fâtımîler'in soyu konusunda genellikle bir kuşkusunun olmadığını belirtir.<sup>107</sup> Onun naklettiğine göre Fâtımîler'in soyunu sahih gören İmâmîler, halifenin bildirisine imza atan kişilerin bunu halifeden çekindikleri için yaptıklarını söylemişlerdir. Buna örnek olarak da Şerif er-Radî'nin bazı şiirlerinde Mısırlılardan övgüyle bahsetmesini ve bu yüzden halife tarafından uyarılmasını, hatta bütün ısrarlara rağmen halifeden özür dilemesini göstermişlerdir.<sup>108</sup> Diğer taraftan Külyenî (öl. 329/940), Necâşî (öl. 450/1058) ve Tûsî (öl. 460/1067) gibi İmâmî âlimler de Sünnî ve Mu'tezilî bazı âlimlerin aksine Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'ı güvenilir bir ravi olarak nitelemişler, onun Ca'fer es-Sâdık ile Muhammed b. İsmâil'den yaptığı rivayetleri kabul etmişlerdir.<sup>109</sup> Dolayısıyla onların nazarında bu şahıs, İsmâilî ya da gayrı İslâmî bir kökene sahip değildir. Bilakis o, İmâmîyye'nin rivayetlerine itibar edilen güvenilir bir âlimidir.<sup>110</sup> Aynı şekilde dönemin İmâmî âlimleri Kummî ve Nevbahtî de Ca'feres-Sâdık'tan sonraki İsmâiliyye ayrışması sürecinde gulat bazı

<sup>105</sup>İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/82-83; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/579-580, 7/585.

<sup>106</sup>Lewis, *The Origins of Ismâ'ilism*, 65.

<sup>107</sup>İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/82-83; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/579-580, 7/585.

<sup>108</sup>Şerif Radî, özür dilemem sebebi olarak babasına bölgedeki dâilerden çekindiğini söylemiştir. Ancak babasının baskısıyla daha sonra bu şiirin kendisine ait olmadığını söylemiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/579-579.

<sup>109</sup>Ebü Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *Usûl el-Kâfi* (Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1946), 1/34, 2/79, 3/22 vd.; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs en-Necâşî, *Fihristü esmâi musannifeyi's-Şia bi'el-meşhûr bi-ricâlî'n-necâşî* (Beirut: Şeriketü'l-a'lemî li'l-matbûât, 2010), 205-206; Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-Emâlî*, thk. Kısmu'd-dirâsâti'l-İslâmiyye (Kum: Dâru's-sekâfe, 1993), 603.

<sup>110</sup>Lewis, *The Origins of Ismâ'ilism*, 64; Tan, *İsmâilîğin Teşekkül Süreci*, 162-163.

fikirler zikretseler de onlar için İslam dışı bir kökenden bahsetmemişlerdir.<sup>111</sup>

Hız. Hüseyin soyundan gelen ve Ehl-i Sünnet'e mensup bir Hanefî olduğu anlaşılan Horasan âlimlerinden Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseynî el-Alevî (485/1092'den sonra)<sup>112</sup> de İsmâiliyye'yi gayrı İslamî bir kökene yerleştiren âlimlerdendir. O, bu mezhebi kâfir ve mühlid diye nitelediği Ebu Meymûn el-Kaddah, İsa Çerahlehtan ve Dandân isimli üç şahsın kurduğunu belirtir. Ona göre bu üç kişi, yalan ve hilelerle İslam'ı ortadan kaldırmak için imkanlarını birleştirmişler, Ebu Meymûn'un bir oğlunu Ali soyuna nispet etmişler ve çocuk büyüyüp belli bir şöhrete kavuşunca zahir-batın farklılığı üzerinden İslam şeriatını ortadan kaldırmak için çabalamışlardır.<sup>113</sup>

Ashabu'l-Hadis'e nispet edebileceğimiz Ebû Abdullah Muhammed b. Mâlik el-Hammâdî el-Yemenî de Eş'arî âlimler gibi İsmâiliyye'nin temellerinin İslam şeriatını ortadan kaldırmak ve bu suretle İslam'ı yıkmak isteyen Abdullah b. Meymûn el-Kaddah tarafından atıldığı belirtilmiş, daha sonra Fâtımî halifeleri olacak evlatlarının da onun bu misyonunu sürdürdüğünü söylemiştir. Bununla birlikte o, Abdullah b. Meymûn'u Eş'arî ulemadan farklı olarak felsefeye de hâkim bir Yahudi olarak takdim etmiş, onun İslam'ın Yahudiliği geride bıraktığı için İslam'a düşman olduğunu iddia etmiştir.<sup>114</sup>

Ashâbu'l-Hadis'ten Ebü'l-Hüseyn el-Malatî (öl. 377/987) de diğerlerinden daha önce İsmâiliyye ile İslam dışı inanışlar arasında benzerlik kuran ve İsmâiliyye'nin, fikir ve inançlar bakımından Maniheizm ile aynı yolu izlediğini söyleyen bir âlimdir.<sup>115</sup> Ne var ki onun kısaca dile

<sup>111</sup>Hasan b. Musa en-Nevbahî – Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Fıraku's-Şî'a* (Kâhire: Dâru'r-Reşâd, 1992), 81-83.

<sup>112</sup>Ebü'l-Meâlî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bir bilgi için bk. Doğan Kaplan, "Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri: Beyânu'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013), 45-52.

<sup>113</sup>Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah, "Beyânü'l-Edyân'ın Üçüncü ve Dördüncü Bölümlerinin Çevirisi", *Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri: Beyânu'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî*, çev. Doğan Kaplan, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013), 76-78.

<sup>114</sup>Muhammed b. Mâlik el-Hammâdî, *Keşfü Esrârî'l-Bâtıniyye ve Ahbâru'l-Karâmita*, thk. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ekva' (Sana'â: Merkezü'l-dirâsât ve'l-Buhûs el-Yemenî, 1994), 71-76.

<sup>115</sup>Malatî, *et-Tenbîh*, 19.

getirdiği bu benzerlikten İsmâiliyye'yi doğrudan Maniheizm'le ilişkilendirdiğini söylemek mümkün değildir. O, daha çok, fikrî bir benzerlikten bahsetmiş gözükmektedir.<sup>116</sup>

Günümüzde yapılan araştırmalar da İsmâîlîlik ile Mecûsîlik, Maniheizm, Mazdekîlik ve Sâbiîlik gibi gnostik inançlar arasında kesinlikle birtakım fikrî benzerliklerin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ne var ki bu araştırmalar, söz konusu benzerliğin bütün İsmâîlîliğin Mecûsîlik ya da Sâbiîlik gibi gnostik kökenli bir din ya da inanıştan geldiğini, onların bir devamı olduklarını söylemek için yeterli olamayacağını belirtirler. Onlara göre aradaki benzerlikler, sadece inançlar arasındaki etkileşimi ve İsmâîlî düşüncenin oluşumunda söz konusu gnostik inanışların etkili olduğunu gösterir.”<sup>117</sup> Bu etkileşimin gerçekleşmesinde ise tarihsel koşullar belirleyici olmuştur. Zira İslamiyet'in yayılmaya başladığı ya da Müslümanlar tarafından fethedildiği dönemlerde Irak coğrafyasında ve sonraki dönemlerde Horasan bölgesinde Maniheizm, Deysânî ve Mazdekî toplulukların varlığında kuşku yoktur. Bu gruplar, İslamiyet yayılmaya başladığında yeni dine kolay bir şekilde adapte olamamışlar, tam tersine sosyo-politik ve sosyo-kültürel hayatta İslam'a ve Müslümanlara karşı bir mücadele başlatmışlardır. Mesela Mazdekî grupların ya da gulat Şiîlerin başlattıkları isyanlara imkanlar ölçüsünde destek vermişlerdir.<sup>118</sup> Bunun yanında gulat Şiî fırkaların ihtiyaç duydukları siyasal desteği sağlamak adına onların dinî söylemlerine göz yummaları da zaman içerisinde gulat Şiîler ile Hürremî-Mazdekî grupların birbirine karışmasını beraberinde getirmiştir. Abbâsîler'in kurulduğu ilk yıllarda (3/8.asrın ikinci yarısında) bu bağ, daha da sağlamlaşmış durumdadır.<sup>119</sup> Ne var ki tarihsel süreçte ortaya çıkan bu birliktelik, İsmâiliyye de dahil muhalifleri tarafından aşırı bulunan bütün inanışlar ile söz konusu gnostik anlayışların tarihsel köken bakımından da ilişkilendirilmesini beraberinde getirmiştir.

Bizim açımızdan İsmâiliyye'nin kökeniyle ilgili Eş'arî ulemaya ya da diğer mezhep mensuplarına ait iddiaların tarihsel bakımdan doğruluğu

<sup>116</sup>Krş Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Doktora Tezi), 19.

<sup>117</sup>Bk. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 61-63; Tan, *İsmâîlîliğin Teşekkül Süreci*, 169; Ivanow, *The Rise of Fatimids*, 135-137.

<sup>118</sup>Ali Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâîlîlik* (Ankara: Asitan Yayınları, 2014), 65.

<sup>119</sup>Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 68-72.

ya da yanlışlığı, öncelikle önemli bir husus değildir. Zira asıl üzerinde durduğumuz husus, bu iddiaların hangi siyasal ve toplumsal bağlama karşılık geldiğini ve bu bağlam içerisinde nasıl bir işlev gördüğünü ortaya koyabilmektir. Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan da anlaşılacaktır ki Eş'arî ulemanın söz konusu söylemi, tamamen kurgusal bir zeminde şekillenmiş değildir. Bu iddiaları ilk defa onlar da dile getirmiş değildirler. Ne var ki onlar, o dönemlerde yaşayan birçok mezhep mensubu gibi söz konusu inançlarla İsmâîlîlik arasındaki ilişkiyi, bir benzerlikten ve etkileşimden öte, tarihsel ve toplumsal bağlar üzerinden açıklamışlar, onların İslam'a kurulmuş bir komplonun ürünü olduklarını söylemişlerdir. Gelenek içinde ilk söylemin şekillenmeye başladığı dönemde Fâtımî etkinliği artarak devam etmektedir. Daha da önemlisi Bağdâdî'nin yaşadığı dönemde Kahire'de, Fâtımî halifesi Hâkim (öl. 411/1021) hüküm sürmektedir ve bu halife, İsmailiyye içinde bile aşırı bulunan bir takım görüş ve tutumlarıyla ünlenmiş, ilahlık iddia edebilecek kadar ileri gitmiş birisidir.<sup>120</sup> Bağdâdî sonrası dönemde ise Hasan Sabbah ve fedâîleri, İslam dünyasında terör estirmektedir. Bu yüzden ki onların İsmâîliyye söyleminin sosyo-politik hayattaki tam karşılığı, Mısır'daki Fâtımîler ya da İslam dünyasında terör estiren Hasan Sabbah liderliğindeki Nizârî İsmâîlîler'dir. Onlar, bir alanda öncelikli tehdit konumundaki muhaliflerinin nasıl bir dinsel kökenden geldiğini insanlara göstermek istemişlerdir. Çünkü tarihin bazı zamanlarda ve bazı âlimlerin elinde "geçmişin nesnel olarak bilinmesiyle ilgili bir mesele olmaktan çıktığı ve bugünün veya geleceğin nasıl kurulacağıyla ilgili bir soruna dönüştüğü" bilinmektedir.<sup>121</sup> Bu gibi durumlarda insanlar, ötekileştirmek istedikleri kişi ya da gruplarla ilgili söylentilere daha kolay inanma, en azından özel bir araştırma ihtiyacı hissetmeme, aşırı inançlarla olan fikrî benzerlikleri abartma ve bu benzerlikler üzerinden tarihsel ve organik bağlar kurma gibi bir tutum sergileyebilmektedir. Eş'arî ulemanın kendilerinden önce üretilmiş olan ve kendi dönemlerinde de yaygın bir şekilde dillendirilen klasikleşmiş söyleme sahip çıkmasının sebebi de muhtemelen söz konusu durumdur.

<sup>120</sup>Büyükkara, "İsmâîlîler'e Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci'", 46.

<sup>121</sup>Yaşin Aktay, *Tarih Bozumu (Tarih Sosyolojisi Denemeleri)* (İstanbul: Açılım Kitap, 2013), 30.



## SONUÇ

İslam mezhepleri hakkında kaleme alınan eserlerin bir kısmı, tarihsel birtakım gelişmelerin etkisiyle öncelikle siyasal ve sosyal hayatta karşılığı bulunan bir söylem geliştirebilmektedir. Bu söylemin öncelikli amacı, her ne kadar dinî argümanlarla ortaya koyulsa da daha çok sosyo-politik hayatta bir karşılık bulmaktır. Yazarın şahsî özellikleri, ilim anlayışı ve mezhebine bakışı, muhalifi hakkındaki söylemin şekillenmesinde belirleyici olan önemli etkenlerdir. Bununla birlikte muhalif mezhebin sapkın olarak görülmesi ve sosyo-politik hayatta hızlı bir yükselişe geçmesi, bir anlamda yakın tehdit konumuna gelmesi de mezheplerle ilgili söylemin şekillenmesinde önemli rol oynamaktadır. Aynı geleneğe mensup oldukları halde Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile takipçilerinin İsmâiliyye söylemleri arasındaki farklılık, büyük oranda bu gerçeğe dayanır. Eş'arî sonrası süreçte, bilhassa da Nizâmülmülk'ten sonra İslam dünyasının siyasal hayatta Şii-Sünnî şeklinde çift kutuplu bir hal alması, kendisinden sonraki takipçilerinin İsmâiliyye söyleminin sertleşmesini de beraberinde getirmiştir.

Eş'arî'nin eserini kaleme aldığı dönemde İsmâîlîler, faaliyetlerini çoğunlukla gizlice yürütmekteydi. Gerçi Fâtımîler eliyle İslam dünyasının batısında bir devlet kurmayı başarmışlardı. Ancak etkinlik alanları çoğunlukla Kuzey Afrika ile sınırlıydı. Bu yüzden olacak ki Eş'arî, İsmâiliyye mezhebini insanlara ayrıntılı bir şekilde anlatma, onların tarihsel köklerini tespit etme ihtiyacı duymadı. Dönemin Mezhepler Tarihi yazıcılığına uygun şekilde onların diğer Müslümanlardan ayrıştıkları genel görüşlerini vermekle iktifa etti.

4/10. asrın ikinci yarısından sonra Fâtımîler'in önce Mısır'ı, akabinde de Suriye'yi ele geçirmesi, onlara karşı topyekûn bir mücadelenin başlatılmasına sebep oldu. Bir mezhebi ötekileştirmenin en önemli argümanlarından birisi, onun gerçek yüzünü ifşa etmek, bu kapsamda onun İslam dışı din ve inançlarla olan benzerliklerini ortaya koymak ve mümkünse onlarla özdeşleştirmektir. Bilindiği kadarıyla İbn Rizâm ve Ehû Muhsin'le başlayan bu yöndeki tespitler, Abbâsî halifesi Kâdir Billâh'ın Bağdat'ın önde gelen âlimleriyle birlikte 402/1011 yılında bir bildiri yayınlamasıyla sürdü. Önce İbn Rizâm ve Ehû Muhsin, ardından da Kâdir Billâh, bütün İsmâîlîlerin Senevî ve Mecûsî bir kökenden



geldiklerini ve dolayısıyla Ubeydullah el-Mehdî'nin Hz. Ali soyuyla bir alakasının olmadığını iddia etti. Bağdâdî'nin İsmâiliyye söylemi de söz konusu sosyo-politik şartlar altında şekillendi. O da Kâdir Billâh gibi İsmâiliyye'nin ve Ubeydullah'ın Mecûsî bir kökenden geldiğini, hatta Dehrî bir anlayışa sahip olduğunu, ancak bu düşüncelerini açıklamaktan korktukları için takiyye yaptıklarını ve tevil örtüsü altında fikirlerini yaymaya çalıştıklarını ileri sürdü. İnsanların haklarında olumsuz algıya sahip oldukları kişi ya da gruplar hakkındaki kanaatlerini pekiştirecek iddia ve söylemleri kolayca kabullenme, onlarla ilgili söylentilerin doğruluğunu araştırmaya ihtiyaç hissetmeme zaafı, onun da klasik söylemi aynen benimsemesine yol açtı. Çünkü o, Ehl-i Sünnet'e samimiyetle bağlı bir âlim olarak İsmâiliyye'nin sapkın bir mezhep olduğunu düşünüyordu. Son zamanlarda onun toplumsal tabanını her geçen gün genişletmesinden de muhtemelen rahatsızlık duyuyor, onun gerçek yüzünü herkese göstermek istiyordu.

Bağdâdî'den sonra onunla aynı hassasiyetleri taşıyan İsfereyînî, Nizamülmülk, Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî de benzer söylemleri devam ettirdi. Onların öncelikle ilgilendikleri husus, İsmâiliyye'nin gerçekten Mecûsî, Sâbiî ya da Dehrî bir kökenden gelip gelmediği değildi. Onların nazarında bu mezhep, zaten sapkın bir anlayışa sahipti. Mecûsî, Sâbiî ya da Dehrî bir kökenle ilişkilendirilmesi, sadece bu sapkınlığa daha somut bir mahiyet kazandırmaktaydı. Dahası onların nazarında bu kanaatlerini haklı çıkartan yeterince fikrî benzerlik de zaten bulunmaktaydı. Bu yüzden Bağdâdî açısından Fatımilerin; İsfereyînî, Nizamülmülk ve Gazzâlî açısından hem Fatımiler'in hem de İslam dünyasında terör estiren Hasan Sabbah'ın, Râzî açısından Hasan Sabbah'ın takipçisi Nizârî fedâîlerin önünü almak, öncelikli amaçtı. Onlar, İsmâilî düşüncenin İslam dışı köklerini zikretmek suretiyle başta Fâtımîler ve Nizârîler olmak üzere bütün İsmâilî grupların İslam ile bir bağlarının olmadığını, ne geçmişte ne de yaşadıkları dönemde Hz. Ali soyuyla bir alakalarının bulunmadığını, Şiîliği dahi kendi çıkarları yolunda kullandıklarını ortaya koymaya, böylece onlara karşı toplumsal bir cephe oluşturmaya çalıştılar. Bunu yapmakla İsmâilîlere karşı yürütülen siyasal mücadeleyi de dinen meşru bir zemine oturtmuş oldular.

**KAYNAKÇA**

- Abdülhamid, İrfan. “Eş’arı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/441-447. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Ahatlı, Erdinç. “Rivayetler ile Hadis Usûlü ve Tarihinin Bazı Meselelerinin Anlaşılmasında Anakronizm Sorunu”. *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* (Bursa: y.y., 29-30 Mayıs 2004), 253-254.
- Aktay, Yasin. *Tarih Bozumu (Tarih Sosyolojisi Denemeleri)*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Areş, Ahmed. “Gazâlî’nin Bâtınîler’in Belini Kıran Delilleri (Kitâb Kavâsım al-Bâtınıya)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (1954), 23-44.
- Avcu, Ali. *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2009.
- Avcu, Ali. *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maverâünnehir’de İsmâîlîlik*. Ankara: Asitan Yayınları, 2014.
- Azamat, Nihat. “Nâsır-ı Hüsrev”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/395-397. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü’l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne’l-fırak*. Mısır: Dârü’lma’ârif, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü’l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Kitâbu’l-Milel ve’n-nihal*. Thk. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru’l-maşrik, 1986.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü’l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlü’l-dîn*. Thk. Muhammed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru’l-kütübîl-’ilmiyye, 2002.
- Biçer, Bekir. “Kuruluş Devrinde Nizamiye Medreselerinin Müderrisleri”. *Tarih Okulu Dergisi* 6/16 (2013), 263-287.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “İsmâîlî Dâî ve Fâtımî Davet”. *İLAM (Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı İlmi Araştırmalar Merkezi) Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 9-36.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “İsmâîlîler’e Atfedilen ‘Dokuz Aşamalı Da’vet Süreci’ Üzerine Bir İnceleme”. *İLAM (Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı İlmi Araştırmalar Merkezi) Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 35-49.

- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Daftary, Ferhad. “Gazzâlî ve İsmâiliyye”. Farsça’dan çev. Nâim Döner. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2016), 526-544.
- Daftary, Ferhad. “Kirmânî, Hamîdüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/63-64. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Daftary, Ferhad. *İsmâililer (Tarihleri ve Öğretileri)*. Çev. Erdal Toprak. Ankara: Doruk Yayınları, 2002.
- Ebü'l-Meâlî, Muhammed b. Ubeydullah. “Beyânü'l-Edyân’ın Üçüncü ve Dördüncü Bölümlerinin Çevirisi”. *Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri: Beyânü'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhili ve İslâmî*. Çev. Doğan Kaplan. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013), 64-91.
- Ekinci, Abdullah. “Orta Çağ İslam Dünyasında İhanetler ve Suikastler: İsmâ’ili, Karmati ve Nizari Gruplar”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36 (2016), 30-50.
- EŞ’arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*. Thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru’n-Neşr, 1980.
- FıÇlalı, Ethem Ruhi. “Abdülkâhir el-Bağdâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/245-247. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- FıÇlalı, Ethem Ruhi. “Çevirenin Önsözü”. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Yazar: Abdülkâhir Bağdâdî. Çev. E. Ruhi FıÇlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Florama, Giovanni. *Gnostisizm Tarihi*. Çev. Selma A. Baş - Bilal Baş. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Fedâihu'l-Bâtıniyye*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: ed-Dâru'l-kavmiyye li't-tıbâ'a ve'n-neşr, 1964.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Munkızu mine'd-dalâl*. Çev. Yahya el-Abbasi. Adıyaman: Sey-Tac Yayınları, 2000.
- Gömbeyaz, Kadir. *Makâlât Geleneğinde İmam EŞ’arî*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005.
- Gündüz, Şinasi. “Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi”. *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*. 61-73. Malatya: 25-27 Mayıs 2012.
- Gündüz, Şinasi. *Sâbüler: Son Gnostikler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Tebyînü kizbi'l-müfterî fi mâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Şühbe, Ebu Bekir b. Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu's-Şâfiyye*. Thk. Abûlalîm Hân. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. Muhammed, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. 19 Cilt. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İmâdu'd-Dîn Ebü'l-Hasan. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Thk. İbrâhim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman Ebu Amr. *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*. Thk. Muhyiddin Ali Necîb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâm, 1992.
- İlhan, Avni. "Ebû Ya'kûb es-Sicistânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/252-253. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffêr. *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciyeti an fıraki'l-hâlikîn*. Kahire: Matbaatu'l-envâr, 1940.
- Ivanow, Wladimir. *The Rise of Fatimids*. London: Oxford University Press, 1942.
- Hammâdî, Muhammed b. Mâlik el-Yemenî. *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye ve Ahbâru'l-Karâmita*. Thk. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ekva'. Sana'â: Merkezü'l-dirâsât ve'l-Buhûs el-Yemenî, 1994.
- Kâdî Abdülcabbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Tesbitü delâili'n-nübüvve*. Çev. M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kaplan, Doğan. "Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri: Beyânu'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013), 45-91.
- Karlığa, Bekir. "Gazzâlî (Eserleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/518-533. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

- Kummî - Nevbahtî. *Şii Fırkalar*. Çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfi*. 8 Cilt. Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1946.
- Laoust, Henry. *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*. Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı - Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Lewinstein, Keith. *Studies in Islamic Heresiography: The Khawaric in Two Fıraq Traditions*. Degree of Doctor of Philosophy, Faculty Of Princeton University in Candidacy, 1989.
- Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir. *İttîâzu'l-hunefâi bi-ahbârî'l-eimmeti'l-Fâtımiyyini'l-hulefâi*. Thk. Cemâluddîn eş-Şeyâl (1. cilt) - M. Hilmi Muhammed Ahmed (2.-3. cilt). 3 Cilt. Kâhire: el-Meclisü'l-a'lâ li-şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan b. Ali. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. Thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî. Kâhire: Mektebetü'ş-şarki'l-İslâmiyye, 1938.
- Necâşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs. *Fihristü esmâi musannifeyi'ş-Şîa bi'el-meşhûr bi-ricâli'n-necâşî*. Beyrut: Şeriketü'l-a'lemî li'l-matbûât, 2010.
- Nevbahtî, Hasan b. Musa- Kummî, Sa'd b. Abdullah. *Fıraku'ş-Şîa*. Kâhire: Dâru'r-Reşâd, 1992.
- Nizâmülmülk, Ebû Ali Hasan et-Tûsî. *Siyâset-Nâme*. Çev. Mehmet Taha Ayar. b.y: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdulvehhâb b. Muhammed Şihâbuddîn. *Nihâyetü'l-ereb fi fümûn'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2002.
- Ocak, Ahmet. "Bir Terör Örgütü Olarak Bâtınlık ve Selçuklu Ülkesindeki Faaliyetleri", *Dinî Araştırmalar* 7/20 (2004), 163-178.
- Okumuşlar, Muhiddin. "Ehli Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi". *Marife* 8/1 (2008), 137-148.
- Öz, Mustafa. "Ubeydullah el-Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/23-25. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Öz, Mustafa. "Zındık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/390-391. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Özen, Şükrü. "Nu'mân b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/237-240. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

- Öztürk, İ. Hakkı. “Tarih Öğretiminde Anakronizm Sorunu: Sosyal Bilgiler ve Tarih Ders Kitaplarındaki Kurgusal Metinler Üzerine Bir İnceleme”, *Sosyal Bilgiler Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2011), 37-58.
- Râzî, Fahreddin. *İtikâdâtü firaķi'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. Thk. Muhammed el-Mutasım Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'Arabî, 1986.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Devletü's-Salâcika*. Kahire: Müessesetü ikra, 2006.
- Seyyid, Eymen Fuad. “Fâtımîler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/228-237. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Sübkî, Tacuddîn Ebî Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfî. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhi - Abdul-Fettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1964.
- Tan, Muzaffer. *İsmaliliğin Teşekkül Süreci*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- Tan, Muzaffer. “Horasan ve Meverâünnehir'de İlk İsmâilî Faaliyetler”. *Dinî Araştırmalar* 10/30 (2007): 55-73.
- Tan, Muzaffer. “Tarihsel Süreçte İsmâililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 111-145.
- Tan, Muzaffer. “İsmâilî Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci”. *Dinî Araştırmalar* 18/47 (2015), 79-45.
- Tomar, Cengiz. “Suriye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/545-550. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Toru, Ümüt. *Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı*. Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017.
- Toru, Ümüt. “Teşekkül Sürecinde Muhalif Mezheplerin İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Algısı”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 12/1 (2019), 43-75.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *el-Emâli*. Thk. Kısmu'd-dirâsâti'l-İslâmiyye. Kum: Dâru's-sekâfe, 1993.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. E. Ruhi Fıçlalı. İstanbul: Şa-To İlahiyat, 2001.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min-cevâhiri'l-kâmûs*. b.y.: Dâru'l-hidâye, ts.

#### CITATION

Filiz CANYURT, "Tombstones at The Burial Chambers of Sijerčić Mausoleums of Goražde in Bosnia-Herzegovina", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 17, (2020/17) pp. 279-297.



## BOSNA-HERSEK GORAŽDE ŞEHİRİ SİJERÇİC TÜRBELERİ HAZİRESİNDE BULUNAN MEZAR TAŞLARI

Tombstones at The Burial Chambers of Sijerčić Mausoleums of Goražde in Bosnia-Herzegovina

### Filiz CANYURT

Öğr. Gör. Dr.,

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü.

Lect. Dr.,

Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters, Department of Art History.

[filiz.canyurt@hbvedu.tr](mailto:filiz.canyurt@hbvedu.tr), Orcid:0000-0002-1573-5072.

### Öz

Ait oldukları dönemlerin sosyal ve kültürel durumları hakkında bilgiler veren mezar taşları, Türk-İslam sanatı içerisinde yer alan önemli kaynaklar arasındadır. Anadolu'nun hemen her yerinde bu sanat eserlerine rastlamak mümkündür. Balkan coğrafyasında da Anadolu'da olduğu gibi pek çok mezar taşı bulunmaktadır. Bosna-Hersek mezar taşları ile ilgili yayınlara baktığımızda yayınların sayıca yetersiz oldukları görülmektedir. Günden güne yok olan bu eserlerin belgelenmesi gerekmektedir. Bu konu ile ilgili çalışmaların eksikliği bizi bu alanda çalışmaya yöneltmiştir. Çalışma konumuzu oluşturan hazirenin bulunduğu Goražde şehri, Osmanlı döneminde Hersek Sancağı'nın merkezi olan Foça'ya bağlı bir kasabadır. Bosna-Hersek'in doğusunda bulunan Drina Nehri'nin kenarında kurulmuş küçük bir yerleşim yeridir. Jahorina Dağı'nın eteğinde yer alan bu bölgede Osmanlı döneminden kalma pek çok eser vardır. Konumuzu oluşturan türbe haziresinde bulunan 30 mezar tespit edilmiştir. Bu mezarlarda baş ve ayak olmak üzere 42 mezar taşı bulunmaktadır. Başlığı olan toplam mezar taşı sayısı 29'dur. Bunlar içerisinde 20 tanesinde erkek başlığı, 8 tanesinde kadın başlığı kullanılmıştır. Ayak taşı sayısı ise 13'tür. Tespit edilen bu taşlar çalışmamızda gövde ve başlık türlerine göre incelenmiştir. Mezar taşları içerisinde kitabe bulunan çok az örnek vardır. Bunların da kitabe kısımları tahrip olduğu için okunamamıştır. 12 taşın tarih kısmı okunabilmiştir. İncelenen mezar taşları, Anadolu örnekleri ile karşılaştırılarak benzer ve farklı özellikleri bakımından Türk plastik sanatları içerisindeki yeri belirlenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk-İslam Sanatı, Balkan, Mezar Taşı, Başlık, Bosna.

#### KAYNAKÇA

Filiz CANYURT, "Bosna-Hersek Goražde Şehri Sijerčić Türbeleri Haziresinde Bulunan Mezar Taşları", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 17, (2020/17) ss. 279-297. **Makale Geliş T:** 21/01/2020 **Kabul T:** 24/05/2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

**Abstract**

Tombstones are among the important resources for Turkish-Islamic art for they contain information about the social and cultural states of the period they belong to. It is possible to see these art pieces all around Anatolia. Like Anatolia there are numerous tombstones in the Balkan region. The number of publications on Bosnia-Herzegovina tombstones is insufficient. It is important to document these disappearing monuments. The lack of the studies on this field encouraged us to direct our research on this subject. Goražde, is the place where the burial that subject of our study, is a town bound to the Foča, centre of the Herzegovina County during the Ottoman period. It's small settlement next to the Drina River on the east of Bosnia-Herzegovina. There are countless monuments dating from Ottoman period, in this area at the piedmont of the Jahorina Mountain. 30 burials are determined at the burial chamber of the mausoleum. In these tombs including head and footstones there are 42 tombstones in total. 29 of these have headstones. Among these 20 of them are men's headstones, and 8 are women's. There are 13 footstones. These determined tombstones were examined in body and head types. Few of them include inscriptions. The existing inscriptions were severely ruined thus they couldn't be read. Dates were readable on 12 stones. Similarities and differences about examined tombstones were determined in comparison with Anatolian samples. It has been tried to determine its place in Turkish plastic arts.

**Keywords:** Turkish-Islamic Art, Balkans, Tombstone, Headgear, Bosnia.

**GİRİŞ**

Kültür varlıklarımızdan biri olan mezar taşları, ait oldukları dönemlerin tarihi, sosyal ve kültürel durumları hakkında bilgiler vermeleri bakımından oldukça önemli eserlerdir. Küçük boyutlarda olmaları nedeniyle, kaybolmaya ve tahrip olmaya daha açık durumdadır. Belgelenmeleri kültür tarihi açısından oldukça önem taşımaktadır. Bu nedenledir ki son dönemlerde mezar taşlarını belgeler nitelikte yapılan yayınların sayısı her geçen gün artmaktadır. Anadolu, mezar taşları bakımından oldukça zengin bir bölgedir. Anadolu dışında Balkan coğrafyasında da yoğun bir biçimde mezar taşlarıyla karşılaşmak mümkündür. Çalışma alanı olarak Bosna coğrafyasını seçmemizin nedeni ise bu coğrafyanın tarihte uzun bir dönem Osmanlı Devleti hâkimiyetinde kalmasıdır. Bosna, mimari eserlerde olduğu gibi mezar taşları açısından da Osmanlı kültürü izlerinin takip edilebileceği önemli bir bölgedir. Bu çalışmada Bosna-Hersek'teki mezar taşları, Anadolu'daki benzer örnekleri ile karşılaştırılarak iki bölge arasındaki kültürel sürekliliğin ortaya konulması hedeflenmiştir. Ayrıca incelenen mezar taşlarının, Türk plastik sanatlarındaki yeri ve önemi belirlenmeye çalışılmıştır.

Bosna-Hersek'te Osmanlı dönemi mezar taşları ile ilgili bugüne ka-



dar yayımlanmış en kapsamlı eserler; Müjezinoviç'in Bosna kitabeleri (Müjezinoviç, 1998, 10-387) konusunda yaptığı araştırma ile Seid Traljiç (Traljiç, 1940,192-210) ve Alija Bejtiç'in (Bejtiç, 1952, 229-297) çalışmalarıdır. Söz konusu çalışmaların kapsamı, genellikle mezar taşları kitabelerinin okunması ile sınırlı tutulmuş, sanat tarihi açısından bir değerlendirmeye yer verilmemiştir. Boşdurmaz, Bosna mezar taşlarını üç şehirden belli başlı örnekleri seçerek değerlendirmiştir (Boşdurmaz, 2011, 15-296); ancak yine de Bosna mezar taşları hakkında bir genelleme yapılabilmesi için eksiklikler söz konusudur.

Osmanlı'nın Balkanlara ilk seferleri Orhan Bey (1359) zamanında başlamıştır. Bosna bu dönemde Sırp Kralı Turtko'nun egemenliği altındaydı (Karatay & Gökdağ, 2006, 152-164). Üsküp'ün fethi (1392) ile Bosna'nın durumunda değişimler olmuş ve Bosna Krallığı topraklarının genişlemesi durmuştur. Bu tarihlerden itibaren Osmanlı ilerleyişi Bosna merkezine doğru devam etmiştir. 1415 yılında Laşva,1416'da Hum bölgesi ele geçirilmiş ve bu yıllarda Foça, Nevesinye, Plevye, 1418'de Vişegrad, 1436'da ise Srebrenica ve Zvornik alınarak Osmanlı denetimine girmiştir (Nurkiç, 2007, 30). Bosna, 1463 yılında Fatih Sultan Mehmet döneminde fethedilmiştir (Cezar, 2010, 152-153). Bosna'nın fethinden sonra Osmanlı ile birlikte İslamlaşma süreci de başlamıştır. Bu durum Türk-İslam geleneğinin pek çok unsurunu da bölgeye taşımıştır. Mezar taşları bunların başında gelmektedir. Osmanlı hâkimiyetinden önce bu coğrafyada mezar taşı olarak, üzerlerine çeşitli sembollerin işlendiği "Stečak" adı verilen büyük boyutlardaki taşların kullanılmış olduğu bilinmektedir (Müjezinoviç, 1998, 10-387).

Bosna-Hersek'te Müslümanlar için yapılan mezar taşlarına "Nişan" adı verilmiştir. Kaynaklardan 15. yüzyılda bu taşların ilk örneklerinin Üsküp'te yapılıp, oradan Bosna'ya getirildiği öğrenilmektedir (Müjezinoviç, 1998, 13-14). Kare kesitli, dört yüzeyinde Arapça kitabe bulunan sarıklı olarak işlenmiş bu mezar taşlarının, başkent İstanbul mezar taşları örnek alınarak yapıldığı düşünülmektedir. 15. ve 16. yüzyılda İstanbul ve Anadolu'da bu taşların yoğun olarak kullanılan bir tür olması da (Çal & İltar, 2011, 21) bu görüşü desteklemektedir. Yukarıda sözü geçen kaynaklardan edinilen bilgilere göre; Bosna genelinde erken dönem olarak adlandırılan 15.-16. yüzyıla ait mezar taşlarında kitabe kısmına pek yer verilmediği görülmüştür. Geçiş dönemi olarak nitelenen 15. ve 16. yüzyıl mezar taşlarının bazılarında Boşnakların Osmanlı hâkimiyetine girme-

den önce kullandıkları Bosançıca<sup>1</sup> adı verilen alfabe ile yazılmış kitabeler bulunmaktadır. Buna en erken tarihli örnek olarak Mahmut Brankoviç adına 1459 yılında dikilmiş olan mezar taşı verilebilir (Müjezinoviç, 1998, 11). Saraybosna'da 1541 tarihli İmam Abdullah Efendi'ye ait olduğunu bilinen mezar taşı, üzerinde Arap harfleri ile yazılmış Türkçe ve Arapça kelimelerden oluşan kitabesi bulunan en erken tarihli taştır (Müjezinoviç, 1998, 323). 16. yüzyılın ortalarından itibaren mezar taşlarında Arap harfleri kullanılarak yazılan kitabelerde Türkçe kelimeler yoğunluk kazanmaya başlamıştır (Müjezinoviç, 1998, 14-15).

Çalışma konusunu oluşturan hazirenin bulunduğu Goražde şehri, Osmanlı döneminde Hersek sancağının merkezi olan Foça'ya bağlı bir kasabadır. Doğu Bosna'da yer alan Foça, İstanbul'u Dubrovnik'e bağlayan ticaret yolu üzerinde bulunması bakımından da önemli bir şehirdir. Buranın Osmanlı idaresine geçişi 1465'de gerçekleşmiştir (Moacanin, 1996, 166, 167). 1470'den 1572 yılına kadar adı Drina'dır ve bütün Hersek'i içine alan kazanın merkezi olmuştur.

Goražde şehri, Bosna-Hersek'in doğusunda Drina Nehri'nin kenarına kurulmuş olan küçük bir yerleşim yeridir. Jahorina Dağı'nın eteğinde bulunan bu şehirde Osmanlı döneminden kalma pek çok eser vardır. İncelenen türbe haziresi, şehrin 8 km. dışında Jahorina Dağı'nda yer almaktadır. Hazirede çokgen planlı iki türbe bulunmaktadır. Yapıların üzerinde herhangi bir kitabe bulunmadığı için tam olarak yapım tarihleri bilinmemektedir. Kaynaklarda 19. yüzyıla ait olabileceği söylenen bu türbelerden birinin Sijerčić ailesinden Sinan Paşa'ya diğerinin de Alaybeyi Mehmed Bey'e ait olduğu belirtilmektedir (Ayverdi, 2000, 159). Sinan Paşa, Goražde ve Pljevlja şehirlerini yönetmiş bir komutandır. Kaynaklarda 1806 yılında II. Sırp uyanışı olarak isimlendirilen harekât esnasında oğlu ile birlikte öldürüldüğünden bahsedilmektedir (Müjezinoviç, 1998, 85). Sözü edilen hazire halk arasında da Sijerčić aile mezarlığı olarak adlandırılmaktadır. Konu başlığı oluşturulurken belirleyici unsur olarak bölgenin bilinen isminin kullanılmasının uygun olacağı düşünülmüştür.

Hazirede yer alan mezar taşları, hazirenin güneyinden kuzeyine doğru numaralandırılmıştır. Sırasıyla taşların ölçüleri alınıp detaylı bir biçimde fotoğrafları çekilmiştir. Her bir mezar taşı için katalog oluşturulmuştur. Makale sayfa sınırlarını aşmamak için katalog kısmına yer

<sup>1</sup> Bosançıca; Boşnakların 8. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar kullandıkları Kiril alfabesidir.

verilememiştir. Bu nedenle çalışma bir değerlendirme niteliğindedir. Mezar taşları; mezar türleri, gövde ve başlık türleri, ölçüleri ile kitabeleri bakımından değerlendirilmiştir. Yapılan çalışmada türbe haziresindeki 30 mezarda, baş ve ayak olmak üzere 42 mezar taşı tespit edilmiştir. Başlığı olan toplam 29 baş taşından 21 tanesinde<sup>2</sup> erkek başlığı, 8 tanesinde<sup>3</sup> kadın başlığı kullanılmıştır. Ayak taşı sayısı ise 13'tür.<sup>4</sup>


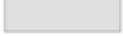



## 1. MEZAR TIPLERİ

Hazirede yer alan mezarların hepsi toprak mezar türündedir. Bu tür mezarlar, herhangi bir mezar yapısı olmaksızın baş ve ayak taşlarının doğrudan toprağa dikilmesiyle oluşturulmuştur. Bosna mezarlıklarında yaygın olarak kullanılan bir türdür. Bosna mezar taşları ile ilgili yapılan bir çalışmada 205 adet toprak mezar tespit edilmiştir (Boşdurmaz, 2011, 240-650). Anadolu örneklerine bakıldığında; Giresun'da 239 (Çal & İltar, 2011, 14), Kastamonu'da 89 (Çal & Ataoğuz Çal, 2008, 356), İstanbul Kadıköy Taşköprü Caddesi Mezarlığında 63 (Gül, 2009, 248), Edirne Gazi Mihal Camisi haziresinde 352 (Doğan, 2009, 804) mezar bu türdedir.

## 2. GÖVDE TIPLERİ

Mezar taşları incelenirken gövde kesitleri üzerinden bir tipoloji oluşturulmaya çalışılmıştır.

Tablo 1: Gövde Tipleri

Gövde Kesitleri				
Ç1-Ç2	D.	K1	K2-K3	O
				

**2. 1. Ç Tipi:** Gövdesi çokgen kesitli olan mezar taşları bu başlık al-

<sup>2</sup> Örnek Nu. 1, 2, 3, 6, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 29, 30.

<sup>3</sup> Örnek Nu 4, 5, 7, 8, 12, 17, 25, 28.

<sup>4</sup> Örnek Nu 1, 2, 3, 4, 10, 11, 12, 15, 16, 23, 25, 26, 28.

tında incelenmiştir. Bu gruptaki mezar taşlarından başlığı olanlar Ç-1, başlıksız olup üst kısmı sivrilerek piramidal bir biçim alan taşlar ise Ç-2 başlığı altında değerlendirilmiştir.

**2. 1. 1. Ç-1:** Gövdesi yatay çokgen kesitli ve erkek başlıklı mezar taşları bu grupta ele alınmıştır. 42 mezar taşından 2 tanesi bu tiptedir. Bunlardan 1 numaralı örnek m. 1791, 16 numaralı örnek ise m. 1754 tarihlidir (Foto. 2, 3).

**2. 1. 2. Ç-2:** Çokgen gövdeli ve başlıksız olan bu türde taşın üst kısmı hafifçe sivrilerek piramidal bir görünüm kazanmıştır. 16 ve 26 numaralı mezarların ayak taşları böyledir. Çokgen adı altında incelenen taşların hepsi sekizgen olarak düzenlenmişlenmiştir. Saraybosna Ferhat Paşa Camisi haziresinde 18.-19. yüzyıllara ait 10 (Canyurt, 2019, 43-60), Edirne Muradiye Camisi haziresinde 17. yüzyıla tarihlenen 4 (Kuşaklı, 2015, 246) , İstanbul Kadıköy Taşköprü Caddesi Mezarlığında m. 1776 tarihli 1 örnek (Gül, 2009, 250) bulunmaktadır (Foto. 4).

Malzeme ve işleniş bakımından incelenen mezar taşları ile Anadolu'daki benzerlerinin tarihleri birbirine yakındır. Bosna-Hersek'te günümüzde de bu tarz mezar taşı yapımının devam ettiği bilinmektedir.

**2. 2. D Tipi:** Bu türde gövde genellikle aşağıdan yukarı doğru hafif genişler niteliktedir ve tepe kısmı ters "V" biçimindedir. Gövdesi yatay dikdörtgen kesitlidir. 5 örneği bulunur,<sup>5</sup> hepsi ayak taşı olduğu için üzerinde herhangi bir kitabe ya da tarihe rastlanmamıştır. Baş taşları bulunmadığı için tarihleri de belirlenememiştir (Foto. 5-8).

Saraybosna Ferhat Paşa Camisi haziresinde 19. yüzyıla ait 6 örnekte görülür (Canyurt, 2019, 46). Boşdurmaz, eserinde bu türde verilen taşlardan tarihi belli olanların 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar kullanıldığını belirtmektedir. Bosna'da incelediği taşlar içerisinde kitabesi olan bu türdeki taşların, kadın mezar taşları olması sebebiyle üzerinde yazı ve süsleme bulunmayanların kadınlara ait olabileceğini düşünmektedir (Boşdurmaz, 2011, 166-169). Bölgede yaptığımız çalışmalar esnasında bu tür taşların erkek mezarlarında ayak taşı olarak da kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu nedenle kimliği belli olmayanları bir genelleme içerisine almanın pek de sağlıklı olmayacağı düşünülmektedir.

<sup>5</sup> Örnek Nu: 1a, 11a, 12a, 15a, 23a.

Anadolu örneklerine bakıldığında Trabzon'da 19. yüzyıla ait 134 kadın baş taşından 12 adet (Ölçay, 2004, 208-211), Giresun'da 33 adet (bunlardan 5'i erkek ayak taşı, 24'ü kadın baş taşı ve 4'ü kadın ayak taşıdır) (Çal & İltar, 2011, 14), Samsun'da biri 18. yüzyıla diğerleri 19. yüzyıla tarihlenen 7 adet örnek (Nefes, 2002, kat. 6, 10, 13, 14, 18, 54, 64) bulunur. Bu türün Anadolu genelinde erken devirlerden beri kullanım alanı bulduğu belirlenmiştir (Çal, 2019, 501). Çalışmanın konusunu oluşturan bu türdeki taşlar, form ve işleniş bakımından bulunduğu coğrafya ve Anadolu örnekleri ile karşılaştırıldığında tarihsiz olanları 19. yüzyıla tarihlemenin doğru olacağı düşünülmektedir.

**2. 3. K Tipi:** Kendi içerisinde üç gruba ayrılmıştır. Çünkü K-1 tipindekiler tamamen kare kesitli iken; K-2 tipinde olanların, kare gövdenin köşelerinden hafif pahlanmış olduğu görülür. Birinci ve ikinci gruptakilerde erkek ve kadın başlıkları kullanılmıştır. Üçüncü grubu oluşturanlar ise başlığı bulunmayan üst kısmı hafif sivri bir biçimde son bulan ayak taşlarıdır. Bu nedenle alt başlıklara ayırmak daha uygun görülmüştür.

**2. 3. 1. K-1:** Gövdesi kare kesitli ve düşey dikdörtgen bir gövdesi ve başlığı olan mezar taşlarıdır. 29 baş taşından bu grupta yer alan 16 tanesi erkek başlıklı<sup>6</sup>, 8'i ise kadın başlıklıdır.<sup>7</sup> 13 ayak taşından 1'i bu grupta yer alır. Örneklerden erkek başlıklılar içerisinde 2 numaralı örnek m. 1796, 20 numaralı örnek m. 1815 tarihlidir. Kadın başlıklılardan ise 12 numara m. 1855, 25 numara ise m. 1815 yılına aittir (Foto. 9-22).

**2. 3. 2. K-2:** Kare kesitli olan gövdenin köşelerine belli belirsiz denekçe şekilde pah verilmiştir. 26 (m. 1834), 27 (m. 1796) ve 30 numaralı üç örnek bulunur. Bunlar erkek başlıklı baş taşıdır (Foto. 23-26).

**2. 3. 3. K-3:** Köşeleri pahlanmış olan kare kesitli gövdenin üst kısmı sivrilerek piramidal bir görünüş kazanmıştır. 2, 3 ve 25 numaralı ayak taşları bu türdedir. 2 numaralı örnek m. 1796, 25 numaralı örnek ise m. 1815 tarihlidir (Foto. 27, 28).

15.-17. yüzyıllarda Anadolu'da yaygın bir tür olan (Çal & İltar, 2011, 21) bu gruptaki mezar taşlarının Bosna'da da tercih edildiği görülmektedir. Anadolu'da 17. yüzyıldan itibaren kullanım oranı azalmaya başlayan bu tür Bosna'da 19. yüzyıla kadar kullanılmıştır (Boşdurmaz, 2011, 170-240). Sa-

<sup>6</sup> Örnek Nu 2, 3, 6, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 30.

<sup>7</sup> Örnek Nu 4, 5, 7, 8, 12, 17, 25, 28, 29.

raybosna Ferhat Paşa Camisi haziresinde 18. yüzyıla ait 14 örnekte görülür (Canyurt, 2019, 47). Kastamonu genelinde bulunan 1960 mezar taşı içerisinde 26 (Çal, 2003, 616), Giresun mezar taşları içerisinde 7 (Çal & İltar, 2011, 21), Vezirköprü'de 1 (Gün & Can, 2016, 71), Alanya Müzesi'nde 17. ve 18. yüzyıllara tarihlenen 4 örnek bulunur (Çal & İltar, 2011, 21).

**2. 4. O Tipi:** Oval kesitli bir gövdeye sahip başlıksız mezar taşlarıdır. Bunlar, ayak taşlarıdır. Üst kısımları sivrilerek sonlanmaktadır. Üzerinde herhangi bir yazı ya da süsleme unsuru olmadığı için tarihleri konusunda bir şey söylemek pek mümkün değildir. 11 ve 28 numaralı mezarların ayak taşlarında görülür (Foto. 29, 30).

### 3. BAŞLIK TİPLERİ

#### 3. 1. Erkek Başlıkları

21 erkek başlığı 4 farklı tipte değerlendirilmiştir.

**3. 1. 1. Tip 1:** Başlığın üst ve alt kısmındaki boşluk "V" biçimini alırken, iç başlık alışlagelen Anadolu örneklerinden daha dar tutulmuştur. Sarık kısmının ön tarafında sol alt köşesinden, sağ üste doğru giden sarık dilimi dikkati çekmektedir. Dört örnek bulunur. 1 numaralı örnek m. 1791, 16 numaralı örnek m. 1754 tarihlidir. Diğer iki örnek üzerinde bir tarih ve meslek bilgisini belirten bir kitabe bulunmamaktadır. Tarihi belli olanlarda ise sadece taş üzerine tarih yazılmıştır.

Laqueur, m. 1696-1802 yılları arasında yaygın olarak kullanıldığını ifade ettiği bu türü FII olarak adlandırmıştır. Bunların pek çoğunda meslek belirtilmemiştir. Çok az bir kısmında ise esnaftan yüksek seviyeli memurlara kadar çeşitli meslek isimlerine yer verilmiştir (Laqueur, 1997, 150).



Örn. Nu. 1



Örn. Nu. 14



Örn. Nu. 16



Örn. Nu. 22

Basit bir biçimde işlenmiş olan bu başlıklara işleniş açısından Urfa Halilü'r-Rahman Camisi haziresindeki 23 ve 41 numaralı örneklerin

başlıkları örnek verilebilir (Güler, 2018, 119). Burada yerel bir işçiliğin varlığından söz etmek mümkündür. Bu örnekler göz önüne alındığında araştırma konumuzu oluşturan bölgede de bir yerel üslubun varlığından bahsetmek doğru olacaktır.

**3. 1. 2. Tip 2:** Birinci türden farklı olarak yine dar tutulan iç başlık çokgen formu olarak verilmiş, başlığa sarılan sarık kısmı ise üstte ve altta “C” biçiminde boşluk bırakmıştır. 24 numaralı örneğin kitabesi bulunmadığı için tarihi ve mesleği bilinmemektedir. Laqueur’ın “F tipi: Katibi” başlığı altında “F- IV” grubu içinde değerlendirdiği örneklere benzemektedir (Laqueur, 1997, 150-151).



Örn. Nu. 24

**3. 1. 3. Tip 3:** Bu türde iç başlığın etrafına dolanan sarık dilimlerinden başlığın sağ alt köşesinden çıkan bir dilimi üst kenar boyunca dolanarak aşağıya inmektedir. Diğer dilimler ise bu dilimin belirlediği sınır içerisinde sol bölümden sağ üst köşeye doğru uzanmaktadır. Üst bölümde sarık sarılı başlığın uç kısmı görünmektedir. Toplamda 13 örnekte görülmektedir. Örnekler 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başına tarihlenmektedir.

Laqueur ise bu tip başlıkları “B” tipi olarak incelemiştir. Mücevveze<sup>8</sup> ismi verilen bu tip başlıkları Çal, çalışmasında sarıklar başlığı altında ilk grupta ele almıştır (Çal, 2019, 508). Saraybosna Ferhat Paşa Camisi haziresinde 18. ve 19. yüzyıllara ait 7 (Canyurt, 2019, 48) örnekte

<sup>8</sup> Mücevveze: 15. ve 16. yüzyıllarda başta padişah olmak üzere şehzadeler, vezirler, Kubbealtı vezirleri, sancak beyleri, üst düzey ağalar (yeniçeriler, ilmiye ve alt zümre hariç) devlet ricalinin giydiği bir başlık türüdür (İşli 2009, 64). Balkanlar’da bulunan çoğu kitabesiz mezar taşında bu başlık türünün kullanıldığı görülür. Açıklayıcı bir kitabesi bulunmayan örnekler için mesleği konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir.



kullanılmıştır. Edirne’de 17. ve 18. yüzyıla ait 4 (Dağlıoğlu, 1936, 183) örneği bulunmaktadır.



Örn.  
Nu. 9

Örn.  
Nu. 11

Örn.  
Nu. 18

Örn.  
Nu. 19

Örn.  
Nu. 20

Örn.  
Nu. 27

**3. 1. 4. Tip 4:** İç başlığın etrafını yukarıdan aşağıya doğru düşey bir biçimde saran sarık dilimleri başlığın tam ortasında kesilerek aşağı kısmı düz bırakılmıştır. Bu haliyle yarım bırakılmış olabileceği düşüncesine de kapıldığımız başlığın benzer örnekleri, Foça Bayezid Camisi ile Üstikolina Cami haziresinde mevcuttur. Giresun mezar taşları arasında da sarık dilimlerinin bir bölümünün işlenmediği örnekler bulunmaktadır (Çal & İltar, 2011, 29). Bu durum büyük olasılıkla işçilikten kaçınmak için bu şekilde bırakılmış olabileceklerini düşündürmektedir.



Örn. Nu. 19

### 3. 2. Kadın Başlıkları

İncelenen mezar taşları içerisinde 3 tipte 8 adet kadın başlığı tespit edilmiştir.

**3. 2. 1. Tip 1:** Bu grupta yer alan mezar taşlarında boyun kısmından itibaren genişleyerek yükselen başlık dışı kavisli bir tepe kısmıyla son bulur. 12 numaralı örnek m. 1855 tarihlidir. Yukarı doğru kavisli olarak yükselen başlıklar, 17.-20. Yüzyıllar arasında yaygınlık göstermektedir (Çal, 2019, 512). Tarihi belli olmayan bu türdeki mezar taşları, bölgedeki tarihlendirilmiş diğer mezar taşları ile karşılaştırıldığında ve Bosna



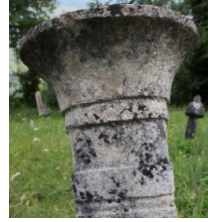
mezar taşlarıyla ilgili yapılan çalışmalardaki benzer örnekler (Boşdurmaz, 2011, 30-290, Müjeginoviç, 1998, 25-380) dikkate alındığında, bu mezar taşlarını 19. yüzyıla tarihlendirmek doğru olacaktır.



Örn. Nu. 8



Örn. Nu. 12



Örn. Nu. 17

Edirne şehri mezar taşları arasında 1722-1847 yıllarına tarihlenen 24 örnek bulunmaktadır. (Arslan, 2007, kat. 55, 303, 433, 435). İstanbul Şeyh Vefa Camisi haziresinde 18-19. yüzyıldan 11 (Sürün, 2006, 302). Giresun'da 18.- 19. yüzyıllara tarihlenen 11 (Çal & İltar, 2011, 34), Karadeniz bölgesinde 18. yüzyıla ait 47 örneği bulunmaktadır (Çal, 2019, 117). Tarih olarak Anadolu örnekleriyle aynı dönemde yer almaları bakımından önemlidir.

**3. 2. 2. Tip 2:** 2 örnek bulunur. 25 numaralı örnek, 1815 tarihli- dir. Aşağıdan yukarı doğru genişleyen yüksekçe bir başlıktır. Topkapı Sarayı'nda tepesi düz olan bir örneğinin bulunduğu bilinmektedir (Çal, 2019, 512). Boşdurmaz, eserinde bu tür başlıkların hepsinin kadınlara ait olduğunu belirtmiştir (Boşdurmaz, 2011, 232). Üzeri işlemeli olanlar da mevcuttur. Ama bizim örneklerimiz sade bırakılmıştır. Saraybosna, Foça, Travnik gibi pek çok şehirde benzer örnekleri ile karşılaşmıştır. Ancak Anadolu'da birebir örneği bulunamamıştır.



Örn. Nu. 4



Örn. Nu. 15

**3. 2. 3. Tip 3:** Tepe kısmı düz olduğu gibi ortada iç başlığın ucu gibi görünen hafif bir çıkıntı bulunanlar da vardır. Üç örnek bu şekil-

de yapılmıştır. Mezar taşlarında kitabe bulunmadığı için tarih, cinsiyet ve meslek gibi bilgiler edinilememektedir. Ancak malzeme ve işleniş biçimlerinden diğer taşlarla benzerlik gösterdiği için 19. yüzyıla tarihlenmek doğru olacaktır.



Örn. Nu. 7



Örn. Nu. 25



Örn. Nu. 28

Örnekler, iç başlığın yukarıda belirgin olması nedeniyle sarık dilimleri işlenmemiş bir erkek başlığı olabileceğini de düşündürmüştür. Ancak Müezzinoviç'in eserinde, kitabesinde Fatma Sultan'a ait olduğu yazılı olan m. 1826 (Müezzinoviç, 1998, 28) tarihli bir kadın mezar taşında birebir örneğine rastlanmıştır. Buda u türün kadın başlıkları içerisinde incelenmesinin doğruluğu konusunda destek olmuştur.

#### 4. KİTABE

Mezar taşları içerisinde 11 tanesinin<sup>9</sup> üzerinde kitabe vardır ancak tahrip oldukları için okunamamıştır. 10 tanesinin üzerinde tarih bulunmaktadır. 20 numaralı örneğin gövdesine sadece h. 1231 / m. 1815 tarihi işlenmiştir (Foto. 9, 16, 17, 18, 22, 23, 24, 25, 26) .

1 numaralı örneğin kitabesinde; "*Fatiha Ömer bin Mustafa 1206* ", 16 numaralı örnekte ise "*Fatiha Ahmet Bey 1168*" yazılıdır. 18 ve 22 numaralı örneklerin kitabelerinde ise tarih bulunmamaktadır. En erken tarihli örnek m. 1754 yılına aittir. Kaynaklardan edinilen bilgilere göre Bosna genelinde erken dönem olarak adlandırılan 15. - 16. yüzyıl mezar taşlarında kitabe kısmına pek yer verilmediği görülmüştür (Müezzinoviç, 1998, 68). Sonraki dönemlerde bu bir gelenek şeklinde devam ettirilmiştir. Bu nedenle incelenen haziredeki taşlar üzerinde kitabesi bulunan örneklerin sayısı oldukça azdır.

<sup>9</sup> 1, 2, 12, 14, 16, 18, 22, 25, 26, 27, 30.

Tablo. 2: Tarihler

<b>Tarih</b>	H. 711 M. 1312	H. 1168 M. 1754	H. 1206 M. 1791	H. 1211 M. 1796	H. 1231 M. 1815	H. 1250 M. 1834	H. 1272 M. 1855
<b>Örnek Nu</b>	14	16	1	2, 27, 30	20, 25	26	12

## 5. MEZAR TAŞI ÖLÇÜLERİ

Mezar taşı ölçülerinden sağlıklı bir sonuç çıkarmak mümkün değildir. Çünkü incelenen taşların alt kısımları toprak içine gömülmüştür. Doğru bilgilere ulaşabilmek için toprak altında kalan kısımlarına da ulaşılması gerekir. Tabloda yer alan rakamlar taşların toprak üstünde kalan kısımlarının ölçüleridir (Tablo 3).

Tablo. 3: Mezar Taşı Ölçüleri

Örnek Nu	Tarih	Baş Taşı Ölçüleri			Ayak Taşı Ölçüleri:			Başlık ölçüler	
		Yük	En	Kalınlık	Yük	En	Kalınlık	En	Boy
1	1791	80	15	15	55	19	9	26	33
2	1796	51	11	11	43	14	14	26	18
3	-	90	12	12	50	12	12	26	33
4	-	35	12	12	37	14	14	15	21
5	-	82	13	13	-	-	-	14	25
6	-	65	14	14	-	-	-	25	27
7	-	54	12	12	-	-	-	13	21
8	-	102	12	12	-	-	-	13	29
9	-	63	12	12	-	-	-	25	28
10	-	96	13	13	46	11	11	25	40
11	-	72	13	13	67	15	15	28	36
12	1855	60	14	14	43	17	6	15	30
13	-	58	15	15	-	-	-	27	39

14	1312?	74	15	15	-	-	-	28	38
15	-	56	12	12	51	15	6	24	31
16	1754	92	15	15	90	20	20	24	24
17	-	63	16	16	-	-	-	16	13
18	-	63	9	9	-	-	-	19	20
19	-	63	13	13	-	-	-	23	33
20	1815	67	14	14	-	-	-	27	36
21	-	68	13	13	-	-	-	24	30
22	-	101	14	14	-	-	-	28	34
23	-	-	-	-	57	17	7	-	-
24	-	48	13	13	-	-	-	27	38
25	1815	62	12	12	26	13	13	15	24
26	1834	87	14	14	35	17	17	23	29
27	1796	62	14	14	-	-	-	26	29
28	-	37	11	11	49	16	16	16	25
29	-	39	12	12	-	-	-	16	29
30	1796	51	12	12	-	-	-	24	24

**\*Baş ve ayak taşı ölçülerinin tamamı taşın kök kısmı hariç toprak üzerindeki ölçüleridir.**

## SONUÇ

Bu çalışmada Bosna Hersek'in Goražde şehrinde Osmanlı döneminden kalan Sijerčić türbeleri hazinesinde bulunan mezar taşlarının biçimsel özellikleri incelenmiştir. Öncelikle söz konusu mevkideki mezar taşlarının sayısı tespit edilerek kayıt altına alınmaları sağlanmıştır. Ardından Bosna topraklarındaki mezar taşları ile Anadolu sahasındaki örnekler karşılaştırılmıştır. Buna göre 30 mezar üzerinde 29'u baş, 13'ü ayak taşı olmak üzere toplam 42 mezar taşı tespit edilmiştir. Baş taşlarından 21'inde erkek, 8 tanesinde ise kadın başlığı kullanılmıştır. Hazirede yer alan mezarların hepsi toprak mezar türündedir. Anadolu'da pek çok örneğinin bulunduğu bu türün Bosna'da da aynı ölçüde kullanılıyor olması, kültürel sürekliliğin bir işaretidir. Mezar taşları gövde

ve başlık türleri bakımından incelendiğinde kare kesitli mezar taşlarının daha fazla kullanıldığı görülmüştür. Anadolu örneklerinde bu tür 15. - 16. yüzyıllar arasında yaygınlık gösterirken Bosna'da da 16. yüzyılda yoğun bir biçimde kullanılmıştır. Anadolu'dan farklı olarak bu türün Bosna'da sonraki dönemlerde de tercih edilmiş olması geleneğe bağlılığın bir göstergesidir.

Sonuç itibarıyla Bosna'daki mezar taşlarının, biçim ve işleniş bakımından Anadolu mezar taşları geleneğine bağlı kalmakla birlikte, Bosna-Hersek mezar taşlarında ayrıntılarda bir yerel üslubun oluştuğu görülmüştür. Örneğin, Bosna'nın bazı bölgelerinde biçim olarak aynı fakat ölçü olarak oldukça büyük yapılmış ve bu haliyle İslam öncesi geleneğin izlerini taşıyan mezar taşları bulunmaktadır. Çalışma konusunu oluşturan mezar taşlarında ölçü ve biçim olarak Osmanlı geleneğine bağlı kalındığı tespit edilmiştir. Kaybolma tehlikesi altında olan eserlerin belgelenmesini amaçlayan bu çalışmada mezar taşları Türk plastik sanatları çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Temennimiz bu önemli kültürel mirasımızın sonraki nesillere aktarılabilmesidir.

**Toprak Mezar**



**Fotoğraf Nu 1.**

**Mezar Taşı Tipleri**

**Ç.1 tipi Ç.2 tipi**



**Foto. Nu. 2 Foto. Nu. 3 Foto. Nu. 4**  
**Örnek Nu. 1 Örnek Nu. 16b Örnek Nu. 16a**

**D. Tipi**



**Foto. Nu. 5 Foto. Nu. 6 Foto. Nu. 7 Foto. Nu. 8**  
**Örnek Nu. 1 Örnek Nu. 11 Örnek Nu. 15a Örnek Nu. 23 a**

**K-1. Tipi**



**Foto. Nu. 9 Foto. Nu. 10**  
**Örnek Nu. 2 Örnek Nu.**



**Foto. Nu. 11 Foto. Nu. 12 Foto. Nu. 13 Foto. Nu. 14 Foto. Nu. 15 Foto. Nu. 16**  
**Örnek Nu. 6 Örnek Nu. 9 Örnek Nu. 10 Örnek Nu. 11 Örnek Nu. 13 Örnek Nu. 14**



**Foto. Nu. 17** **Foto. Nu. 18** **Foto. Nu. 19** **Foto. Nu. 20** **Foto. Nu. 21** **Foto. Nu. 22**  
**Örnek Nu. 15** **Örnek Nu. 18** **Örnek Nu. 19** **Örnek Nu. 20** **Örnek Nu. 21** **Örnek Nu. 22**

### K-2. Tip



**Foto. Nu. 23** **Foto. Nu. 24** **Foto. Nu. 25** **Foto. Nu. 26** **Foto. Nu. 27** **Foto. Nu. 28**  
**Örnek Nu. 24** **Örnek Nu. 26** **Örnek Nu. 27** **Örnek Nu. 30** **Örnek Nu. 2a** **Örnek Nu. 3**

### K-3. Tip

### O.tip



**Foto. Nu. 29** **Foto. Nu. 30**  
**Örnek Nu. 11 a** **Örnek Nu. 28**



## KAYNAKÇA

- Arslan, Ayşegül. *Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi Mezar Taşları*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri (Yugoslavya)*. 2. Cilt. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayını, 2000.
- Bejtic, Aliya. "Spomenici Osmanske Arhitekture u Bosni i Hercegovini". *POF* 3-4 (1952), 229-297.
- Boşdurmaz, Nurcan. *Bosna Hersek Mezar Taşları*. Haarlem: Türk ve Arap Dünyası Araştırma Merkezi, 2011.
- Canyurt, Filiz. "Saraybosna Ferhadiye Camisi Haziresinde Bulunan Mezar Taşları". *1. Geleneksel Türk Mezar Taşları Sempozyumu*. Ed. Celil Arslan vd. . Khazar University Yayınevi, 2018. 43-60.
- Cezar, Mustafa. *Mufassal Osmanlı Tarihi Resimli-Haritalı*. 1. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010.
- Çal, Halit. "Kastamonu Mezarları-Mezar Taşlarının Genel Durumu". *İkinci Kastamonu Kültür Sempozyumu Bildirileri*, Eylül, 2005, 611-626
- Çal, Halit-Özlem Ataoğuz Çal. *Kastamonu Atabey Gazi Camisi ve Türbesi Haziresindeki Mezar Taşları*. Ankara: Kastamonu Belediyesi Yayını, 2008.
- Çal, Halit-Gazanfer İltar. *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları*. Ankara: Giresun Valiliği Yayınları, 2011.
- Çal, Halit. "Karadeniz Bölgesinde 18. Yüzyıl Kadın Mezar Taşları". *Osmanlı Sanatında Değişim ve Dönüşüm*. Ed. Ayşe Budak-Muzaffer Yılmaz. Litera-Türk Academia, Konya 2019, 150-130.
- Çal, Halit. "Türkiye'de Selçukludan Osmanlıya Türk-İslam Mezar Taşları". *Türk İslam Sanatları Tarihi El Kitabı*. Ed. Abdulkadir DüNDAR. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Dağlıoğlu, Hikmet Turhan. "Edirne Mezarları". *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi* 3 (1936), 163-192.
- Doğan, Burcu. *Edirne Gazi Mihal Camisi Haziresi'ndeki Mezar Taşları*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Gül, Selma. *Kadıköy Taşköprü Caddesi Mezarlığı (Batı Yönündeki 18. Yüzyıl Mezar Taşlarının Sanat Tarihi Açısından Değerlendirilmesi)*. İstanbul: Mar-



- mara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Güler, Gül. “Urfa Halilü’r-Rahman Camii Haziresi’ndeki Mezar Taşları”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 39, (2018), 105-119.
- Gün, Recep-Yılmaz Can. “Vezirköprü Yöresinde Bulunan 17-18. Yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, (2016), 37-76.
- Karatay, Oğuz- Bilgehan A. Gökdağ. *Balkanlar El Kitabı*. 1. Cilt, Ankara: Vadi Yayınları, 2006.
- Kuşaklı, Candan. *Edirne Muradiye Cami Haziresi Mezar Taşları*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Laqueur, Hans Peter. *Hüve’l Baki İstanbul’da Osmanlı Mezarlıkları Ve Mezar Taşları*. Çev. Selahattin Dilidüzgün. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- Moacanin, Nenad. “Foça”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 13. Cilt, İstanbul 1996, 166, 167.
- Müjezinoviç, Mehmet. *İslamska Epigrafika Bosne i Hercegovine*. Sarajevo: Sarajevo- Publishing, 1998.
- Nefes, Eyüp. *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları*. Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Nurkiç, Kemal. *Bosna Hersek’in İslamlaşma Süreci (XV. Ve XVI. yy)*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ölçay, Hülya. *Trabzon Sülüklü Şehir Mezarlığı 19. Yüzyıl Kadın Mezar Taşları*. Ankara Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Sürün, Mustafa. *İstanbul Seyh Vefâ Cami Haziresi (Mezar Taşları Tipolojisi Üzerine Bir Deneme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Traljiç, Seid. “Muslimanski Nadgrabni Spomeniici”. *Narodna Uzdanica Kalendar za Godinu*. VIII (1940), 192-210.



#### CITATION

Adem EVMEŞ, "Comparison of Husâm al-Qâtî's Work of Commentary on Isagoge and Mullah al-Fanârî's Work of *al-Fawaid al-Fanariyyah*", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 17, (2020/17) pp. 299-322.



## HÜSÂM KÂTÎ'NİN ŞERHU İSÂĞÛCÎ ESERİ İLE MOLLA FENÂRÎ'NİN FEVÂİDÜ'L-FENÂRİYYE ESERİNİN TASAVVURAT KISMININ KARŞILAŞTIRILMASI

Comparison of Husâm al-Qâtî's Work of *Commentary on Isagoge* and Mullah al-Fanârî's Work of *al-Fawaid al-Fanariyyah*

### Adem EVMEŞ

Dr.,  
Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı.  
Ph.D.,  
Instructor, Ministry of Education.  
adememves\_71@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-6934-4221.

### Öz

İslam mantık tarihinde 13. yüzyıl ve sonrasında, eğitim merkezli, özlü mantık metinleri ortaya çıkmış ve bunların etrafında şerh ve haşiyelerle oluşan mantık geleneği, İslam dünyasının geneline hâkim olmuştur. Ders kitabı niteliğinde, büyük bir yaygınlık ve hüsnü kabul gören bu eserlerin en başında hiç kuşkusuz Esîrüddin Ebherî'nin (öl. 663/1265) *İsâğûcî* ismiyle meşhur mantık risalesi gelmektedir. İslam dünyasında uzun süre hem mantık eğitimi hem de bizatihi mantık yapma yöntemi, ağırlıklı olarak söz konusu eserlerin şerh ve haşiyeleri üzerinden devam etmiştir. Bu bağlamda *İsâğûcî*'nin en meşhur şerh zincirlerinden birini, bilinen ilk *İsâğûcî* şarihî olan Hüsâm Kâtî'nin (öl. 760/1359) şerhi oluştururken; ikincisini ise Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431) şerhi oluşturmaktadır. Bu çalışmada Ebherî'nin meşhur eserine Kâtî ile Fenârî'nin yaptıkları şerhlerin tasavvurat kısmı incelenerek iki şarih arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konularak değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. İlk olarak mantık ilminin tanımı ele alındı. Daha sonra iki şarihin kavramlar, beş tümel ve tanım konusundaki görüşleri ortaya konularak benzerliklerine ve farklılıklarına değinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mantık, Kâtî, Fenârî, Şerh, Kavram, Tanım.

### Abstract

In the history of Islamic logic, during the 13th century and after, education-centered, concise logic texts emerged, and the logic tradition, which was formed with commentary and annotation around them, dominated the Islamic world in general. The first of these works, which are widely regarded as a textbook, is undoubtedly the work of

#### KAYNAKÇA

Adem EVMEŞ, "Hüsâm Kâtî'nin Şerhu İsâğûcî Eseri İle Molla Fenârî'nin Fevâidü'l-Fenârîyye Eserinin Tasavvurat Kısmının Karşılaştırılması", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 17, (2020/17) ss. 299-322. **Makale Geliş T.:** 14/03/2020 **Kabul T.:** 30/05/2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

al-Abharî (d. 663/1265) the logic booklet, which is famous by the name of *Isagoge*. For a long time in the Islamic world, both logic education and the method of making self-logic continued mainly through commentary and annotation on the works in question. In this context, one of the most famous commentary chains of *Isagoge*, the first known *Isagoge* commentator, Hüsâm al-Qâtî (d. 760/1359), and after him, Mullah al-Fanârî's (d. 834/1431) commentary comes. In this study, the commentaries of concept (tasawwur) made by al-Qâtî and al-Fanârî on al-Abharî's famous work was examined and the similarities and differences between the two commentators were evaluated. First, the definition of logic science was discussed. Later, two commentator's views on concepts, five universals and definitions were revealed and their similarities and differences were addressed.

**Keywords:** Logic, al-Qâtî, al-Fanârî, Commentary, Concept, Definition.

## GİRİŞ

Medreseler İslam dünyasında önemli eğitim kurumlarıdır. Medreselerde dinî ilimlerin yanında aklî ilimler de okutulmuştur. Bunun sonucunda eğitim merkezli, özlü mantık metinleri ortaya çıkmış ve bunların etrafında şerh ve haşiyelerle oluşan mantık geleneği, İslam dünyasının geneline hâkim olmuştur. Ders kitabı niteliğinde, büyük bir yaygınlık ve hüsnü kabul gören bu eserlerin en başında hiç kuşkusuz Esîrüddin Ebherî'nin (öl. 663/1265) *İsâgûcî* ismiyle meşhur mantık risalesi gelmektedir.

İslam dünyasında uzun süre hem mantık eğitimi hem de bizatihi mantık yapma yöntemi, ağırlıklı olarak söz konusu eserlerin şerh ve haşiyeleri üzerinden devam etmiştir. Bunların da yine kendi içlerinde daha fazla itibar görmüş alt şerh-haşiye gelenekleri oluşmuştur. Bu bağlamda *İsâgûcî*'nin en meşhur şerh-haşiye zincirlerinden birini, bilinen ilk *İsâgûcî* şarihî olan Hüsâm Kâtî'nin (öl. 760/1359) şerhi ve onun Muhyiddin et-Tâlişî (öl. 884/1479) haşiyesi oluştururken;<sup>1</sup> ikincisini ise Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431) şerhi ile Kavl-i (Kul) Ahmed b. Hızır'ın (öl. 950/1543) bu şerhe yazdığı hâşiye oluşturmaktadır.<sup>2</sup> Bu bağlamda iki şarih arasındaki benzerliklere ve farklılıklara yer verdik. Ayrıca Fenârî'nin Kâtî'ye getirdiği eleştirileri ele aldık.

<sup>1</sup> Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, trc. Ahmet Kayacık (İstanbul: Litera Yayıncılık, 20018), 357; Ferruh Özpilavcı, "Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu İsâgûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/3 (Aralık 2017): 2015-2016.

<sup>2</sup> İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 246.

Hüsâm Kâtî, şerhine hamdele ve salvele ile başladıktan sonra *İsâğûcî* kavramı hakkında bilgiler vermektedir. Mantık ilmine başlayan öğrencilerin bilmesi gereken kavramlardan birinin *İsâğûcî* olduğunu, bu kavramın Yunanca kökenli bir kavram olduğunu ve bununla cins, tür, ayırım, hassa ve ilintiden oluşan beş tümelin kastedildiğini ifade etmektedir.<sup>3</sup> Molla Fenârî ise eserinin giriş kısmında eserini yazma nedenini açıklamaktadır. Fenârî, arkadaşlarının *İsâğûcî*'nin anlaşılmasından dert yandığını belirterek bu konuda bir eser kaleme aldığı ifade etmekte ve eseri kısa günlerin birinde sabah namazı vakti başlayıp akşam ezanı ile bitirdiğini eserinin girişinde belirtmektedir.<sup>4</sup> Yukarıda geçtiği gibi iki mantıkçımız da giriş veya metot sayılabilecek bazı açıklamalarda bulunmuşlardır.

## 1. CİHET-İ VAHDET VE MANTIK

Fenârî, her ilmin meselelerinin olduğu ve buna bağlı olarak öğrencilerin ilmin meselelerini icmalen bilmesi, kendilerini ilgilendiren konulara yönelmesi ve kendilerini ilgilendirmeyen konulardan da uzak durmaları gerektiğine ilişkin uyarılarda bulunmaktadır. Yani ilmi öğrenen, öğrendiği ilmin konusunu bilmelidir. Fenârî buna *cihet-i vahdet* adını vermektedir.

Fenârî *cihet-i vahdeti*, *cihet-i vahdet-i zâtîye* ve *cihet-i vahdet-i arazîye* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. *Cihet-i vahdet-i zâtîye*, itibarî veya hakikî bir birlik içinde bir şeyin zâtî arazlarının ortaya konulması olarak tanımlanabilir. *Cihet-i vahdet-i arazîye* ise bir şeyin alet olması veya gayesinin ortaya konulması gibi birinci ciheti takip eden olarak ifade edilir.<sup>5</sup> Görüldüğü gibi Fenârî, mantık ilmine başlayanların konuya başlamadan önce, konu hakkında ön bilgiye sahip olmaları için bilmeleri gereken bazı hususlardan bahsetmektedir. Kâtî ise böyle bir açıklama yapmamaktadır.

<sup>3</sup> Hüsâm el-Kâtî, *Şerhu İsâğûcî*, thk. Kasım b. Naim el-Hanefî, (Beyrut: Dâru'l-Küttübü'l-İlmiyye, 2015), 10; Mağnîsi bu bağlamda başka rivayetler ve vecihler aktarmaktadır. Krş. Mahmud Hasan el-Mağnîsi, *Muğni't-tullâb*, thk. İsmâ b. Mühezzeb es-Subui (Beyrut: Dâr-ı Beyrût, 1430/2009), 68-69.

<sup>4</sup> Molla Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, 2. Bs. (Beyrut: Mektebetü'l-Hâşimî, 2015), 16-18.

<sup>5</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 20.

Fenârî, âlimlerin ilimlerin meselelerine başlamadan önce ilmin konusunu, gayesini ortaya koyan iki cihetten biriyle tanımını yaparak öğrencilerin bilinç kazandığını belirtir. Birinci cihet yönüyle mantık, bilinmeyenlere ulaştırması açısından zâtî arazlardan olan tasavvurat ve tasdikâtı araştıran ilimdir veya dış dünyada karşılığı olmayan ikinci makullerin, dış dünyada karşılığı olan birinci makullere uygunluğu açısından zâtî arazları araştıran ilimdir. İkinci cihet yönüyle ise mantık, kendisiyle bir düşüncenin doğrusunun ve yanlısının bilindiği kanundur. Fenârî'nin yaptığı birinci tanım, mantık ilminin konusunu ortaya koymaktadır.<sup>6</sup> Zira mütekaddimin mantıkçılara göre mantığın konusu ikinci makuller, müteahhirin mantıkçılara göre ise, tasavvurat ve tasdikattır.<sup>7</sup> Fenârî'nin yaptığı ikinci tanım ise mantığın gayesini ortaya koymaktadır.

Fenârî, mantık ilmini konusu ve gayesi açısından tanımladıktan sonra mantık ilminin temelini oluşturan tasavvur ve tasdik bağlamında mantık konularını ele almıştır. Bilindiği üzere bilgi, tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılmaktadır. Bilginin ilk kısmı olan tasavvur, hüküm bildirmez iken bilginin ikinci kısmı olan tasdik ise hüküm bildirir. Mesela, “insan” terimi hakkında olumlu ya da olumsuz hüküm verilmemesi tasavvur olurken, “İnsan yazıcıdır.” ve “İnsan yazıcı değildir.” şeklinde hüküm verilmesi ise tasdikdir.<sup>8</sup> Eserin giriş kısmında mantık ilminin bölümlerini gösteren bilgileri görürüz. Buna göre mantığın, tasavvurlar (*tasavvurât*) ve tasdikler (*tasdikât*) olarak iki tarafı vardır. Bunlardan her birinin mebâdii (*premsipleri*) ve makâsıdı (*amaçları*) vardır. Tasavvurların mebâdii beş tümel (*el-külliyyâtü'l-hamse*) ve makâsıdı tanım (*el-kavlü's-şârih*); tasdiklerin mebâdii önermeler ve önermelerin hükümleri ve makâsıdı ise kıyasdır. Kıyasın sureti ve maddesi vardır. Maddesi beş sanattır. Fenârî böylece mantığın dokuz konudan oluştuğunu ifade etmiştir. Fenârî, bazı müteahhirin mantıkçılarının lafızları mantık ilminin konuları içerisinde saydıklarını aktarmaktadır. Bilindiği üzere Ebherî,

<sup>6</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 21-24.

<sup>7</sup> Kâdi Mir Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, nr. 1694, 23.

<sup>8</sup> Kutbuddin Râzî, *Tahrîrül-kavâidi'l-mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye (el-Risâletü's-Şemsiyye içinde)*, thk. Muhsin Bîdârfer, 3. Bs. (Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426/2005), 30-31.

lafızları mantık ilminin konuları içerisinde saymamaktadır. Aksine mantık ilmine kolaylık olması açısından *İsâgüci* bahsinde ele almaktadır.<sup>9</sup> Kâtî'de ise mantık ilminin tanımı ve gayesi hakkında herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Fenârî ise öğrencilere kolaylık olması açısından ön bilgiler vermektedir.

## 2. KAVRAM TEORİSİ

Mantıkla dil arasında sıkı bir ilişki vardır. Dil sayesinde düşüncelerimizi ifade ederiz. Bundan dolayı İslam mantık tarihinde, lafız-mana ilişkisini ortaya koymak amacıyla ilk olarak delalet konusu ele alınmıştır. Fenârî'ye göre delalet, bir şeyin, kendisine ilişkin bilginin bir başka şey hakkında bilgi ya da zan veya kendisine ilişkin zannın bir başka şey hakkında zan sonucu doğuracağı bir durumda olmasıdır.<sup>10</sup> Kâtî'ye göre ise bir şeyin bilinmesi hâlinde diğer bir şeyin bilinmesidir. Birinci unsura delalet eden (*dâl*), ikinci unsura ise delalet edilen (*medlûl*) adı verilir.<sup>11</sup> Fenârî, birinci unsuru zan söz konusu değilse, burhânî delil ve burhan, aksi hâlde iknâî delil ve emâre olarak isimlendirmektedir.<sup>12</sup> Burada dikkat çeken hususlardan birisi Fenârî'nin delaleti açıklarken 'zan' ifadesini eklemesidir. Diğer bir husus ise Kâtî'nin delalet eden (*dâl*) olarak isimlendirdiği birinci unsuru, zan söz konusu olmazsa burhânî delil ve burhan, zan söz konusu olursa iknâî delil ve emâre olarak isimlendirmesidir. Fenârî'nin yaptığı bu açıklamalar Ebherî'nin diğer şerhlerinde pek rastlanan bir durum değildir.

Fenârî delaleti, sözlü (*lâfzî*) ve sözsüz (*gayr-ı lâfzî*) olarak ikiye ayırmaktadır. Kâtî'de ise böyle bir ayırım yoktur. Fenârî sözsüz delaletin vaz'î ve aklî olmak üzere iki kısımdan meydana geldiğini ifade etmektedir. Sözsüz vaz'î delalet için çizgiler, düğümler, işaretler ve dikili nesnelere, sözsüz aklî delalet için de âlemin yaratıcıya delaletini örnek vermektedir. Konunun devamında sözlü delaleti, aklî, tabîi ve vaz'î olarak üç kısımda ele almıştır. Sözlü delalet, vaz' aracılığı ile gerçekleşiyorsa vaz'î olur. Vaz' aracılığı ile değil de, ilgili lafzı telaffuz etmesini gerekti-

<sup>9</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 25-27.

<sup>10</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 28.

<sup>11</sup> Kâtî, *Şerhu İsâgüci*, 11.

<sup>12</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 28.

ren bir mana kendisine ârız olduğunda, lafzı dile getiren zâtın tabiatının o lafzı telaffuz etmeyi gerektirmesi sebebiyle olursa tabîi olur. “Âh!” sözünün ağrıya delaleti tabîi delalettir. Delalet ne vaz’ ne de tabiat aracılığıyla gerçekleşiyorsa aklî olur. Duvarın arkasından duyulan sözün, sözü söyleyen kişiye delalet etmesi aklî delalettir.<sup>13</sup> Fenârî, Kâtî’den farklı olarak delaletin tanımını yaptıktan sonra sözlü ve sözsüz delalet türleri hakkında bilgi vermektedir. Dikkat çekici diğer bir husus ise sözsüz delaletin kısımlarından biri olan tabîi delalet hakkında herhangi bir bilgi vermemesidir.

Delalet türlerinden mantığı ilgilendiren sözlü vaz’î delalettir. Sözlü vaz’î delalet; mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üçe ayrılır. Sözlü vaz’î delaletin birinci çeşidi olan mutabakatla delalet, lafzın vaz’ vasıtasıyla konulduğu mananın tamamına delalet etmesidir. Mesela, “insan” teriminin “konuşan hayvana” delaleti böyledir. Lafzın, konulduğu anlamın tamamına uygun olmasından dolayı mutabakat adı verilmiştir. Bu da “Ayakkabı, ayakkabıya uydu.” deyiminden elde edilmiştir. Tazammun, lafzın vaz’ vasıtasıyla konulduğu anlamın bir kısmına delalet etmesidir. Mesela, “insan” teriminin sadece “hayvana” veya sadece “konuşan” terimine delalet etmesi tazammunla delalettir.<sup>14</sup> Fenârî, bu şekilde bir delaletin meydana gelebilmesi için vaz’ edildiği mananın bir parçasının olması gerektiğini ifade etmektedir. Zira Allah, nokta gibi basitlerde vaz’ edildiği mananın bir parçasının olmamasından dolayı tazammun yoluyla delalet meydana gelmemektedir. Fenârî, buradan hareketle mutabakatın tazammunu gerektirmeyeceğini, tazammunun ise mutabakatı gerektireceğini ifade etmektedir.<sup>15</sup> İltizam, lafzın vaz’ edildiği anlama veya onun bir kısmına değil de, bu anlamın zihinde gerektirdiği bir şeye delalet etmesidir.<sup>16</sup> Fenârî, melzûmun basitlerden olacağından dolayı iltizamın tazammunu gerektirmediğini ifade eder. Diğer yandan iltizam mutabakatı gerektirmektedir. Fenârî, Fahreddîn

<sup>13</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 29; Kâtî, 11-12; ayrıntılı bilgi için bk. Mağnîsî, *Muğni't-tullâb*, 72-73.

<sup>14</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 30-31; Kâtî, *Şerhu İsâgûci*, 12-14.

<sup>15</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 31.

<sup>16</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 32; Mağnîsî, *Muğni't-tullâb*, 75; Kâtî, *Şerhu İsâgûci*, 12-13.



Râzî'nin bu konuda farklı bir görüşe sahip olduğunu belirtmiştir.<sup>17</sup> Fahreddîn Râzî'ye göre mutabakat, tazammunu gerektirmektedir. Çünkü her bilinene, zihnî bir lâzım gerekir. Zihnî lâzımın tasavvuru, kendisinden başka bir şeyi gerektirmemektedir. Bundan dolayı bir şeyin tasavvuru, mutabakatı gerektirmektedir.<sup>18</sup> Bu delalet türlerinde dikkat çeken husus, lafzın anlam için vaz' edilmiş (konulmuş) olmasıdır. Mutabakatla delalette lafız, konulduğu anlamın tamamını göstermektedir. Tazammunda ise anlamın bir kısmını içermektedir. İltizamda ise gerektirme yoluyla anlamı göstermektedir.

Fenârî, üç delalet çeşidini açıkladıktan sonra bu konuda itiraz olarak kabul edilebilecek bazı soruları ele almıştır. Bu sorulardan birincisi, bu üç delaletin tanımlarından her biri, diğer iki tanımla karışmaktadır. Mesela güneş lafzının; güneşin kütlesine, ışığına ve bu ikisinin toplamına vaz' edildiği farz edildiğinde, ışığa delaleti hem mutabakat, hem tazammun hem de iltizam yoluyla olabilir. Dolayısıyla her üç delalet şeklinde de, tanımların geçersiz hâle gelmesinden kaçınmak için, "vaz' aracılığıyla" kaydı konulmalıdır.<sup>19</sup> İtiraz olarak ileri sürülen bu soruda, "tanımın efradını cami ve ağyarını mani olması" gerektiği ifade edilmiştir. Ancak delaletlerin her bir tanımının diğer tanımlara karışarak geçersiz hâle geldikleri ifade edilmektedir. Bu itiraz güneş lafzı örnek verilerek ifade edilmektedir.

Fenârî, bu soruya iki şekilde cevap vermektedir. Birinci cevap, itibarların değişmesiyle, haysiyetlerin tanımlarda hangi açıdan ele alındıkları zikredilsin veya zikredilmesin onların dikkate alınması gerekir, şeklindedir. Zira mantıkçıların hepsi, tümellerin tanımında haysiyet kaydını zikretmeden aynı şeyleri ifade etmişlerdir. Mantıkçımız bu konuya açıklık getirmek amacıyla "renkli" kavramını örnek vermiştir. Söz konusu kavram, siyahın cinsi, niteliğin türü, cismin hassası, canlılığın ise ilintisi olmaktadır. Ebherî de burada mantıkçıların yaptığı gibi haysiyet kaydını zikretmemekle yetinmiştir. İkinci cevap ise, hükmün türemiş

<sup>17</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 32-33.

<sup>18</sup> Fahreddîn Râzî, *Mantıku'l-mulahhas*, thk. Ehad Ferâmerz Karâmelîkî, Âdîne Asgarîniyâd, (Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381), 19-21; İsmail Hanoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas Fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 1; 10.

<sup>19</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 33-34.

bir kelimeye göre düzenlenmesi ve türediği kökün illeti olduğuna delaleti, şeklidir. Bundan dolayı üç delaletten her birinin tanımında “vaz’ yoluyla” kaydının kullanılması, tekrar “vaz’ yoluyla” kaydının zikredilme gerekliliğini ortadan kaldırmaktadır.<sup>20</sup>

Fenârî’nin burada ele aldığı ikinci itiraz, iltizamî delaletle “zihnî” kaydının getirilmesine yöneliktir. Zira lüzûmun şart koşulması, gerektirenden gerekene geçişin hatadan arındırılması ve delaletin belirli hâle getirilmesi şeklinde olmaktadır. Bu durum, zihnî veya haricî gerektirmenin herhangi biriyle gerçekleşmektedir. Fenârî soruya cevap olarak, bahsi geçen iki durumun zihnî lüzûm dışında gerçekleşmediğini savunur. Çünkü zihnî gereklilik; isimlendirilmiş olan şey, tasavvur edildiğinde onun lâzımının da tasavvurunun gerekli olduğu bir durumu ifade etmektedir. Haricî gereklilik ise, isimlendirilmiş şeyin gerçekleşmesinden hariçte başka bir şeyin gerçekleşmesinin olmasının lâzım gelmesidir.

Mantıkçımız tarafından ele alınan itiraz, iltizamî delalet için verilen “insan lafzının bilmeye ve yazı sanatına kabiliyeti olana delaleti” örneğinin geçersiz olduğuna yöneliktir. İnsanı tasavvur etmenin bu iki durumu tasavvur etmeyi gerektirmeyeceği, dolayısıyla bu delalet türü için ikinin çift oluşunun örnek olarak verilmesinin daha uygun olacağı iddia edilmektedir. İnsan ile zikredilen kabiliyet arasındaki zihnî lüzûm, genel manadaki açık lüzûmdur. İfade edilen tanım ise özel manadaki açık lüzûm olmaktadır. Genel olan gerçekleşmeden özel olan gerçekleşmeyeceği için özel olanın şart koşulması genel olanın da şart koşulmasını gerektirir. Böylece genel mana da şart olmuş olur. Verilen örnek de genel manadaki açık lüzûm içindir. Bu ölçü dikkate alınırsa örnek doğrudur. Genel manada iltizamın geçerli olması için yeterli olup olmaması ise farklı bir konudur. Bu konuda Fahreddin Râzî ile cumhur arasında ayrıntılı eserlerde açıklandığı üzere ihtilaf vardır.<sup>21</sup> Fenârî’nin kendisinden önceki mantık geleneğine vâkıf olduğunu ifade edebiliriz. Ayrıca buradan anlıyoruz ki Fenârî, körü körüne metne bağlı değildir. Onun eleştirel bir düşünceye sahip olduğu görülmektedir.

<sup>20</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 35-37.

<sup>21</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 39-40.

Kavram, bir objenin zihindeki tasavvurudur. Buna fikir de denilir. Bir kavram dille ifade edilirse buna da terim denir. Terimler isim, fiil ve harf olarak üç kısma ayrılmaktadır. Kavramın tek başına bir işlevi yoktur. Yani bir kavram için doğrudur veya yanlıştır ifadelerini kullanamayız. Doğruluk ve yanlışlık değerleri önermeler içindir. Eğer bir kavram önerme içinde yer alırsa o zaman doğrudur veya yanlıştır diyebiliriz.<sup>22</sup> Fenârî ve Kâtî, kavramları ilk olarak müfret (tekil) ve mürekkep (bileşik) olarak ikiye ayırmaktadır.

**2.1. Müfret (Tekil):** Müfret, parçasıyla anlamın bir parçasına delaleti kastedilmeyen kavramdır. Müfret kavramlar ilk şarih olan Kâtî tarafından dört kısımda ele alınırken, Fenârî tarafından beş kısımda ele alınmıştır. Müfret kavramın kısımları şöyledir: (1) “Kâf” harfinin özel isim yapılması<sup>23</sup> veya istifham hemzesi gibi asla bir parçası bulunmayan kavram müfrettir. (2) Ya da “Zeyd”<sup>24</sup> ve “nokta” kavramı gibi parçası vardır ancak anlamı yoktur. (3) Müfret kavramın parçaları ve kastedilen anlama delaleti vardır. Ancak kavramın kullanıldığı yerde kastedilen anlam akla gelmemektedir. Mesela, “konuşan hayvan” kavramı, özel isim olarak kullanıldığında “insan” kavramının delalet ettiği konuşan hayvana delaleti vardır. Ancak isim olarak kullanıldığında ismin parçaları olan “konuşan” ve “hayvan” kavramlarının verdiği manayı vermez. Aksine bu iki parça belirli bir şahsın ismi olmaktadır. (4) Ya da hem müfret kavramın hem de anlamının parçaları vardır. Müfret kavramının parçalarının anlama delaleti vardır. Ancak bu delalet bizim kastettiğimiz anlam da değildir. Mesela, “Abdullah” kavramı özel isim iken, hem de parçaları olan “abd” ve “Allah” kavramlarının bir manaya delaleti de vardır. Bu kavramların bir anlama delaleti bizim kastettiğimiz anlam da değildir. Çünkü bir şahsın ismi olan “Abdullah” kavramında kölelik ve ulûhiyet yoktur.<sup>25</sup> (5) Veyahut “insan” kavramı gibi hem parçasının hem de anlamının parçası vardır. Ancak insan kavramının parçaları anlamının parçalarına delalet etmemektedir. Mesela “insan” kavramında yer alan “i” harfi “hayvan” kavramına, “n” harfi ise “konuşan” kavramına

<sup>22</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık* (İstanbul: Divan Kitap, 2011), 21.

<sup>23</sup> Kâtî, *Şerhu İsâğüci*, 17.

<sup>24</sup> Kâtî, *Şerhu İsâğüci*, 17.

<sup>25</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 40; Kâtî, *Şerhu İsâğüci*, 18.

mına delalet etmemektedir.<sup>26</sup> Fenârî nazarında müfret kavramların karakteristik özelliği, kaç parçadan meydana gelirse gelsin, tek başlarına bir anlamının olmamasıdır. Fenârî müfret kavramları beş kısımda ele alırken, Kâtî ise dört kısımda ele almaktadır. Bunu, Fenârî'nin Kâtî'nin müfret kavramları sınıflandırmasına getirdiği bir eleştiri olarak kabul edebiliriz.

**2.2. Mürekkep (Bileşik):** Müfret olmayan kavram demektir. Yani kavramın bir parçası anlamının bir parçasına delalet eden kavramdır. Fenârî, müfret kavramlar için saydığımız beş kayda sahip olmayan kavramlara mürekkep adını vermektedir.<sup>27</sup> Mesela, taş atıcı (*râmi'l-hicâre*) kavramı mürekkep bir kavramdır. Bu kavramın parçaları ele alındığında “atıcı” kavramı taş atan kişiye delalet etmekte iken, “taş” kavramı ise belirli bir cisme delalet etmektedir.<sup>28</sup> Fenârî ve Kâtî, müfret kavramları daha geniş bir şekilde ele alırken, mürekkep kavramları daha kısa şekilde ele almışlardır.

Fenârî, Kâtî'den farklı olarak Ebherî'nin “Müfret kavramın tanımı mürekkep kavramdan önce niçin yapılmıştır?” şeklinde bir itirazın olabileceğini ele almaktadır. Fenârî burada yapılan taksimin mefhum itibariyle değil de zât itibariyle yapıldığını ifade etmiştir. Bundan dolayı zât itibariyle müfret, mürekkep kavramından önce gelmektedir.<sup>29</sup>

Müfret kavramlar, manalarında ortaklık kabul edip etmemelerine göre tümel ve tikel olarak ikiye ayrılır. Manasında ortaklığa engel olmayan tümel, ortaklığa engel olana ise tikel denir. Bu kavramlar kendi içlerinde çeşitli sınıflara ayrılır. Şimdi bunları Fenârî ve Kâtî'nin görüşleri etrafında ele alacağız.

**2.3. Tümel (Küllî) Kavram:** Tümel, tasavvur edildiğinde, kendisinde birden fazla şeyin ortak olmasına engel olmayan kavramdır. Burada ortaklığı engelleyen şey o kavramın bizzat kendisi değil salt tasavvurudur. Bu hususu Ebherî *Îsâgûcî*'de “nefs” kaydı ile ortaya koymaktadır.

<sup>26</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 41.

<sup>27</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 41.

<sup>28</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 41; Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 17.

<sup>29</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 42.

Mesela, “insan” kavramı, tümel bir kavramdır.<sup>30</sup> Bu kavramın anlamı, aklın birçok anlamın ortak olmasına engel olmamasıdır.<sup>31</sup>

Tümel, yukarıda ifade edildiği gibi tasavvur edildiğinde kendisinde ortaklığa engel olmayan kavramdır. Ancak “Vâcib Teâlâ”<sup>32</sup> örneğinde olduğu gibi tümel olmasına karşın bazı nedenler o kavramın tümel olmasına engelmüş gibi görülebilir. Bir şeyin tek olduğuna delalet eden burhan nedeniyle onda ortaklık imkânsız olsa bile, bu kavram yine de tùmeldir. Veya “güneş” kavramında olduğu gibi dış dünyada tek bir varlığa sahip olmasına bakılarak birçok şeyin ona ortak olması imkânsız görülebilir. Ancak yine de bu kavram tùmeldir.<sup>33</sup> Buradan Fenârî'nin mantık ilminde tartışmalı konulara vâkıf olduğunu görmekteyiz.

**2.4. Tikel (Cüz'î) Kavram:** Tikel, tasavvur edildiğinde, kendisinde birden fazla şeyin ortak olmasına engel olan kavramdır. Mesela, “Zeyd” ve “Amr” kavramları tikeldir. Bu iki ismin anlamı şahsiyeti ile birlikte zâtlardır. Bundan dolayı “Zeyd” ve “Amr” tasavvur edildiğinde birden fazla şeyin manalarına ortak olması engellenmektedir.<sup>34</sup>

Fenârî, bu açıklamalarından sonra, zâtın mefhumunun türün hakikati olması nedeniyle ortaklığa mani olmamasından hareketle şöyle bir itirazın olabileceğine dikkat çeker ve o, itirazı şu şekilde ifadeye döker: Eğer; tikelin bizatihi kendisini düşündüğümüzde, o da, Zeyd, Amr ve diğerlerinde olduğu gibi, kendisinde ortaklığın meydana gelmesini engellememektedir. Bu şekilde olanların hepsi de tümel olmaktadır. Bu durumda tikel olan lafzın tümel lafız olma sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda bir çelişkinin olduğu iddia edilirse, buna şu şekilde cevap verilir: Eğer, tikelden kasıt Zeyd gibi bu lafzın kullanıldığı şeyler ise, o zaman küçük önerme Fenârî tarafından kabul edilmemektedir. Tikel-

<sup>30</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 43; Kâtî, *Şerhu İsâğüci*, 19-20.

<sup>31</sup> Kâtî, *Şerhu İsâğüci*, 19-20; Ahmet Kayacık, *Ebherî'nin İsâğüci'sinin İlk Şerhleri (XIV-IVI. YY)* (Doktora Tezi: Erciyes Üniversitesi, 1996), 69.

<sup>32</sup> Bununla birlikte kavram (*mefhûm*) sadece tasavvurla kayıtlanmıştır. Çünkü zorunlu varlık (*vâcibu'l-vucûd*) gibi tümeller, dış dünyaya bakılacak olursa birçok durumlar arasında ortaklığa engel olur. Zira tümelin dış dünyada ortaklık ilişkisi kesilmiştir, fakat bu, akılda onun birçok şeye yüklem yapılmasına engel değildir. Yoksa Allah'ın tekliğini (*vahdâniyyet*) ispat eden delile ihtiyaç duyulmazdı. Bk. Kâtî, *Şerhu İsâğüci*, 20.

<sup>33</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 43.

<sup>34</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 44; Kâtî, *Şerhu İsâğüci*, 19.

den kasıt eğer tikel lafızsa, kıyasın sonucunda iddia edilen çelişki kabul edilmemektedir.<sup>35</sup>

Tümel kavram ayrıca zâtî (özsel) ve arazî (ilintisel) olarak ikiye ayrılır. Tümel, kaplamında yer alan tikellerin hakikatine dâhil olur ya da dâhil olmaz. Tümel, kaplamında yer alan tikellerin hakikatine dâhil olursa zâtî, dâhil olmaz ise arazî olur.

**2.5. Zâtî (Özsel) ve Arazî (İlintisel) Kavramlar:** Zâtî, fertlerinin hakikatine dâhil olan kavramdır. Mesela, insana ve ata nispetle “hayvan” kavramı zâtîdir. Hayvan kavramı zâtî kavram olmakta ve insanın hakikatine girmektedir. Çünkü insan kavramı, hayvan ve konuşan kavramlarından oluşmaktadır. Aynı şekilde hayvan kavramı kendisine dâhil olan at, inek ve katıra nispetle zâtî bir kavramdır.<sup>36</sup>

Fenârî, konuya açıklık getirmek amacıyla bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Fenârî’ye göre zâtî, ortaklık yoluyla iki anlamda kullanılır. Bunlardan birincisi dâhil olan; ikincisi ise hariç olmayandır. Birincisine göre tür zâtî değildir. Çünkü tür, cüz’ilerin hakikatinin bütünüdür. İkincisine göre ise tür zâtîdir. Ebherî’nin zâtîyi tanımında zâtînin birinci manasını hissettirse de, ikinci manaya yorumlanması da mümkündür. Dolayısıyla “dâhil olmayı” “dışında olmayan” şeklinde anlamlandırmak mümkündür.<sup>37</sup>

Arazî kavram ise, zâtî olmayandır. Yani parçalarının hakikatine dâhil olmayandır. Mesela, insana nispetle “gülen” kavramı arazîdir. Çünkü “gülmek” fiili insanın parçaları olan Zeyd, Amr ve Bekir’in hakikatine dâhil değildir.<sup>38</sup> Daha önce geçtiği gibi insan, “hayvan” ve “konuşan” kavramlarından meydana gelmiştir. Gülen olması insanın mahiyetinin bir parçası değildir. Çünkü kaideye<sup>39</sup> göre, eğer herhangi bir türe, düşünen, şaşırın ve gülen gibi özellikler bitişirse, bunların kendi içerisinde zâtî olanını öncelemek geçerlidir. Zira zâtî diğerlerine göre önceliklidir.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> Fenârî, *el-Fevâ idü'l-fenâriyye*, 45.

<sup>36</sup> Fenârî, *el-Fevâ idü'l-fenâriyye*, 46; Mağnîsî, *Muğni't-tullâb*, 95; Kâtî, *Şerhu İsågûcî*, 20.

<sup>37</sup> Fenârî, *el-Fevâ idü'l-fenâriyye*, 46.

<sup>38</sup> Mağnîsî, *Muğni't-tullâb*, 96.

<sup>39</sup> Buradaki kaide, insanın gülen olması cüz’ilerin hakikatinin dışında olmasının delilidir. Bk. Kul Ahmed b. Muhammed b. Hıdır, *Hâşiyetü Kul Ahmed alâ Şerhi'l-Fenâri alâ İsågûcî*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, 2. Bs. (Beyrut: Mektebetü'l-Hâşimî, 2015), 48.

<sup>40</sup> Fenârî, *el-Fevâ idü'l-fenâriyye*, 48; Kâtî, *Şerhu İsågûcî*, 20-21.

Fenârî ve Kâtî, “Türün hakikatinin, zâtın aynısı olduğu hâlde nasıl zâtî olabilir?” şeklinde bir itirazın olabileceğini ifade ederek, bu itiraza cevap vermektedirler. Fenârî ve Kâtî ilk olarak meşhur görüşe göre cevap vermektedirler. Daha sonra Fenârî, Kâtî’den farklı olarak itiraza yönelik kendisine göre iki cevabı da ele almaktadır. Meşhur görüşe göre, tür için zâtînin kullanılması dilsel olmayıp ıstılahî (terminolojik) bir kullanımdır. Dolayısıyla nispet edilmiş (tür) ile kendisine nispet edilen (zât) arasında bir farklılık yoktur.<sup>41</sup> Fenârî zâtînin, hakikatin bizzat kendisi olarak kullanıldığı gibi benzer şekilde hakikatin kendisine karşılık gelen şey için de kullanılacağını ifade etmektedir. Bu durumda zâttan kastedilen buradaki ikinci anlam yani hakikatin kendisine karşılık gelen şey olma ihtimali vardır. Dolayısıyla hakikatin bizzat kendisini hakikate karşılık gelenle ilişkilendirmek mümkündür. Aynı şekilde hakikatin iki parçasından birini hakikate karşılık gelen şeye nispet etmek de mümkündür.<sup>42</sup>

## 2.6. Beş Tümel (Külliyât-ı Hamse)

İslam mantıkçıları, tümeleri zâtî ve arazî olarak iki kısma ayırmışlardır. Zâtî tümeleri cins, tür (*nevi*) ve ayırım (*fasi*), arazî tümeleri ise hassa ve ilinti (*araz-î amm*) olarak beş tümeli ifade etmektedir.<sup>43</sup> Fenârî ve Kâtî de İslam mantık geleneğinde olduğu gibi bu beş tümeli ele almışlardır.

### 2.6.1. Cins

Beş tümelin birincisi cinstir. Cins, hususiyetle değil de, sırf ortaklık sebebiyle “O nedir?” sorusunun cevabında söylenen sözdür. İnsan ve ata nispetle “hayvan” kavramı cinstir. Zira insanın ve atın ne olduğu sorulduğunda, hayvan kelimesi iki arasındaki ortak mahiyetin tamamına delalet etmektedir. İnsan ve ata ayrı ayrı sorulduğunda, “hayvan” kavramının ikisi için ayrı ayrı cevap olması doğru olmaz. Zira “hayvan” kavramı, her birinin ferdi mahiyeti değildir.<sup>44</sup> Bu açıdan Fenârî’ye göre burada “sade-

<sup>41</sup> Fenârî, *el-Fevâ idü'l-fenâriyye*, 48; Kâtî, *Şerhu İsâgüci*, 21.

<sup>42</sup> Fenârî, *el-Fevâ idü'l-fenâriyye*, 49.

<sup>43</sup> Abdülkuddûs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 33.

<sup>44</sup> Fenârî, *el-Fevâ idü'l-fenâriyye*, 49; Kâtî, *Şerhu İsâgüci*, 21-22.

ce” ifadesinin bulunması gerekir. Aksi hâlde “O cinstir.” sözü geçerlilik kazanmaz. Zira tür de ortaklık nedeniyle “O nedir?” sorusunun cevabında söylenmektedir. Dolayısıyla buradaki amaç her ne kadar Ebherî tarafından zikredilmemiş olsa da Fenârî’nin ifade ettiği şekildedir.<sup>45</sup>

*İsâgûcî*’de cins, “O nedir?” sorusunun cevabında hakikatleri farklı olan çoklar üzerine söylenen tümel (*küllî*), şeklinde resmedilmiştir.<sup>46</sup> Fenârî ve Kâtî cinsin tanımının analizini yapmıştır. Kâtî’ye göre tanımda geçen “tümel” kavramı fazlalıktır ve faydasızdır. Fenârî’ye göre ise “tümel” kavramı cinstir ve diğer tümelleri bu şekilde kapsamaktadır.<sup>47</sup> Tanımda geçen diğer bir kavram “Söylenen (*mekûl*)”dır. Kâtî’ye göre “Söylenen (*mekûl*)”, sözü tümelleri ve tikelleri içine alan cinstir. Fenârî’ye göre ise, “çoklar üzerine” ifadesine yüklem olması için zikredilmiştir. Bundan dolayı tanımda yer alan “söylenen” ve “tümel” ifadeleri fazlalık değildir.<sup>48</sup> Kâtî’ye göre “çok şeyler üzerine” ifadesi, tikelleri tanımın dışına çıkarmaktadır. Daha önce de geçtiği üzere, tikel, müşahhas tek bir şeye denir. Fenârî’ye göre ise, “hakikatleri farklı olan” ifadesini nitelemek için zikredilmiştir.<sup>49</sup> Kâtî’ye göre “hakikatleri farklı” ifadesi ile türü tanımın dışında bırakmıştır. Fenârî’ye göre ise “hakikatleri farklı” ifadesi ile tür ve yakın ayırım tanımın dışında bırakılmıştır. Ayrıca Fenârî, tanımdan sadece türün çıkarılmasının dayatmadan öteye gitmeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>50</sup> Kâtî’ye göre “o nedir sorusunun cevabında” ifadesi, geriye kalan ayırım, hasa ve ilintiyi tanımın dışında bırakmıştır. Fenârî’ye göre ise uzak ayırım, ilinti ve cinsin hassası, tanımın dışında kalmıştır.<sup>51</sup>

Görüldüğü gibi ilk şarih olan Kâtî ile Fenârî arasında cinsin tanımının analizinde farklılıklar göze çarpmaktadır. En belirgin farklardan biri tümel kavramının Kâtî’ye göre fazlalık olması, Fenârî’ye göre ise diğer tümelleri kapsamasıdır. Fenârî’nin Kâtî’nin yaptığı cins tanımını eleştirdiğini görmekteyiz. Diğer bir farklılık ise “hakikatleri farklı” ifadesi ile Kâtî sadece türü tanımın dışında bırakırken, Fenârî ise, tür ve

<sup>45</sup> Fenârî, *el-Fevâ idü’l-fenâriyye*, 49-50.

<sup>46</sup> Ferruh Özpilavcı, *Ebherî İsâgûcî ve Şerhi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 37.

<sup>47</sup> Fenârî, *el-Fevâ idü’l-fenâriyye*, 50; Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 23.

<sup>48</sup> Fenârî, *el-Fevâ idü’l-fenâriyye*, 50; Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 23.

<sup>49</sup> Fenârî, *el-Fevâ idü’l-fenâriyye*, 50; Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 23.

<sup>50</sup> Fenârî, *el-Fevâ idü’l-fenâriyye*, 50; Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 24.

<sup>51</sup> Fenârî, *el-Fevâ idü’l-fenâriyye*, 50; Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 24.



yakın ayrımı tanımın dışında bırakmıştır. Görüldüğü gibi Fenârî burada Kâtî'yi eleştirmektedir. Diğer bir farklılık ise “o nedir sorusunun cevabında” ifadesinde ortaya çıkmaktadır. Kâtî, ayırım, hassa ve ilintiyi tanımın dışında bırakırken, Fenârî, uzak ayırım, ilinti ve cinsin hassasını tanımın dışında bırakmıştır.

### 2.6.2. Tür (Nev')

Beş tümelin ikincisi türdür. Tür, “O nedir?” sorusunun cevabında ortaklıkla beraber hususiyet itibariyle söylenendir. Fertlerine nispetle insan kavramı türdür. Mesela Zeyd, Bekir, Amr ve diğerlerinin kim olduğu sorulduğunda, cevap insan olur. Çünkü insan kavramı onlar arasındaki ortak mahiyetin tamamına delalet eder. Soru sadece Zeyd'e sorulsa, verilecek cevap yine insandır. Çünkü tür, ayrı ayrı bütün fertlerinin her birinin kendilerini belirli bir şahıs yapan arızları (*avâriz-ı müşahhasa*) için hakikatin tamamıdır. Böylece türün ortaklıkla beraber hususiyet itibariyle, “O nedir?” sorusunun cevabı olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>52</sup>

İsâğücî'de tür, “O nedir?” sorusunun cevabında hakikatleri yönünden aynı olan sayı bakımından farklı birçok şey üzerine söylenen tümeldir, şeklinde resmedilmiştir.<sup>53</sup> Kâtî ve Fenârî tanımda yer alan ifadeleri açıklamıştır. Tanımda yer alan “tümel” ve “çoklar üzerine söylenen” ifadelerini cins konusunda açıklamıştı. Kâtî'ye göre “çoklar üzerine söylenen” ifadesi ile tikel tanımın dışında bırakılmıştır. “Hakikatleri itibariyle değil de, sayı itibariyle farklı olanlar” ifadesi, cinsi tanımdan çıkarmaktadır. Çünkü tür, cinsin aksine, gerçeklikleri aynı olan şeyler üzerine söylenmektedir. Sayı yönünden farklı olanlar ifadesi, fertlerin şahıslar ve arazlarda farklı, çeşitli olmasından dolayıdır.<sup>54</sup> Fenârî'ye göre “hakikatleri itibariyle değil de, sayı itibariyle farklı olanlar” ifadesi, cins, cinsin hassası, ilinti ve uzak ayrımı tanımdan çıkarmıştır. Bu kaydın sadece cinsten ayırt etmeye yönelik olduğunu iddia etmek zorlama bir yorumdur. “O nedir sorusunun cevabında” ifadesi ile yakın ayırım ve türün hassası tanımdan çıkarılmıştır. Bu ikisi “O, zâtında veya arazında hangi şeydir?” sorusunun cevabında

<sup>52</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 52-53; Kâtî, *Şerhu İsâğücî*, 24-25.

<sup>53</sup> Özpilavcı, *Ebherî İsâğücî ve Şerhi*, 37.

<sup>54</sup> Kâtî, *Şerhu İsâğücî*, 25-26.

söylenendir.<sup>55</sup> Kâtî'ye göre "o nedir sorusunun cevabında" ifadesi ile ayırım, hassa, ilinti tanımdan çıkarılmıştır.<sup>56</sup> Görüldüğü gibi iki mantıkçımız arasındaki en belirgin farklardan biri "hakikatleri itibariyle değil de, sayı itibariyle farklı olanla" ifadesinin analizinde ve "o nedir sorusunun cevabında" tanımın dışında bırakılanlarda ortaya çıkmaktadır.

Fenârî ve Kâtî, tür ve çeşitlerini Ebherî'de olduğu gibi cinsten hareketle ortaya koymuşlardır. Cinsten hareketle türün ele alınması konunun daha iyi anlaşılmasına kolaylık sağlamaktadır.

### 2.6.3. Ayrım (Fasl)

Ayrım, "O nedir?" sorusunun cevabı olmayan, bilakis "O, zâtında hangi şeydir?" sorusunun cevabı olan tümele ayırım denir. "O hangi şeydir?" sorusu ayırt etmek için sorulur. Bu soruya "zâtında" kaydı eklenirse zâtî bir ayırt edici; "arazî" kaydı eklenirse arazî ayırt edici olur. Bundan dolayı ayırım için, "Bir şeyi cinsinde ortak olduğu şeylerden ayırandır." denilmiştir. Ayrıca ayırım konusunu anlatırken "cins" kaydını eklemesi, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*<sup>57</sup> eserinde geçtiği üzere "Bütün mahiyetlerin cinsi ve faslı kesinlikle olmak zorundadır." görüşüne işaret etmektedir. Bu görüş mütekaddimin mantıkçılar tarafından kabul görmüştür. Müteahhirin mantıkçıları ise İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta<sup>58</sup> ifade ettiği görüşü tercih etmişlerdir ki burada ayırım, hem cinsteki hem de varlıktaki ortaklarından ayırandan daha genel anlamdadır.<sup>59</sup> Bu tartışma, mütekaddimin mantıkçılarına göre bir mahiyetin iki eşit parçadan meydana gelmesinin imkânsız olması ile müteahhirin mantıkçılarına göre ise bu durumun mümkün olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>60</sup> Fenârî, bu tartışmada Ebherî'nin sanki mütekaddimin mantıkçılarından tarafını seçmiş olduğunu ifade etmektedir. Daha önce geçtiğinden dolayı cinsi, ayırımın tanımında kullanmamıştır. Bu nedenle Ebherî, iki

<sup>55</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 53.

<sup>56</sup> Kâtî, *Şerhu İsâgûci*, 26.

<sup>57</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu Ali İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), 40-74.

<sup>58</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Muhiittin Macit, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), 14.

<sup>59</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 56.

<sup>60</sup> Kâtî, *Şerhu İsâgûci*, 27; Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 56.

grubun görüş farklılığına işaret etmiş olabilir.<sup>61</sup> Görüldüğü gibi Fenârî tartışmalı konulara değinmektedir. Kâtî ayrıntıya yer vermeyerek konuları özet bir şekilde ele almaktadır. Fenârî ise gerekli gördüğü yerde ayrıntılara yer vermektedir. Ayrıca Fenârî'nin sadece bir şarih değil, mantık alanını iyi bilen ve geçmişteki tartışmalara vâkif olduğunu görmekteyiz. İbn Sînâ'nın ise mantık geleneğine bağlı bir mantıkçı olduğunu söyleyebiliriz.

Fenârî, ayrımı, yakın ve uzak ayrım olarak iki kısma ayırmaktadır. Yakın ayrım, bir şeyi yakın cinsteki ortaklarından ayırt edendir. Mesela, “konuşan” ve “hayvan” kavramları yakın ayrımdır. Uzak ayrım ise, uzak cinsteki ortaklarından ayırt edendir. Mesela, “hisseden” ve “büyüyen” kavramları uzak ayrımdır.<sup>62</sup> Kâtî'de böyle bir ayrım yoktur.

İsâğücî'de ayrım, “O şey zâtında hangi şeydir?” sorusunun cevabında söylenen tüemeldir.” şeklinde resmedilmiştir.<sup>63</sup> Buradaki “tümel” ifadesi, cins olup, beş tümeli kapsamaktadır.<sup>64</sup> “O hangi şeydir sorusunun cevabında söylenen” ifadesi, tür, cins ve ilintiyi tanımın dışında bırakmıştır. Çünkü tür ve cins, “O nedir?” sorusunun cevabında söylenen iki şey olup; “O hangi şeydir?” sorusunun cevabında söylenmez. İlinti, bir şeyi diğer şeyden ayırt etmediği için ayrımın cevabında söylenmez. “Zâtında” sözü, hassayı dışarıda bırakmaktadır. Çünkü hassa her ne kadar ayırt edici olsa da, bu ayırt edicilik zâtında ve cevherinde olmayıp, arazında olan bir ayırt etmedir.<sup>65</sup> Görüşlerini karşılaştırdığımız mantıkçılarımız, ayrımın tanımının analizinde aynı ifadelerle yer vermişlerdir.

Arazî, lâzım ve mufârik olarak iki kısma ayrılır. Çünkü onun mahiyetten ayrılması ya imkânsız ya da mümkün olur. Birinci duruma araz-ı lâzım denir. İnsana nispetle bi'l-kuvve yazıcı olması araz-ı lâzım olur. İkinci duruma ise araz-ı mufârik denir. İnsana nispetle bi'l-fiil yazıcı olması ise araz-ı mufârik olur. Bu arazdan her biri ya hassa ya da ilintidir.<sup>66</sup> Şimdi bunları sırasıyla ele alalım.

<sup>61</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 56.

<sup>62</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 57.

<sup>63</sup> Özpilavcı, *Ebherî İsâğücî ve Şerhi*, 37.

<sup>64</sup> Kâtî, *Şerhu İsâğücî*, 29.

<sup>65</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 57; Kâtî, *Şerhu İsâğücî*, 29.

<sup>66</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 57-58; Kâtî, *Şerhu İsâğücî*, 30.

#### 2.6.4. Hassa (Özgülük)

Araz-ı lâzım ve araz-ı mufârikta her biri tek bir hakikate özgü olursa, hassa denir. İnsana nispetle bi'l-kuvve ve bi'l-fiil gülmesi hassadır. Bi'l-kuvve gülme, insanın mahiyetinden ayrılmayan araz-ı lâzımdır ve tek bir hakikate sahiptir. Bu da insanın mahiyetidir. Bi'l-fiil gülme araz-ı mufârik olup, insanın mahiyetinden ayrılır ve ona mahsustur.<sup>67</sup>

Fenârî, araz-ı lâzım ve mufârikta her biri, aynı hakikate özgü olmaları durumunda bunların hassa olarak isimlendirileceğini ifade eder. Dolayısıyla hem araz-ı lâzım hem de araz-ı mufârikta sadece aynı hakikate ait olan şeyler için geçerli olursa, her ikisi de hassa ismini alır. Fakat araz aynı hakikate özgü olmakla birlikte, mahiyetten ayrılmıyorsa gerekli, ayrılıyorsa ayrılabilen hassa olarak isimlendirilir.<sup>68</sup> Hassa; yalnızca bir hakikate ait arazî olarak söylenen tûmeldir, şeklinde tanımlanabilir.<sup>69</sup> “Tûmel” sözü daha önce geçtiği üzere metni tamamlamak içindir. “Bir hakikate ait şeye denir.” ifadesi cins olup, beş tûmeli kapsamaktadır.<sup>70</sup> “Sadece” kelimesi ise, çeşitli hakikatleri kapsamalarından dolayı cins ve ilintiyi tanımın dışında bırakmıştır. Fenârî’ye göre ise “sadece” kaydı ile tûr ve yakın ayırım dışındaki tûmeler tanımın dışında bırakılmıştır. “Arazî bir söz olarak” ifadesi, onların adı altlarında söylenenlerin arazî değil de, zâtî olarak söylenmesinden dolayı tûr ve ayırımı tanımın dışında bırakılmıştır. Fenârî’ye göre ise tûr ve yakın ayırım tanımın dışında bırakılmıştır.<sup>71</sup>

#### 2.6.5. İlinti (Araz-ı Âmm)

Araz-ı lâzım ve mufârikta her biri yalnızca bir tek hakikate ait olmayıp, aksine birden fazla hakikat içinde geçerli olabilir. İşte buna ilinti denir. İnsan ve diğer canlılar için bi'l-fiil ve bi'l-kuvve nefes alması ilinti olur. Bi'l-kuvve nefes alma ilinti olup, canlıların mahiyetinden ayrılmayıp ve tek bir hakikate de sahip değildir. Bi'l-fiil nefes alma, araz-ı mufârik olup, onların mahiyetinden ayrılmaktadır ve tek bir hakikate ait değildir.<sup>72</sup>

İlinti, arazî bir söz olarak çeşitli hakikatleri kapsayan tûmeldir, şeklin-

<sup>67</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 58; Kâtî, *Şerhu İsâgûci*, 31.

<sup>68</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 58.

<sup>69</sup> Özpilavcı, *Ebheri İsâgûci ve Şerhi*, 37.

<sup>70</sup> Kâtî, *Şerhu İsâgûci*, 31.

<sup>71</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 58; Kâtî, *Şerhu İsâgûci*, 31-32.

<sup>72</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 58; Kâtî, *Şerhu İsâgûci*, 32.

de tanımlanabilir.<sup>73</sup> “Tümel” ifadesi, daha önceden geçtiği gibi fazlalıktır. “Çeşitli hakikatleri kapsayan tümeldir.” ifadesi, sadece tek bir hakikat için söylendiğinden tür, ayırım ve hassayı tanımın dışında bırakmıştır.<sup>74</sup> Fenârî'ye göre “Çeşitli hakikatleri kapsayan tümeldir.” ifadesi ile cinsin dışındakiler ve uzak ayırım tanımdan çıkarılmıştır.<sup>75</sup> “Arazî bir söz olarak” ifadesi ile Fenârî uzak ayırım ve cinsi hariç tutarken,<sup>76</sup> Kâtî ise cinsi hariç tutmaktadır. Zira onun söylenmesi arazî değil, zâtîdir. Kendilerine eşit derecede gerekli özelliklerini zikrettiğimiz bu anlamların ötesinde başka mahiyetlerin olması da mümkündür.<sup>77</sup>

Beş tümel için olan tarifler resmî tarifler olarak meydana gelmiştir. Çünkü mekûle olmak, beş tümele ârız bir durumdur. Ârız olan ile yapılan tarif resmdir.<sup>78</sup> Ancak daha uygun olanı, had ve resmden daha genel olan tanımı zikretmektir. Çünkü onların tanımlar olduğunu bilmemek, resimler olduğunu bilmemeyi gerektirmez.<sup>79</sup>

### 3. TANIM TEORİSİ

İslam mantıkçıları, tanım konusunu tasavvurlar bölümünde ele almışlardır. Çünkü tasavvurların maksadı tanım konusudur. Tanım konusundan önce ele aldığımız kavramlara ve beş tümel konusu, tanım konusuna hazırlıktır. Tanım konusu “kavl-i şârih (açıklayıcı söz)” ve “ta'rifât (tarifler)” şeklinde ele alınmışlardır.

Sözlükte; “tanıtmak, belirtmek, bildirmek” anlamına gelen tarif, “bilinmesi diğer bir şeyin bilinmesini gerektiren söz” olarak açıklanmıştır. Türkçede tarif yerine tanım ifadesi kullanılmaktadır. Tarif, muarrif ve el-kavlü's-şârih olarak da kullanılmaktadır.<sup>80</sup> Başka bir ifadeyle tanım, bir şeyin mahiyetine delalet eden sözdür.<sup>81</sup>

Fenârî tarif konusunu, el-kavlü's-şârih (açıklayıcı söz) başlığı altında

<sup>73</sup> Özpilavcı, *Ebherî İsâğüci ve Şerhi*, 37.

<sup>74</sup> Kâtî, *Şerhu İsâğüci*, 32.

<sup>75</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 59.

<sup>76</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 59.

<sup>77</sup> Kâtî, *Şerhu İsâğüci*, 32.

<sup>78</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 50; Mağnisî, *Muğni't-tullâb*, 118.

<sup>79</sup> Kâtî, *Şerhu İsâğüci*, 33.

<sup>80</sup> Ömer Türker, “Tarif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40; 28; Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât*, trc. Ali Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 62.

<sup>81</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 16.

ele almıştır. Bunun eş anlamlısı muarraf (tarif eden)dir. Tarif aynı zamanda “kavl” (söz) olarak da isimlendirilir. Çünkü “kavl” mürekkebirdir. Muarraf, (tarif eden/tarif) bazılarına göre her zaman mürekkebe iken bazılarına göre ise genel olarak mürekkebirdir. Fenârî’ye göre doğru olan birinci görüştür. Tarifin müfred olmayıp mürekkebe olmasının sebebi, onun bilinen şeyleri tertip etmek anlamına gelen düşünmenin kısımlarından olmamasıdır. Çünkü tarifin müfred ile yapılamayacağı, bununla temellendirilse kısır döngü ortaya çıkarmaktadır. Bundan dolayı düşünme, herhangi bir şeyin elde edilmesi veya bazı şeylerin tertib edilmesi şeklinde tanımlanmıştır. Fenârî’ye göre tarifin müfred ile yapılabilmemesinin nedeni tarifte bir şeyin bir başka şeyle sübutunun zorunlu olmasındandır. Bu nedenden dolayı tarif mürekkebe olur. Fenârî, müfred ile tarifin yapılabileceğini kabul edenlerin buna delil olarak söyledikleri zihnî intikali, akli bir karine gereklidir sözlerinin anlamı olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle de konuşanın manası konuşma yetisi olan şey, gülenin manası da gülme yetisi olan şey olarak ifade edilmektedir.<sup>82</sup>

Tarif, mahiyeti açıkladığı için açıklayıcı olarak isimlendirilmiştir. Tarif, mahiyeti ya künhüyle açıklar ki buna “had” denir veya kendisini başka şeylerden ayırt edecek bir yönle açıklar ki buna da “resm” denir. Tarif, kendisinin tasavvur edilmesi başka şeyin tasavvurunu elde etmeye sebep olan şeydir. Başka bir şeyin tasavvuru ise ya onun künhüyle ya da onu başka şeylerden ayıracak bir yön ile olur. Fenârî, buradaki “tasavvuru” ifadesiyle tasdikâtı dışarıda bırakır. “Elde edilmesi” ifadesiyle de açık lâzımlarına nispetle melzûmu hariçte bırakır. “Ya... ya da...” ifadesi ise tarifin hem haddi hem de resmî kapsamı içindir.<sup>83</sup>

Burada ele almamız gereken konulardan biri de tarifin tarifi olmaz, çünkü tarifin tarifi olursa bu teselsül olur şeklinde ileri sürülen itirazdır. Bu itiraza varlığın varlığı kendisinin aynıdır denildiği gibi tarifin tarifi de kendisinin aynıdır şeklinde cevap verilemez. Çünkü tarifte, tarif ile tarif edilenin aynı şey olması uygun değildir. Fenârî’ye göre tarifin tarifinde teselsül meydana gelmez. Çünkü tarifin tarifi, parçalarının ya açık ya da bilinen olmasına ihtiyaç duyar. Bunun yanı sıra tarifin tarifi, arazî bir itibarla bilinen olduğu için, tarif olması bakımından da başka bir şeye ihtiyaç

<sup>82</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 59-61; Ahmet Kayacık, “İslam Mantık Geleneğinde Fenârî'nin Yeri”, *İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2010): 109.

<sup>83</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 62-63.

duymaz. Söz konusu olan arızî itibar, tanıma konu olan mutlak tarifin geçerli olmasıdır. Özel olanın tarif olması, kendisinin özel olmasından değil başka bir itibarladır. Tarifin tarifi, itibarî olduğu için itibarî şeylerde itibar son bulunduğu anda teselsül de son bulacağından teselsül söz konusu olmaz.<sup>84</sup>

Yukarıda mantıkla ilgili zikrettiğimiz ıstılahlardan olan el-kavlü'ş-şârih, had ve resm'den daha geniş anlamlı olan tariftir. Had, bir şeyin mahiyetine delalet eden sözdür.<sup>85</sup> Had, tam ve nakıs olarak iki kısma ayrılır. Hadd-i tam, bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayrımından meydana gelmektedir. İnsanın konuşan hayvan olarak tanımlanması böyledir. Zira "İnsan nedir?" diye sorulduğunda konuşan hayvandır, diye cevap verilir. Bu ve benzeri ifadeler had-i tamdır. Had olmasına geldiğimizde, had kelimesi, sözlükte men', yasaklama demektir. Böyle olması, onun zâtîlerin hepsini içine alması, kendisinden olmayanları tanıma dâhil olmasına engel olduğundandır. Tam olmasına gelince, tüm zâtîleri kapsamındandır. Hadd-i nakıs ise, bir şeyin uzak cinsi ile yakın ayrımından meydana gelen tanımdır. İnsanın konuşan cisim olarak tanımlanması böyledir. İnsanın ne olduğu sorulduğu zaman konuşan cisimdir, diye cevap verilir. Böylece had, nakıs olmaktadır. Had olmasını daha önce açıklamıştık. Nakıs olması ise, zâtîlerin tanımda bir kısmının zikredilmesindedir.<sup>86</sup>

Resm de had gibi tam ve nakıs olarak iki kısma ayrılır. Resm-i tam, bir şeyin yakın cinsi ile ayrılmaz hassalarından yapılandır. İnsanın tanımında gülerdir, denilmesi resmdir. Resm-i tamın, resm olmasına gelince; tanım, bir şeyin ayrılmaz bir temel özelliklerinden biriyle olursa, eser belirtilebilir, bu da resmdir. Hadd-i tama benzediğinden dolayı tam denilmiştir.

Resm-i nakıs ise, tek bir gerçeklikten meydana gelen arazlardan meydana gelmiştir, şeklinde ifade edilebilir. Tanımda geçen arazlar tek bir gerçekliğe ait olan arazlardır. İnsanın tanımında, iki ayağı üzerine yürüyen, geniş tırnaklı, derisi tüysüz, dik yapılı ve gülücüdür, denilmesi böyledir. Bu arazlardan bazılarının insan dışındaki varlıklarda olsa da, bunların hepsi insana mahsustur. Resm olmasını yukarıda açıkladık.

<sup>84</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 66-68; ayrıca bk. Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 34.

<sup>85</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 69; Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 34.

<sup>86</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 69-70; Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 34-35.

mıştık. Nakıs olmasına gelince, resm-i tamın unsurlarının bir kısmını zikretmesindedir.<sup>87</sup>

Kâtî ve Fenârî tanım konusunu benzer şekilde ele almıştır. İlk olarak had ve resm şeklinde ikiye ayırdıktan sonra tam ve nakıs olarak iki kısımda ele almışlardır. Tanım konusunda verdikleri örnekler de benzerlik göstermektedir.

## SONUÇ

İslam mantık tarihinde medreseler önemli eğitim kurumlarından-  
dır. Bu kurumlarda dinî ilimlerin yanında aklı ilimler de okutulmuştur.  
13. yüzyıl ve sonrasında, eğitim merkezli, özlü mantık metinleri ortaya  
çıkışmış ve bunların etrafında şerh ve haşiyelerle oluşan mantık geleneği  
oluşmuştur. Ders kitabı niteliğinde kabul gören bu eserlerin en başında  
Esîrüddin Ebherî'nin (öl. 663/1265) *Îsâgûcî* ismiyle meşhur olan mantık  
risalesi gelmektedir. İslam dünyasında mantık eğitimi uzun süre ağırlıklı  
olarak söz konusu eserlerin şerh ve haşiyeleri üzerinden devam etmiştir.  
Bu bağlamda *Îsâgûcî*'nin en meşhur şerh zincirlerinden birini, bilinen  
ilk *Îsâgûcî* şarihi olan Hüsam Kâtî'nin (öl. 760/1359) şerhi oluştururken;  
ikincisini ise Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431) şerhi oluşturmaktadır.

Bu çalışmada Kâtî ve Fenârî'nin kaleme aldığı şerhten hareketle  
tasavvurat konularını karşılaştırarak benzerlik ve farklılıklarını ortaya  
koymaya çalıştık. İçerik bakımından her iki eser de mantığın ana ko-  
nularını incelemektedir. Tasavvurat başlığı altında kavramlar ve tanım  
konusu işlenmiştir. Her iki eser de genel olarak tasavvurat konularını,  
Ebherî'nin metodu takip edilerek medrese öğrencilerinin anlayabile-  
ceği şekilde incelemişlerdir. İlgili eserlerde meseleler ile ilgili itiraz ve  
onlara verilen cevaplara yer verilmiştir.

İki mantıkımız eserlerinin girişlerinde öğrencilere kolaylık olma-  
sı açısından birtakım açıklamalara yer vermişlerdir. Bunun yanında  
Fenârî'nin Kâtî'den farklı olarak cihet-i vahdet kavramına yer verdiği-  
ni görmekteyiz. O, cihet-i vahdet kavramı ekseninde mantığın konusu ve  
gayesi açısından tanımını yapmaktadır.

Fenârî ve Kâtî arasında delalet konusunda dikkat çekici farklılıklar  
bulunmaktadır. Fenârî'nin delaletin tanımına zan kavramını eklediğini

<sup>87</sup> Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*, 71; Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 35-36.



görmekteyiz. Bu şekilde bir ekleme *İsâgûcî* şerhlerinde görülen bir durum değildir. Delalet konusunda Fenârî'nin itiraz olarak dile getirdiği ve bu sorulara verdiği cevaplar dikkat çekmektedir. Fenârî'nin sadece şarih değil, bunun yanında eleştirel düşünceye sahip bir mantıkçı olduğu görülmektedir.

Mantık konularının ele alınması bakımından iki eser arasındaki farklılıklardan biri de, Fenârî tarafından müfret kavramı beş kısımda, Kâtî tarafından ise dört kısımda ele alınmasıdır. Diğer yandan kavramların tanımları ve verilen örnekler benzerlik göstermektedir. Fenârî ve Kâtî arasında beş tümel kavramın tanımında yer alan 'tümel' kavramının açıklamasında farklılık vardır. Kâtî'ye göre fazlalık iken, Fenârî'ye göre ise cinstir ve bu şekilde beş tümeli kapsamaktadır. Fenârî'nin burada Kâtî'yi eleştirdiğini görmekteyiz.

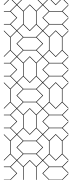
Benzeyen tarafları ise iki eserin planının yukarıda ifade ettiğimiz farklılıkların dışında hemen hemen aynı olmasıdır. Çünkü ana bölümler, başlıklar oldukça birbirine benzemektedir. Karşılaştırılan şerhler üslup ve içerik bakımından benzerlikler göstermektedir.

Mantık konularını ele alan iki eserin, Ebherî'nin risalesini esas aldığı görülmektedir. Mantığın ana konularını ele alırken, açıklanması gerekli görülen yerler daha anlaşılır hâle getirilmiştir. İbn Sînâ'nın görüşleri referans alınmış, Fahreddin Râzî gibi aykırı görüşleri savunan düşüncelere yer verilmiştir.

## KAYNAKÇA

- Aydın, İbrahim Hakkı. "Molla Fenârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 246. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Bingöl, Abdülkuddûs. *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Ta'rifât*. Trc. Ali Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- el-Kâtî, Hüsâm. *Şerhu İsâgûcî*. thk. Kasım b. Naim el-Hanefî. Beyrut: Dâru'l-Küttâbü'l-İlmiyye, 2015.
- el-Mağnîsî, Mahmud Hasan. *Muğm't-tullâb*. Thk. İsam b. Mühezzeb es-Subui. Beyrut: Dar-ı Beyrut, 1430/2009.
- Hanoğlu, İsmail. *Fahrüddin er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas Fi'l-Mantık ve'l-*

- Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *İşaretler ve Tembihler*. Trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *Mantığa Giriş*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Kayacık, Ahmet. *Ebherî'nin İsağucî'sinin İlk Şerhleri (XIV-IVI. YY)*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1996.
- Kayacık, Ahmet. "İslam Mantık Geleneğinde Fenârî'nin Yeri". *İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2010): 109.
- Meybudî, Kâdî Mir. *Şerhu's-Şemsiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, nr. 1694.
- Molla Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-fenâriyye*. Thk. Mustafa Şeyh Mustafa. 2. Bs. Beyrut: Mektebetü'l-Hâşimî, 2015.
- Muhammed b. Hıdır, Kul Ahmed. *Hâşiyetü Kul Ahmed alâ Şerhi'l-Fenârî alâ İsağucî*. Thk. Mustafa Şeyh Mustafa. 2. Bs. Beyrut: Mektebetü'l-Hâşimî, 2015.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. İstanbul: Divan Kitap, 2011.
- Özpilavcı, Ferruh. "Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu İsağucî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/3 (Aralık 2017): 2015-2016.
- Özpilavcı, Ferruh. *Ebherî İsağucî ve Şerhi*. İstanbul: Litera Yayınları, 2017.
- Râzî, Fahreddin. *Mantıku'l-mulahhas*. Thk. Ehad Ferâmerz Karâmelîkî, Âdîne Asgarînijâd. Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381.
- Râzî, Kutbuddîn. *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantıkiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*. Thk. Muhsin Bidarfer. Kum: Menşûrât-ı Bidâr, 1426/2005.
- Rescher, Nicholas. *İslam Mantık Tarih*. Trc. Ahmet Kayacık. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Türker, Ömer. "Tarif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 28. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.



BOZOK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

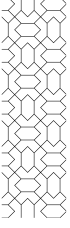
**ÇEVİRİ MAKALELER**  
TRANSLATED ARTICLES

YIL / YEAR 9 | SAYI / ISSUE (2020/17)



#### CITATION

Harun IŞIK, "Eş'ari Geleneğinde Bir Mütakallim Olan Gazzâlî'de Bilgi Teorisi", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 17, (2020/17) pp. 325-348.



## THE THEORY OF KNOWLEDGE OF AL-GHAZZÂLÎ, AL-MUTAKALLİM IN ASH'ARI TRADITION

Eş'ari Geleneğinde Bir Mütakallim Olan Gazzâlî'de Bilgi Teorisi

### Harun IŞIK

Doç. Dr.,

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assoc. Prof.,

Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

[harun@erciyes.edu.tr](mailto:harun@erciyes.edu.tr), Orcid: 0000-0002-0818-6482.

#### Abstract

Ghazzâlî addressed the problem of knowledge systematically and for a purpose. Thus, his theory of knowledge has Allah-centered structure. Because, the source of the knowledge about the field of physics or metaphysics is Allah, and the main purpose of the knowledge is to know Allah. Senses, reason and intuition bestowed on man are appreciated as a means to reach this truth. Three elements come to the fore especially in the definition of knowledge. The first of these is the knowing (nafs), the second is the known (the truth of the goods) and the third is the knowledge (the imagination of the stuff in the nafs). According to him, there are two types of information fields, one related to physics and the other is related to the metaphysical realm. The way to get the first one is senses and reason. The second one is reached with inspiration. The knowledge reached through the heart's eye is superior to that obtained through senses and reason. Counting inspiration among sources of information is a stance that combines 'ilm al-kalâm and mysticism. The fact that he expresses the theory of knowledge in a metaphorical style both makes the issue more understandable and reveals his difference.

**Keywords:** Kalâm, Ash'arite, Ghazzâlî, Knowledge, Senses, Reason, Inspiration.

#### Öz

Gazzâlî bilgi problemini sistematik bir şekilde ve bir amaca binaen ele almıştır. Nitekim onun bilgi kuramı Allah merkezli bir yapıdadır. Zira ister fizik, isterse metafizik alana dair bilgilerin kaynağı Allah'tır ve bilginin temel amacı da marifetullahı elde etmektir. İnsana bahşedilen duyular, akıl ve sezgi bu hakikate ulaşmak için birer vasıta olarak takdir edilmiştir. Bilgi tanımlamasında özellikle üç unsur ön plana çıkmaktadır. Bun-

#### KAYNAKÇA

Harun IŞIK, "Eş'ari Geleneğinde Bir Mütakallim Olan Gazzâlî'de Bilgi Teorisi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 17, (2020/17) ss. 325-348. **Makale Geliş T:** 11/04/2020 **Kabul T:** 30/05/2020

**Makale Türü:** Çeviri Makalesi.

lardan ilki bilen (nefs), ikincisi bilinen (eşyanın hakikati), üçüncüsü de bilgidir (eşyanın misalinin nefiste bulunması). Ona göre biri fizik âlemlerle, diğeri de metafizik âlemlerle ilişkili olmak üzere iki tür bilgi alanı bulunmaktadır. Birincisini elde etmenin vasıtaları duyular ve akıldır. Diğesine ise ilham ve keşf yoluyla ulaşılır. Kalp gözüyle ulaşılan bilgi duyular ve akıl sayesinde elde edilenden üstündür. İlhamı bilgi kaynakları arasında sayması kelamı ve tasavvufu mezceden bir duruştur. Metaforik bir üslupla bilgi kuramını ifade etmesi, meseleyi hem daha anlaşılır kılmakta hem de onun farklılığını ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Eş'arilik, Gazzâlî, Bilgi, Duyular, Akıl, İlham.

## INTRODUCTION<sup>1</sup>

It is imperative that the proofs of ‘ilm al-kalām (Islamic theology) are based on solid and precise information because it talks about the principles of Islamic belief. At the same time, it is necessary of knowing what, why and how should be believed earlier on the belief. Therefore the subject of epistemology extremely important in ‘ilm al-kalām and the definition of knowledge, its possibility, source, limit, etc. issues are discussed ‘ilm al-kalām books.<sup>2</sup>

When the history of Islamic thought is examined, it will be seen that the epistemology problem was addressed a few centuries ago before Ghazzālî (d. 505/1111). As a matter of fact, although epistemology was firstly discussed between the Mu‘tazilite theologians, it was observed that the first Islamic theologian who handled the epistemology systematically was Abū Mansur al-Māturīdī (d. 333/944). This means that the problem of epistemology was considered on a preferential basis as the first means (wasāil) in basing and explaining the subjects that constitute the issues (masāil) of ‘ilm al-kalām shows that it was taken into consideration from the earliest periods.<sup>3</sup>

Following the footsteps of the tradition before him, Ghazzālî con-

<sup>1</sup> This article is a reorganized English version of the paper presented at the International Imam Ash‘ari and Ash‘arite Symposium held in Siirt on 21-23 September 2014 and published in 2015.

<sup>2</sup> Temel Yeşilyurt, “Bilgi Kuramı”, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yay., 2012), 305.

<sup>3</sup> Abu Mansur Muḥammad b. Muḥammad b. Mahmud Māturīdī, *Kitāb al Tawhīd-Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, trans. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 9-17; Emrullah Yüksel, “Âmidi ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi”, *Kelamda Bilgi Problemi*, İlahiyat Fakülteleri V. Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı ve “Kelamda Bilgi Problemi” Sempozyumu Bildirileri (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 3.

sidered the problem of epistemology in a theocentric way. Because, according to him, Allah is the only source of knowledge regarding the visible and invisible world, and the ultimate goal of it will be to know Allah.<sup>4</sup> Hence, the whole world of existence is a mirror that reflects the existence of Allah, and all the sciences are a premise and means for knowing Him. Accordingly, human, with the knowledge sources bestowed upon him by Allah, in the mirror of the visible world, especially his essence will know Allah, who is the owner of absolute knowledge, will, power and judgment, on the one hand, and will realize his weakness and need on the other. Thusly, Allah said the following:

*“We will show them Our signs in the horizons and within themselves until it becomes clear to them that it is the truth. But is it not sufficient concerning your Lord that He is, over all things, a Witness?”<sup>5</sup>*

*“And in yourselves. Then will you not see? And in the heaven is your provision and whatever you are promised.”<sup>6</sup>*

The ways to lead people to such consciousness are senses, reason and inspiration, as we will speak of later. As stated in his work *al-Iqtisād fī al-İtiqāt* (Median in Belief), the only way for man to achieve the happiness of the world and the hereafter is to see his poorness and ruthlessness in the face of Allah’s divineness, magnificence, beauty and glory. After that, he surrenders to Allah by living a life that is in favor of the sake of Him sincerely, without any doubts and hesitations, both heart and mind.<sup>7</sup> He expressed the importance of the knowledge and action relationship in the following words:

*“If a man has read and learned thousands of scientific issues, he cannot see the benefits unless he applies them.”<sup>8</sup>*

*“If you study a hundred years of education and learn by heart thou-*

<sup>4</sup> Abū Hamid Muḥammad b. Muḥammad Ghazzālī, *Ma’ārij al Quds-Hakikat Bilgisine Yükseliş*, trans. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 8.

<sup>5</sup> Al-Fussilat 41/53.

<sup>6</sup> Adh-Dhariyat 51/20-21

<sup>7</sup> Ghazzālī, *Al-Iqtisād fī al-İtiqāt-İtikadda Orta Yol*, trans. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971), 45.

<sup>8</sup> Ghazzālī, *Ayyuhā al-Walad-Majmu’at ar-Rasāil al-Imam al- Ghazzālī* (Beyrut; y.y., 1996), 258.

sands of books, you will not be able to get the mercy of Allah unless it is deemed to be an act.”<sup>9</sup>

When these expressions are considered at the core of the knowledge of Allah, responsible for reasons (*musabbul ul asbab*) and gaining the happiness of the hereafter which they are the final goal of the knowledge, the information that does not give these results is considered to be far from beneficial in the epistemology of Ghazzālī because it is only for this world.

## 1. DEFINITION OF KNOWLEDGE

Knowledge, in the dictionary, means that “to grasp and realize the truth and nature of something”, “to grasp something in its real aspect, the exact belief that matches up with the truth, the formation of the shape of an object in the mind, to know the object as it is, the disappearance of the secrecy in the object, an adjective that ensures the comprehension of the universals and partials, the opposite of ignorance”. Knowledge is what derives from the relationship between the subject (human) who is wise, and the object (thing) to which he is directed. Regarding to knowledge as a divine attribute is defined as “Allah knows all objects and events belonging to both physical and metaphysical world.”<sup>10</sup> When the history of thought is examined, it is possible to mention the rationalism,<sup>11</sup> sensualism,<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Ghazzālī, *Ayyuhā al-Walad*, 258.

<sup>10</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 22: 108-109; İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000,) 22: 109.

<sup>11</sup> Rationalism, advocated by Aristotle (384-322 BC), Descartes (d. 1650) in the 17th century, and Kant (d. 1804) in the 18th century, accepts reason and thought as the source of human knowledge. Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970), 216; Hüsamettin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri* (Konya: Hüner Yayınları, 1998), 57-59; A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 2. ed. (İstanbul: Asa Kitapevi, 2001), 104-105.

<sup>12</sup> Sensualism, represented by Epicure and his followers in the early ages, Hobbes (d. 1679) in the 17th century, and Condillac (d. 1780) in the 18th century, is the thought that accepts the sensations as the source and means of all the information we have. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998), 62; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 126.



empiricism,<sup>13</sup> and intuitionism<sup>14</sup> currents as the source of information.

Different definitions of knowledge have been made in ‘ilm al-kalām from the time of predecessors (al mutaqaaddimūn) to late arrivals (al mutaahhirūn), however, a definition that has been allied on has not been reached. According to the first of these definitions, knowledge is believing something as it is.<sup>15</sup> This definition is considered insufficient because it does not make any difference between belief and knowledge, which is inadequate in terms of content and is included permissible taqlīd in the definition. Consequently, it is defined by al-Jubbāī (d. 303/916) as believing as it is because of obligatory information or positive proof being in the nature of the mind.<sup>16</sup> This definition has not also been accepted on the grounds that it does not contain all the parts of the definition and does not exclude the matters other than those described.<sup>17</sup>

In terms of al-Ash‘ari (d. 324/935-36) knowledge is something that requires anyone to be a scholar or to be given the name of a scholar. According to the third definition, knowledge is to be comprehended the known as it is.<sup>18</sup> Although the first two of these definitions are differentiated by calling “or”, both definitions have the same meanings. In addition, the cycle has occurred since knowledge “al-‘ilm (knowledge) is tried to be defined with knowing “al-‘ālim” (knowing) from the same root. In the third definition, the use of the word “ma‘lūm” (known) required the cycle. Besides, the “comprehension” in the definition is metaphorical and means knowledge (al-‘ilm). Therefore, making defi-

<sup>13</sup> According to the empiricism, which its representatives include Locke (d. 1704), Berkeley (d. 1753), Mill (d. 1873) and Spencer (d. 1903), the source of the information is the impressions which we perceive with our senses and ideas that constitutes a copy of the impressions. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 13. ed. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002), 156.

<sup>14</sup> In intuitionism, which is characterised Ishraqiun in the Islamic world and became a philosophical discipline thanks to Bergson (d. 1941) in the 19th century in the West, the source of knowledge is internal illumination. Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş*, çev. Barış Karacasu (Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1998), 40.

<sup>15</sup> Abu'l-Mu‘īn Maymūn b. Muḥammad Nasafī, *Tabşirat al Adillah fī Uşūl al Dīn*, critical ed. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2004), 1: 9.

<sup>16</sup> Muhittin Bağçeci, *Kelam İlmüne Giriş* (Kayseri: Netform, 2000), 42-43.

<sup>17</sup> Nasafī, *Tabşirat*, 1: 10.

<sup>18</sup> Nasafī, *Tabşirat*, 1: 15.

nitions with metaphors and common phrases is not appropriate for the purpose of the definition.<sup>19</sup>

In terms of Bāqillānī (d. 403/1013), knowledge is to be acquainted with “ma’lūm” (known) as it is. The use of the concept of “al-ma’rifah” (cognizance) in this definition has excluded the knowledge of Allah from the definition. Because, while Allah is described as the Omniscient, it is not possible to be qualified as a wise (‘arif).<sup>20</sup> In addition, the use of the word “ma’lūm” caused the vicious circle. Likewise, it is unnecessary for the word “as it is” to be included in definition because the word “ma’rifah” (referred to) expresses it personally.<sup>21</sup>

According to another definition, knowledge is an adjective that makes al-mazkūr (i.e. everything that is within the field of senses and mind and that is possible to be said and expressed) precisely clear to anyone who is keen on it. It is a definition that is proportionate to Imam Māturīdī and accepted by both Māturīdī and some Ash‘arite scholars and is considered sufficient.<sup>22</sup> As a matter of fact, the word “al-mazkūr” in the definition is included existence and non-existence, possible and impossible, singular and plural. However, suspicion, composite ignorance (cahl al-murakkab) and even if it hits the truth, thaqlid are excluded from the definition.

As for Ghazzālī, existence has an important place in his definition of knowledge. He draws attention to the material and spiritual structure of human and the object regarding the definition of knowledge. The first of these is related to the earthly, material and exoteric, and the second is the otherworldly, spiritual and esoteric.<sup>23</sup> Human is the subject. While the material aspect of him rests on the soil in terms of his creation and acts depending on someone else, his spiritual aspect is ore intrinsically. Consequently, it is simple, perceiving, knowing and conceiving. The object is the article which is known, appears its form and image in mind. Knowledge is that the subject obtains the truths of

<sup>19</sup> Bağçeci, *Kelam İlmine Giriş*, 43-44.

<sup>20</sup> Nasafî, *Tabşirat*, 1: 13.

<sup>21</sup> Bağçeci, *Kelam İlmine Giriş*, 43-44.

<sup>22</sup> Nasafî, *Tabşirat*, 1: 19.

<sup>23</sup> Yaşar Aydınli, “Ghazzālī’nin İlim ve Düşünce Dünyası”, *İslâmi Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 266.

articles and their copies isolated from matter.<sup>24</sup> For him, a connection must be established between knowing, known and knowledge in terms of nature, truth and word in the formation of knowledge. Nature is the existence of the universal concepts of the external being in mind. Truth is that something has an existence in the external realm. As for the word, nature in mind is to become a word. Here is the basic condition for knowledge to gain existence if the word connotes the nature in the self and nature in the outside world. Accordingly, the knowledge about the asset is the verbal expression of the similarity between the existence of the article in the mind and the outer world.<sup>25</sup>

We can say that Ghazzālī draws attention to three factors in this definition of knowledge. The first one is knowing (*nafs*), the second is known (the reality of the objects) and the last one is knowledge (the image of the reality of the object, its exemplification and form is situated in mind). However, it should not be assumed that knowledge will always occur in this relationship.

He gives the example of a mirror about the occurrence and non-occurrence of knowledge. When a person passes in front of a mirror without any deficiencies and defects in its structure, a copy of his color and shape appears in the mirror. However, if a mirror that loses its feature of being a mirror in one way or another, or any deficiency<sup>26</sup> between the mirror and the object, a complete image cannot be expected. Just like in the mirror, the manifestation of the image of the truth of the article in a perfect heart creates knowledge. Having some deficiencies in the subject or object will appear as obstacles to the formation of correct knowledge.<sup>27</sup>

Ghazzālī states that there are two kinds of knowledge fields on the

<sup>24</sup> Ghazzālī, “ar-Risālah al-Ledūniyyah-Ledünni İlim Risalesi”, trans. A. Cüneyd Köksal, *Yol, Bilgi ve Varlık*, ed. Esmâ Ürkmez (İstanbul: Sufi Kitap, 2007), 43-44.

<sup>25</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması* (İstanbul: Kalem, 1980), 24.

<sup>26</sup> It is possible to express these shortcomings as follows: The face of the mirror has not been altered, shaped and polished; The face of the mirror is dirty and rusty; The object is not facing the bright face of the mirror; Finding a curtain between the object and the mirror; The object is out of view of the mirror. Ghazzālī, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 78.

<sup>27</sup> Ghazzālī, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 78-79.

basis of the material and spiritual aspects that constitute the basis of knowledge for human and the known articles. The first is the experiential knowledge that comes from the external realm (exoteric appearances of existence). The means of obtaining this knowledge are the senses and the mind. The second is knowledge of the internal (the inner side of the being, the essence of things). This is achieved through inspiration and afflation. Therefore, when the knowledge gained by the latter inspiration is compared with the first acquired by the mind, the first one (i.e. the knowledge gained by inspiration) is the precise knowledge that has never doubt in it and is far from the possibility of inaccuracy and misgiving.<sup>28</sup>

It is seen that Ghazzālī divided the knowledge into two parts, namely certain and suspicious by considering the accuracy and validity of knowledge. Certain knowledge is absolutely free from any suspicion and hesitation, inaccuracies and misgiving, and the mind precisely judges its righteousness.<sup>29</sup> Certainty in this knowledge is such a certainty that even if someone claims that this is wrong and makes the stone into the gold or the stick in hand to the dragon to verify his claim, there is no indication of any doubt in the owner of the certain knowledge.<sup>30</sup> The knowledge gained by imperatives (awwaliyyah), esoteric observation, exoteric senses, experience and continuously recurrent (mutawatih) were evaluated in the category of certain (precise and reliable information) far from doubt.<sup>31</sup> For instance, with successive knowledge that is not impossible in mind, is based on the people who are not able to unite on lies and who are allies at the point of informing the case, human beings affirm certainly both Muhammad's prophethood and the Qur'an is sent down by revelation Muhammad (pbuh) in the light of the evidence. It is also accepted with the confirmation of his prophecy

<sup>28</sup> Ghazzālī, *Al-Munqidz min Al Dalāl-Dalaletten Hidayete*, trans. Ahmet Suphi Furat (İstanbul; Şamil Yayınevi, 1978), 39.

<sup>29</sup> Ghazzālī, *Dalaletten Hidayete*, 25.

<sup>30</sup> Ghazzālī, *Dalaletten Hidayete*, 25-26.

<sup>31</sup> Ghazzālī, *el-Mustafā min Ilim al-Usūl wa bi Zaylihi Fewātih ar-Rahāmūt bi Sharh Musellemu as-Subūt* (Egypt: Dār as-Sadr, 1322), 1: 44-46; Ghazzālī, *Mihakk al Nadar-Düşünmede Doğru Yöntem*, trans. Ahmet Kayacık (İstanbul: Ahsen Yayıncılık, 2002), 99-105.

that the Prophet Muhammad (pbuh) is faithful in the words he has said.<sup>32</sup> As for suspect knowledge, it is information that it has hesitation, probability and uncertainty. It is possible to evaluate dubious (wahmiyyah) and well-known (mashūrāt) judgements in this category.<sup>33</sup>

## 2. THE POSSIBILITY OF KNOWLEDGE

The person was created as mind and will. He has the potential to know and learn with these abilities. Thus, in many verses of the Qur'an<sup>34</sup>, people are asked to use their mind and senses bestowed them as a blessing and to meditate and consider the evidence of the existence, unity, and the attributes of Allah positioned in the universe. All these prove the existence of knowledge and its possibility. For this reason, the determination of the truth of the article and the epistemological possibilities of the human to achieve this truth in terms of 'ilm al-kalām has given the opportunity to speak about divinity, prophethood and the hereafter, and also to examine and evaluate the principles and beliefs that are related to them. Acceptance of the possibility of knowledge is an indication that the truth of the articles exists and the knowability of this truth is possible. Being aware of this reality, Ghazzālī emphasized in his works the possibility of knowledge that will be the basis for the knowledge of the human and the acceptance and approval of the subjects such as the knowledge of the Divine (ma'rifat Allah), faith, creation, the existence of the realm when it disappeared and so on.<sup>35</sup>

When Ghazzālī's writings on the theory of knowledge were carefully read, it will be seen that he uses methodical suspicion as a tool with a natural habit favored by Allah to get exact information (yaqīn). He had a critical perspective view in putting the truth value of thoughts about himself and others, in learning the reality of events, in researching the truth of science and what it is. He emphasized that it is

<sup>32</sup> Ghazzālī discusses the topic of mutawatir in a broad way in terms of his knowledge and conditions in his work *al-Mustasfa*. See: Ghazzālī, *el-Mustasfa İslam Hukukunun Kaynakları*, trans. H. Yunus Apaydın, 2. ed. (İstanbul: Klasik, 2017) 294-316.

<sup>33</sup> Ghazzālī, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 53.

<sup>34</sup> See: Al-Baqara 2/269; Ali 'Imran 3/190; Ar-Ra'd 13/4.

<sup>35</sup> Yeşilyurt, "Bilgi Kuramı", 308-310.

necessary to have knowledge in the degree of certainty so as to leave no room for imitation (taqlīd), inaccuracy and suspicion. With these explanations, he accepts the possibility of correct knowledge on the one hand and states that the possibility of correct information may occur based on research and examination contrary to dogmatic perception on the other. It has tied the source of this research and investigation effort that Allah created man at this nature. What needs to be done after accepting the possibility of correct knowledge is to answer the question of how this information can be obtained. Is the knowledge of the senses a means of reaching the right information? Can the mind be seen as a port to shelter in reaching the right information if the senses do not give confidence? Or is it possible to speak of the presence of another tool, the “heart’s eye”, which makes it possible to obtain clear and true information above both? This quest entailed Ghazzālī to spiritual and psychological depression for about two months and caused a septic posture. As a matter of fact, considering the insufficiency of the senses in the formation of the information alone, although the senses are one of the ways of obtaining knowledge, he emphasized the theoretical mind, which has an ability to know above the senses and the heart’s eye beyond it.

### 3. SOURCES AND VALUE OF KNOWLEDGE

We can state that the point to be emphasized in determining the approach of Ghazzālī to the sources of information is the method of doubt. Hence, he stated that he approached everything with suspicion and started to analyze the sense data, then the mind and finally the ways of inspiration in obtaining the real knowledge. Therefore, with this stance, he allocated three ways of obtaining knowledge: senses, reason and inspiration.

#### 3.1. Senses

Senses are the forces that enable human beings and other creatures to receive signals from both inside and outside, and the first impressions of the forms and information of objects are obtained through them-

selves. The senses are divided into two. The first is the five senses that perceive the outside world, and the other are the forces of inner perception. Although the external senses that we have knowledge about by obtaining some impressions about the physical realm are important for him, that need to be taken into consideration are the inner senses which they are real realizer.<sup>36</sup>

Especially the person who acts completely under the management of the external senses in the process up to the age of seven perceives, recognizes and realizes the external world with them. The external senses, which constitute the first of the information sources, are listed as touch, sight, hearing, tasting and smelling in terms of their creation and importance. Each sensory has its own organ, the task of each of them is different and limited. While the eye can see the presence at a certain distance, the ear can hear sounds of a certain frequency. Therefore, with senses, only the things that fall into their own fields can be perceived under certain conditions, compatible with external reality, but isolated from this reality.<sup>37</sup>

Although man obtains his first information about the outside world through his external senses, for some reason they are not free from faults and mistakes when transferring information to us. We can list these reasons as follows: illusions of perception, sensory disorders and loss of the previous strength and force of the senses in the flow of life, especially with old age. Therefore, sensory information cannot be relied on permanently.<sup>38</sup> Ghazzālī expressed this situation as follows:

“How can you trust yourself with the information obtained through the sense organs? I asked myself. The strongest of them is the sense of sight. The eye looks into the shadow, when it sees that it is stagnant and immobile, it judges it is immobile. After a while, he realizes that it has moved as a result of experience and observation. Again, the eye looks at the stars and sees them smaller than a coin. However, astronomical evi-

<sup>36</sup> Ghazzālī, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 33-38; Ghazzālī, *Tahāfut al Felāsifah-Filozofların Tutarsızlığı*, trans. Bekir Sadak (İstanbul: Ahsen Yay., 2002), 193.

<sup>37</sup> Ghazzālī, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 33-38; Ghazzālī, *Dalaletten Hidayete*, 67.

<sup>38</sup> Ghazzālī, *Dalaletten Hidayete*, 27-28; Ghazzālī, *Filozofların Tutarsızlığı*, 208. See that the knowledge of the senses cannot always be trusted: Ghazzālī, *Dalaletten Hidayete*, 15; Ghazzālī, *Filozofların Tutarsızlığı*, 207.

dence reveals that they are many times larger than the earth. Here, the judgments made by the eye that one of the sense organs, mind arbitrator showed itself and denied them in a way that could not be defended. Upon this, my trust in the sense organs was destroyed.”<sup>39</sup>

Even though Ghazzālī has a problem of trust in the data of sensory information for some reason, it accepts exact information like “the sun is round” and “snow is white” obtained through the senses as right and certain. In addition, due to incidental causes such as illusions of perception or sensory disturbances, the data obtained by senses and situated the possibility of wrongness can be corrected by intellectualising.<sup>40</sup>

As for the inner senses, it is possible to find detailed information about them in *Ma’ārij al-Quds* (The Ascent to The Divine). These senses, which are functional thanks to the data of the external senses, but have different information from the impressions of the external senses, are also divided into five like the external senses. These are common sense (al-hiss al-mushtarak), the faculty of imagination (al-quwwat al-khayyilah), the faculty of ideation (al-quwwat al-mutakhayyilah), the faculty of apprehension (al-quwwat al-wahimah), the faculty of memory (al-quwwat al-hafizah) and each has its own duty.<sup>41</sup>

The common sense (al-hiss al-mushtarak) is a center of perception that perceives the image that the subject has acquired about the article, the knowledge of the impressions of each external sense is realized, it is turned into a meaningful whole and all other sensory impressions are collected in itself.<sup>42</sup> The faculty of imagination (al-quwwat al-khayyilah) is the force that ensures that the copies of objects perceived through the five senses are preserved in our minds, both qualitatively and quantitatively, as if fixed by observation. It is possible to learn some

<sup>39</sup> Ghazzālī, *Dalaletten Hidayete*, 422.

<sup>40</sup> Hüsamettin Erdem, “Gazālī’de Bilgi Meselesi”, *İslâmi Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 296.

<sup>41</sup> Ghazzālī, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 100; Ghazzālī, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 37-40.

<sup>42</sup> Ghazzālī, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 37; Ghazzālī, *Ihya al-Ulûm al-Dîn-İhyau Ulumi’d-Din*, trans. Ahmet Serdaroğlu, 3. ed (İstanbul Bedir Yayınları, 1974), 3: 15; Ghazzālī, *Maqâsıd al Felâsıfah-Felsefenin Temel İlkeleri*, trans. Cemalettin Erdemci, 2. ed. (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 280.



difficult works and art thanks to this force.<sup>43</sup> As for the faculty of ideation (al-quwwat al-mutakhayyilah) is the power that realizes situations such as combining, increasing, decreasing and combining some of the copies of the images and meanings that are the subject of the senses and reason being in common sense and the faculty of apprehension to some.<sup>44</sup> The faculty of apprehension (al-quwwat al-wahimah) is the force that enables the comprehension of particular meanings, which cannot be perceived by the senses with reference to the particular things perceived by the senses, and that is abstracted from the situations such as quantity, quality and being in a space, as in the case of hostility and friendship.<sup>45</sup> The faculty of memory (al-quwwat al-hafizah) is a force in which the meanings of the particular perceived by the faculty of apprehension (al-quwwat al-wahimah) is kept together by preventing its lost completely, and these meanings that are preserved over time are revived by the recall.<sup>46</sup>

With the repetition of sensory impressions more than once and intellectualising, experience knowledge comes into existence. The burning of the fire, the fall of the thrown stone to the ground, drinking water to quench thirst, the wine getting drunk, etc. can give as examples.<sup>47</sup> As a result of the repetition of the senses of such and similar events, people have certain knowledge without any doubt and hesitation through a hidden syllogism.<sup>48</sup> However, the knowledge based on experience should not be perceived as a necessary cause and effect relationship like in the philosophical tradition. Because the proof of one of the cause and effect does not necessitate the proof of the other. Additionally, one's banishment does not require the other's exile. Therefore, it is possible that the thirst of a person who drinks water, the toughness of a person

<sup>43</sup> Ghazzālī, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 38; Ghazzālī, *Filozofların Tutarsızlığı*, 193; Ghazzālī, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 281

<sup>44</sup> Ghazzālī, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 39; Ghazzālī, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 281; Ghazzālī, *Filozofların Tutarsızlığı*, 194.

<sup>45</sup> Ghazzālī, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 38; Ghazzālī, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 281; Ghazzālī, *Filozofların Tutarsızlığı*, 193.

<sup>46</sup> Ghazzālī, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 39-40; Ghazzālī, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 280-281; Ghazzālī, *Filozofların Tutarsızlığı*, 194.

<sup>47</sup> Ghazzālī, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 101.

<sup>48</sup> Ghazzālī, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 101; Ghazzālī, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 88.

who eats, and the burning event when cotton approaches the fire do not occur. For example, the fire did not burn Abraham (pbuh) and Moses (pbuh) turns his wand into a snake.<sup>49</sup> Therefore, the occurrence of the events between the things in the form of certain causes and consequences attached to them is not the necessity of nature, but the result of Allah's appreciation and creation.<sup>50</sup> The universe is not a big machine that operates depending on the necessary cause-effect relation. It is a structure that constitutes the place of knowledge, will, power and creation of Allah.

### 3.2. Reason

Ghazzālī has taken into consideration the insufficiency of the senses in the formation of knowledge alone though they are one of the ways of obtaining information and emphasized the reason. According to him, the reason is a more complete and superior ability to know than sense. He has devoted a wide place to the reason, its status and function in his different works.

In the dictionary, reason, which is the second of the knowledge sources, means preventing, blocking, connecting, and retaining. As for the terminology, it is defined that it is a simple ore that realizes the truth of being, affects matter, although it is not material; it is an ability that realizes the truth of existence, is a power that abstracts the shapes from matter and makes suggestions by making relations between these concepts, making comparisons, separating the truth from the wrong, the good from the bad and the beautiful ugly in all kinds of human activities.<sup>51</sup>

Ghazzālī showed the place and importance of reason in the theory of knowledge with his explanations about its role in gaining the world and hereafter happiness in his works *al-Mustasfā* and *Ma'ārij* and by using a title such as "Supremacy of Reason and Its Nature" in *Ihyā*.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Ghazzālī, *Filozofların Tutarsızlığı*, 181; Ghazzālī, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 101.

<sup>50</sup> Ghazzālī, *Filozofların Tutarsızlığı*, 182.

<sup>51</sup> Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 238.

<sup>52</sup> Bkz: Ghazzālī, *Ihyā*, 1: 209-221; Ghazzālī, *Mustasfā: İslam Hukuk Metodolojisi*, trans.

According to him, the reason is a skill that realizes the truth and essence of existence and their causes, separates the good from the bad, the beneficial from the harmful, and provides theoretical information.<sup>53</sup> With his mind, the human realizes what is imperative, possible and impossible. Reason is the most basic quality that distinguishes man from other living things.

Establishing a relationship between reason and knowledge such as tree-fruit, sun-light, Ghazzālī presented it as the source and place of knowledge by making an analogy between tree-sun-reason and fruit-light-knowledge.

Reason uses both external and internal senses as a tool to make judgments on the field of each.<sup>54</sup> As a matter of fact, he likens the human body to a city, the reason for its ruler, and the external and internal senses to the soldiers and assistants of the ruler.<sup>55</sup> Therefore, the reason is administrator, and the senses The senses, however, comprise the ruled and servant class. The rulers and servants under it constitute the class. The external and internal senses are the means of the reason in acquiring knowledge.

Ghazzālī divides the reason into two: natural and acquired. The first is the mind that exists from birth and creation. This is the highest and most precious thing that Allah has created in man. Hence, human has a priori information called obvious (*badihiyyah*), which is not sensory and experimental but comes from a pure mind. The fact that one knows his own existence and that number two is greater than number one and the whole is larger than its piece can be given as an example of this kind of information.<sup>56</sup> The acquired mind is directly proportional to what is known and learned.<sup>57</sup>

According to Ghazzālī, the mind is not fixed and stationary. From

Hacı Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yay., 2006), 38; Ghazzālī, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 17-18.

<sup>53</sup> Ghazzālī, *İhya*, 3: 209; Ghazzālī, *Dalaletten Hidayete*, 68.

<sup>54</sup> Ghazzālī, *İhya*, 3: 22.

<sup>55</sup> Ghazzālī, *İhya*, 3: 17; Ghazzālī, *Dalaletten Hidayete*, 18.

<sup>56</sup> Ghazzālī, *Dalaletten Hidayete*, 67; Ghazzālī, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 87; Ghazzālī, *İhya*, 1: 216; Ghazzālī, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 100.

<sup>57</sup> Ghazzālī, *Mizān al Amal-Amellerin Ölçüsü*, trans. Remzi Barışık (Ankara: Kılıçaslan Yay., 1970), 245.

the age of adolescence, especially until the age of forty, it is constantly and gradually in development. The difference in the speed of people realizing an issue and making the right decision reflects this situation.<sup>58</sup>

Ghazzālī gives four meanings to mind and determines different functional areas for each. According to the first definition, mind is a feature that distinguishes man from animal. With this mind he has, he becomes ready to obtain the sciences that are the subject of thought. Second, he distinguishes the things that fall under the category of impossible and possible. Gazālī presents this as an example of the fact that the number two is larger than the number one and it is impossible for a person to be in two places at the same time. In the third definition, the mind is a tool that gets experience from the past and helps people shape the moment and future accordingly. For this reason, people who show a healthier approach to facts and events with the experiences of the life which he has lived are called smart in society. The fourth definition of mind removes the lust that drags into temporary flavors by taking into account the benefits that Allah's commands will provide in terms of the hereafter.<sup>59</sup> From these definitions, it can be seen that Ghazzālī pointed out that it is possible in terms of reason to obtain the necessary, experience and demanding information and to understand the truth of the things.

According to Ghazzālī, the mind is an important tool that saves people from ignorance and has the knowledge, and that makes the devil's tricks noticed and stay away from them. He expressed this meaning that he gave to mind with the following words:

“The mind is an army from the armies of Allah who will be asked for help against the devil enemies and one of the soldiers given to man.”<sup>60</sup>

Ghazzālī expressed these words in the context of the verse 82-83 of as-Saad<sup>61</sup>. As a matter of fact, the devil will appear in front of man's effort to seek the truth, haunt him, confuse the facts, and cover them. He

<sup>58</sup> Ghazzālī, *İhya*, 1: 222.

<sup>59</sup> Ghazzālī, *İhya*, 1: 215-216.

<sup>60</sup> Ghazzālī, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 125.

<sup>61</sup> “[Iblees] said, “By your might, I will surely mislead them all. Except, among them, Your chosen servants.”

emphasizes that the strongest and most powerful weapon in the face of the devil's occasion is theoretical intelligence.<sup>62</sup>

Although he sees the mind as an extremely important resource in correcting the mistakes of the senses, in terms of the religious and moral responsibility of the individual, in obtaining the precise information on the subjects in its own field, his trust in mind is shaken in overcoming all questions because he coincides with contradictory provisions on some of the information reached through the mind. He expresses this with the following words:

Although he sees the mind as an extremely important source in correcting the mistakes of the senses, making it responsible for religion and morality, and obtaining precise information on the matters that fall within his field, it is believed that he came across contradictory provisions on the basis of the information reached through the mind and overtook all questions. He expresses in words:

“Then I said: ‘Ten is more than three,’ and ‘One and the same thing cannot be simultaneously affirmed and denied,’ and ‘One and the same thing cannot be incipient and eternal, existent and nonexistent, necessary and impossible.’ Then sense-data spoke up: “What assurance have you that your reliance on rational data is not like your reliance on sense-data? Indeed, you used to have confidence in me. Then the reason-judge came along and gave me the lie. But were it not for the reason-judge, you would still accept me as true. So there may be, beyond the perception of reason, another judge. And if the latter revealed itself, it would give the lie to the judgments of reason, just as the reason-judge revealed itself and gave the lie to the judgments of sense. The mere fact of the nonappearance of that further perception does not prove the impossibility of its existence.”<sup>63</sup>

After this inquiry, Ghazzālī states that the mind is insufficient and limited in understanding and solving all the problems. It is unable to comprehend *ghayb* (all that is hidden), the events that will occur in the future and the entirely reasonable things. The mind cannot grasp the

<sup>62</sup> Ghazzālī, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 125.

<sup>63</sup> Ghazzālī, *Dalalekten Hidayete*, 41.

beauty and ugliness of the article in all its aspects, nor can it understand the inner face of the orders and prohibitions of religion. This is only possible thanks to prophethood. In the prophet-mind relationship, the role of the mind is to admit the helplessness, to approve the prophethood and to accept what the prophet said.<sup>64</sup> As a matter of fact, he says:

“Understanding of revelation after hearing is only possible with the mind. Because hearing without reason and mind without hearing is not enough. Both are required. Therefore, a person who works in pure imitation by pushing the mind aside is ignorant. A person who tries to take advantage of the light of the Qur’an and sunnah only by mind is proud and deceived. Avoid being one of these two groups. Be the one who has two originals together. Because mental sciences are like food, religious ones are like medicine. The treatment of diseases of the heart is possible only with medicines benefiting from sharia. These medicines are also the duties of deeds and worship that are made up by the prophets worship of the prophets, made to correct the hearts to rehabilitate the hearts. This means that these mental sciences will harm to someone who does not treat the sick heart with religious worship and only compliments them with mental sciences.”<sup>65</sup>

According to him, just as man needs light and sun to find his way in a dark environment, the mind’s realization of the truth of the things can only be realized with the guidance of revelation.<sup>66</sup>

With this approach, he makes it clear that there will be no contradiction between reason and revelation. In addition, he also states that the doubt of those who think that mental sciences contradict the revelation and that it is not possible to compile these two together is a suspect that is blinded by the blindness of his clairvoyance.<sup>67</sup> Understanding religion is possible with reason, and it is possible for the mind to obtain both general and specific information about things with revelation. Mind and religion are similar to a building and the foundation of this

<sup>64</sup> Ghazzālī, *Dalalekten Hidayete*, 61, 78, 79, 83.

<sup>65</sup> Murtaza Korlaelçi, “Gazzâlî’ye Göre Felsefe ve Bilgi Nazariyesi”, *Ebu Hamid el-Gazâlî* (Kayseri: ERÜ Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1988), 156.

<sup>66</sup> Ghazzālī, *İtikadda Orta Yol*, 8.

<sup>67</sup> Korlaelçi, “Gazzâlî’ye Göre Felsefe ve Bilgi Nazariyesi”, 156.

building. Reason is the foundation, religion is the building. Just as there is no building, the existence of the foundation is meaningless. Likewise, when it is not a foundation, there is no existence of the building. Again, the relationship of mind and religion with each other is similar to that of eye and light. The mind is in the eye position, and religion is in the light. How it is not possible for the eye to see when there is no light, and the presence of light is meaningless without the eye. The mind is an oil lamp, and religion is the oil of this oil lamp. The oil lamp is useless unless it is oil. Because the oil lamp does not light without oil; It is not possible for the oil to shine without an oil lamp.<sup>68</sup> Therefore, the mind is in need of revelation to reach the right information, to illuminate its path, to build its building on solid foundations. Revelation also awaits the understanding and interpretation of the person at the center of religious thought. This means that being on the right path will be possible by giving the right to reason and revelation, which are complementary to each other. Because the mind has the capacity to grasp the universal principles of things such as faith in Allah, righteousness and justice. However, it does not comprehend particular principles such as unlawfulness of carrion, blood, pork, marriage between siblings and their provisions. Reason needs guidance in revelation, and it is not possible to be in the direction unless it is based on this guidance.

### 3.3. Inspiration

Considering the insufficiency of the senses and reason in the formation of knowledge alone, Ghazzālī emphasizes the heart eye, which lies beyond both. He expresses this point of view with the following words:

“Know that the place of knowledge is the heart. What we mean by heart is our luminous and spiritual self, which drives and manages all our organs, and that all our organs serve and obey it.”<sup>69</sup>

Ghazzālī's intention from the heart is a secret from the secrets of

<sup>68</sup> Ghazzālī, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 49; Hüsametdin Erdem, “Gazâlî’de Akıl Bilgisi ve Değeri” *Diyanet İlmî Dergî* 47/ 3 (2011), 63.

<sup>69</sup> Ghazzālī, *İhya al-Ulûm al Dîn-İhyau Ulumi'd-Din*, trans. Ali Arslan (İstanbul: Yayla-cık Matbaası, 1971), 3: 39.

Allah, who cannot be grasped with feelings. It is a divine and spiritual latitude and delicacy. It is the ability to cognizance, know and grasp. It is the addressee, punished, condemned and responsible.<sup>70</sup>

The heart is a force that makes it possible to obtain information about the truth of the things, (divine) secret, the events that will occur in the future and the things that the mind is unable to realize.<sup>71</sup> Therefore, with the eyes of the heart, the human sees and knows (divine) secret, what will happen in the future, and somethings that go beyond the limits of reason.<sup>72</sup> The heart is a light and intuition inspired by Allah to the heart that allows Ghazzālī to get rid of his suspicion and is the key to the knowledge of truth.<sup>73</sup>

He gave an example to the occurrence of heart information as follows:

“Water will come to a pool either from the flowing streams or from a well drilled under it. This pool is the heart of man, and knowledge is like the water in the pool. As the information coming from outside fills the heart of the human, hearts are filled with knowledge through al-mukhashafah (inner illumination), which is coming from the well under the pool.”<sup>74</sup>

He states that true knowledge is possible thanks to the intuition that is the grace of Allah and His beneficence. Ghazzālī stated that thanks to this knowledge, it will be learned about the (divine) secret, future and metaphysical fields outside the knowing area of the senses, reason and experience. This area is prophethood and sainthood. First one is innate, the second one is gained. This information sometimes occurs in the heart without any evidence and without knowing where it comes from. This is an inspiration. What is clear from where it comes is a revelation. Inspiration is for saints, and revelation is for the prophets. Another type

<sup>70</sup> Ghazzālī, *İhyau Ulumi'd-Din*, 1: 291; 6: 8.

<sup>71</sup> Ghazzālī, *Dalaletten Hidayete*, 68.

<sup>72</sup> Hüsamettin Erdem, “Gazālī’de Bilgi Meselesi”, *İslâmi Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 297.

<sup>73</sup> Ghazzālī, *Dalaletten Hidayete*, 28-29; Ghazzālī, *İhyau Ulumi'd-Din*, 3: 29.

<sup>74</sup> Ghazzālī, *İhyau Ulumi'd-Din*, 3: 40-42.



of heart information is acquired and evidence-based. This is specific to scholars.<sup>75</sup>

There are some negative situations arising from the subject in accessing the heart information. Some of the obstacles in the subject are: it is not yet complete development as in the child's heart; contamination of the heart as a result of plunging into rebellion and sins; the heart's not trying to become the foundation of the truths of divine secrets; there is a curtain between the truth of the article and the heart because of the intuitive desires and stereotypes; the heart does not know what, where and how it will be obtained, and the problem of method.<sup>76</sup> Therefore, it is possible for a person to reach such information, to purify himself from all kinds of bad things, to give up everything other than Allah. When a man reaches such a level, Allah will convey the truths that not everyone can know to the heart of this servant.<sup>77</sup>

Except for al-Ghazzālī and some subsequent Ash'ari theologians, inspiration is the product of an individual experience, a subjective inner experience that cannot be proved, according to almost all of the theologians belonging to Mu'tazilah, Māturīdī and Ash'ari schools. Due to its subjective structure, inspiration is not generally valid, and it does not possess precise information and evidence that can be used in the religious field.<sup>78</sup>

## CONCLUSION

When Ghazzālī's writings on the theory of knowledge are carefully read, it will be seen that he used methodical suspicion as a tool to obtain precise information as a result of a fitting habit that Allah favored. With this method, he had a critical perspective in revealing the true value of the thoughts of both himself and others, in learning the truth of events, in researching the truth of knowledge and what it is. With this method,

<sup>75</sup> Ghazzālī, *İhyau Ulumi'd-Din*, 3: 41; Erdem, "Gazālī'de Bilgi Meselesi", 297.

<sup>76</sup> Ghazzālī, *İhyau Ulumi'd-Din*, 3: 30-31.

<sup>77</sup> Ghazzālī, *İhyau Ulumi'd-Din*, 3: 41. 81

<sup>78</sup> For extensive information on how inspiration cannot be used as a source of information in 'ilm al-kalām generally, see: Abdülğaffar Aslan, "Kelam'da İlhamın Bilgi Değeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/20 (2008), 25-45.

he emphasized that it is necessary to stay away from taqlid, and on the other hand, to have an accurate degree of knowledge without leaving any doubts, inaccuracies and misgiving.

All these explanations reveal that Ghazzālī has addressed the problem of knowledge systematically and for a purpose. He has introduced a theory of knowledge gathering up the tradition of theological, philosophical and mystical tradition by counting inspiration as a source of knowledge. As it is known that it is not a definitive source of knowledge by the theological tradition. It is also remarkable that the emphasis on human development from the mother's womb to death during the formation of knowledge. The fact that he provides a better understanding of the information theory with his metaphoric language about information theory is another aspect that makes him different. It is also important that Ghazzālī, who takes into account the purpose of creation, expresses the ultimate purpose of knowledge as "Knowing Allah and thus achieving happiness in the world and the hereafter."

#### REFERENCES CITED

- AKARSU, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998.
- ASLAN, Abdülğaffar. "Kelam'da İlhamın Bilgi Değeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/20 (2008), 25-45.
- AYDINLI, Yaşar. "Gazâlî'nin İlim ve Düşünce Dünyası". *İslâmi Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 265-281.
- BAĞÇECİ, Muhittin. *Kelam İlmine Giriş*. Kayseri: Netform, 2000.
- BERGSON, Henri. *Metafiziğe Giriş*. trans. Barış Karacasu. Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1998.
- BOLAY, Süleyman Hayri. "Akıl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- BOLAY, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- BOLAY, Süleyman Hayri. *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul; Kalem, 1980.
- ÇÜÇEN, A. Kadir. *Felsefeye Giriş*. 2. ed. İstanbul: Asa Kitapevi, 2001.

- ERDEM, Hüsamettin. "Gazâlî'de Bilgi Meselesi", *İslâmi Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 293-297.
- ERDEM, Hüsamettin. *Bazı Felsefe Meseleleri*. Konya: Hüner Yay., 1998.
- GHAZZĀLĪ, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. "ar-Risālah al-Ledüniyyah-Ledünni İlim Risalesi", trans. A. Cüneyd Köksal, *Yol, Bilgi ve Varlık*. ed. Esmâ Ürkmez. İstanbul: Sufi Kitap, 2007.
- GHAZZĀLĪ, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. *Al-Iqtisād fî al-Prîqâd-İtikadda Orta Yol*. trans. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971.
- GHAZZĀLĪ, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. *Ayyuhâ al-Walad-Majmu'at ar-Rasâil al-Imam al-Ghazzâlî*. Beyrut; y.y., 1996.
- GHAZZĀLĪ, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. *Al-Munqidz min Al Dalâl-Dalâletten Hidayete*. trans. Ahmet Suphi Furat. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1978.
- GHAZZĀLĪ, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. *el-Mustasfa min Ilm al-Uşul wa bi Zaylihi Fewâtih ar-Rahâmut bi Sharh Musellemu as-Subût*. Egypt: Dâr as-Sadr, 1322.
- GHAZZĀLĪ, *el-Mustasfa İslam Hukukunun Kaynakları*. trans. H. Yunus Apaydın. 2. ed.. İstanbul: Klasik, 2017.
- GHAZZĀLĪ, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. *İhya al-Ulûm al-Dîn-İhyau Ulûmi'd-Dîn*. VI Volume. trans. Ahmet Serdaroğlu. 3. ed. İstanbul Bedir Yayınları, 1974.
- GHAZZĀLĪ, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. *İhya al-Ulûm al-Dîn-İhyau Ulûmi'd-Dîn*. X Volume. trans. Ali Arslan. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1971.
- GHAZZĀLĪ, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. *Maqâsîd al Felâsifah-Felsefenin Temel İlkeleri*. trans. Cemalettin Erdemci, 2. ed. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- GHAZZĀLĪ, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. *Mîzân al Amal-Amellerin Ölçüsü*. trans. Remzi Barışık. Ankara: Kılıççalan Yay., 1970.
- GHAZZĀLĪ, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. *Tahâfut al Felâsifah-Filozofların Tutarsızlığı*. trans. Bekir Sadak. İstanbul: Ahsen Yay., 2002.
- GHAZZĀLĪ, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. *Ma'ârij al Quds-Hakikat Bilgisine Yükseliş*. trans. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

- GHAZZĀLĪ, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad. *Mihakk al Nadar-Düşünmede Doğru Yöntem*. trans. Ahmet Kayacık. İstanbul: Ahsen Yayıncılık, 2002.
- GÖKBERK, Macit. *Felsefe Tarihi*. 13. ed. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan. *Düşünce Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970.
- KUTLUER, İlhan. "İlim" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- KORLAELÇİ, Murtaza, "Gazâlî'ye Göre Felsefe ve Bilgi Nazariyesi". *Ebu Hamid el-Gazâlî*. Kayseri: ERÜ Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1988.
- MĀTURĪDĪ, Abu Mansur Muḥammad b. Muḥammad b. Mahmud. *Kitāb al Tawhīd-Kitabu't-Tevhid Tercümesi*. trans. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- NASAFĪ, Abu'l-Muṭn Maymūn b. Muḥammad. *Tabşirat al Adillah fī Uşūl al Dīn*. critical ed. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Volume. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2004.
- ŞEVKİ, Yavuz Yusuf. "İlim" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- YEŞİLYURT, Temel. "Bilgi Kuramı". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yay., 2012.
- YÜKSEL, Emrullah. "Âmidi ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi". *Kelamda Bilgi Problemi*. İlahiyat Fakülteleri V. Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı ve "Kelamda Bilgi Problemi" Sempozyumu Bildirileri. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

Dergimizde  
İSNAD ATIF SİSTEMİ  
yazım kuralları geçerlidir.  
<https://www.isnadsistemi.org/>

