

# SIRAT

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



*Sirat Dergisi – Sirat Journal*

ISSN: 2757-8631 / e-ISSN: 2717-8064

Cilt / Volume: 2 Sayı / Issue: 1

30 Mayıs / May 2021

**Kapsam / Scope:** İslami İlimler ile Sosyal ve Beşerî Bilimler (Islamic Sciences/Researches, Social and Human Sciences)

**Periyot / Period:** Yılda 2 Sayı (30 Mayıs & 30 Kasım) / Biannually (30 May & 30 November)

**Makale Son Kabul / Article Deadline:** 30 Nisan & 30 Ekim (30 April & 30 October)

**Yayın Dili / Language Publication:** Türkçe & İngilizce (Turkish & English)

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT, yılda iki kez yayınlanan akademik, hakemli bir dergidir. Makaleler İngilizce başlık, öz (150), anahtar kelimeler (5 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Dergimizde yayınlanan makalelerin sorumluluğu yazara ait olup tüm telif hakları Sirat Dergisi'ne devrolunmuştur.

The University of Gaziantep Islamic Science and Technology, Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT is an peer-reviewed academic journal published twice a year. Articles contain an English title, an abstract (150 words), keywords (5 concepts) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style. The responsibility of the articles published in our journal belongs to the author and all copyrights have been transferred to Sirat Journal.

**YÖNETİM VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE**

GİBTÜ, İslami İlimler Fakültesi, Gaziantep, 27010, Türkiye

GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, 27010, Turkey

Mail to: [siratdergi@gibtu.edu.tr](mailto:siratdergi@gibtu.edu.tr)

Tel: (90 342) 909 75 00 Fax: (90 342) 909 75 00

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sirat>

**YAYINCI / PUBLISHER**

GİBTÜ, 27010, Gaziantep, Türkiye

GIBTU, 27010, Gaziantep, Turkey

## **SAHİBİ / OWNER**

On behalf of GIBTU , Faculty of Islamic Sciences  
**Dr. Öğr. Üyesi Zeki KESKİN**, zeki.keskin@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

## **YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSİBLE MANAGER**

**Arş. Gör. Muhammet KALKAN**, muhammet.kalkan@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

## **EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**

**Dr. Öğr. Üyesi Fırat SEVİNÇ**, firat.sevinc@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

## **EDİTÖR YRD. / EDITORIAL ASSISTANT**

**Dr. Öğr. Üyesi Murat AKKUŞ**, murat.akkus@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

## **ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**

### **Temel İslam Bilimleri / Basic İslamic Sciences**

**Arş. Gör. Eyyüp TUNCER**, eyyup.tuncer@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

### **İslam Tarihi ve Sanatları / Islamic History and Arts**

**Arş. Gör. Muhammet KALKAN**, muhammet.kalkan@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

### **Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Religious Sciences**

**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ**, mustafa.ates@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

## **İngilizce / English**

**Arş. Gör. Mehmet Emin TÜLÜ**, mehmetemin.tulu@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

### **Arapça / Arabic**

**Öğr. Gör. Muhammet Mehdi AKSOY**, aksoy\_muhammed@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

### **Farsça / Persian**

**Öğr. Gör. Zafer ONUR**, zafonur@gmail.com  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

### **Türkçe / Turkish**

**Öğr. Gör. Mehmet Nezir ESİN**, mehmetnezir.esin@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

### **YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

**Prof Dr. Mehmet AKBAŞ**, mehmetakbas@gantep.edu.tr  
Gaziantep University, Faculty of Theology, Gaziantep, Turkey

**Doç. Dr. İbrahim BARCA**, ibarca@beu.edu.tr  
Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Bitlis, Turkey

**Doç. Dr. Ahmet GÖKDEMİR**, ahmetgokdemir@yaloa.edu.tr  
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Yalova, Turkey

**Doç. Dr. Mehterhan FURKANİ**, mehtarkhan@aksaray.edu.tr  
Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, Turkey

**Doç. Dr. Abdurrahman ENSARİ**, abdurrahmanensari@artuklu.edu.tr  
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin, Turkey

**Doç. Dr. Bekir KARADAĞ**, bekir.karadag@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AKBAŞ**, ahmet.akbas@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Adnan AKALIN**, adnan.akalin@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Selim GÜLVERDİ**, selim.gulverdi@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Behçet BATUR**, behcet.batur@gibtu.edu.tr  
GIBTU, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Turkey

## **DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD**

**Prof. Dr. Őamil DAĐCI**, dagci@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Abdŭlmecit OKĐU**, amecit@atauni.edu.tr

Erzurum Atatŭrk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey

**Prof. Dr. Mehmet DAĐ**, mehmet.dag@atauni.edu.tr

Erzurum Atatŭrk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey

**Prof. Dr. Mehmet SOYSALDI**, msoysaldi50@nevsehir.edu.tr

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, Turkey

**Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN**, a.kahraman69@hotmail.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Fikret KAHRAMAN**, fikret.karaman@inonu.edu.tr

Malatya İnönü University, Faculty of Theology, Malatya, Turkey

**Prof. Dr. Ömer DURLU**, omer.dumlu@deu.edu.tr

Dokuz Eylŭl University, Faculty of Theology

**Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR**, hikmetakdemir@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Đorum, Turkey

**Prof. Dr. Hŭseyin YAŐAR**, huseyin.yasar@usak.edu.tr

UŐak University, Faculty of Islamic Sciences, UŐak, Turkey

**Prof. Dr. Ali AKPINAR**, aakpinar@erbakan.edu.tr

Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, Turkey

**Prof. Dr. Hayati AYDIN**, aydinhayati@yyu.edu.tr

Van Yŭzŭncŭ Yıl University, Faculty of Theology, Van, Turkey

**Prof. Dr. Abdŭlbaki GŭNEŐ**, abdŭlbakigunes@yyu.edu.tr

Van Yŭzŭncŭ Yıl University, Faculty of Theology, Van, Turkey

**Prof. Dr. Hasan KESKİN**, hasankeskin@nku.edu.tr

Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdağ, Turkey

**Prof. Dr. Zekeriya PAK**, zekeriyapak@ksu.edu.tr

KahramanmaraŐ SŭtĐŭ İmam University, Faculty of Theology, KahramanmaraŐ, Turkey

**Prof. Dr. İdris ŐENGŭL**, sengul@divinity.ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Kemal ATİK**, katik@erciyes.edu.tr

Kayseri Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

**Prof. Dr. Recep TUZCU**, recep.tuzcu@selcuk.edu.tr

Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey

**Prof. Dr. Mehmet YOLCU**, myolcu@beu.edu.tr

Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Bitlis, Turkey

**Prof. Dr. Atilla Yargıcı**, yargici@harran.edu.tr

Harran University, Faculty of Theology, Şanlıurfa, Turkey

**Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI**, erdoganp@erciyes.edu.tr

Kayseri Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

**Prof. Dr. İshak ÖZGEL**, ishakozygel@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Isparta, Turkey

**Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ**, ekrem.demirli@istanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Hidayet AYDAR**, hidayet@istanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN**, icaliskan@ybu.edu.tr

Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ**, zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Nevşehir, Turkey

**Prof. Dr. Abdülaziz HATİP**, ahatisip@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK**, abdulbir@marmara.edu.tr

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Mehmet ÜNAL**, munal@ybu.edu.tr

Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Celil KİRAZ**, cekiraz@hotmail.com

Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

**Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ**, mesuto@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Halil ALDEMİR**, aldemirhalil@kilis.edu.tr

Kilis Yedi Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, Turkey

**Prof. Dr. Abdulmutalip ARPA**, muttalip.arpa@izu.edu.tr

Sabahhaddin Zaim University, Faculty of Islamic Sciences, İstanbul, Turkey

**Doç. Dr. Abdurrahman OKUYAN**, aokuyan@bayburt.edu.tr

Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt, Turkey

**Doç. Dr. Aydın TEMİZER**, aydin73@gmail.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Doç. Dr. Osman Kara**, okara@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdağ, Turkey

**Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ**, enes.ates@bilecik.edu.tr

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, Turkey

**Doç. Dr. Cüneyt EREN**, acune@yahoo.com

Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, İzmir, Turkey

**Doç. Dr. Şaban KARASAKAL**, sabankarasakal@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu, Turkey

**Doç. Dr. Zeki TAN**, zeki.tan@igdir.edu.tr

Iğdır University, Faculty of Theology, Iğdır, Turkey

**Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN**, cemal.aydinistanbul.edu.tr

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

#### **HAKEM KURULU / REFEREE BOARD**

Sırat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.  
Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Sırat Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

#### **DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER**



**ASOS**  
indeks



**Sırat Dergisi**  
Cilt / Sayı: 2 / 1 (30 Mayıs 2021)

**Sırat Journal**  
Volume / Issue: 2 / 1 (May 30, 2021)

---

## İçindekiler / Contents

---

### Araştırma Makaleleri

---

10-34

**Adnan Arslan**

Mata'nî'nin *Hasâisu't-ta'bîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm simâtuhu'l-belâgiyye* Adlı Eserinde Kur'ân'da Takdim-Tehir Konusunda (İşkâfi Özelinde) Yaptığı Yorumlara Eleştirel Bakış

The Interpretation of the Presentation and Postponement of the 'Abd al-'Azîm İbrâhîm Mata'nî in the Quran: Presentation and Analysis

35-55

**Behçet Batur**

İslam ve Sekülerleşme: İbn Halduncu Bir Çözümleme

Islam and Secularization: An Ibn Khaldunian Analysis

56-87

**Hüseyin Kahraman**

İman, Kurtuluş ve Ahlak Arasındaki İlişkiye Dair Bir Değerlendirme

An Assessment of the Relationship Between Faith, Salvation and Morality



88-116

Selim Gülverdi

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre Mukallidin İmanı

Imitator's Blief According to al-Mâturîdî

117-151

Eyyüp Tuncer

Endülüslü Ebü'l-Hasen Harâllî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Tefsirciliği

The Life of Andalusian Abu al-Hassan Haralli, His Scholarly Personality and Tafsir Practices

152-180

Mustafa Topcu

Hamza el-Karamânî'nin Takşîru't-tefsîr Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl fi'z-zehrâveyn İsimli Beyzâvî Hâşiyesi

The Baydâwî Commentary of Hamza al-Ḳaramânî titled Takşîr al-tafsîr Hashiya ala Anwâr al-tanzîl fî al-zahrāvayn

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT  
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT

ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064

Mayıs / May 2021, 2/1: 10-34

**Mata'nî'nin *Hasâisu't-ta'bîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm simâtuhu'l-belâgiyye* Adlı Eserinde Kur'ân'da Takdim-Tehir Konusunda (İskâfî Özelinde) Yaptığı Yorumlara Eleştirel Bakış**

**Yazar / Author**

**Adnan ARSLAN**

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic  
Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

Bilecik, Turkey

adnan.arslan@bilecik.edu.tr

orcid.org/0000-0002-3989-6612

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 10 Ocak / January 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 08 Mart / March 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Mayıs / May 2021

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Mayıs / May

**Cilt Sayı / Volume Issue :** 2/1

**Sayfa:** 10-34

**Atıf / Citation:** Arslan, Adnan. “Mata'nî'nin *Hasâisu't-ta'bîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm simâtuhu'l-belâgiyye* Adlı Eserinde Kur'ân'da Takdim-Tehir Konusunda (İskâfî Özelinde)Yaptığı Yorumlara Eleştirel Bakış [The Interpretation of the Presentation and Postponement of the ‘Abd al-‘Azîm İbrâhîm Mata'nî in the Quran: Presentation and Analysis]” *Sirat* 2/1 (Mayıs/May 2021), 10-34.

**İntihal Taraması / Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi. / This paper was checked for plagiarism.

**Mata‘nî’nin *Hasâisu’t-ta‘bîr fi’l-Kur‘âni’l-Kerîm simâtuhu’l-belâgiyye* Adlı Eserinde Kur‘ân’da Takdim - Tehir Konusunda (İskâfî Özelinde)Yaptığı Yorumlara Eleştirel Bakış**

**Öz**

Meânî ilminin konu başlıklarından birisi de takdim/tehirdir. İşlevi, cümleyi teşkil eden öğelerin olağan sıralamasını belirli bir amaç doğrultusunda değiştirmek olan takdim ve tehir, edebi metinlerde sıklıkla başvurulan bir üsluptur. Takdim ve tehir, Kur‘ân’da bir söz sanatı olarak pek çok âyette yerini almıştır. Âyetlerde bazı kelime ve terkiplerin mutad yerini değiştirmekteki hikmetin neler olabileceği, özellikle Arap dili âlimlerinin merakını celbeden bir konu olmuş ve bu hususta birbirinden çok farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu yorumlar tefsir literatürüne büyük bir zenginlik katmıştır. Ezher ulemasından ‘Abdul‘azîm İbrâhîm el-Ma‘a‘nî (öl. 2008), âyetlerdeki takdim-tehir bağlamında ortaya konulan bu yorumlardan ilmi açıdan kayda değer olanlarını bir araya getirmiş ve tercihte bulunmuştur. Sadece tercihte bulunmakla kalmayıp kendi yorumlarını da ortaya koymuştur. Bu çalışmada akademimizde kendisine herhangi bir atıfta bulunulmayan müellifin takdim/tehir konusundaki kendine mahsus görüşleri incelenmiştir. Girişte takdim-tehir, müellifin hayatı ve ilmi şahsiyeti hakkında bilgi verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili ve belâgati, ‘Abdul‘azîm İbrâhîm el-Ma‘a‘nî, Tefsir, Takdim-tehir, Meânî.

## **The Interpretation of the Presentation and Postponement of the ‘Abd al-‘Azîm Ibrâhîm Maṭa‘nî in the Quran: Presentation and Analysis**

### **Abstract**

One of the titles of moral science is presentation / postponement. Presentation and postponement is a style frequently used in literary texts, the function of which is to change the ordinary order of the elements constituting a sentence for a specific purpose. Presentation and postponement take place in many verses as an art of rhetoric in the Quran. What might be wisdom in changing the usual place of some words and combinations in the verses has attracted the curiosity of Arabic language scholars, and many different interpretations have emerged on this issue. These comments have enriched the tafsir literature. al-‘Azîm Ibrâhîm Maṭa‘nî, one of the Azhar scholars, gathered together the remarkable ones from the scientific point of view and made a preference among these interpretations put forward in the context of introduction-postponement in the verses. He not only made a choice but also gave his own comments. In this study, the unique views of the author, for whom no reference has been made in our academy, on the subject of presentation / postponement will be examined. In the introduction, a general information about the presentation will be given and an introduction will be made about the life and scientific personality of the author.

**Keywords:** Arabic language and rhetoric, ‘Abd al-‘Azîm Ibrâhîm Maṭa‘nî, Tafsir, Takdim-tehir, meâni.

## Giriş

Mansûriye’de 1931 yılında dünyaya gelen Maṭa‘nî, Mısır’ın güneyinde çiftçilikle uğraşan bir ailenin çocuğudur. 1950’li yıllarda köylerinde açılan ilkokula devam ettiği sıralarda yaşadıkları muhite gelen Ezher ulemasının vaazlarını dinledi. Bu suretle onlar gibi olma arzusu ilim yolculuğunun ilk nüvesini yeşertmiş oldu. Onun ilme olan yatkınlığını keşfeden Ezher hocalarından birisinin teşvikiyle, bir yıllık açıktan Ezher ön hazırlık aşamasından sonra 1952 yılında Ezher ilköğretime katıldı. Nihayet 1960’lı yılların başlarında Ezher lisesinden mezun oldu.

1962 yılında Ezher Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi’ne kaydoldu. 1966 yılında bu fakülteden mezun oldu. Ardından aynı fakültede Belagat ve Edebi Eleştiri anabilim dalında yüksek lisans eğitimine başladı. *Sihru’l-beyân fi mecâzâtî’l-Kur’ân* adlı çalışmasıyla yüksek lisans, *Hasâisu’t-ta’bîr fi’l-Kur’âni’l-Kerîm: Simâtuhu’l-belâgiyye* adlı tezi ile de doktora eğitimini tamamladı. Akademik hayatını Ezher’de profesör olarak tamamlamıştır. Maṭa‘nî, Kur’ân’ı belâgat açısından inceleyen çalışmalar yapmış ve pek çok eser bırakarak 2008 yılının Temmuz ayında Kahire’de vefat etmiştir.<sup>1</sup>

Müellifin çalışmaları belirgin bir şekilde Arap dili ve belâgatının üslup özelliklerinin Kur’ân’daki yansımaları eksenindedir.<sup>2</sup> Örneğin; *et-Tefsîru’l-belâgî li’l-istifhâm* adlı çalışmasında Kur’ân’daki soru üsluplarını istifhâm açısından incelemiştir. Tek bir konu olan istifhâm üslubunu dört ciltten oluşan epey hacimli bir çalışmada ele alan müellif söz konusu üslup çerçevesinde en kapsamlı eseri ortaya koymuştur denilebilir. Bu çalışmada istifhamı takrîrî ve inkârî şeklinde ikiye taksim ettikten sonra bunun, klasik belâgat kaynaklarından yararlanarak Kur’ân’daki uygulamalarını incelemiştir. Eser el-Bakara sûresinden başlayıp en-Nâs’a kadar her bir sûreyi tek

<sup>1</sup> <http://www.lahaonline.com/articles/view/56168.htm> (Erişim. 04 Aralık 2020)

<sup>2</sup> <https://archive.islamonline.net/106> (Erişim. 04 Aralık 2020)

tek istifham özelinde ele almaktadır. Müellifin eserindeki yöntemini ortaya koyması bakımından tek bir örnek vermek faydalı olacaktır.

Bakara sûresinin 6. âyetinde *سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ* ibaresinde istifhâm hemzesi kullanılmıştır. Sûrede ilk geçen istifham üslubu buradadır. Müellif önce Kur'ân'ın diğer yerlerinde aynı manada kullanıldığını düşündüğü tüm örnekleri burada sıralar. Kur'ân'da beş yerde daha geçen bu istifham tarzı üzerinden müellif, bu âyetlerdeki istifhamların aralarındaki benzerlik ve farklılık noktalarını ele alır. Söz konusu âyetlerdeki istifhamlar hakkında vuku bulmuş nahvî ve belâgî tartışmalara yer verir. Aralarında bir tercihte bulunur yahut kendi görüşünü ortaya koyar.<sup>3</sup> Müellif, eserinin böylesine spesifik bir konuda yapılmış en kapsamlı eser olduğunun bilincinde olarak başlığında şöyle demektedir: *Tüm Kur'ân'da Yer Alan 1260 İstifhama Dair İlk Konulu Tefsir*. Burada yüzeysel bir şekilde değindiğimiz örneği müellif, hakikaten de Mushaf tertibine göre tüm Kur'ân üzerine tatbik etmiştir. Dört cildin her biri yaklaşık 500 sayfa olup toplamda takribi 2000 sayfada ele alınan Kur'ân'da istifham konusu hakkında eser, tefsir araştırmacılarına emsalsiz bir hizmet sunmuştur denilebilir.

*el-Mecâz fi'l-lugati ve'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'l-icâzeti ve'l-men'* adlı çalışmasında adından da anlaşılacağı gibi mecazın Arap dili ve Kur'ân'da varlığı ve keyfiyeti ile ilgili kadim bir tartışma ele alınmıştır. Arap dili ve belâgatı tarihinde dilde mecazı tamamen yok sayan önemli isimler olmuştur. Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027) ve Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987) gibi dilbilimciler bunlardandır.<sup>4</sup> Bunun yanında mecaz olgusunun bir tür yalan olduğu gerekçesinden

---

<sup>3</sup> 'Abdul'azîm İbrâhîm el-Ma'ta'nî, *et-Tefsîru'l-belâgî li'l-istifhâm fi'l-Kur'ânîl'-Hakîm* (Kahire: Mektebetu Vehve, 2011), 1/19.

<sup>4</sup> İsmetullah Samî, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları no:418; 2018), 170.

yola çıkararak onu, Kur'ân'a yakıştıramayan<sup>5</sup> ve dolayısıyla da Kur'ân'da mecazın bulunmadığı kanaatinde olan İbnü'l-Kâss (ö. 335/946), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) ve Huveyzmendâz (ö. 400/1010?) gibi kimseler de olmuştur.<sup>6</sup> Müellif görüldüğü gibi oldukça erken dönemde başlayan ve selefi ekolle de günümüze kadar taşınan bu tartışmada tarafını açıkça belli etmiştir. Zira eserin hemen iç kapak sayfasında Abdülkâhir el-Cürcânî'ye (öl. 471/1078-79) nispet ettiği bir sözü alıntılamıştır. Bu sözde Cürcânî, mecaza karşı çıkanların büyük bir hata içerisinde olduklarını ifade etmektedir. Müellif bu eserde dilde mecazı tamamen yok sayan Selefî ekolün Kur'ân'da mecaz olmadığı yönündeki görüşlerini kesin bir dille eleştirmiş ve kapsamlı bir reddiye sunmuştur. İki cilt ve yaklaşık 1200 sayfalık eserde mecaz konusu hakkında çağdaşı Moritanyalı âlim eş-Şinkîti'nin mecaza karşı görüşlerini teker teker eleştirmiştir.<sup>7</sup> Ancak şunu belirtmek gerekir ki müellif bu eserde mecaza karşı çıkan ve kabul edenlerin görüş ve gerekçelerini uzun uzadıya ele almıştır. Dolayısıyla müellifin meseleyi insaf ölçüleriyle masaya yatırdığı ve objektif bir görüş ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir.

*Dirâsâtun cedîdetün fî i'câzi'l-Kur'ân* çalışmasında ise dil ve modern bilim merkezli bir yaklaşımla âyetleri izah etmeye çalışmıştır. Önceki eserlerine göre kısa sayılabilecek bu çalışmada müellif, Kur'ân'da siyga, adet ve anlam bakımından oldukça yakın kelimeler arasındaki ince farkları ele almıştır. Müellifin ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı bu eserde belâgat ve tefsir alanındaki tecrübelerini pratik bir şekilde genel okuyucu kitlesine aktarmak istediği anlaşılmaktadır. Zira hakkında bilgi verdiği kelime

<sup>5</sup> Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 1/49.

<sup>6</sup> Zerkeşî eş-Şâfî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*, nşr: Dârü'l-kütübî (b.y.: Dârü'l-kütüb, 1994/1414), 3/47.

<sup>7</sup> Maṭa'ni, *el-Mecâz fî'l-lugati ve'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'l-icâzeti ve'l-men'* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1985), 2, 1005.

farklılıkları gerçekten de ilgi çekici niteliktedir. Örneğin Kur'ân'da *bildi* anlamına gelebilecek *عرف* ve *علم* kelimeleri geçmektedir. Bu iki fiil arasında bağlamına göre farklılıklar bulunmaktadır.<sup>8</sup> Müellif bunun gibi 40 başlık altında kısa da olsa bir tür *Kur'ân'da fark sözlüğü* çalışması sunmuştur.

Maṭa'nî'nin teliflerinde cedelci bir yön de vardır. *İftirâātu'l-müsteşrikîn 'ale'l-İslâm: 'Ard ve nakd* isimli çalışmasında adından da anlaşılacağı gibi oryantalist ve ateistlerin Kur'ân ve İslamiyet aleyhindeki iftiralarına cevaplar vermiştir.

*Ahtâün ve evhâmün fî athami meşrûin taassufî li hedmi's-sünneti'n-nebeviyye* eserinde son yıllarda Türkiye'de de popüler olan *Kur'ân bize yeter* söylemine karşı eleştirel bir duruş sergilemektedir. Bu eserde hadislerin dindeki yerini tespit etme ve sünnetin bağlayıcılığını doğru konumlandırma hakkında bilgiler vermektedir. İlk baskısı 1999 yılında gerçekleştirilen çalışma Türkiye'de son birkaç yıl içerisinde hız kazanan sünnet karşıtlığı söyleminin yaklaşık 20 yıl önce Mısır'da da yaşandığını göstermektedir.

### 1. *Hasâisu't-ta'bîri'l-Kur'ânî ve simâtuhu'l-belâgiyye: Genel Bir Bakış*

Esas itibariyle 1974 yılında Ezher Üniversitesi Arap Dili Fakültesinde doktora tezi olarak sunulan ve yüksek onur derecesiyle ödüllendirilen bu çalışma, yaklaşık bin sayfalık hacmiyle konuyu kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Daha sonra 1992 yılında Mektebetu Vehve tarafından *Hasâisu't-ta'bîri'l-Kur'ânî ve simâtuhu'l-belâgiyye* başlığı ile yayımlanmıştır. İki cilt halinde basılan eserde, Kur'ân'daki belâgat uygulamalarına dair ortaya konan görüşleri bir araya getirmekle kalınmamış, görüşler arasında tercihlerde bulunulmuş ve özgün yorumlar yapılmıştır. Bundan dolayı eser, alanında bir *tez* değil

---

<sup>8</sup> Maṭa'nî, *Dirâsâtun cedide fî i'câzi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 81.



birden fazla iç içe *tezler* ortaya koymuştur. Eserde, belâgatın konu başlıklarının Kur'ân'da nasıl uygulandığına dair söylenenleri belirli bir disiplin çerçevesinde bir araya getirmesiyle nitelikli bir çalışma sunulmaktadır. Eserin birinci cildinde özetine dahi yer vermekte zorlanılacak onlarca farklı konuya değinilmektedir. Bu yüzden eserin ikinci cildinde işlenen takdim-tehir konusuna doğrudan girmek daha faydalı olacaktır.

## 2. Takdim - Tehir

Meânî ilminin konu başlıklarından biri olan takdim-tehir, cümle içerisinde söz dizimi/nahiv bakımından kelimenin olması gereken yerden farklı bir konumda zikredilmesinin sebeplerini incelemektedir.<sup>9</sup> Takdim ve tehir konusunun Kur'ân'da pek çok örneği bulunmaktadır. Bu örneklerle bakıldığında her birinin ayrı bir söz dizimsel ve belâgat inceliği bulunmaktadır. Kısa birkaç örnek vermek konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır:

Tâhâ sûresi geçen *فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى* “*Mûsâ birden içinde bir korku duydu.*”<sup>10</sup> âyetinde nahiv bakımından olması beklenen söz dizimi takdim tehire uğramıştır. Şöyle ki normal şartlarda bir fiil cümlesinde mefulün yeri failden sonradır. Fakat bu âyette fail olan *mûsâ* meful olan *خِيفَةً* kelimesinden sonra zikredilmiştir. Fail ile meful arasındaki bu takdim-tehirin bir manası olmalıdır. Bu sûrede âyetler elif-i maksureyle bitmektedir. Dolayısıyla fasıla harfi *mûsâ* kelimesinin sonundaki elif-i maksuredir. Eğer *موسى* kelimesi olağan yerinde gelmiş olsaydı âyetin kendinden önce ve sonraki âyetlerle olan fasılasına hâlel gelmiş olacaktı.

<sup>9</sup> Takdim-tehir hakkında pek çok çalışma mevcuttur. Kolaylıkla ulaşılabilecek bu çalışmalarda konu hakkında Türkçe zengin bir literatür oluşmuştur. Bunlardan birkaç tanesine bakmak yeterli olacaktır. Yusuf Çetin, *Arapça'da Takdim-Tehir Ve Şiirde Kullanımı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018) Ahmet Tekin, “Kur'ân'da Takdim-Tehir'in Gerekçeleri”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/1 (2017), 30-44.

<sup>10</sup> Tâhâ 20/67.

Bu örnek fasılaya riayet ile ilgiliydi. Diğer bir örnek de takdim edileni vurgulamak hakkında olacaktır. “وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ” *Allah'a cinlerden ortaklar koştular.*<sup>11</sup> âyetinde الله lafzının takdim edilmesindeki belâgat nüktesi, özellikle *bir başkasına değil de Allah'a yapılan ortaklığı vurgulamak* olmalıdır. Dolayısıyla burada الله ibaresi شركاء kelimesinden önce zikredilerek takdim-tehir yapılmıştır.<sup>12</sup>

Bu örneklerde kelimenin olağan yerinden farklı bir yere alınmasındaki anlamların neler olabileceğine dair yorumlar yapılmıştır. Çalışmada ilgili konu ve ele alınış biçimine dair yapılmış çalışmalara atıfta bulunularak doğrudan Mata'nî'nin çalışmasındaki örneklerden beş tanesi inceleme ve eleştiri konusu yapılacaktır.

### 3. Mata'nî'de Takdim-Tehir

Çalışmanın “Kur'ân'da Meânî İlminin Harikalıkları” adlı üçüncü bölümün ikinci faslında Kur'ân'daki takdimin inceliklerine değinilmektedir. Çalışmanın yaklaşık yüz yirmi sayfasının sadece takdime ayrılması (2. Cilt: 80-200) müellifin bu konuya verdiği önemi göstermektedir. Burada müellifin konuyu nasıl ele aldığına değinilecektir.

Takdim konusu, mütekellimin (konuşmacı) kelamının perde arkasındaki sır ve derinlikleri keşfetmeye dair en kudretli söz sanatlarından biridir. Bu yüzden muktezay-ı hâle mutabık olan sözün hallerini inceleyen meânî ilminin temel ilkelerindedir. Nitekim belâgat âlimleri de bu konuya ciddiyetle eğilmişlerdir.

Müellif takdim konusunun birbirinden farklı dört metodoloji içerisinde ele alındığını ifade eder:

---

<sup>11</sup> el-En'âm 6/100.

<sup>12</sup> Ahmet Tekin, *Kur'ân'ı Kerim'de Takdim-Tehir Ve Anlam Üzerindeki Etkisi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 44

- a) Abdülkâhir el-Cürcânî'den Hatîb el-Kazvîni'ye (öl. 739/1338)) kadar olan belagat ehli;
- b) Şemseddîn b. es-Sâîğ el-Hanefî (öl. 720/1320)
- c) Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239)
- d) Ebüssuûd (öl. 982/1574) ve ez-Zemaşserî (öl. 538/1144)

Müellif bunların her birinin yöntemlerini ve farklı yaklaşımlarını çalışmalarından örnekler sunarak ortaya koymaktadır. Daha sonra yirmi örnek üzerinden takdim-tehir konusunu ele almaktadır. Müellifin yukarıdaki isimlerin yöntemlerine dair vermiş olduğu bilgiler oldukça ayrıntılı olduğu ve çalışmamızı doğrudan ilgilendirmedigi için burada sadece söz konusu yirmi örnekten beş tanesi incelenecektir. Bu beş örneğin seçilme nedeni ise bu örneklerde müellifin takdim-tehir konusunda yaklaşımının eleştiriye daha müsait olmasıdır.

Bu örneklerde müellif konu hakkında Abdullah Hatîb el-İskâfi'nin (öl. 420/1029) *Dürretü't-tenzîl ve gurretü't-te'vîl* adlı eserde yer alan başlıkları esas almıştır. İskâfi eserinde, Kur'ân'da bazı ifadelerin çok küçük takdim-tehir farklılıklarıyla tekrar edildiğini ve farklılıklarda ne tür manalar olabileceği üzerine durmuştur. Maṭa'nî ise İskâfi'nin takdim-tehir açısından getirdiği yorumları eleştirmiştir. Bu çalışmada ise Maṭa'nî'nin İskâfi'nin yorumlarına getirdiği eleştirilerden beş tanesi hakkında bir kritik yapılacaktır. Yukarıda zikredildiği gibi bu beş örnek diğerlerine nazaran Maṭa'nî'nin kendi görüşlerini daha belirgin hissettirdiği başlıklardır.

### 1. Örnek:

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ

*"Dedik ki: "Şu şehre girin, orada bulunanlardan dilediğiniz şekilde bol bol yiyip için ki hatalarınızı bağışlayalım. Biz iyi davrananlara fazlasıyla vereceğiz."*<sup>13</sup>

وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَعْفِرْ  
لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ

*"Onlara, "Şu şehre yerleşin; orada dilediğiniz gibi yiyip için ve af dileyin; kapıdan eğilerek girin ki hatalarınızı bağışlayalım. İyilik yapanlara ileride ihsanlarımızı daha da arttıracacağız" denildi."*<sup>14</sup>

Farklı sûrelerde yer alan bu âyetler aynı olayı tasvir etmektedir. Tefsirlerin belirttiğine göre Yahudiler Tih çölünde uzun süre sıkıntı ve eziyet çekmişti. Bundan sonra Kudüs şehrine girmeleri emredilmiştir. Bir âyette "kapıdan eğilerek girin ve af dileyin" denilmişken diğer âyette ise "af dileyin; kapıdan eğilerek girin" denilmiştir. Görüldüğü gibi Bakara sûresinde önce secde sonra af dileme, Ahzâb sûresinde ise önce af dileme sonra secde etme gelmektedir. Aynı kelimelerin farklı âyetlerde dizilişlerinin değiştirilmesinde ne kastedilmiş olabilir?

Müellif bu konuda söylenmiş üç farklı yoruma yer verir. Zemahşerî (öl. 538/1144) ve onunla aynı görüşü paylaşan Ebüsuûd'a (öl. 982/1574) göre iki emir (secde ve istiğfâr) cümleleri birbirleriyle cem' maksatlı atfedilmiştir ve aralarında herhangi bir tertip/sıralama söz konusu değildir. İskâfi'ye göre ise Kur'ân manayı anlatmaktadır lafzı değil. Dolayısıyla bu lafız farklılığının bir önemi yoktur. Süyûtî ise bu iki âyetteki farklılığı "tefennün" olarak nitelendirmiştir. Aynı manayı farklı üsluplarla ifade etmek Kur'ân'ın fesahatindedir demiştir.

Maṭa'nî ise bu görüşlerin doğru olduğunu kabul etmekle birlikte tatmin edici olmadığını ve objektif dakik bir tahlili içermediğini

<sup>13</sup> el-Bakara 2/58.

<sup>14</sup> el-A'râf 7/161.

düşünmektedir. Müellife göre iki âyetteki lafızların yer değişikliğinde (takdim-tehir) daha ikna edici bir açıklama olmalıdır.

Müellif öncelikle secde ve istiğfar hakkında bir esas ortaya koyar. Buna göre secde nimetlere karşı şükür için yapılırken istiğfar ise işlenen günahlardan af dilemek içindir. Her iki âyette de bahsedilen kimseler, kendilerine ihsanda bulunulmuş ve buna karşılık hata da işlemişlerdir. Ancak şu var ki Bakara sûresinde olayın anlatıldığı âyetlerde nimetlerin zikredilmesi, A'raf sûresinde ise daha ziyade hataların yüze vurulması söz konusudur. Bakara sûresinde Yahudiler bir saika ile diriltmişlerdir. Diğer taraftan *yyin* emri *bol bol* kelimesiyle tekit edilmiştir. Aynı zamanda bu sûrede doğrudan Yahudilere hitap varken A'raf sûresinde ise cümle haberiyedir. Bakara sûresinde şehre giriş ile *yyin* emri birbirlerine *fâ* ile atfedilmiştir. Bu ise sürat ifade etmektedir. Hâlbuki A'raf sûresinde iki ifade birbirlerine *vâv* ile bağlanmıştır ki bu sadece mutlak cem' manası ifade etmektedir. Bakara sûresindeki âyet *biz dediğimizde* ile başlamışken A'raf sûresindeki âyet ise *onlara denildiğine* şeklinde meçhul siygasıyla gelmiştir. Müellife göre *وإذا قيل لهم* ile *وإذا قلنا* arasında fark vardır. Birincisi celâl ve azamet ifade ediyorken ikincisinde bağlama göre anlam verilebilir. Son olarak Bakara sûresinde Yahudilere *şehre girin* denilmişken A'raf sûresinde *şehirde iskân edin* denilmektedir. Şehre girme emri şehirde iskân etme emrinden daha fazla ihsanı ifade etmektedir. Zira Bakara sûresinde Yahudiler şehrin dışında zahmet ve eziyet çekerlerken kendilerine *girin* denilmiştir. *Girme* emri çekilen sıkıntılardan kurtuluşu ifade ediyorken *oturun* emri bu manayı vermemektedir. *Girin* emri yeni bir hal üzere oluş manasını ifade eden hudûs iken *oturun* da bu mana bulunmamaktadır.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> 'Abdul'azîm İbrâhîm el-Maṭa'nî, *Hasâisu't-ta'bîri'l-Kur'ânî ve simâtuhu'l-belâğîyye* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1992), 2/150.

Müellifin dikkat çektiği bu detaylar “*kapıdan eğilerek girin ve af dileyin*” ile “*af dileyin; kapıdan eğilerek girin*” arasındaki takdim-tehir farkını izah etmek içindir. Secde ve istiğfarı gerektiren hususların farklı oluşu esastan hareketle yapılmış bu yorumu müellif, âyetlerde kullanılan kelimeler, dilbilgisi ve meânî ilmi ile desteklemeye çalışmaktadır. Fakat asıl çıkış noktası şudur: Bakara sûresinde Yahudilerden daha ziyade mağdur ve mazlum oluşları itibariyle bahsedilmektedir. Kendilerine nimet verildiği vurgulandığı için nimete karşılık Kudüs’e secde ederek girmeleri günahları üzerine istiğfar etmelerine takdim edilmiştir. A’râf sûresinde ise daha ziyade Yahudilerin hatalı oluşları ve bu hatalarından dolayı başlarına belalar gelmesine odaklanmaktadır. Dolayısıyla bağlam nimetleri hatırlatmaktan ziyade kusurlu oluşlarına dikkat çekmektir. Bu yüzden bu bağlamda Kudüs’e istiğfar ederek girmeleri nimetlere secde ederek şükretmelerinden öne geçirilmiştir.

Müellif iki âyetteki takdim-tehir farkına dair dört müfessirin görüşlerine yer vererek bunların tatmin edici bilgiler vermediklerini ve söylediklerinin sathi yorumlardan ibaret kaldığını ifade ettikten sonra kendi yorumuna yer vermiştir. Görüldüğü üzere iki âyet her ne kadar aynı hadiseden bahsediyor olsa da üslup bir değildir. Bu üslup farkı aynı lafızların tertibinin farklılığını gerekli kılmıştır.

Yazarın âyetlerin derinliklerinde yatan inceliklerin keşfedilmesinde katkısı kesin olan bu değerlendirmelerini takdir etmekle birlikte birkaç hususun da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) A’râf sûresindeki ilgili âyetin tefsirinde bulunurken aynı hadisenin farklı lafızlarla Bakara sûresinde de geçtiğini hatırlatmış ve iki âyet arasındaki kelime farklılıklarına değinmiştir. Sekiz vecih altında ele aldığı bu farklılıklardan birisi de ادخلوا *girin* ve اسكنوا *yerleşin* hakkındadır. Neden Bakara sûresinde “bu karyeye girin” denilmiştir de A’râf sûresinde *yerleşin* denilmektedir. Mata’nî iki âyetteki *girme* ve

*yerleşme* arasındaki anlam farklılığının karyeye girişteki keyfiyetin sıralamasını da etkilediği görüşündedir. Yukarıda da değinildiği gibi ادخلوا bir yerden başka bir yere girerek değişimi (hudûs) ifade ettiği, اسكنوا ise bir yerde devamlılık anlamında olduğu için burada hudûs, şükürü icap eden bir nimettir. Hâlbuki Râzî'nin yorumuna göre arada latif bir fark bulunmaktadır. ادخلوا ile ifade edilen دخول (dühûl/giriş) devamlılığı olmayan zail, sonlu bir vaziyettir. اسكنوا *yerleşin* ise bilakis kalıcı ve devamlı bir keyfiyettir. Bu yüzden ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا âyetinde *girişten* sonra *yiye* emrinin başında takip ifade eden *fâ* gelmiştir. اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا âyetinde ise *yerleşin* ile *yiye* ibareleri birbirlerine *vâv* ile atfedilmiştir. Bu iki atıf arasındaki fark açıktır. Birinde şehre girdikten sonra *yeme* gerçekleşecektir; bunu *fâ* ifade eder. Diğerinde ise şehre yerleşenler aynı zamanda bir şeyler de yiyecektir; bu beraberliğe ise *vâv* işaret eder. Râzî, göre *bol bol* anlamına gelen رَغَدَا kelimesinin ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَاذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدَا âyetinde yer almasından şöyle bir anlam çıkarmıştır: Bir yere girdikten hemen sonra istifade edilen nimetler insan nefesine daha lezzetli gelir. Zira o nimete olan ihtiyaç daha büyüktür, hissedilir. Fakat zaten ikamet edilen bir yerde mazhar olunan nimetler hakkında aynı şeyi söylemek isabetli olmaz. Zira orada ihtiyaçlar görüldüğü ve belki de o nimetlere ihtiyaç hissedilmediği için ülfetten dolayı nimetlerin lezzeti hakkıyla alınamaz. İşte bu yüzden رَغَدَا *bol bol* kelimesi ادْخُلُوا'dan sonra gelmiştir, اسْكُنُوا'dan sonra değil.<sup>16</sup>

Görüldüğü gibi Maṭa'nî'nin, Bakara sûresindeki ilgili âyette nimetlerin ön plana çıkarıldığı ve dolayısıyla da nimete karşılık şükretmeyi ifade eden سَجَدًا ifadesinin bundan dolayı takdim edildiği yorumu Râzî'nin ilgili tefsiriyle örtüşmektedir. Arada şöyle bir benzerlik bulunmaktadır ki Maṭa'nî'ye göre ادْخُلُوا emri hudûs ifade ettiği için nimet olma yönü ön plana çıkmaktadır. Yani onlar, böyle bir nimetin dışındaydılar ve daha sonra kendilerine böyle bir nimet

<sup>16</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-Gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 15/389.

bahşedilmekle büyük bir mazhariyete nail oldular. اسكنوا’da ise böyle bir şey söz konusu değildir. Bu yorumda Râzî’nin ادخلوا emrinin daha lezzetli nimetlere vesile oluşunu insan psikolojisi ile açıklamasının izleri gayet açıktır.

## 2. Örnek

ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَىٰ تُؤْفَكُونَ

*İşte Rabbiniz, her şeyin yaratıcısı olan o Allah'tır. O'ndan başka ilâh yoktur. O halde (haktan) nasıl çevrilirsiniz?*<sup>17</sup>

ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ

*İşte sizin Rabbiniz Allah. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin. O, her şeye vekil (her şeyi yöneten, görüp gözeten)dir.*<sup>18</sup>

Bu iki âyette görüldüğü üzere ذَلِكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ibaresi takdim-tehire uğramıştır. Buradaki farklılığın neden kaynaklandığı hususunda müellifin yaptığı yoruma göre ilk âyette bağlam, Allah’ın nimetlerinin zikredilmesi makamıdır ki buna göre uygun olan, *her şeyi yaratanın o olduğu* ibaresinin takdim edilmesidir. Diğer âyette ise makam müşriklerin cinlerden Allah’a şerikler iddialarının asılsızlığını ortaya koymaktır. Buna uygun olan ise *Ondan başka ilahlar yoktur* ibaresini takdim etmektir. Müellif bu yorumu yaptıktan sonra şöyle demektedir: *Bu konu hakkında İskâfi de bizim söylediğimizin dışında farklı bir şey söylememiştir.*<sup>19</sup>

Burada müellife nasıl bir itiraz edileceği açıktır. Zira yukarıda yapılan yorum tamamen İskâfi’ye ait olmasına ve müellifin de bu yorumu daha öncesinden bilmesine rağmen; “*Bu konu hakkında İskâfi de bizim söylediğimizin dışında farklı bir şey söylememiştir*” demek

<sup>17</sup> el-Gâfir 40/62.

<sup>18</sup> el-Enâm 6/102.

<sup>19</sup> Mata‘nî, *Hasâisu ‘t-ta ‘bîr fi ‘l-Kur ‘ânî*, 2/ 158.



yapılmış olan bir yorumu apaçık bir şekilde kendisine mal etmekten başka bir şey değildir.

### 3. Örnek

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُونَ  
إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

*Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.*<sup>20</sup>

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ  
وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ  
تَعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

*Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun. (Şahitlik ettikleriniz) zengin veya fakir de olsalar (adaletten ayrılmayın). Çünkü Allah ikisine de daha yakındır. (Onları sizden çok kayırır.) Öyle ise adaleti yerine getirmede nefsinize uymayın. Eğer (şahitlik ederken gerçeği) çarpıtırsanız veya (şahitlikten) çekinirseniz (bilin ki) şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.*<sup>21</sup>

Bu iki âyette كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ ve كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ibareleri arasında bir takdim tehir söz konusudur. Âdalet vurgusu ilk âyette şahitliğe, diğer âyette ise bizzat kendisine yapılmaktadır. Adalet lafzının takdim ve tehir edilmesinde ne kastedilmiş olabilir?

Müellif bu iki âyetteki takdim-tehirin manasını sûrelerin Mekkî-Medenî oluşlarında aramıştır. Nisâ sûresinin medeni olduğunda fikir

<sup>20</sup> el-Mâide 5/8.

<sup>21</sup> en-Nisâ 4/135.

birliği muhakkaktır. Fakat Mâide sûresinin medenî oluşu ihtilafıdır. Hz. Peygamber'in (sav) Veda Hacc'ında nüzul eden Mâide sûresini okuduğu ve hutbe irat edilen yerin de Mekke'de oluşundan dolayı sûrenin Mekkî-Medenî olduğu hususunda ihtilaf sebebi olmuştur. Müellif Mekke'de nâzil olsa da hicretten sonra nüzul ettiği için sûrenin Medenî olduğu görüşünü tercih etmiş fakat sûrenin Veda Haccı'nda nazil oluşunu söz konusu takdimin nedeni olarak görmüştür. Şöyle ki Mâide sûresi Mekke'de nâzil olduğu için Müslümanlarla aynı ortamda yaşayan dine muhalif kimseler de vardı. Âyetin içerisine yer alan “*Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin.*” ifadesinden anlaşıldığı üzere Müslümanlar, “kini hak eden bir topluluk” ile beraber yaşıyorlardı. Dolayısıyla böyle bir ortamda nazil olan bu âyette hitap sadece halis Müslümanlara değil daha şümulü bir surette külli idi. Zira toplum Müslüman olanlar ve olmayanlarla heterojen bir halde idi. Böyle bir toplumda Müslümanların her açıdan gayrimüslimlerden güçlü olduğu ortadaydı. Böyle bir topluma vurgulanması gereken her şeyden önce Allah için var olmak ve onun hukukunu muhafaza etmek idi ki buna delalet eden قَوَّامِينَ لِلَّهِ “*Allah'ın hukukunu gözetmek*” hususu takdim edilmiştir. Her şeyden önce Allah'ın hukukunu gözetmek vurgusu adaletle şahitlik etmenin önüne geçmiştir.

Diğer âyette ise muhataplar birinci derecede Müslüman toplumun kendisidir. Bunların aralarında قَوَّامِينَ لِلَّهِ “*Allah'ın hukukunun ifası*”, müellifin ifadesiyle zaten gerçekleşmiş bir husustur. Zira toplum henüz Mekke'nin fethinden sonraki gibi karışık bir halde değildir. Nispeten daha saf bir toplum söz konusudur. O halde böyle bir toplumda vurgulanması gereken قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ Adaletle hükmetmek ve Allah için şahitlik yapmaktır. Bu yüzden adalet vurgusu takdim edilmiştir.

Müellife göre söz konusu takdimin, sûrenin muhatap kitesinin inanç seviyesiyle alakalı olduğunu gösteren bir delili de vardır. Her iki

âyetin fasılasında da bir takdim vardır. Buna göre Mâide sûresindeki âyetin muhatapları içerisinde olmayan gayrimüslimler için إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ibaresinde olmasında -önemine binaen- tekaddüm etmiştir. Diğer âyette yer alan فَانَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ibaresinde ise bu takdime ihtiyaç görülmemiştir. (Buradaki takdimlerde fasıla uygunluğu gözetilmemiş midir?

Müellif İskâfi'nin ilgili bahse dair yorumuna oldukça kısa birkaç cümle ile atıfta bulunmuştur. İskâfi'nin yorumuna göre, Nisa sûresinde insanlara şehadet konusunda âdil olmaları emredilirken Mâide sûresinde ise yöneticilere bir emir bulunmaktadır. Maṭa'ni, İskâfi'nin bu yorumunu ikna edici bulmamıştır.<sup>22</sup>

İskâfi'nin yorumunu ikna edici bulmayan müellifin bu tutumu bilakis onun ikna ediciliğine hâlel getirmektedir. Zira İskâfi'nin eserinde ilgili bahse bakıldığında onun ilgili takdime getirdiği yorumun Maṭa'ni'nin yorumundan aşağı kalır bir yanı yoktur. İskâfi Maṭa'ni'nin dediği gibi kestirme, yüzeysel bir izahta bulunmuş değildir. Meseleye nüzul sırası ve muhatap kitlenin itikat keyfiyetine değinmemiş olsa da nahiv tahlilleri ile söz konusu takdim-tehiri izah etmeye çalışmaktadır.

İskâfi Nisâ sûresinde geçen كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ ibaresinin nahiv açısından irabını yapar. الْقَوَّامِينَ الْقِسْطِ kelimesi içindeki fiilin mefulüdür. Fiilin beraber kullanıldığı harf-i ceri olan *bâ* mefulüne bitişmiştir. شُهَدَاءَ ise ya الْقَوَّامِينَ'nin içindeki zamirin halidir. Bu takdirde uygun olan yeri قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ den sonra gelmesidir. Eğer ikinci bir haber yahut sıfat olarak takdir edilse de gelmesi gereken yer بِالْقِسْطِ'dan sonradır. اللَّهُ ise müteallakı شُهَدَاءَ kelimesidir. Bu iraba göre mana şu şekildedir: Sadece Allah için şahitlik yapınız. Heva ve akrabaya meyletmek için değil. Bu anlamın delili âyetin devamıdır. Zira âyetin devamında *kendi aleyhinize de olsa* ifadesi gelmiştir. Şehadetin kendi aleyhine olması hasmı için hakkı iltizam etmesi demektir. Müellifin

<sup>22</sup> Maṭa'ni, *Hasâisu't-ta'biri'l-Kur'âni*, 2/ 167.

buraya kadar yapmış olduğu iraptan anlaşıldığı kadarıyla ilgili âyetin manası şudur: Aleyhinize de olsa Allah için şahitlik yaparak adaleti yerine getiriniz.

İskâfi'ye göre *كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ* âyetinin muhatabı bizzat yöneticiler/hâkimlerdir. Bu takdire göre anlam şöyledir: *Şahitlik ettiğiniz takdirde Allah'a itaat etmek için adaletle hüküm veriniz. Yani yaratan ve yaratılan yahut peygamber ve ümmeti arasında vasıta olunuz.* İskâfi, getirmiş olduğu bu yorumu âyetin devamının teyit ettiğini düşünmektedir. Âyetin devamı “*Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun.*” şeklindedir. İskâfi'nin anlayışına göre âyette geçen şahitlik hüküm verme hususunda yetkili olan hâkim anlamındadır. Zira yorumun devamında şöyle demektedir: Allah'ın hükümlerini kullar arasında icra eden kişi O'nun hakkını yerine getirdiği zaman “şehid/shahit” olur.<sup>23</sup>

Burada İskâfi'nin yapmış olduğu bu yoruma itiraz edilebilir. Şöyle ki her iki âyette de İskâfi *بِالْقِسْطِ* ifadesinin müteallakının *قَوَّامِينَ* olduğunu ifade etmiştir. O halde her iki âyette de mana adaleti yerine getiriniz demektir. Bu takdirde iki âyet arasındaki fark *بِالْقِسْطِ*'in takdim ve tehirinden kaynaklanmamaktadır. Birinde Allah için şahitlik ederek adaleti sağlayınız; diğesinde ise hâkim olduğunuzda/hükmettiğinizde Allah için hüküm vererek adaleti temin ediniz demektir. Buradan anlaşılmaktadır ki anlam farklılığı *بِالْقِسْطِ* kelimesinin takdim-tehirinden değil *شُهَدَاءَ* kelimesine yüklenen anlam ile ilgili olmalıdır. İskâfi'nin Nisa sûresindeki ilgili ibare hakkında i'rab yapmışken diğere âyetteki kısımla ilgili i'rab yapmamış olması, anlam farklılığını büyük oranda *شُهَدَاءَ* kelimesi üzerinden göstermeye çalışması ve kelimenin diğere âyetlerdeki anlamlarına başvurması meselenin i'rabla pek alakalı

---

<sup>23</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb el-İskâfi, *Dürretü't-tenzîl ve ğurretü't-te'vîl*, 4. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Âfâk, 1981), 85.

olmadığının bir göstergesi olabilir. Ma'ta'nî'nin bu sebeple İskâfi'nin yorumunu tatmin edici bulmamış olması muhtemeldir.

#### 4. Örnek

إِذْ تَسْتَعِينُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّينَ ﴿٩﴾  
وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ  
﴿١٠﴾

9-Rabbinizden yardım dilediğiniz zamanı hatırlayın. Hemen size, "Meleklerden peşi peşine gelen binlik kuvvetlerle ben size yardım edeceğim" diye cevap verdi.

10-Bunu yalnızca müjde olsun ve kalpleriniz bununla yatışsın diye yaptı. Zaten yardım ancak Allah tarafındandır. Allah, kuşkusuz izzet ve hikmet sahibidir.<sup>24</sup>

إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ ﴿١٢٤﴾  
بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمِدِّكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ  
مُسَوِّمِينَ ﴿١٢٥﴾  
وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ  
﴿١٢٦﴾

124-O zaman sen, müminlere şöyle diyordun: İndirilen üç bin meleklerle Rabbinizin sizi takviye etmesi, sizin için yeterli değil midir?

125-Evet, siz sabır gösterir ve Allah'tan sakınırsanız, onlar (düşmanlarınız) hemen şu anda üzerinize gelseler, Rabbiniz, nişanlı beş bin meleklerle sizi takviye eder.

126-Allah, bunu size sırf bir müjde olsun ve kalpleriniz bununla yatışsın diye yaptı. Yardım ve zafer ancak mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibi Allah katındadır.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> el-Enfâl 8/9-10.

<sup>25</sup> Âli İmrân 3/124-126.

Bedir gazvesinde Müminlere melekler eliyle yardım edilmesi ve neticede galibiyet elde edilmesine dair olan bu âyetlerde dikkat çeken bir takdim söz konusudur. Âli İmrân sûresinde *وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ* ifadesi, Enfâl sûresinde *وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ* şeklinde *به*'nin takdimiyle gelmiştir. Bu takdim nasıl izah edilebilir?

Maṭa'nî, Enfâl sûresindeki takdimin Müminlerin Bedir gazvesinde Allah'tan istigâse/yardım dilemeleri ile ilgili olduğunu ifade etmiştir. İstigâse ise yardıma ihtiyaç duyulan korku ve dehşete kapılma anında olur. Dolayısıyla korkuya kapılmış, istigâse ederek yana yakıla yardım bekleyen kimselerin birinci derece önem verdiği şey nusret/yarımdır. Bu yüzden Bedir'de müşrik ordusunun güçlü bir askeri destekle üzerlerine geleceği haberiyle telaşa kapılmış müminlere, meleklerle imdat edileceğini bildiren bu âyette yardıma işaret eden *به* zamiri takdim edilmiştir.<sup>26</sup> Biraz daha izah edilecek olursa Enfâl sûresi, Bedir gazvesinden hemen sonra nazil olmuştur. Savaşın heyecanı ve savaştan önce hissedilen tedirginlik ve gerginlik henüz sahabenin üzerinde tazedir. Dolayısıyla çatışma öncesinde ve sonrasında hissedilen meleklerle “yardım” hususu, âyete muhatap olan sahabenin zihninde ön plandadır. Zihindeki bu uyarılmışlık haline binaen *به* önce zikredilmiştir.

Bu âyetteki *به*'nin takdim edilmesinde öne sürülen hikmet, Âli İmrân sûresinde mevcut değildir. Zira Âli İmrân sûresi Bedir gazvesinden çok sonra Uhud'dan az önce nazil olmuştur. İlgili âyetlerde Bedir gazvesinde yaşananlar hatırlatılmaktadır. Fakat burada şöyle bir fark var ki bu âyette şart cümlesi kurulmuştur. *إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا* “şayet sabreder ve takva sahibi olursanız” denilerek Bedir'de yardıma gelen meleklerin yine gelmesinin şartları zikredilmiştir. Bu âyetler, daha önce yaşanmış bir hadisenin coşkulu bir dille hikâye edilmesi

---

<sup>26</sup> Maṭa'nî, *Hasâisu't-ta'bîri'l-Kur'ânî*, 2/ 169.

değil yeni bir hükmün tesis edilmesine yöneliktir.<sup>27</sup> Sonuç olarak bu âyette nusret/yardım vurgusuna ihtiyaç yoktur. Buradan hareketle söylenebilir ki هُ'nin takdimine gerek duyulmamıştır. Âyet bir sonraki karşı karşıya kalınacak savaş durumunda sabır ve takva üzerine vurgu yapmaktadır. Zaten malum olduğu üzere Uhud gazvesinde bazı hatalar olmuş ve bunlardan ötürü de Bedir'deki gibi bir sonuç elde edilememiştir.

Müellif, bu yorumları yaptıktan sonra İskâfi'nin Enfâl sûresi hakkında söylediği şeylerin kendi yorumuna benzer olduğunu söylemiştir. Maṭa'nî'nin kendi yorumunu İskâfi'nin benzer yorumu ile karşılaştırması ilk değildir. Daha önceki bir örnekte de işaret edildiği gibi “İskâfi de bizim gibi yorumlamıştır.” demiştir. Fakat bu kez okuyucusunun zihninde “İskâfi'nin Maṭa'nî'den istifade etmesinin imkânsızlığı” düşüncesi belireceğini tahmin etmiş olmalı ki “Bu Allah'ın bir fazlı ve ilhamıdır.” notunu düşmüştür. Müellifin takdim-tehir hususundaki gayretini takdir ile beraber bu tavrının bilim insanlığına uygun düşmediğini belirtmek gerekir.

### 5. Örnek

قَالَ رَبِّ اَنْى يَكُونُ لِىْ غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِى الْكِبَرُ وَاْمْرَاتِى عَاقِرٌ قَالَ كَذٰلِكَ اَللّٰهُ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ

Zekeriya, “Ey Rabbim! Bana ihtiyarlık gelip çatmış iken ve karım da kısır iken benim nasıl çocuğum olabilir?” dedi. Allah, “Öyledir, ama Allah dilediğini yapar” dedi.<sup>28</sup>

قَالَ رَبِّ اَنْى يَكُونُ لِىْ غُلَامٌ وَاَمْرَاتِى عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا

Zekeriyya, “Rabbim!” “Hanımum kısır ve ben de ihtiyarlığın son noktasına ulaşmış iken, benim nasıl çocuğum olur?” dedi.<sup>29</sup>

Görüldüğü gibi bu iki âyette de Hz. Zekeriyyâ'nın (a.s.) bir çocukla müjdelendiği zaman taaccüp ederek söylediği sözler ifade

<sup>27</sup> Maṭa'nî, *Hasâisu't-ta'biri'l-Kur'ânî*, 2/ 169.

<sup>28</sup> Âli İmrân 3/40.

<sup>29</sup> Meryem 19/8.

edilmiştir. Şu kadar bir fark ile ki ilk âyette Hz. Zekeriyâ yaşlı oluşunu önce zikretmiş, eşinin kısır oluşunu sonraya bırakmıştır. Diğer âyette ise durum tam tersidir. Bu takdim tehirin manasının ne olduğuna dair müellif bu kez İskâfi'nin herhangi bir yorumunu getirmemiştir. Zira onun buna dair bir yorumu olmamıştır.

Müellife göre buradaki takdim-tehirin manası iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi: Hz. Zekeriyâ'nın çocuk sahibi olmasına mani olan sebep iki şekildeydi. Eşinin kısırlığı ve kendi yaşlılığı. Bu iki sebebin zihninde onu meşgul etmesi zamandan zamana değişiklik arz ediyordu. Buna binaen bu âyetlerden birinde Hz. Zekeriyâ'nın zihninde yaşlılığı daha ziyade düşündüğü diğerinde ise eşinin kısır oluşuyla mahzun olduğu anlaşılır. Hangisi ile daha ziyade meşgul ise onu önce zikretmiştir. İkincisi: Meryem sûresini başında Hz. Zekeriyâ "Rabbim! Benim başım bembeyaz oldu, kemiklerim zayıfladı." diyerek Allah'a niyazda bulunmaktadır. Daha sonra arkasında kendisine varis olacak bir evlatla müjdelenince yaşlılığının çocuğa mani olmayacağını anlamıştır. O halde ikinci mani zihninde takarrür etmiştir. O da eşinin kısır oluşu. Bu yüzden Meryem sûresinde ilk olarak eşinin kısırlığı zikredilmiştir.<sup>30</sup>

Müellifin ilk yorumu ikincisinden daha isabetli ve tatmin edici görünmektedir. Hz. Zekeriyâ'nın zihninde kendisini meşgul eden iki maninin meşguliyet derecesindeki farklılık takdim ve tehire neden olmuşlardır şeklinde bir yorum gayet anlaşılabilir. Ancak Meryem sûresinde Hz. Zekeriyâ'nın önce yaşlı halini Allah'a arz etmesi ve sonra da çocukla müjdelenmesi ile eşinin kısır oluşunun yaşlılığa takdim edilmesi arasında bir ilişki görünmemektedir. Eğer müellifin dediği gibi yaşlı olduğunu arz ettiği halde çocukla müjdelendiğine taaccüp ediyorsa bu takdirde yaşlılığını hiç mevzubahis etmemesi gerekirdi. İskâfi'nin bu âyetlerde bahsedilen takdim-tehire dair

---

<sup>30</sup> Mata'nî, *Hasâisu't-ta'bîr fi'l-Kur'âni*, 2/ 178.



---

herhangi bir yorumda bulunmayışı yapılacak yorumu destekleyecek dilsel bir argüman bulamayışı ile ilgili olabilir. Zira bu âyetlerde bahsedilen takdim-tehir nüktelerinden çok daha ince olanları hakkında yorum yapan İskâfi'nin burada sessiz kalması bir manası olmalıdır. Muhtemelen de bunun sebebi budur.

### Sonuç

Kur'ân'daki bazı lafız ve terkiplerin olağan yerinden önce ya da sonra zikredilmesi birçok müfessirin dikkatini çekmiş ve bu hususta pek çok yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlardan bir kısmı da muasırımız olan Maṭa'nî'ye aittir. Bu çalışmada müellifin konu hakkında yapmış olduğu yirmi yorumdan beş tanesi seçilmiş ve eleştiriye tabi tutulmuştur. Görüldüğü kadarıyla yapılan yorumlar tefsir literatürüne katkı sağlayacak dilsel ve edebi veriler sunmaktadır. Bu yorumların önemli bir kısmı ilk defa müellif tarafından yapılmıştır ve özgün olma niteliğine sahiptir. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki burada sadece beş tanesine yer verdiğimiz yorumların tamamının müstakil bir çalışma halinde tercümesinin yapılarak günümüz tefsir ve belâgat araştırmacılarının bilgisine sunulması faydalı olacaktır. Diğer taraftan müellifin tefsir ve belâgat alanındaki çalışmaları Türkiye'de henüz tanınır değildir. Maṭa'nî'nin tefsir alanındaki çalışmaları lisansüstü düzeyinde bir çalışma yapılmayı hak edecek düzeydedir. Bu itibarla müellifin çalışmaları Türk ilahiyatçıların ilgisini beklemektedir.

### Kaynakça

Çetin, Yusuf. *Arapça'da Takdim-Tehir Ve Şiirde Kullanımı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

<http://www.lahaonline.com/articles/view/56168.htm> (Erişim. 04 Aralık 2020)

<https://archive.islamonline.net/106> (Erişim. 04 Aralık 2020)

- İşkâfi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb. *Dürretü't-tenzîl ve gurretü't-te'vîl*. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Âfâk, 1981.
- Mața'nî, 'Abdul'azîm İbrâhîm. *el-Mecâz fi'l-lugati ve'l-Kur'ânî'l-Kerîm Beyne'l-icâzeti ve'l-men'*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1985.
- Mața'nî, 'Abdul'azîm İbrâhîm. *et-Tefsîru'l-belâgî li'l-istifhâm fi'l-Kur'ânîl'-Hakîm*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2011.
- Mața'nî, 'Abdul'azîm İbrâhîm. *Hasâisu't-ta'bîri'l-Kur'ânî ve simâtuhu'l-belâgiyye*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1992.
- Mața'nî, *Dirâsâtun cedide fi i'câzi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 81.
- Râzî, Faḥreddîn, *Mefâtîḥu'l-Ġayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sa'lebî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Sami, İsmetullah. *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları no: 418; 2018.
- Tekin, Ahmet. "Kur'ân'da Takdîm-Tehir'in Gerekçeleri". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/1 (2017): 30-44.
- Tekin, Ahmet. *Kur'ân'ı Kerim'de Takdîm-Tehir Ve Anlam Üzerindeki Etkisi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Zerkeşî, eş-Şâfiî. *el-Bahrü'l-muhîṭ fi usûli'l-fikh*. nşr: Dâru'l-kütübî b.y.: Dâru'l-kütübî, 1994/1414.

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT  
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT

ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064

Mayıs / May 2021, 2/1: 35-55

### **İslam ve Sekülerleşme: İbn Halduncu Bir Çözümleme**

**Yazar / Author**

**Behçet BATUR**

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi,  
İslami İlimler Fakültesi,  
Din Sosyolojisi Anabilim Dalı  
Assis. Prof., Gaziantep Islamic Science and Technology University,  
Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Sociology of Religion  
Gaziantep, Turkey  
behcetbatur@yahoo.com  
orcid.org/0000-0001-6965-6313

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Şubat / February 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 24 Mart / March 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Mayıs / May 2021

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Mayıs / May

**Cilt Sayı / Volume Issue:** 2/1

**Sayfa:** 35-55

**Atıf / Citation:** Batur, Behçet. “İslam ve Sekülerleşme: İbn Halduncu Bir Çözümleme [Islam and Secularization: An Ibn Khaldunian Analysis]” *Sirat* 2 /1 (Mayıs / May 2021), 35-55.

**İntihal Taraması / Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi. / This paper was checked for plagiarism.

## İslam ve Sekülerleşme: İbn Halduncu Bir Çözümleme\*

### Öz

Tarihin en önemli gelişmelerinden biri kuşkusuz düşünce ve kültür hayatında yaşanan sekülerleşme sürecidir. Sekülerleşmenin üç temel boyutunun bulunduğu söylenebilir. Bunlar rasyonelleşme, kurumsal farklılaşma ve dinden uzaklaşma. Sekülerleşme en yoğun ve hızlı bir şekilde Batılı toplumlarda yaşanmasına rağmen bu süreç tüm dünyayı etkilemektedir. Başta bilimsel düşünce olmak üzere bilimlerin gelişmesi ve uzmanlaşması, kültür, ahlak, hukuk, sanat vb. alanlarda din dışı yaşam alanlarının gelişmesi küresel bir nitelik arz etmektedir. Bu noktada İslam dini ve sekülerleşme ilişkisinin incelenmesi de önem taşımaktadır. Bu çalışmada İslam ve sekülerleşme ilişkisi İbn Haldun'un Mukaddime adlı eserinde sergilemiş olduğu fikir ve yaklaşımları baz alınarak inceleme konusu yapılmıştır. İbn Haldun perspektifinden bakıldığında rasyonelleşme ve kurumsal farklılaşma boyutuyla sekülerleşmenin kaçınılmaz tarihi bir süreç olduğu, İslam'ın da bu süreçle herhangi bir sorun yaşamadığı anlaşılmaktadır. İslam dininin karşı ve uyumsuz olduğu sekülerleşme biçimi, dinden uzaklaşan ateizm, deizm, nihilizm vb. fikirler ile İslami değerlerle uyumsuz sosyal-ahlaki yaşam biçimidir denebilir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Haldun, İslam, Bilim, Sekülerleşme, Sekülerizm.

---

\* Bu makale Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı bünyesinde hazırlanmış olan "İbn Haldun'un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

## **Islam and Secularization: An Ibn Khaldunian Analysis**

### **Abstract**

Undoubtedly, one of the most important developments in history is the secularization process experienced in the life of thought and culture. It can be said that there are three main dimensions of secularization. These are rationalization, institutional differentiation and alienation from religion. Although secularization is most intensely and rapidly experienced in Western societies, this process affects the whole world. Development and specialization of sciences, especially scientific thought, culture, morality, law, art, etc. The development of non-religious living spaces in these areas has a global character. At this point, it is also important to examine the relationship between Islam and secularization. In this study, the relationship between Islam and secularization has been examined based on the ideas and approaches that Ibn Khaldun exhibited in his work named Muqaddimah. From the perspective of Ibn Khaldun, it is understood that secularization is an inevitable historical process with the dimension of rationalization and institutional differentiation, and Islam does not have any problems with this process. The form of secularization that Islam is against and incompatible with, atheism, deism, nihilism and so on. It can be said that it is a social-moral life style that does not comply with Islamic values.

**Keywords:** Ibn Khaldun, Islam, Science, Secularization, Secularism.

## Giriş

Bu makalenin temel hedefi, modern din sosyolojisinin en önemli kuramlarından biri olan sekülerleşme kuramı bağlamında sekülerleşme süreci ile İslam ilişkisini İbn Halduncu bir perspektiften okuma ve anlama çabasıdır.

Modern toplumların temel niteliklerinden biri de –etki ve yoğunluğu değişmekle birlikte- seküler bir karaktere sahip olmalarıdır. Sekülerleşme süreci her ne kadar Batılı bir muhtevaya sahip olsa da benzer bir gelişmeyi Batılı olmayan toplumlar da yaşamaktadır. “Nitekim uzun zamandan beri İslam dünyasında da toplumsal hayatın birçok alanı dini olmayan değer ve kurallara göre işlemektedir. Bu toplumlar her ne kadar tarihi ve kültürel açıdan Müslüman kimliği taşıyorsa da Batılı toplumlar gibi bunlar da yaşamlarını seküler düşüncelere göre belirlemektedirler.”<sup>1</sup> “Modernleşmeyle birlikte gerçekleşen sekülerleşme sürecinin dünyadaki tüm toplumları bir şekilde etkilediği söylenebilir.”<sup>2</sup>

İslam ve sekülerleşme ilişkisi, Müslüman dünyada da tartışılmaktadır. “Sekülerleşme modern hayatın karşımıza çıkardığı bir sorundur.”<sup>3</sup> İslam dini sekülerliğe izin verir mi? Sekülerleşme İslam dinine karşı mı yoksa değil mi gibi konular önemini korumaktadır. Burada İbn Halduncu bir perspektiften sekülerleşmenin İslam dini ile olan ilişkisinin imkân, sınır ve kapsamı üzerine bir girişimde bulunulmuştur. “Her ne kadar sekülerleşme teorisi Hıristiyan Batı’nın tecrübelerinden ortaya çıkmışsa da bazı sınırlamalarla da olsa İslam

---

<sup>1</sup> Francis Robinson, “İslam’da Sekülerleşme”, çev. Celaleddin Çelik, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13, (2002), 343.

<sup>2</sup> Mehmet Ali Kirman, “Sekülerleşme Perspektifinden Dinî ve Seküler Fundamentalizmler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/2, (2008), 288.

<sup>3</sup> Yasin Aktay, “İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu”, *Milel ve Nihal Dergisi*, 9/3, (2012), 130.

dünyasındaki dinî değişimi açıklayabilme gücünü gösterebilir.”<sup>4</sup> “Günümüzde bilim insanlarının ilgi odağını İslam ve sekülerizm arasındaki mücadeleden ziyade, İslam ve sekülerleşme arasındaki ilişkiyi incelemeye yöneltmek gerektiği”<sup>5</sup> üzerinde durmak gerekir.

### 1. Sekülerleşme Nedir?

“Seküler kavramı, bu dünyada meydana gelen olayları, yani şu anda meydana gelen olayları belirtirken, sekülerlik bir durumu, sekülerleşme ise bir süreci ifade eder. Sekülerleşmenin bir ideoloji olarak anlaşılması ise sekülerizm olarak adlandırılır.”<sup>6</sup> Sekülerleşme, başlangıçta dini veya metafiziksel olan herhangi bir inanç, değer, kural ve uygulamaların zaman içerisinde dini veya metafiziksel olmayan inanç, değer, kural ve uygulamalarla yer değiştirmesidir. Standart bir tanımlaması olmamasına<sup>7</sup> karşın genel kabul gören yaklaşıma göre sekülerleşme şu hususları içermektedir: Olgulara yönelme (rasyonelleşme), kurumsal farklılaşma (bilim, sanat, hukuk gibi alanların ortaya çıkması) ve dinden uzaklaşma (dini inanç ve ibadetlerin azalması veya yok olması).<sup>8</sup> İlk iki sürecin tüm dünya toplumlarında ortaya çıktığını, üçüncü sürecin de küresel düzlemde oldukça etkili bir şekilde yaşandığı ifade edilebilir.

Sekülerleşme kavramına ilişkin bazı tanımlamalara baktığımızda örneğin Berger’e göre “sekülerleşme, toplumsal ve kültürel alanların

<sup>4</sup> Robinson, “İslam’da Sekülerleşme”, 350.

<sup>5</sup> Denis Shestopalets, “İslamın Sekülerleşmesi: Kapsamlı Bir Analize Doğru”. Çev: Talip Demir, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1, (2017),455-479.

<sup>6</sup> Mehmet Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, (Adana: Karahan Yay, 2005), 51-52.

<sup>7</sup> Bryan Ronald Wilson, “Sekülerleşme”, çev: Ali Bayer, *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, (Otto Yayınları, Ankara, 2015), 9-24

<sup>8</sup> Karel Dobbelaere, “Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı”, çev: Mehmet Süheyl Ünal, *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, (Otto Yayınları, Ankara, 2015), 57-74.

dinsel kurum ve simgelerin hâkimiyetinden çıktığı bir süreçtir.”<sup>9</sup> Giddens’a göre, sekülerleşme, dinin toplumsal hayatın değişik yerlerindeki öneminin azaldığı bir süreçtir.<sup>10</sup> Wilson’a göre “sekülerleşme, dini bilinç, faaliyet ve kurumların toplumsal önemini yitirdiği bir süreçtir. Dinin, toplumsal normların işleyişinde marjinal hale geldiği ve doğaüstüne bağlı faktörlerin kontrolünü dağıtmak suretiyle toplumun işleyişi için esas fonksiyonların rasyonelleşmeye başladığını ifade eder.”<sup>11</sup> Bu tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere genel olarak sekülerleşme din dışı inanç, düşünce, pratik ve yaşam alanının ortaya çıkmasını ifade etmektedir. Bu sürecin din(ler)le kurduğu ilişki ise dinlere göre değişiklik gösterebilir.<sup>12</sup>

Batı dünyasında sekülerleşme, kendine özgü nitelikleriyle ortaya çıkmıştır. Söz gelimi Batı’nın egemen kurumsal dini olan Kilise (Hristiyanlık) varlığı kutsal ve seküler olarak ayıran bir dil ve anlayışa sahip olmuştur. Keza Kilise, insanları da ruhban ve laik olarak ayırma yoluna gitmiştir. Batılı sekülerleşmenin önemli niteliklerinden biri de başlangıçta dünyaya yüz çevirmesi olmuştur. Dolayısıyla sekülerleşme yüzünü bu dünyaya çevirmek olarak da anlaşılabilir.<sup>13</sup>

Sekülerleşme kavramını sosyoloji literatürüne kazandıran ilk düşünür Max Weber (1864-1920) olmuştur. Weber’e göre çağdaş toplum rasyonelleşme ile dünyanın büyüden arındırılması sürecini yaşamıştır.<sup>14</sup> Buna göre sekülerleşme her şeyden önce düşünce

<sup>9</sup> Peter Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev: Ali Coşkun, (İstanbul: Rağbet Yay, 2015), 197.

<sup>10</sup> Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev: Oktay Özdemir, (İstanbul: Kırmızı Yay, 2013), 601

<sup>11</sup> Wilson, “Sekülerleşme”, 12.

<sup>12</sup> Behçet Batur, *İbn Haldun’un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme*, (Ankara: Gece Kitaplığı Yay, 2020), 13-14.

<sup>13</sup> Mustafa Tekin, “Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri”, *İnsan ve Toplum Dergisi*, 2/4, (2012), 197.

<sup>14</sup> Bryan Turner, *Din ve Modern Toplum*, çev: Arzu Tüfekçi, (İstanbul: Sentez Yay, 2017), 179.



dünyasında, doğaya, topluma ve insana ilişkin düşünce yapısında meydana gelen değişimle kendini göstermektedir. Sekülerleşme ile doğa, insan, toplum ve varlık algısıyla her türlü toplumsal eylemin ifasında kutsala referansın yerini yeni bilgi kaynakları ve değerleri almaktadır. Bu dönüşüm sürecinde artık dünyevi problemlerin çözümü için dini kaynaklara değil, yeni uzmanlar ve kurumlara başvurulmakta, toplumun yeni saygın uzmanları farklı meslek gruplarında yetişmiş ihtisas sahipleri olmaktadır.<sup>15</sup>

Sekülerleşme tartışmalarına ilişkin olarak genelde üç yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci görüş olan klasik yaklaşım, modernliğin sekülerleşmeyi doğuracağını ve zamanla dini ortadan kaldıracığını savunurken, ikinci görüş olan yeni paradigma, dinin ortadan kalkmadığını, hatta günümüzde daha da güçlendiğini dolayısıyla klasik yaklaşımın yanlış olduğunu savunmaktadır. Üçüncü görüş ise din ve sekülerleşmenin karşılıklı etkileşim halinde varlıklarını sürdürdüklerini düşünmektedir.<sup>16</sup> Bu üç yaklaşım içerisinde en etkili ve gelişmelere en uygun düşen yaklaşım klasik sekülerleşme yaklaşımı gibi durmaktadır. Keza günümüzde din tamamen ortadan kaybolmazsa da gerek rasyonelleşme ve bilimsel düşüncenin çağdaş toplumların hemen hemen tümünde ortaya çıkması ve etkili olması, dinden bağımsız bir hukuk, siyaset, sanat gibi kurumların ortaya çıkması (kurumsal farklılaşma) gibi gelişmeler bu yaklaşımı desteklemektedir. Hatta inançsızlık veya inanç zafiyeti de modern toplumlarda hızla yayılan bir gelişme olarak ortaya çıkmıştır. Diğer iki yaklaşımın geçerli bazı argümanları olsa da klasik yaklaşım düzeyinde etkili olamamışlardır.

<sup>15</sup> Celaleddin Çelik, “Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 28/3, (2017), 231.

<sup>16</sup> Ali Köse, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, *Kutsalın Dönüşü*, ed. Ali Köse, (Timaş Yayınları, İstanbul, 2014), 171-181.

“Sekülerleşme, hem bir kuram hem de bir kavram olarak sosyal bilimler literatürüne kazandırılmasından bu yana, geniş bir anlam ağına işaret etmek için kullanılmaktadır. Bir kuram olarak sekülerleşme genellikle rasyonelleşme, farklılaşma, kentleşme gibi modernleşme sürecinde meydana gelen gelişmeler sonucunda aşamalı olarak din ve benzeri yapıların zemin kaybederek ortadan kalkması anlamında kullanılmaktadır. Bir kavram olarak ise, sekülerleşme, kilise mülklerinin kamulaştırılması, bir keşişin manastırı terk etmesi, din ve devlet işlerinin ayrılması, dindarlığın özelleşmesi, dini gerileme, dini inancın zayıflaması, dinden uzaklaşma, metafiziksel inançlardan yüz çevirme, dini olanın çökmesi veya ortadan kalkması gibi anlamlara işaret etmektedir.”<sup>17</sup>

Sekülerleşme süreci, tarihsel süreç içerisinde tıpkı kentleşme veya sanayileşme süreci gibi kendi olağanlığı ve iç dinamikleri içerisinde ortaya çıktığı gibi zamanla bu sürecin bir dünya görüşüne doğru evrildiği de görülmektedir.<sup>18</sup> Sekülerleşme ile sekülerizm arasındaki temel fark, ilkinin tarihsel ve kültürel bir süreci, diğerinin ise ideolojik bir tutumu ifade etmesidir. Başka bir ifadeyle sekülerleşme din ile toplum-birey arasındaki doğal bir etkileşimi ifade ederken, diğeri daha çok ideolojik bir tutum ve tavır olarak anlaşılabilir.

Bir dünya görüşü olarak sekülerizmde ateizm, materyalizm, özellikle pozitivizm ve İngiliz faydacılık felsefesinin izlerini görmek mümkündür. Bu açıdan sekülerizm, gerçekliğin sadece bu dünyada olduğunu savunan bir doktrin olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla, 1911 yılı Macmillan sözlüğünde “sekülerizm, ölümden sonra bir hayatın

---

<sup>17</sup> Ekber Şah Ahmedi, "Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme". Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 1/1, (2018), 58.

<sup>18</sup> Çelik, “Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni”, 210.

olmadığına ve tek sorunumuzun bu dünya olduğuna ilişkin bir inanç olarak tanımlanmıştır.”<sup>19</sup>

Sekülerleşme olgusu/sürecine ilişkin olarak ortaya konan bu açıklamalardan sonra rasyonelleşme ve kurumsal farklılaşmaya zemin oluşturan bilimsel düşünce ve bilginin İslam dini ile olan ilişkisine değinilecektir. Böylece İslam ve sekülerleşme ilişkisi bu açıdan daha sağlıklı bir şekilde çözümlenebilecektir.

## 2. İslam ve Bilim

Konunun başında İslam ve bilim kavramlarının kısaca da olsa açıklanmasında yarar vardır. İslam, Hz. Muhammed tarafından VI. ve VII. yüzyılda Arabistan yarımadasında ortaya koyduğu inanç, düşünce ve pratiklerin (hem dini hem de dünyevi) adıdır. Bilim ise gözlem, deney, karşılaştırma gibi yöntemlere dayanarak somut fiziksel ve toplumsal olguların açıklanması faaliyetidir. İbn Halduncu perspektiften bakıldığında, Hz. Muhammed’in hayatında hem maddi dünya hem de manevi dünya bir aradayken bilimde sadece maddi dünya söz konusudur. Başka bir ifadeyle İslam din ile bilimin bileşkesi iken, bilim, dini alanın dışında kalan, gözlemlenebilir dünyanın metodolojik bir incelemesine dayanan faaliyetler toplamıdır.

İslam dini ile pozitif bilim arasındaki ilişkinin yapısını en doğru ve sağlıklı bir şekilde Hz. Muhammed’in söz ve eylemlerinden öğrenebiliriz. Çünkü İslam dininin tarihsel kurucusu ve uygulayıcısı kendisidir. Onun dışındaki İslam dinine ilişkin tüm söz ve uygulamalar onun birer yorumudur. Bu nedendir ki İbn Haldun da bir sosyal bilimci olmasının yanı sıra aynı zamanda bir İslam yorumcusu olarak kayda geçmiştir.

İbn Haldun’a göre tüm bilimlerin kaynağı Allah’tır.<sup>20</sup> Bu anlayış bilimler arasındaki çatışmayı ortadan kaldırır. Adı, konusu ve yöntemi

---

<sup>19</sup> Ahmedi, "Sekülerleşme: Soykütütsel Bir İnceleme", 66.

ne olursa olsun eğer tüm bilimlerin kaynağı tek ise bunlar arasında herhangi bir çatışmanın olması söz konusu olamaz. Müslüman bir düşünür olarak İbn Haldun açısından İslam dini hem normatif veya kendi tabiriyle nakli ilimleri hem de pozitif veya akli ilimleri içinde barındırmaktadır.

İbn Haldun genel olarak ikili bir bilimler sınıflaması yapmaktadır. İlki olan akli ilimler evrensel bir niteliğe sahip olup tüm insanların akıl yoluyla elde edebilecekleri bilimlerdir. Diğer nakli ilimler olup bunların temel özelliği içinden çıktığı tarih ve toplumla doğrudan ilişkili olup bir kurucusu olan ilimlerdir.<sup>21</sup> Pozitif bilimlerde kurucu yerine bulucu ya da kâşif, normatif bilimlerde ise bir kurucu bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında söz gelimi fizik veya sosyoloji biliminin kurucusu yerine bulucusu, Protestanlığın ise bir kurucusu bulunmaktadır.

“İbn Haldun’a göre din özünde bir inanç, ibadet ve ahlakıdır. Başka bir deyişle din, inançsal ve ahlaki bir tez ve öneridir. Özel bir dinin kabulü zorunlu değildir. Aynı zamanda dini/metafizik bilgi alanı da herkese açık değildir. Dini bilgi ancak bir peygamber aracılığıyla bilinebilir. Bu açıdan pozitif bilim dinin tamamen zıddı nitelikler taşır. Çünkü bilimsel bilgi herkese açık olup, belirli bir din, inanç veya ideolojinin tekelinde değildir. Böylece bilim maddi ve evrensel bir niteliğe sahip olmaktadır.”<sup>22</sup>

İslam dini, Hz. Muhammed’in tarihsel olarak insanlığa sunduğu düşünce, inanç, ibadet ve yaşam biçiminin adıdır. İslam ve bilim(ler) ilişkisi bu çerçevede analiz edilmelidir. Bu açıdan bakıldığında İslam düşüncesinde bilim kavramı İbn Haldun’un da savunduğu gibi tüm

---

<sup>20</sup> İbn Haldun. *Mukaddime 1-2*, çev: Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yay, 2015), 196.

<sup>21</sup> İbn Haldun. *Mukaddime 1-2*, 781-782.

<sup>22</sup> Behçet Batur, “Bilim Tarihinde Bir Dönemeç: İbn Haldun’da Sosyal Bilim Düşüncesinin Doğuşu”. *Antakiyat*, 2/1, (Haziran 2019), 97.

bilimleri kapsamaktadır. İslam dininin esas kaynağı olan Kur'an-ı Kerime bakıldığında bilimlere çeşitli açılardan değinildiği görülmektedir. Kur'an'a göre genel anlamda bilim demek *doğru* demektir. Dolayısıyla bilim faaliyeti de doğruyu araştırmak ve bulmak anlamına gelmektedir. Doğru ister maddi isterse de manevi olsun gerçeklik değişmemektedir.<sup>23</sup>

İslam dini pozitif bilimlerin doğru ve evrensel olduğunu belirtmekle birlikte kendisine uymayan manevi veya metafizik bilgi ve inanışların yanlış olduğunu dile getirmektedir. İslam dininin temel niteliği pozitif bilgiyi olumlamakla birlikte insanlığa doğru normatif veya manevi bilgi sunduğunu ifade etmesidir.

İslam düşüncesine göre bilimler arasında doğru ve yanlış diye bir ayırım yoktur. Tüm bilimler –bilim olmaları kaydıyla- doğrudur. İslam kategorik olarak bilim-din ayrımı yerine bilen ve bilmeyen ayrımı yapar. Bilen âlim, bilmeyen ise cahil sınıfına girmektedir. Bilindiği gibi pozitif bilimler, seküler alana karşılık gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında ontolojik açıdan İslam'da dini-seküler ya da din-bilim ayrımı bulunmamaktadır. İslamiyet'teki dini-seküler ayrımı metodolojik ve epistemolojik çerçeveden ele alınmaktadır. Ancak sekülerlik, sadece bilimlere veya bilimsel düşünceyi ihtiva etmemekte daha geniş bir anlam içeriğine sahip bulunmaktadır. İslamiyetin sekülerliğin hangi yönüyle uyumlu hangi yönüyle uyumsuz olduğu konusu bir sonraki başlıkta incelenecektir. Bu noktada şu hususa da değinmek gerekir.

Avrupa'da ortaya çıkan din-bilim çekişmesini İslam tarihine uyarlamaya kalkarsak hata ederiz. Çünkü İslam düşüncesinde Kilise benzeri bir dini otorite ve din adamları sınıfı (ruhban) yoktur. Batı'da din ve bilim çatışması gerçekten yaşanmış ve şiddetli çekişmelere sahne olmuştur. Reformasyon bu gelişmenin tarihi bir sonucudur.

<sup>23</sup> Şakir Kocabaş, "İslam ve Bilim", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt. 1, Sayı. 1, (1996), 70.

İslam tarihindeki fikri ayrılıklar ise dinin özüne dönük olarak değil, dini yorumlar arasında meydana gelmiştir. Dinin yorumlanması konusunda değişik anlayışların ortaya çıkması ise son derece doğaldır.<sup>24</sup>

İslam ve bilim ilişkisi İbn Haldun perspektifinden incelendiğinde İslam dininin, tüm pozitif bilimleri ilkesel ve tözsel olarak içinde barındırdığı görülmektedir. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in hayatına yakından bakıldığında onun hayatı doğa bilimlerinin kurallarına uygun düştüğü gibi sosyal bilim kurallarına da uygunluk arz etmektedir. İbn Haldun Hz. Muhammed'in vefatından sonra kısmen, dört halifeden sonra ise daha güçlü bir şekilde dünyevi (seküler) olguların ortaya çıkmaya başladıklarını ifade etmektedir. Bu aşamada İslam ve sekülerleşme konusuna geçilebilir.

### 3. İslam ve Sekülerleşme

İslam ve sekülerleşme ilişkisinde öne çıkan en önemli gelişme Hz. Muhammed ve dört halifeden sonra meydana gelen gelişmelerdir. Söz gelimi hilafetin saltanata dönüşmesi ve Emeviler döneminin başlaması siyasal sekülerleşmenin ilk adımı olarak değerlendirilebilir. İbn Haldun'a göre, "ilk dört halifenin yaşadığı çağda henüz mülkün (seküler devlet) tabiatı ortaya çıkmamıştı. Vazi' ve müeyyide dini idi."<sup>25</sup> İslam'ın başlangıç döneminde peygamberin karizmatik otoritesine bağlı olarak din hayatın her alanını kuşatıyordu. Dolayısıyla o dönemde sekülerleşmeden söz etmek pek mümkün görünmüyordu. Bu dönemde dünyevi olan, dini olanın şemsiyesi altında faaliyet gösteriyordu. Sekülerleşmenin en belirgin ilk örneği yönetim tarzında kendini gösterdi. İbn Haldun'a göre, "ilk önce mülk bulunmaksızın hilafet mevcut olmuştur. Sonra ikisinin manası arasında bir iltibas, ihtilat ve tedahül hali meydana geldi. Mülkle ilgili

---

<sup>24</sup> Fatih Özkan, Modern Dönemde Din-Bilim İlişkisi, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, (2015), 57.

<sup>25</sup> İbn Haldun. *Mukaddime* 1-2,451.

asabiyet, hilafetle alakalı asabiyetten ayrıldığı için, daha sonra mülk münferiden ve müstakillen mevcut oldu.”<sup>26</sup> İbn Haldun bu gelişmeyi hilafetin mülke (dini devletin seküler devlete dönüşümü) dönüşümü olarak adlandırır. Bu çerçevede dört halife devrinin Emeviler devrine geçişini siyasal sekülerleşme veya kurumsal farklılaşma olarak görmek mümkündür ki bu nevi sekülerleşmenin İslam dini açısından herhangi bir sakıncası bulunmamaktadır. Çünkü İbn Haldun’a göre bu süreç kaçınılmazdır. Ona göre tüm toplumsal kurumların ve olguların kendini gerçekleştirmek gibi bir hedefi vardır. Bu durum isteğe bağlı olmayıp, olgusaldır. Söz gelimi asabiyetin doğal hedefi mülktür. Mülkün, asabiyetten ortaya çıkması iradi değildir. Daha önce de değindiğimiz gibi bu, varlıktaki mertebelerin zorunlu bir sonucudur.<sup>27</sup>

Dünyevi kolektif bilincin (asabiyet) ortaya çıkması ve kendini gerçekleştirmesi doğal bir sonuçtur. Bu noktada devletlerin ve hanedanlıkların oluşumunda itici bir güç olarak ortaya çıkan asabiyetin seküler bir kavram olduğunu belirtmemiz gerekir.<sup>28</sup> Dolayısıyla İslam tarihinde siyasal düzlemde ilk sekülerleşme (laiklik veya din ve devletin birbirinden ayrılması) olayını Emeviler dönemiyle başlatmak yanlış olmayacaktır ki sekülerleşme teorisi noktasında bu süreç kurumsal farklılaşma olarak adlandırılmaktadır.

Dinsel veya kutsal olmayan olgu ve kurumların İslam diniyle çatıştığını söylemek mümkün görünmemektedir. Söz gelimi asabiyet, devlet, aile vb. olgular saf halleriyle İslam diniyle çatışmazlar. İslamiyet’te her şey -bu anlamda- kutsal olmadığı gibi, kutsal olmayan her şeyin İslamiyet’le bir arada olamayacağı da iddia edilemez. Örneğin İslam dininin bir devlet modeli olmadığı gibi bir aile modeli de yoktur. İslamiyet bu olguları tarihsel ve toplumsal olgular olarak görür ve bunlara ilişkin sadece bazı ahlaki ilkeler vazeder.

<sup>26</sup> İbn Haldun. *Mukaddime 1-2*,446-447.

<sup>27</sup> İbn Haldun. *Mukaddime 1-2*,439.

<sup>28</sup> D. Malcolm Brown, “İslam ve Seküler Kavramı” çev: M. Ali Kirman, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 10/19, (Ocak-Haziran 2016), 405.

Sekülerleşme tartışmalarında dini alan ve dünyevi alan mutlak ayrımına İslam gibi diğer büyük dini geleneklerde rastlamak pek mümkün değildir.<sup>29</sup> Ancak insanın yaşam alanı işlevsel ve analitik olabilmesi bakımından kutsal ve kutsal olmayan şeklinde bir ayrıma tabi tutulabilir. “Dolayısıyla (İslamiyet’te) bir anlamda zımmen de olsa kutsal olan ve olmayan ayrımının yapılabileceği sonucuna varılabilir. Buradan hareketle sekülerliğe ve sekülerliğin esasını oluşturan unsurlara geçit veren bir aralığın varlığından pekâlâ söz etmek mümkündür.”<sup>30</sup> İslam dininin sekülerleşmeyle olan ilişkisi temelde iki farklı yaklaşımla ele alınabilir.

“Bu iki yaklaşım *teokratik* ve *Halduncu* yaklaşım olarak adlandırılabilir. İlki, dinî ve kutsal olanı, *din* ve *ümme*ti ve Peygamberin üstünlüğünü vurgulayarak İslam’ı *kendine özgü* olarak kavramsallaştırır. İkincisi ise tam tersine İslam’ı diğer dinler arasında bir din olarak gören, seküler ve profana, *devlet* ve *millete* ve hatta ulusa ve kendilerini Mesajla [Kuran’la] dönüştürmeye çalışan inananlara daha büyük bir ağırlık vererek İslam’ı *başkasına özgü/bağlı* olarak kavramsallaştırır.”<sup>31</sup>

İbn Halduncu yaklaşımın temel niteliği dinin tarihi ve sosyolojik açıdan okunmasıdır. Bu anlamda onun yaklaşımı bilim merkezlidir denebilir. İbn Haldun’a göre bilim merkezli okuma da İslami bir okuma biçimidir, çünkü pozitif bilimlerin kaynağı da Allah’tır.

Gerek İslam tarihinde gerekse de çağdaş Müslüman toplumlarda sekülerleşmenin birçok göstergeleri bulunabilir. Esasında ideolojik olmayan (modernizm, sekülerizm vb.) sekülerleşmenin (rasyonelleşme, kurumsal farklılaşma vb.) kaçınılmaz ve zorunlu olarak değerlendirildiğinde İslam inanç ve düşüncesiyle herhangi bir

---

<sup>29</sup> Ahmedî, "Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme", 64-65.

<sup>30</sup> Mehmet Ali Kirman- Abdullah Özbolat, Abdullah. İslam, Kutsal ve Seküler. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, (2017), 38.

<sup>31</sup> Brown, “İslam ve Seküler Kavramı”, 408.



sorun yaşamadığı ifade edilebilir. Karşı çıkış sekülerleşmenin ideolojik ve İslami olmayan ahlaki yaşam boyutuyla ilgilidir. Bu noktada sekülerleşme süreci *evrensel (zorunlu) sekülerleşme* ve *yerel (iradi) sekülerleşme* olarak sınıflandırılabilir. Örneğin, rasyonelleşme ve kurumsal farklılaşma boyutuyla sekülerleşme evrensel bir niteliğe sahip iken, dinden uzaklaşma (ateizm, nihilizm vb.) yerel (Batılı) bir niteliğe sahiptir denebilir.

Rasyonelleşme ile kurumsal farklılaşma süreçlerinin modern olgular olduklarını belirtmemiz gerekir. Geçmiş toplumlarda devlet, hukuk, bilim, sanat vb. kurumsal bilinçler henüz ortaya çıkmamıştı. Bu gelişmeler Batı'da 18. yüzyılda önce dinden sonra da felsefeden ayrılarak başladı. Aydınlanma dönemi ve Fransız İhtilali'yle de süreç gelişmeye devam etti. İslam tarihinde de kuruluş aşamasında din hayatın tüm alanlarını kapsamaktaydı. Ancak zamanla birlikte kurumsal farklılaşma (İbn Haldun'un hilafet-mülk ayrımı) ve rasyonelleşme (İbn Haldun'un olguları gözlem ve karşılaştırmalar yöntemiyle incelemesi) süreçleri başlangıçta sınırlı düzeyde de olsa Batılı toplumlardan önce ve farklı bir anlayış içerisinde gerçekleşmiştir.<sup>32</sup>

“İbn Haldun'da kurumsal farklılaşma bilimlerin dinden epistemolojik ve metodolojik olarak ayrışması ile bilimlerin bu çerçevedeki özerkliği tarihsel süreç içinde, kendi ilke ve yasalarını ortaya çıkarması şeklinde gerçekleşmektedir. Böylece bilimsel faaliyetlerden söz etmemiz mümkün hale gelmektedir. Sekülerleşme bahsinde bu kavramı tanımlarken tanımlardan birinin *kurumsal farklılaşma, rasyonelleşme ve olgulara yönelme* şeklinde olduğuna değinildi. Bu bağlamda ele alındığında, İbn Haldun'un bilim anlayışının seküler bir karaktere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Haldun'da kurumsal farklılaşmanın, rasyonelleşmenin ve olgulara yönelmenin onun bilim anlayışında çok önemli bir yeri ve önemi

<sup>32</sup> Batur, *İbn Haldun'un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme*, 135.

vardır. Onda pozitif bilimler çoğunlukla maddi alana açılırken, dini bilimler ise çoğunlukla manevi alana (inanç, ibadet ahlak vb.) hitap eder bir konuma yerleşirler.”<sup>33</sup>

Batılı sekülerleşmenin ayırt edici özelliği Batı'nın dini inancını temsil eden Kilisenin her türlü bilimsel ve rasyonel düşünceye karşı çıkması, insan aklını kullanmasına izin vermemesi ve dolayısıyla hakikat tekelciliği iddiasında bulunmasıdır. Bunun sonucunda Batılı sekülerleşme Tanrı ve Tanrısal inanç ve düşüncelerden uzaklaşmıştır. Kilise rasyonaliteyi önemsemediğinden ortaya çıkan bilimsel gelişmeler, Kilisenin marjinalize olmasına, reforme edilmesine ve sosyokültürel hayatın dışına çıkarılmasına neden olmuştur.<sup>34</sup> Burada din, her türlü gelişmenin önünde duran bir engel olarak görülmüştür.

Batılı sekülerleşme süreci din karşıtlığına, Tanrı'nın reddine ve dolayısıyla da materyalist bir bilim anlayışına zemin hazırlamıştır. Bu sekülerleşme anlayışına bazı Batılı düşünürler de eleştiri getirmektedirler. Söz gelimi Coleman dine karşı olan veya dine yer vermeyen sekülerleşme biçiminin kaçınılmaz olmadığını hem bilimin hem de dinin bir arada bulunabileceğini belirtmektedir.<sup>35</sup>

“İslam'ın makuliyet krizine karşı belirli düzeyde bir bağısıklığı vardır; çünkü onun doktrini, hakikat etkisi üreten birer araç olma görevi gören kendine özgü bazı rasyonel araç ve prosedürler içerir. Söz gelimi İslamiyet, inananların ikna olmasına büyük önem verir ve bu durum onu hem a) gerçekten rasyonel karakterli, sağduyuya dayanan ve insan doğasının derinliklerinde kök salan bir öğretiye hem de b) yüzde yüz otantik, yani katı tasdik prosedürlerinin uygulamaları eşliğinde doğrudan dinin kurucusundan aktarılan, kutsal metinlere sahip olan tek din haline getirir.”<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Batur, *İbn Haldun'un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme*, 115.

<sup>34</sup> Batur, *İbn Haldun'un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme*, 193.

<sup>35</sup> Batur, *İbn Haldun'un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme*, 121-122.

<sup>36</sup> Shestopalets, “İslam'ın Sekülerleşmesi: Kapsamlı Bir Analize Doğru”, 469-470.

“İslam’ın sekülerliği tek boyutlu olmayıp, iki boyutludur. Başka bir ifadeyle İslam, din ve dünya birlikteliğine dayanmaktadır. İslam dini dünyanın bilimsel incelenmesi ile teknolojik dönüştürülmesini teşvik etmekle birlikte, kurumsal farklılaşmaya sınırsız bir alan vermez. İslam dini olgusal olanın özerkliği ile ahlaki olanın normatifliği ayrımını yapar. Söz gelimi ekonomi kurumunun olgusal düzlemdeki kendine has ilke ve kurallarının bilinmesini ve uygulamasını destekler, fakat ekonomik hayatı düzenleyici ahlaki bazı kurallar da getirir. Örneğin ekonomik hayatta, ekonomik gelir ve ilişkilerdeki faiz yasağı ile ortak gelirin paylaşılmasında zekât sisteminin uygulanmasının emredilmesi gibi. Dolayısıyla İbn Halduncu çerçeveden baktığımızda İslam dini için, bilime yer veren bir din ya da dine yer veren seküler bir düşünce denebilir.”<sup>37</sup>

İslam dininin bir inanç, ahlak ve ibadet vazettiğini de belirtmek gerekir.<sup>38</sup> Dolayısıyla İslam dininin sekülerleşmenin inanç ve ahlak yönleriyle bir uyumsuzluk içinde olabileceğini ifade etmek gerekir. Buna göre İslam dini sekülerleşmenin rasyonelleşme ve kurumsal farklılaşma boyutuyla herhangi bir sorun yaşamazken, sürecin inanç ve ahlak yönleriyle ciddi sorunlar yaşayabileceğini ifade etmeliyiz.

### Sonuç

Sekülerleşme, din ve toplum ilişkisi bağlamında- bir yandan farklı boyutlara sahip tarihi ve zorunlu bir süreç olarak ortaya çıkarken (rasyonelleşme, kurumsal farklılaşma vb.) diğer yandan bu sürecin doktriner bir tutum kazanması (sekülerizm) şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İlki toplumun ve düşüncenin tarihsel süreç içerisinde din ile kurduğu doğal bir etkileşimi belirtirken, diğeri bu etkileşimin taraflarından birini öne çıkararak -ki burada sekülerlik lehine bir durum söz konusudur- bir ideoloji haline gelmesini ifade etmektedir.

<sup>37</sup> Batur, *İbn Haldun’un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme*, 137.

<sup>38</sup> Batur, *İbn Haldun’un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme*, 128.

Batı'da ortaya çıkan, daha sonra küreselleşme süreciyle birlikte hayatın birçok alanını etkisi altına alan sekülerleşme olgusu, özellikle Batılı toplumlarda güçlü bir şekilde dinden topyekün uzaklaşmayı, Tanrıtanımaaz düşünceyi ve nihilizmi doğurmuştur. Klasik sekülerleşmenin dine veya metafiziğe yer vermeyen yapısından kaynaklı olarak zaman zaman dinsel veya manevi tepkiler ortaya çıkabilmektedir. Ancak bu tepkilerin etkili olabildiklerini söyleyebilmek oldukça zordur.

Her dinin sekülerleşme süreciyle kurduğu ilişki değişiklik gösterebilmektedir. İslam düşüncesinin sekülerleşme ile olan ilişkisi İbn Haldun üzerinden okunduğunda İslam dini, bilimsel düşünceye, olgulara yönelmeye, rasyonelleşmeye ve kurumsal farklılaşmaya karşı olmak bir yana, bu tutum ve süreci destekleyici bir yapı sergilemekte olduğu anlaşılmaktadır.<sup>39</sup> Bu açıdan İslam ve sekülerleşme arasında pozitif bir ilişkiden söz edilebilir.

İbn Haldun açısından bakıldığında İslam ve pozitif bilimler arasında herhangi bir çelişki yaşanmadığı, aksine din ve bilim birlikteliğine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Salt bilimcilik (pozitivist-sekülerist), günümüzde metafiziği olmayan veya dışlayan bilim anlayışının ulaştığı nokta, ayrışık varlık, insan ve toplum anlayışı ile şüphecilik olmuştur. Keza bilimsel düşünce ve kurumsal farklılaşmaya karşı çıkmak da dini fundamentalizmdir. İbn Haldun'da ne seküler ne de dini fundamentalizm bulunmaktadır. İbn Halduncu paradigma *İslami sekülerleşmeye* geçit vermektedir. İslam dininin karşı ve uyumsuz olduğu sekülerleşme modeli, ateizm, deizm, nihilizm vb. inanç/fikirler ile İslami değerlerle uyumsuz sosyal-ahlaki yaşam biçimidir denebilir.

Çağdaş toplumların ne bilimden, bilimsel düşünceden ne de kurumsal farklılaşmadan vazgeçmeleri mümkün görünmemektedir.

---

<sup>39</sup> Batur, *İbn Haldun'un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme*, 137.

Dinin veya metafiziğin yeniden güçlenebilmesi ve etkili olabilmesi ancak bilimsel düşünce ve kurumsal farklılaşma süreçleriyle uyumlu olabilmesine bağlı gibi görünmektedir. Bu noktada İbn Halduncu İslam, bilim ve sekülerleşme anlayışı üzerine durulabileceği ve alternatif bir sekülerleşme paradigması oluşturabileceği düşünülmektedir.

### **Kaynakça**

- Ahmedi, Ekber. Şah. "Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme". *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1 / 1, (Aralık 2018): 57-70.
- Aktay, Yasin. "İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu", *Milel ve Nihal Dergisi*, 9 / 3, (2012): 101-135.
- Batur, Behçet. "Bilim Tarihinde Bir Dönemeç: İbn Haldun'da Sosyal Bilim Düşüncesinin Doğuşu". *Antakiyat*, 2 (1), (Haziran 2019): 90-115
- Batur, Behçet. *İbn Haldun'un Bilim Anlayışı ve Sekülerleşme*, Ankara: Gece Kitaplığı Yay, 2020.
- Berger, Peter. *Kutsal Şemsiye*, çev: Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yay, 2015.
- Brown, D. Malcolm. "İslam ve Seküler Kavramı" çev: M. Ali Kirman, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 10 / 19, (Ocak- Haziran 2016): 397-412
- Çelik, Celaleddin. "Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 28 / 3, (2017): 209-223.
- Dobbelaere, Karel. "Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı", çev: Mehmet Süheyl Ünal, *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, ss. 57-74. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*, çev: Oktay Özdemir, İstanbul: Kırmızı Yay, 2013.
- İbn Haldun. *Mukaddime 1-2*, çev: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay, 2015.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din ve Sekülerleşme*, Adana: Karahan Yay, 2005.
- Kirman, Mehmet Ali. “Sekülerleşme Perspektifinden Dinî ve Seküler Fundamentalizmler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 1, 2, (2008): 274-291.
- Kirman, Mehmet Ali- Özbolat, Abdullah. İslam, Kutsal ve Seküler. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), (Aralık 2017): 19-41.
- Kocabaş, Şakir. “İslam ve Bilim”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1 / 1, (1996): 67-83.
- Köse, Ali. “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, *Kutsalın Dönüşü*, ed. Ali Köse, ss. 171-181. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Özkan, Fatih. Modern Dönemde Din-Bilim İlişkisi, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:6, (2015). 55-67.
- Robinson, Francis. “İslam’da Sekülerleşme”, çev. Celaleddin Çelik, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13, (2002): 343-355
- Shestopalets, Denis. “İslam’ın Sekülerleşmesi: Kapsamlı Bir Analize Doğru”. çev: Talip Demir, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1, (Haziran 2017): 455-479. <https://doi.org/10.30627/cuilah.326650>
- Tekin, Mustafa. “Batı’da Sekülerlik ve Türkiye Müslümanlığının Seküler İçerimleri”, *İnsan ve Toplum Dergisi*, 2 / 4, (Aralık

2012): 181-204.  
<https://doi.org/10.12658/human.society.2.4.M0051>

Turner, Bryan. *Din ve Modern Toplum*, çev: Arzu Tüfekçi, İstanbul: Sentez Yay, 2017.

Wilson, Bryan Ronald. “Sekülerleşme”, çev: Ali Bayer, *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. M. Ali Kirman, İhsan Çapçioğlu, ss. 9-24. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT  
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT

ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064

Mayıs / May 2021, 2/1: 56-87

**İman, Kurtuluş ve Ahlak Arasındaki İlişkiye Dair Bir  
Değerlendirme**

**Yazar / Author**

**Hüseyin KAHRAMAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Kelam ve İslam Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı  
Assis. Prof., Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Kalam and History of Islamic Sects  
Aksaray, Turkey  
huseyni1976@hotmail.com  
orcid.org/0000-0001-6441-6134

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 21 Mart / March 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 12 Nisan / April 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Mayıs / May 2021

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Mayıs / May

**Cilt-Sayı / Volume-Issue:** 2/1

**Sayfa:** 56-87

**Atıf / Citation:** Kahraman, Hüseyin. “İman, Kurtuluş ve Ahlak Arasındaki İlişkiye Dair Bir Değerlendirme [An Assessment of the Relationship Between Faith, Salvation and Morality]” *Sırat* 2/1 (Mayıs/May 2021), 56-87

**İntihal Taraması / Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi. / This paper was checked for plagiarism.



## **İman, Kurtuluş ve Ahlak Arasındaki İlişkiye Dair Bir Değerlendirme**

### **Öz**

İslam dininin geliş amaçlarının başında güzel ahlak gelmektedir. Bu anlamda bütün dini ilke ve uygulamaların ahlâkî açıdan insanı geliştirici bir özelliği vardır. Bu durumun bir sonucu olarak İslam, cahiliye toplumunu bir erdemler yurduna çevirmiş ve onları birçok açıdan yeryüzünün düşünce önderleri mesabesine getirmiştir. Benzer durumlar peygamber gönderilmiş diğer eski kavimler için de geçerlidir. Ancak peygamberlerin nice erdemler kazandırdığı toplumlar nebevi öğretilere sahip oldukları iddialarına rağmen süreç içerisinde bu ahlâkî erdemlerden uzak hale gelmişlerdir. Durum böyle olunca, ahlâkî erdemleri geliştirmek için vazedilen ilkelerin tam da erdemlerden uzaklaştırıcı bir şekilde anlaşılması, üzerine tefekkür edilmesi gereken önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda makalemizin gayesi “nasıl oluyor da güzel ahlakı tamamlayıcı ilkeler erdemlerden uzaklaştırıcı bir şekilde yorumlanabiliyor?” sorusunu cevaplandırmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, İman, İslâm, Kurtuluş ve Ahlâk.

## **An Assessment of the Relationship Between Faith, Salvation and Morality**

### **Abstract**

Good morality is one of the main aims of Islam. In this sense, all religious principles and practices also have a morally enhancing feature. As a result of this situation, Islam has turned the ignorant society into a land of virtues and in many ways it has become the thinking mind of the earth. However, societies in which the prophets bestowed many virtues became far from these moral virtues in the process, despite their claims to possess prophetic teachings. In this case, the following is a situation that needs to be addressed: How did the principles preached to advance moral virtues come to be understood in a way that is away from the virtues? In this context, the purpose of this article is to answer the following question: How is it that the principles that complement good morals can be interpreted away from virtues?

**Keywords:** Kalam, Belief, Islam, Salvation and Ethics.

## Giriş

Dinler insanları hem bu dünyada hem de ahirette bahtiyar kılmak amacıyla ilâhî bir rahmet olarak gönderilmiştir. Birçok anlama gelen “din” kavramının kapsamlı tanımlarından biri, “akıl sahiplerini kendi tercihleri ile dünyada salaha; ahirette felaha ulaştıran, inanç ve ibadetleri içeren ilahi kanun” şeklindedir.<sup>1</sup> Bu tanımın, biri dünyaya diğeri ise ahirete bakan iki yönü dikkat çekmektedir. Bu dünya hayatına bakan tarafın anahtar kavramı salahtır. Bu kavram “sâlih amel, sâlih ve müslîh insan, insanlar arasında sulh gerçekleştiren, ferdin hem kendini ve hem de başkasını düzeltmesi ve böylece toplumda faydalı insan olması, yeryüzünün ıslah edilmesi” vb. anlamlara gelir.<sup>2</sup> Bu anlamların tümünün ortak bir özelliği vardır: yaşadığımız dünyada insanlığa katkı sunacak erdemli bir kişilik oluşturmak. Bu bağlamda Kur’ân-ı Kerîm’e göre iman eden insanlar, içlerindeki imanı, sâlih ismine layık davranışlarla ortaya koymadıkları sürece gerçek anlamda mümin olarak değerlendirilemezler.<sup>3</sup> Bunun yanı sıra dinin biri dikey diğeri yatay olmak üzere birbirini tamamlayan iki yönünden de bahsetmek gerekir. Dikey yönü Allah ile insan arasındaki münasebeti, yatay olanı ise insanın beşeri çevresiyle olan ilişkisi anlamına gelmektedir.<sup>4</sup> Kur’ân-ı Kerîm’de namaz ile beraber zekâtın da sürekli bir şekilde zikredilmesi, bu ibadetin dikey ve yatay olmak üzere çift taraflı olduğu gerçeğine işaret etmektedir. Allah Rasûl’ünün “Müminlerin iman bakımından en mükemmeli, ahlak bakımından en güzel olanıdır”<sup>5</sup> mesajı da bu

<sup>1</sup> Tehânevî, *Keşşâf-u istilâhati'l-fünûn* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/503.

<sup>2</sup> Ömer Dumlu, “Salâh Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1992), 148-149.

<sup>3</sup> Suat Koca, “Ahlâkî Değerler ve Dindarlık: Mekârim-i Ahlak Literatürü Bağlamında Bir İnceleme”, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 2 (2006) 65-71; Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yay., 1997), 269.

<sup>4</sup> M. Reşit Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm = Tefsîru'l-menâr* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1954) 11/200.

<sup>5</sup> Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *Mekârimü'l-ahlâk*, thk. Fârûk Hamâde (Dimaşk: Darü'l-Kalem, 2010), s.42

anlamda kendisine iman edenlere kazandırmak istediği erdemleri apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır. Buradan dinin en temel gayesinin güzel ahlaklı bireyler yetiştirmek olduğu şöyle de ifade edilebilir: “ahlak en güçlü desteği dinlerde bulur.”<sup>6</sup>

Kur'ân-ı Kerîm, peygamberlerin insanları evrensel ilâhî hakikatlere davet ettiklerinden bahsetmektedir. Buna göre peygamberler, insanları Yalnız Allah’a ibadet etmeye dâvet etmişlerdir, karşı çıkanlar ise herhangi bir temele dayanmadan bu dâveti reddetmişlerdir. Buradan öyle anlaşılıyor ki temel ahlâkî ilkelere çağrı anlamına gelen peygamberin davetini insanların kabul etmemelerinin temel sebebi atalarının yapageldikleri, doğruluğu ve yanlışlığı sorgulanmamış tepkilere tekabül etmektedir. Hal böyle olunca dinin, insanları evrensel ahlâkî ilkelere davet ederken özellikle Hz. Peygamber dönemini esas aldığımızda buna karşı çıkanların kendi bireysel veya kabîlevî menfaatlerini esas aldıkları görülmektedir.

Dinler toplumsal kaosların içerisinden filizlenir; toplumsal ve bireysel erdemlerin hayat bulacağı sistemler ortaya koyarlar. İslâm dininin bu anlamda ortaya çıkmasından önce Arap toplumunun “câhiliye” olarak adlandırılmasına, sistematik bir şekilde erdemlere giden yolların o toplum tarafından işlenmez hale getirilmesi sebep olarak gösterilebilir.<sup>7</sup> Hatırlanacağı üzere câhiliye dönemi ahlak

<sup>6</sup> Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 220.

<sup>7</sup> İslam Felsefesinin kurucu düşünürü Fârâbî (ö. 339/950), *el-Medînetü'l-fâzıla* adlı eserinde zorbalığın hâkim olduğu siteler için *el-medînetü'l-câhile* tabirini kullanır. Fârâbî’ye göre, böylesi sitelerin halkı arasındaki kavga ve geçimsizliğin konusu selâmet, şeref, refah, lezzet ve bunlara ulaştırın vasıtalar olur. Her bir zümre diğer zümrelerin elindeki imkânları gasp etmek ister. Hangisi diğerini ezerse o kazançlı, bahtiyar ve imrenilecek biri olur. Cahil site mensuplarına göre tabiata uygun olan şeylerin hepsi adalete de uygundur; bu sebeple dövüşmek ve başkasını ezmek tabiat düzenine uygun olduğu için adaletin ta kendisidir. Geniş bilgi için bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, nşr. Albert N. Nader (Beirut: 1986), 157; Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Ekim 2020).

anlayışının anahtar kavramlarından biri asabiyet idi. Kayıtsız akrabalık ilişkisi anlamına gelen bu kavram, nesep birliğini esas alıyordu. Cahiliye dönemi şairinin “İster zalim olsun ister mazlum, kardeşine yardım et”<sup>8</sup> ifadesinde özlü bir şekilde yerini alan bu tavır insanın mutlak hakikati bulmasına perde olmuştu. Nitekim Allah Rasûlü zorlu mücadeleler sonucunda bu zihni yapıyı yenecek bir bilinç inşa etti. İnsanı insan kılan erdemlerin neşvünema bulmasına imkân tanımayan böylesi bir toplumun İslâm dininin teşekkülünden çok kısa bir süre sonra bir hikmet diyarı; akli ve nakli ilimlerin merkezi olması; kadim düşünce geleneklerini de tevarüs ederek yeryüzünde tüm erdemlerin diyarı haline gelmesi, dinin insana sunduğu ilkelerle izah edilebilir. Bilindiği üzere daha önceleri birçok konuda ölçüsüzlüğün sembolü olan cahiliye toplumu din anlayışının doğru konumlanmasıyla farklı fikirlerin, aklî erdemlerin hayat bulduğu bir coğrafyaya dönüşmüştür. Bu bağlamda cahiliye toplumundan erdemler toplumuna geçişin betimlenmesi açısından Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin (ö.391/1001[?]) hikmet hakkındaki şu sözleri önemli bir hakikate dikkat çekmektedir: “Hikmet Greklerin (Rumlar) başına (aklına), Arapların diline, Farisilerin kalbine ve Çinlilerin eline inmiştir.”<sup>9</sup> Bu ifadeleri Sicistânî'nin kullandığı tarihte İslâm düşünce dünyası birçok alanda büyük düşünür yetiştirmiş olmasına rağmen daha sonraki süreçte boy gösteren İbn Sînâ'yı, Gazzâlî'yi, Fahreddin er-Râzî'yi, Nasîrüddin Tûsî'yi, İbn Arabî'yi, Abdülkâhir el-Cürcânî'yi, Sekkâkî'yi, Fûzûlî'yi, Yûnus Emre'yi, Mimar Sinân'ı ve daha pek çok alandaki düşünür ve sanatkârı düşünce, bilim ve sanat dünyasına henüz hediye etmemiştir. Daha sonra İslâm toplumları tarafından Sicistânî'nin bahsetmiş olduğu tüm hikmetler tevarüs edilmiş; böylece mâmur dünyanın merkezine oturan İslâm düşüncesinin bu önemli temsilcileri yeryüzünün düşünen

<sup>8</sup> Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed en-Nisâbü'rî Meydanî, *Mecmaü'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1972), 2/384.

<sup>9</sup> Ebû Hayyan et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât* (Mısır: el-Matbaatü'r-Ruhaniyye, 1929), 187.

beyni payesini kazanmıştı. Klasik İslâm düşüncesi çağı denilen bu dönemde hayata dair hiçbir alan kalmamıştı ki Müslümanlar o alanda dünya çapında en güçlü iddialara sahip olmasın.<sup>10</sup>

İnsanî erdemlere dair birçok alanda Müslüman toplumlar örnek konumunda iken, süreç içerisinde ne oldu da hem felsefede, hem sanat ve estetikte hem de edebiyat ve hukukta iddiasız birer toplum haline geldiler? Bu soruyu başka bir açıdan şöyle sormak mümkündür: İmam Âzamları, Bîrûnî ve Hârizmîleri yetiştiren ilkeler nasıl bu denli ilim irfan ve sanattan yoksun toplumlar yetiştirecek kadar etkisiz bir şekilde anlaşılmaya başlandı? Pek çok tahlil gerektiren bu konunun sebepleri hakkında elbette farklı teoriler üretmek mümkündür ancak biz bu çalışmada din, dindarlık, iman ve kurtuluş kavramlarına yönelik insanların bakış açılarının bizzat böylesi bir sonucu doğurabileceği iddiamızı temellendirmeye çalışacağız. Diğer bir tabirle dinin anlaşılma biçiminin kendi içerisinde böyle bir tehlikeyi barındırdığını savunacağız. Bu anlamda din, doğru anlaşıldığında insanı ulaşılabileceği en yüksek ahlâkî ve entelektüel seviyeye taşıma potansiyelini haiz olduğu gibi, yanlış anlaşılması durumunda insanı en basit seviyede bırakma özelliğine de sahiptir. Zira insanların doğasında fitrî bir duygu olarak bulunan din olgusu manipülasyona karşı hassas bir özelliğe sahiptir. Diğer bir ifade ile sapma tehlikesine karşı sürekli bir şekilde teyakkuz halinde olunması gereken bir unsurdur.<sup>11</sup> Tarih boyunca beşeri unsurlar (hurafeler/bidatler) hep dinlerin doğallığını bozmak için fırsat kollamışlardır. Bu anlamda tevhîd mücadelesi evvela dinin aslını bozan unsurlarla mücadele etmenin adı olmuştur.<sup>12</sup> Dolayısıyla “tevhîd, doğallığın (fitratın) rehberliğinde, fitratı kendi

<sup>10</sup> Müslüman düşünürlerin düşünceye yaptıkları katkı için bk. Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde Klasiklerin Oluşumu ve Değişimi”, *İslam ve Klasik* (2008), 372 vd.

<sup>11</sup> Fatma Aygün, “Mâtürîdî’nin Ahsen-i Takvîm ve Esfel-i Sâfilîn Yorumu: Tîn Sûresi’nin Te’vîli Bağlamında İnsan Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]*, 56/3 (2020) 807 vd.

<sup>12</sup> Ali Şeriatî, *Hz. İbrahim’le Buluşmak*, çev. Mustafa S. Altunkaya (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), s. 27.

kişisel çıkarları doğrultusunda manipüle edenlerle mücadelenin adı olmuştur.” Şu halde çerçevesini çizdiğimiz bu problemin en temel sebeplerini irdeleyerek konuyu ele alabiliriz.

### 1. Yaşamı Değersizleştirmek

İslâm düşüncesinde ahlâkî problemlerin baş göstermesinin temel sebeplerinden biri dünya ile ahiret arasındaki hayati bağı işlevsizleştirmektir. Bazen bu durum tamamen dünyaya yönelme bazen de ahirete yönelme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın her iki durum da esasında ahlâkî erozyona sebep olabilmektedir. İslam dini mistik inanç sistemlerinin aksine hem bu dünyaya hem de ahirete dengeli bir şekilde önem vermektedir.<sup>13</sup> Bu anlamda dünya ahiret dengesi ve ilişkisi bir Müslümanın ahlâkî erdemlere sahip olmasının önemli bir şartıdır. İnsanlar ister dünya hayatı ister ahiret lehine olsun din ile dünya arasındaki ilişkide dengeyi yakalayamadıkları zaman büyük ahlâkî sıkıntılar yaşamaktadırlar. Dünyaya yoğunlaşıp dini ihmal ettiklerinde geçici olanı esas alarak hayatı ruhsuz bir bedene; ahirete yoğunlaştıklarını zannedip dünyayı ihmal ettiklerinde ise onu bedensiz bir ruha dönüştürmektedirler. Oysa ahlâkî erdemlere ancak dünya-ahiret (madde-mana) arasında dengeli bir ilişki kurulduğunda ulaşılabilir.<sup>14</sup>

Doğru bir ahiret anlayışı ancak doğru bir dünya anlayışının sonucu olabilir. Doğru bir hayat yaşamak demek aslında hayatta etkin bir kimlik inşa etmekle mümkün olur.<sup>15</sup> Bu anlamda Müslümanların

<sup>13</sup> Bakara 2/200-202; Halil Temiztürk, “Hıristiyan Mistisizminin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/37 (2018), 136, 145, 138.

<sup>14</sup> Bu anlamda namazın Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği neredeyse her yerde aynı zamanda zekât da geçmektedir. Namaz insanın doğrudan Allah'a bakan yönünü temsil ederken zekât insanın diğer insanlar üzerinden dolaylı olarak Allah'a yönelişini temsil etmektedir. Ayrıca Maun suresinde bu bağı koparanlar eleştirilmektedir. bk. Maun 107/1-7; Bakara 2/43, 83, 110, 177, 277.

<sup>15</sup> Ömer Faruk Yavuz, “Kur'an Perspektifinde Dünya-Ahiret Bütünlüğü”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/3 (2006), 60.

ahlâkî sıkıntılar yaşamalarının sebebi bu dünyaya gereken önemi vermemeleri ve bu dünyanın işini (bilim, sanat, edebiyat estetik vd.) başkalarına bırakmaları olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'de bahsedilen Yahudiler'in günün sonunda "...*Sen ve Rabbin gidin, onlarla savaşın. Biz burada oturacağız*"<sup>16</sup> şeklindeki tutumları ile Müslümanların dünyayı terk etmeleri arasında esaslı bir benzerlik ilişkisi söz konusudur. Bu tavırlarının cezası olarak Yahudiler'in yıllarca şaşkın hale gelmeleri<sup>17</sup> problemini bu gün Müslüman diyarların da yaşadığını üzüntü içerisinde müşahade etmekteyiz.

İslâm'da din ile dünya birbirini tamamlayıcı iki unsurdur; biri diğeri olmadan anlam kazanmaz. Hem âyet-i kerîme hem de hadîs-i şerîflerde belirtildiği üzere dünya ile ahiret arasında aslında kopmaz bir bağ kurulmuştur.<sup>18</sup> Bu bağın bir kısım Müslümanlar tarafından koparılmasının en önemli sonuçlarından biri belli başlı ibadetlerin toplumsal hikmetlerinden ve anlamlarından boşaltılması olmuştur.<sup>19</sup> Oysa ibadetler hikmetlerinden bigâne bir şekilde veya hikmetleri dikkate alınmadan yapıldıklarında o ibadetin bu dünyaya bakan dolayısıyla ahlak, estetik vb. hasletlerin kaynağı olan tarafı ihmal edilmiş, böylece dünya ahiret dengesi sağlanamamış olmaktadır. Diğer bir ifade ile eğer bir ibadet bu dünyada sağladığı erdemden ve hikmetten yoksun bırakılmışsa ahirette hak ettiği karşılığı da doğal olarak sağlamayacaktır. "*Kişinin gece vakti tantanası (namazı) sizi*

<sup>16</sup> Mâide 5/24.

<sup>17</sup> Mâide 5/26.

<sup>18</sup> "...İnsanlardan öyleleri vardır ki, "Ey rabbimiz! Bize bu dünyada ver" diye dua ederler. Böyle bir kimsenin âhiretten hiç nasibi olmaz. İnsanlardan öyleleri de vardır ki, "Ey rabbimiz! Bize bu dünyada da iyilik ver, öteki dünyada da iyilik ver; bizi cehennem azabından koru" derler. İşte kazandıklarından bir payı olanlar bunlardır. Allah, hesabı çok çabuk görür" (Bakara 2/200-202); "Allah'ın sana verdiği servet ile ahiret yurdunu ara; dünyadan da nasibini unutma; Allah sana nasıl iyilik ettiyse sen de öyle iyilik et" (Kasas 28/77); "Sizin hayırlınız dünyası için ahiretini, ahireti için dünyasını terk etmeyendir" Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttaki Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, nşr. Bekrî Hayyâni, Saffet Sakka (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985) 3/238.

<sup>19</sup> Yavuz, "Kur'an Perspektifinde Dünya-Ahiret Bütünlüğü", 188.



*aldatmasın. Gerçek (dindar) insan emaneti sahibine veren ve Müslümanların dilinden ve elinden emin olduğu kimsedir*"<sup>20</sup> hadîs-i şerîfi bu anlamda din ile ahlak arasındaki hayatî ilişkiyi ortaya koymanın yanı sıra insan ile diğer varlıklar arasındaki ahlâkî ilişkiye katkısı olmayan ibadetlerin Allah'ın yanında bir değer ifade etmediğini açık bir şekilde dile getirmektedir.<sup>21</sup>

Kur'ân-ı Kerîm 'de ve hadîs-i şerîflerde namazın insanı hayâsızlık ve fenâlıklara düşmekten alıkoyan bir niteliğe sahip olduğu ifade edilmektedir.<sup>22</sup> Bu anlamda "Namaz, insanları her türlü isyankârlıktan vazgeçirir. Eğer bir kimsenin kıldığı namaz onu iyiliğe sevk etmiyor kötülükten alıkoymuyorsa, onu Allah'tan uzaklaştırmaktan başka bir işe yaramaz"<sup>23</sup> hadîs-i şerîfi, belli başlı ibadetlerin güzel ahlaka kaynaklık eden tarafının işlevsizleştirilmesi durumunda, bu ibadetlerin insanlar için bir tuzağa dönüşeceği anlamına gelmektedir. Buradan

<sup>20</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd b. Süfyan b. Kays İbn Ebi'd-Dunya, *Mekârimu'l-ahlâk*, thk. Yasin Muhammed Sevvâs (Beyrut: Dâr-ı Sâdir, 1999), 141.

<sup>21</sup> Konuyla ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm 'de "Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah'a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmişlere harcayan; namazı kılıp zekâti verendir. Böyleleri anlaşma yaptıklarında sözlerini tutarlar..."(Bakara 2/177); Onların (Kitap ehlinin) hepsi bir değildir. Kitap ehli içinde, gece saatlerinde ayakta duran, secdeye kapanarak Allah'ın âyetlerini okuyan bir topluluk da vardır" (Âl-i İmran 3/113).

<sup>22</sup> (Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah'ı anmak (olan namaz) elbette en büyük ibadettir. Allah, yaptıklarınızı biliyor (Ankebut 29/45).

<sup>23</sup> Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâik işğavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995) 3/441; Ebu'l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/284; Muhammed İbn Ali İbn Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1995), 4/255; İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 3/425; Muhammed Mahmûd Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâzih* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1991), 2/875; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kişilik Gelişimi Açısından Namaz", *Hikmet Yurdu*, 8/16 (2015), 20.

hareketle Müslümanların yaşadıkları derin ahlâkî problemlere çözüm bulmak için, bu hadîs-i şerîf üzerine derin bir tefekkürde bulunmaları gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Zira bahsi geçen mesaj esasında dinde çok önemli bir tehlikeye işaret etmektedir: Allah'ın insandan talep ettiği ihlas, samimiyet ve ciddiyetle ibadetlerin yerine getirilmemesi durumunda o ibadet dindarın kendini kandırmasının bir aracı durumuna düşmekte ve kişiyi hakikatten uzaklaştıran bir tuzağa dönüşmektedir. Kanaatimize göre bunun sebeplerinden biri günlük hayatta yaşanan olaylar karşısında erdemli bir insandan beklenen tavırları sergileyemeyen bir dindarın bu kusurunu namaz kılarak bertaraf ettiği zehabına kapılmasıdır. Böylesi bir durumda namaz yapılan erdemsizlikler karşısında bir tatmin aracı haline getirilmekte ve normal şartlarda kişiyi doğru davranmaya çağıran vicdanın sesini bastıran bir perdeye dönüştürülebilmektedir. Böylelikle kişi kötülük yapsa bile diğer taraftan da buna mukabil iyi bir şey yaptığını düşünerek/zannederek yaptığı hatanın vicdanına yapacağı baskıdan kurtulmaktadır. Oysa namaz bunun aksine tam da ortaya koyduğumuz tavır ve davranışları Hakk'ın terazisine vurmak değil midir? Günde beş defa Cenâb-ı Hakk'ın (en yüce hakikatin) huzuruna çıkmak demek esasında mutlak hayır, mutlak adil olan ve her şeyi her yönüyle bilen bir varlığın huzurunda yaptıklarımızla yüzleşmek olmalı değil midir? Görüldüğü üzere din dikkatli ve isabetli okuma sonucunda bir taraftan en yüce ahlâkî değerlerin kaynağı olma özelliğine, diğer taraftan üstün körü okumayla ahlâkî erdemsizliklere sebep olan bir özelliğe sahiptir. Ayrıca hadîs-i şerîften anlaşılmaktadır ki insanın iradesi ve tercihi ile almış olduğu kararlar iki ihtimalden hâli kalmamaktadır: kişi ya doğru davranmış ve bu konuda insanlara olumlu bir rehberlik yapmış yahut isabetsiz davranmış ve bu yönde olumsuz bir örneklik sergilemiştir. Buradan da insanların hiçbir tercihinin karşılıksız olmadığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Şuayb ile kavmi arasında geçen diyalog, ibadetler ile bunların toplumsal ahlak ilkeleri arasındaki güçlü bağı

ortaya koymada çok önemli bir örnektir. Bilindiği üzere Hz. Şuayb kavmini iyiliğe ve adalete çağırırken müşrikler ona karşı, kendilerini atalarının taptıkları putlara tapmaktan vazgeçmeye, mallarını canlarının istediği gibi israf etmekten alıkoymaya namaz ibadetinin neden olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>24</sup> Aynı konuyla alakalı olarak insanoğlunun tarihinden bahsederken, arzularına uyarak doğru yoldan sapan toplumların bu durumları ile namazlarını terk etmeleri arasında güçlü bir ilişki kurulmaktadır.<sup>25</sup> Bu her iki durumda da namaz kılmak ile ahlaklı olmak arasında doğrudan bir bağ kurulmakta, namazın müminin ahlâkî hassasiyetini geliştirdiği ve toplumdaki ahlâkî problemleri önlemede çok önemli bir görev ifa ettiği vurgulanmaktadır. Burada üzerinde hassasiyetle durulması gereken nokta, namazın hangi özelliğinin toplumsal ve vicdanî duyarlılığa götürdüğünü; bu gün kıldığımız namazların neden Hz. Şuayb'ın farkındalığını intaç etmediğini anlamaya çalışmaktır. Bu konuyla alakalı temel problemlerden birinin ibadetleri anlam daralmasına uğratma problemi olduğunu söylemek mümkündür. Aslında namaz Allah ile ilişkimizin tüm biçimlerinin özünü temsil eder. Namaz kılmak hayata her daim Allah'ı hesaba katarak bakma anlamını içerir. Buradan yola çıkarak namazın belli başlı vecibeleri aşan derin felsefesini anlayamadığımız sürece namaz ile ahlak arasındaki hayatî bağı kurmamızın çok da kolay olamayacağını söyleyebiliriz.

Bu gün içerisinde yaşadığımız toplumda namazın bu özelliği konusunda çok derin bir idrak zayıflığı yaşadığımızı hatırlamak gerekmektedir. Allah Rasûlü'nün kişinin namazını onun Rabbine en yakın olduğu an<sup>26</sup> olarak değerlendirmesi namazın anlam derinliği konusunda bazı işaretler taşımaktadır. İslâm âlimleri de namazın insanı

<sup>24</sup> Hûd 11/87.

<sup>25</sup> “Sonra bunların ardından artık namazı kılmayan ve nefsanî arzulara uyan bir nesil geldi. Bunlar elbette azgınlıklarının cezasını bulacaklardır (Meryem 19/59).”

<sup>26</sup> Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisaburi Müslim b. Müslim el-Haccac. *Sahih-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955/1374), “Salât”, 215.

Hakk'a yaklaşımcı yönü ile miraç arasında önemli bir ilişki kurduklarından dolayı namazı "müminin miracı" olarak değerlendirmişlerdir.<sup>27</sup> Başka bir deyişle Hz. Peygamber'in namazı Allah'a en yakın hal olarak değerlendirmesi ve bunun ulema tarafından ayrıca miraç olarak yorumlanması, namaz ile miraç arasında çok önemli bir ilişkinin varlığını göstermektedir. Miraç en özlü ve geniş anlamıyla esasında kulun Allah'a tahkiki imanın en yüksek seviyesinde iman etmesidir. Yani tahkikî imanda sanki Allah'ı görüyormuş makamına varmasıdır. İmanın bu makamını Cibril Hadîsi'nde Hz. Peygamber "ihsan" olarak adlandırmıştır.<sup>28</sup> Bu makam aynı zamanda hakikatin ulaşılabilecek en yüksek makamına insanın varması anlamına da gelir. Yani Hakk'a yakınlık aynı zamanda kulun hakikate olan yakınlığı anlamına da gelmektedir. Burada Hakk ile hakikat, gerçeklik ve evrensellik arasındaki bağı kurma konusunda çok önemli çalışmalara ihtiyaç olduğu da görülmektedir. Gazzâlî, Hakk Teala'nın hem zihnen hem de tabiattaki nesnelere şهادetiyle en belirgin şekilde ispat edilen ve en iyi tanınabilen varlık olduğunu belirtir.<sup>29</sup> Zatın bu yöntemlerle tanınması da hakkın gerçeğe uygunluk anlamını akla getirmektedir. Aslında namazın erkânı bunun sembolik tüm eşkâlini de vermektedir. Mesela namaza başlarken mutlak Hakk (varlık/hakikat) olan Allah'ın en büyük olduğu ilkesinin ikrarı ile başlanması (iftitah tekbiri); dünya ve dünyalık olan her şeyin (yerel olan her şeyin) bir kenara bırakılması (kıyam); mutlak Hakkın (hakikatin)<sup>30</sup> dışında insanoğlunun heva ve

<sup>27</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtihu'l-gayb* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1433/2012), 1/192.

<sup>28</sup> "...Bana ihsandan haber ver?" dedi. Resûlullah (s.a.s.): "Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmelidir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da o seni muhakkak görür." buyurdu... (Buhârî, İman 1; Müslim, İman 1).

<sup>29</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, nşr. Fazlul Şehâde (Beyrut: 1971), 172; Bekir Topaloğlu, "Hak" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Ekim 2020).

<sup>30</sup> Ali Soylu, "Kur'ân'da Hz. İbrâhim'in Duâlarındaki Evrensel Prensipler", *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Atilla Yargıcı-Mahmut Öztürk (İstanbul: Nida Akademi, 2019), 2/180.

hevesi ile kirlettiği tüm yapıların eleştirilmesi (Fatiha suresi)<sup>31</sup>; evrensel hakikatin önemli temsilcilerinin hatırlanması (Salli-Barik duaları: Hz. Muhammed-Hz. İbrahim)<sup>32</sup> ve nihayetinde içerisinde evrensel olanı aradığımız yerele tekrar dönülmesi (selam) şeklinde yorumlanabilecek eylemler âdeta evrensel hakikat ile sürekli bir iletişim anlamına gelmektedir.<sup>33</sup> Burada dikkatli bir şekilde tetkik edildiğinde namazın bütün erkanıyla zaten hak ve hukuk konusunda bir hassasiyet oluşturduğu fark edilmektedir.

Özetle, başta namaz olmak üzere İslâm'ın insanlığa sunduğu tüm ibadetler sadece ahirette cennete kavuşmak için değil aynı zamanda bu dünyada da insanı şerefli ve erdemli kılan tüm özellikleri taşımaktadır. O halde ibadet ile ahlak arasındaki bu bağın zihinlerde tekrar güçlü bir şekilde kurulması ibadetlerdeki bu inceliklerin yeniden keşfi ve bu dünyaya bakan yönünün fark edilmesi ile mümkün olacaktır.

## 2. Dini İlkeleri Değil Referansları Esas Almak

İster dini ister dünyevi organizasyonların olsun bu kurumlara mensup bazı insanlar bu müesseselerin ilkelerini esas alırlar, diğer bazıları ise ilkelere sahip çıkmaktan ziyade kurumuna mensubiyetin kazandıracığı menfaatler üzerinden kişiliklerini oluştururlar. İlkeleri esas alarak mensubiyet sürdürenler daha erdemli kişilikler geliştirirken referansları esas alanlar ise çaba ve emek harcamadan, herhangi bir zorluğa da katlanmadan bu mensubiyetin kazandırdıklarının peşindedirler ve bu onların ahlâkî gelişmesine mani olan bir durumdur. Öyle ki bu durum birçok ticari/yapısal organizasyonun iflasına

<sup>31</sup> “*Hamd, Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm, hesap ve ceza gününün (ahiret gününün) maliki Allah'a mahsustur. (Allahum!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz. Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil* (Fatiha Suresi).”

<sup>32</sup> Soylu, “Kur’ân’da Hz. İbrâhim’in Duâlarındaki Evrensel Prensipler”, 2/180; Sallî-Bârik duaları evrensel hakikatin iki büyük temsilcisi olan Hz. Muhammed ve Hz. İbrahim’i ve onların evrensel hakikatlerini hatırlama anlamı taşımaktadır.

<sup>33</sup> Bk. Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’d-dîn* (Beyrut: Dârü’l-Minhâc, 2011), 1/162.

sebebiyet vermiştir. Konuyu İsrâiloğulları hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bir kıssayı tahlil ederek daha iyi anlayabiliriz. Mâide sûresinde; *"Yahudi ve Hristiyanlar, "Biz Allah'ın oğulları ve sevgili kullarıyız" dediler. De ki: "Öyleyse Allah günahlarınızdan dolayı sizi niçin cezalandırıyor? Doğrusu siz de O'nun yarattığı sıradan insanlarsınız. O, dilediğini/dileyeni bağışlar, dilediğini/dileyeni de cezalandırır..."*<sup>34</sup> buyrulmaktadır. Bu âyet-i kerîmede bahsi geçen Yahudi ve Hristiyanların ilkelere bağlı kalmadan ve herhangi bir zahmete katlanmadan, asabiyet (sadece mensubiyet) üzerinden hakikatle bir ilişki kurmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile Allah'ın kendilerini kayırmalarını talep ettikleri görülmektedir. Oysa Allah onların tıpkı herkes gibi sünnetullah<sup>35</sup> bağlı olduklarını hatırlatmaktadır. Özellikle *"Öyleyse Allah günahlarınızdan dolayı sizi niçin cezalandırıyor?"* ifadesini, bağlamı da dikkate alarak anlamaya çalıştığımızda Allah'ın özel olduklarından dolayı cezalandırılmayacaklarını düşünenlerin hali hazırdaki tecrübelerine seslendiği anlaşılmaktadır. Âyetten, bu dünyada özel olduklarını düşünenlerin yaptıkları nasıl ki karşılıksız kalmıyorsa, ahirette de karşılıksız kalmayacağı gerçeğinin hatırlatıldığını anlamak mümkündür. İlahi nastan, nasıl ki tecrübe ettiğimiz hayatta yapılan tüm iyiliklerin olumlu sonuçlarından ve yapılan tüm kötülüklerin de olumsuz sonuçlarından kaçınmak imkânsızsa, ahirette de aynısinin hatta daha hassas şekilde karşılığının görüleceği yorumu yapılabilir. Bu dünyada nasıl ki sağlıksız yaşayan biri, bunun sonucunu hastalık olarak görüyorsa ve bu ilâhî yasa Yahudi, Hristiyan, Müslüman ayrımı

<sup>34</sup> Maide 5/18.

<sup>35</sup> Sünnetullah: Yüce Allah'ın varlıklarla alakalı öteden beri var olan ve değişmeden devam edecek olan davranış tarzına denir. Kur'ân-ı Kerîm bu yasanın asla değişmeyeceğini vurgular. bk. Fetih 48/23; Abdülbaki Güneş, "Kur'ân'da sünnetullah ve Topluların Çöküş Nedenleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/1 (2005), 1.

yapmaksızın tüm insanlar için geçerli ise aynısının ahiret için de geçerli olacağı gerçeğinin vurgulandığı düşünülebilir.<sup>36</sup>

Haklarındaki diğer bilgilerden de anlaşıldığına göre Yahudi ve Hristiyanlar, dinlerinin ilkelerine tabi olacaklarına, dini kendilerine mal etmeye (benzetmeye) çalışmışlardır. Allah'ın kendilerine vermiş olduğu değeri kendilerinden menkul görmeye başlayan Yahudiler bu kabulün vermiş olduğu rehavetle diğer insanlara reva görülen hiçbir zahmete katlanmadan bahtiyarlığa ulaşacaklarını düşünüyorlardı.<sup>37</sup>

İçerisinde yaşamakta olduğumuz toplumdaki bazı Müslümanların varlık ve hakikate bakışları ile ehli kitabın bu tavrı arasında bir benzerlik ilişkisi kurulabilir. İçinde yaşadığımız toplumun birçoğuna göre takliden inanan ve hiçbir erdeme sahip olmayan bir insan bile hangi günahı işlerse işlesin bu kişinin nihayetinde varacağı en son yer cennet (kurtuluş) olacaktır.<sup>38</sup> Buna mukabil kendi dinine inanmayan insanlar hangi doğruyu/iyiyi yaparsa yapsın ve hangi erdeme sahip olursa olsunlar bu sadece onların azabını azaltacaktır. Yani kendisi gibi olmayan birinin doğru olma, kurtuluşa erme ihtimali söz konusu bile olmamaktadır. Buradaki sorunun, mensubiyeti amellerin önüne geçirme problemi olduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir ifade ile dinin gereklerini yerine getirmeden nimetlerinden faydalanma problemi olduğu görülmektedir.

İmanının kendisinden hangi erdemi beklediğinden habersiz böylesi birçok insan için itikada dönüşen bu algı, ahlak, bilim, estetik

<sup>36</sup> Kur'ân-ı Kerim'de bu anlama gelecek pek çok ayet gösterilebilir. bk. Nisa 4/123; Zilzal 93/7-8; Bakara 2/177, 62; Mide 5/69.

<sup>37</sup> Mehmet Ali Kirman, "Hakikat Tekelciliği ve Dinî Partikülarizm", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 342.

<sup>38</sup> "Sayılı birkaç gün dışında bize ateş dokunmayacak" dediler. De ki: "(Bu hususta) Allah'tan söz mü aldınız; -öyleyse Allah sözünden dönmeyecektir- yoksa Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz? Hayır! Kim bir kötülük işler de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatarsa işte bu kimseler cehennemliktirler; onlar orada ebedî olarak kalırlar. İman edip hayırlı işler yapanlara gelince, onlar da cennetliktirler; onlar orada ebedî kalacaklardır. bk. Bakara 2/80-82.

vb. erdemleri üretme konusunda toplumlar için bir engele dönüşmektedir. Zira bir insanın ahlâkî açıdan gelişip yetkinliğe ulaşması yahut sanatsal ve estetik açıdan gelişmesi, çok önemli çalışmalar yapması neticesinde gerçekleşmektedir. Sonucu mutlak belli olan bir sınav için ciddi bir çalışma nasıl ki mümkün değilse kendisinin her hâlükârda kurtulacağını düşünen birinin de hayatı çok ciddiye alması dolayısıyla da ahlâkî erdemleri kesp edecek edimler geliştirmesi düşünülemez. Hâlbuki insanlar hayatı ne kadar ciddi bir şekilde yaşarlarsa, ahlâkî anlamda da o kadar gelişmektedirler. Burada Müslümanların ahlâkî anlamda sorun yaşamalarına sebep olan şeyin, hidayeti çalışarak elde etmeleri gerekirken kendilerini zaten hidayet üzere bulma problemi olduğu anlaşılmaktadır. Peygamber olmasına rağmen Hz. Muhammed'in günde yetmiş defa istiğfar etmesi<sup>39</sup> ve sürekli bir şekilde "Allah'im! Beni Müslüman olarak vefat ettir!"<sup>40</sup> duasını ısrarla tekrar etmesi bu konuda hakikate ulaşmanın sürekli ve ciddi çalışmadan bağımsız olmadığı anlamına gelmektedir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse Hz. Peygamberin hidayet üzere olmanın, hakikati her daim aramaktan ibaret olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Ne gariptir ki kendisine nübüvvet makamı verilmesine rağmen Allah Rasûlü hidayetini kendi çalışmasına bağlı görüyor; peygamberliğin bile cennete gitme garantisini vermediğini düşündüğü anlaşılıyor iken Müslümanların çoğu çalışmayı çok da gerektirmeyen bir kurtuluşa inanmakta ve nasıl olsa sonunda gideceği cennetin hesabını yapmaktadır. Şu halde sadece Müslüman olma mensubiyeti ile hidayeti/hakikati bulduklarını düşünenlerin hiçbir şekilde soyuna, makamına ve müktesebatına güvenmeyen nebiyi ne kadar anlayabildikleri bir soru işareti olarak durmaktadır. Ayrıca Müslümanların ahlak, sanat, estetik, adalet vb. birçok konuda problem

<sup>39</sup> Müslim "Zikir" 42.

<sup>40</sup> Yusuf 12/101.



yaşama sebeplerinin en temelinde hakikate/doğruya zaten sahip oldukları anlayışı olduğunu söylemek mümkündür.

Kur'ân-ı Kerîm'de de belirtildiği üzere insanoğlunun önemli özelliklerinden biri olayları kendi menfaati eksenli okumaya tabi tutmasıdır.<sup>41</sup> Bu özellik insanı en kutsal olanı bile kendi menfaati üzerinden yorumlamaya kadar götürür. Cahiliyye Araplarının her bir Arap kabilesine denk gelecek şekilde üç yüz altmış tane putu Hz. İbrahim'in özellikle putperestliği ortadan kaldırmak ve dini yalnız Allah'a has kılmak amacıyla inşa ettiği Kâbe'ye yerleştirmeleri,<sup>42</sup> insanoğlunun en kutsal olanı bile kendi bireysel menfaati üzerinden yorumladığını ve buna da din olarak inanabileceğinin önemli bir örneğidir. Bu durum insanoğlunun kutsal olanı sürekli yozlaştırıcı ve kendine benzetici bir özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Bu tavırlarıyla insanların tam da evrensel hakikati temsil eden ve tükenmez bir hikmet olan dini ilkeleri, insanî zaafalarını derinleştirici bir araca dönüştürdükleri görülmektedir.

Tevhîd inancı, böylesi hastalıklar karşısında bireyin hem kendini hem de içinde yaşadığı kâinatı, başlangıcı, bugünü ve sonrası açısından anlamlandırmasını sağlayan ve ailesini, kabilesini veya sadece ırkını düşünme gibi parçacı yaklaşımlardan insanı kurtaran önemli bir unsurdur.<sup>43</sup> Ümitleri İnsan ilişkilerinden türeyen değerlere bağlama ve daha üst değerlerle buluşamama problemi, ilâhî iradeyi terk edip bunun yerine birçok sahte tanrıya başvurmak zorunda kalmak ile sonuçlanmaktadır. Bu problem Kur'ân-ı Kerîm'in "ataların dini" dediği seviyeyi aşır en yüksek değer olan ilâhî olana dikkatini yoğunlaştırmasına mani olmaktadır. Oysa insanın kendisini ve ilişki içerisinde bulunduğu sahneyi anlamlandırmaya çalışırken sürekli aşkın

<sup>41</sup> Âdiyât 100/6-7; Rum 30/36.

<sup>42</sup> Orhan Atalay, "Cahiliyye Döneminde Putlar ve Putçuluk", *İslâmî İlimler Dergisi*, 5/1 (2010), 104.

<sup>43</sup> Selim Özarslan, "Pratik Ahlâk Açısından İman-Ahlâk İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2016), 87.

olan üzerinden bunu yapması gerekmektedir. İnsanın dünyasını çepeçevre saran şartları aşabilmenin yolu bu anlamda tevhidi toplumsal bir düzeyde içkinleştirebilmesinden geçmektedir.<sup>44</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de, Yahudilerin kendi heva ve heveslerine dini nasıl birer payandaya dönüştürdüklerini anlatan pek çok kıssa yer almaktadır. Bunlardan biri “*Hani, biz Mûsâ ile kırk gece için sözleşmiştik. Sizler ise onun ardından (kendinize) zulmederek bir buzağıyı tanrı edinmiştiniz*”<sup>45</sup> âyet-i kerîmesinde işaret edildiği üzere, Hz. Musa (as), İsrâiloğullarını Firavun’un zulmünden kurtarmak ve onlara erdemli/onurlu bir yaşam ortamı sağlamak üzere pek çok zahmete katlandıktan sonra; sadece kırk gün toplumu kendi başlarına bıraktığında, bu kısa süre içerisinde onların kendi tutku ve zaaflarını nasıl birer din (ilke) haline getirdikleri açık bir şekilde ortaya konmaktadır.<sup>46</sup> Kuşkusuz bu olay Müslümanların ibret almaları için anlatıldığından dolayı ibretlik birçok yönüne işaret edilmelidir ancak konumuz açısından kıssanın can alıcı noktası insanoğlunun kutsal öğretiyi çok kısa bir zamanda bile kendi insani hastalıklarına bulaştırabileceği ve bunu tam da din adına yapabileceği gerçeğidir.<sup>47</sup> Bu problemin, dinler, ideolojiler ve insan iradesinin etkin olduğu tüm

<sup>44</sup> Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları* (Ankara: Beyaz Kule, 2008), 87-88; Kazanç, “Tevhid İnancı ve Evrensel Ahlak İlişkisi: Hz. İbrahim Örneği”, 105-106.

<sup>45</sup> Bakara 2/51.

<sup>46</sup> Bakara 2/49, A'râf 7/103-126, 142-145; Yûnus 10/75; Tâhâ 20/17-23, 38-40, 47-76; Şuarâ 26/16-66; Kasas 28/4, 7-28, 31-37; Kadir Albayrak, “İsrailoğulları'nın ‘Altın Buzağı’sı ve ‘Kızıl İnek’i”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2/5 (2004), 92.

<sup>47</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân: Tefsîrû't-Taberî*, thk. İslâm Mansûr Abdülhamîd (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2010), 7/899; Ebü'l-Kâsım Cârullâh Muhammed b. Ömer Muhammed ez-Zemahşerî, *Tefsîrû'l-keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003), 3/79; Fahreddin Râzî, *Tefsîrû'l-kebîr: Mefâtihu'l-gayb*, 11/323; Mahmut Salihoglu, “Sâmirî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Mayıs 2020).

organizasyonlar için geçerli olduğunu ayrıca vurgulamak gerekmektedir.

### 3. Dini İlkeler İle Bunların Sağladığı Erdemler Arasındaki İlişkiyi Kesmek

Bazı dindarların ahlâkî konuda problem yaşamalarının önemli sebeplerinden biri dini ilkeleri anlam zemininden ve bağlamından koparmaktır. Bunun için Kur'ân-ı Kerîm'de “...*Âyetlerimi az bir karşılığa değiştirmeyin ve bana karşı gelmekten sakının. Hakkı batılla karıştırıp da bile bile hakkı gizlemeyin. Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin. Siz kitabı (Tevrat'ı) okuyup durduğunuz hâlde, kendinizi unutup başkalarına iyiliği mi emrediyorsunuz?*”<sup>48</sup> buyrulmaktadır. Burada, konumuzla alakalı olarak İsrâiloğullarının iki tane önemli ahlâkî zaafından bahsedilmektedir: ayetleri ucuzlaştırmak ve ilâhî mesajın bizden yaşamamızı talep ettiği şeyi (vazifeyi) yerine getirmeden doğrudan onu anlatıya dökmek. Ayetleri çıkarlar uğruna tahrif etme tabiri kuşkusuz tarihte belli bir olgu için kullanılmaktadır.<sup>49</sup> Ancak bazı dindar insanların tavır ve davranışlarını Kur'ânî bu tabirle ilişkilendirmek de kaçınılmaz görünmektedir. Unutulmamalıdır ki Kur'ân-ı Kerîm'i doğru anlamamanın yolu yaşanmış olaylardan ibret almaktan geçmektedir. Öyle ki kıssaları bu gün yaşadığımız hayat ile alakası olmayan tarihte yaşanmış olaylardan ibaret saymaya devam ettiğimiz sürece ilâhî mesajları tahkîk etmeden dolayısıyla da ibret almadan sadece anlatıya dönüştürme problemi çözülemez.

Ayetleri az bir karşılığa değişme problemi ile bazı Müslümanların Kur'ân-ı Kerîm'e yaklaşma tarzları arasında bir ilişki kurulabilir. Zira Kur'ân ile aralarındaki bu bağ da onların dine ve dolayısıyla ahlaka

<sup>48</sup> Bakara 2/41-44.

<sup>49</sup> Medineli Yahudiler bilginlerine bazı hediyeler getiriyorlardı Kur'ân-ı Kerîm'deki mesajlar onlara göre doğru olmasına rağmen halktan gelen hediyeleri kaybetmemek için İslâm'ı kabul etmemişlerdir. bk. Fahreddin Râzî, *Tefsîrû'l-kebîr: Mefâtihu'l-gayb*, 3/42;

karşı nasıl tavır aldıkları ile ilgili önemli ipuçlarını ortaya koyacak niteliktedir. Esasında Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın bizlere okumak, üzerine derinlemesine imâl-i fikir etmek<sup>50</sup> ve nihayetinde oradan erdemli bir kimlik inşa etmek,<sup>51</sup>yani Allah ile kul arasındaki ilişkiyi doğru bir zemine oturtmak üzere<sup>52</sup> gönderilmiş ilâhî bir kitaptır. Kur'ân-ı Kerîm'in gönderiliş amacı özetle bu iken, tarihi süreç içerisinde bazı Müslümanların ilâhî kitap ile ilişkilerini yanlış bir zeminde kurdukları görülmektedir. Bunlar öncelikle bir “kitap” olan Kur'ân-ı Kerîm'i, kitap kavramının dışına çıkarmış, çok farklı muamelelere tabi tutmuşlardır. Herkesçe malumdur ki kitap kavramı “herhangi bir konuda yazılmış eser”<sup>53</sup> anlamına geldiğinden dolayı bir “öznenin (fail/zat) meramını muhatabına iletme amacıyla telif ettiği nesne” için kullanılmaktadır. Bu durumda eğer Kur'ân'a gerçekten bir kitap gözüyle bakılabilirse öncelikle dakik ve derinlikli bir okumaya tabi tutulup peşinden onun ilke ve teklifleri önemsenirdi. Buradan kitabın sahibi olan Allah'ın bizden gerçekten ne istediği anlaşılabilir; dolayısıyla da doğru bir ahlak anlayışı üretilebilirdi. Bunun yerine Müslümanlar özellikle son asırda ilâhî kitap ile okuma ve anlama ilişkisini kesmiş ve bu kitaptan herhangi bir anlam ilişkisine girmeden doğrudan ondan yararlanma yolunu tercih etmişlerdir. Daha açık bir ifade ile kutsal metni doğrudan sevap kazanmak için kullanmışlardır. Oysa bir kitap olan Kur'ân hangi amaçla kullanılırsa kullanılsın bu ancak onun anlamı üzerinden olmalıdır. Söz gelimi Kur'ân bir şifa ise bile Kur'ân'ın şifası ancak öğretisinde yahut bize mesajında aranmalıdır. Bunun dışındaki tüm teşebbüsler ilâhî kitabı kitap anlamının dışına çıkarma problemine sebep olacaktır. Kanaatimizce bir

<sup>50</sup> “...İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp anlaşılan diye sana da bu Kur'ân'ı indirdik (Nahl 16/44); ...İşte düşünüp anlayasınız diye Allah size ayetleri açıklar (Bakara 2/266).”

<sup>51</sup> Âl-i İmrân 3/164.

<sup>52</sup> Bakara 2/2.

<sup>53</sup> Türk Dil Kurumları Sözlüğü, “Kitap” (Erişim 30 Mayıs 2020); İlyas Üzüm, “Kitap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Mayıs 2020).

zamanlar dünyanın en çok okuyan toplumlari olan Müslümanların bu gün kitap okuma seviyesi olarak çok düşmesi ile bu toplumların Kur'ân ile böylesi bir ilişki kurmaları arasında ciddi bir ilişki olmalıdır. Başka bir ifadeyle bugün birçok Müslümanın kitap okuyamama alışkanlığı ile onların Kur'ân'a karşı takındıkları bu tavır arasında bir ilişki olmalıdır. Aksi takdirde yeryüzünün en çok okuyan toplumlarının en az okuyan toplumlarına dönüşmesi basit sebeplerle izah edilemez.

Yüce Allah'ın, âyetleri tutarlı ahlâkî bir kimlik edinmeleri için Müslümanların yaşamaları gereken temel ilkeler vazetmişken Müslümanların önemli bir kısmı bu ayetlerin gerçek karşılığı olan dikkatli ve doğru okuma, anlamaya çalışma, yaşama ve nihayet tebliğ etmek yerine ya bir hastalığına şifa amacıyla veya bir dileğinin gerçekleşme beklentisi vb. sebeplerle onu anlamadan okumaya indirgemiş durumdadır. Bu durum elbette ilâhî metnin hak ettiği bir değer değildir ve metnin anlam yitimine uğratılması ve ucuzlaştırılmasıdır. Şunu da ifade etmek gerekir ki İslâmî değerlere böylesi yaklaşım biçiminin yanlışlığına, Müslümanların bir kısmı vakıf olduğundan dolayı bu durum çözüm bekleyen bir aşamada durmaktadır. Ancak ilâhî mesajlara yaklaşma konusunda Müslümanlar tarafından kabullenmesi ve anlaşılması çok da kolay olmayan daha gizli ve ciddi problemler söz konusudur: Kutsal metinleri herhangi bir anlama teşebbüsünde bulunmadan doğrudan sadece okuyarak; hatta okumayı da bir tarafa bırakarak doğrudan metni taşıyan nesnelere (kâğıt, sayfa, kap vb.) tazimi abartarak sevap kazanmayı tercih etmek.

Kutsal metinlere sadece ve doğrudan sevap kazanma kolaycılığı üzerinden kurulan bu ilişki din ile ahlak arasındaki doğrudan ilişkiyi imkânsız hale getirmektedir. Zira bir Müslümanın ahlakının temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber ise, ahlaklı olmanın yolu

elbette ki bu iki kaynağı iyi anlamaktan geçecektir.<sup>54</sup> Dolayısıyla gerçek anlamda sevap kazanma, okunan ve ciddi bir şekilde anlaşılmaya çalışılan kaynaklarımızdan bilgi, ahlak ve erdem devşirildiğinde hâsıl olacaktır. Haddizatında bir metinden erdem devşirebilmenin vazgeçilmez şartı onu anlamaktan geçmektedir. Anlaşılmayan bir metnin ahlaka katkı sunması söz konusu bile olamaz. Özetle ilâhî mesajı anlama, hayata aktarma, tebliğ etme ve bunun neticesinde ortaya çıkacak meşakkat süreci sonucunda elde edilecek olan ahlak, metnin anlam yitimine uğratılması ile berhava edilmektedir.

Kelâm âlimlerine göre doğrudan insanın idrakine sunulan kitap (Kur'ân) ile tecrübe, deney ve gözlemin konusu olan kâinat aynı öznenin birbirini tamamlayan iki eseridir. Temel ilkelerini oluştururken kelamcıların, özellikle Kur'ân-ı Kerîm'i ve sünnet-i seniyyeyi esas almalarından da bunu anlamak mümkündür.<sup>55</sup> Kelamcılara göre bunlardan biri ihmal edildiğinde diğerini anlamak da problemlile hale gelmektedir. Özellikle kelâm eserlerinin teşekkülünde ilahiyat bahislerinden önce Mu'tezile kelamcılarınca pratiğine de çalışılan ama teoriği yapılabilen fiziğin de bulunması, bu anlamda âlem ile vahiy arasındaki kopmaz ilişkiyi kelamcıların fark ettiklerini göstermesi açısından kayda değerdir. Öyle ki kelâmcılar ilahiyat bahislerine geçmeden önce âlemin yapısını ele alma gereği duymuşlardır. Bu tavır doğru bir âlem (kozmooloji) okuması yapılmadan ilahiyat bahislerinin

<sup>54</sup> Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil Attar (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1991), 5/163; Müslim, "Müsâfirin", 39; Ebû Davud, "Tatavvu", 26; Nesâî, "Kıyâmu'l-leyl", 2; Dârimî, "Salat", 165; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/54, 91, 188, 216.

<sup>55</sup> Hüseyin Kahraman, "Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını Ortaya Koymada Bir Argüman Olarak Cevher-Âraz Teorisi: Cüveynî Örneği", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 19/1 (2019), 5.

doğru anlaşılamayacağı ve doğal olarak da dinin doğru yaşanamayacağı kanaatini taşımalarından kaynaklanmaktadır.<sup>56</sup>

Ahlakın tanımlarından biri, kâinatla uyumlu yaşamaktır.<sup>57</sup> Bu tanım dikkate alındığında her kim varlığın gayesiyle uyumlu bir hayat ortaya koymuş ise ahlâkî anlamda kendisini gerçekleştirmiş olabilmektedir. O halde kâinat hakkında bilgi sahibi olmayan birinin kâinatın amacı ile uyumlu bir yaşam ortaya koyması pek kolay görünmemektedir. Günümüzde ne Kur'ân ve sünnet, ne de âlem hak ettiği değeri bulamamaktadır. Ne kitabı ne de bilimi (evreni) önemseyen bir toplumun ahlâkî anlamda gelişmesi elbette ki düşünülemez.

#### 4. Kurtuluşu Tekelleştirmek

İnsanlara Allah tarafından ilâhî ilkeler olarak vazedilen ve incelikli ahlâkî erdemlerin kaynağı olan dinlerin, süreç içerisinde nasıl onların ahlâkî gelişiminde bir engele dönüştürüldüğüne değinen âyet-i kerîmelerden birisi Bakara sûresinde geçen “*Yahûdi yahut Hıristiyan olandan başkası cennete girmeyecek,*” dediler. *Bu, onların kuruntusudur. De ki: ‘Doğru iseniz, delilinizi getirin’*<sup>58</sup> âyet-i kerîmesidir. Âyette vurgulanan esas problemin ilâhî ilkelerin tekelleştirilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Burada esasında mensubiyetin insanı hakikate götüreceği iddiası eleştirilmektedir. Bu tavrı dindar olsun-olmasın birçok insanın bazen dönemsel olarak bazen de karakter edinerek savunduğu görülür. Doğrusunu itiraf etmek gerekirse insanın bir fikri kabul etmesinde ve kabul ettiği fikri sahiplenmesinde bu tavrın önemli bir görev ifa ettiği de söylenebilir.

<sup>56</sup> Mehmet Bulğen, “Kelam İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/39 (2010), 59 vd; Mustafa Yıldız, “Gazzâlî’ye Göre Akıl ve Dinî Bilgi Kaynağı Olarak Aklın Önemi”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3/4 (2014), 15-16.

<sup>57</sup> Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı-S. Zelyut Hünler (Ankara: Paradigma Yayınları, 2001), 39.

<sup>58</sup> Bakara 2/111.

Yani insanın tercihler yapması ve bu tercihlere sahip çıkması açısından sahip olduğu bir fikri ciddiye alması bu anlamda çok önemlidir. Aksi durumda bir fikri tercih etmenin ve savunmanın anlamı da kalmamaktadır. Ancak ne var ki bu tavır aynı zamanda özellikle din söz konusu olduğunda bir süre sonra ötekileştirici/ayırıştırıcı bir niteliğe bürünenin yanı sıra gerçek anlamda kurtuluşa ermek için evrensel ahlâkî ilkelere de uymayı gerekli görmeme hastalığına dûçar etmektedir. Bir din veya bir millet ilkeler üzerinden değil de mensubiyet üzerinden kutsandığında, o düşüncenin ve milliyetin mensupları doğal olarak bu mensubiyetin kutsallığı ile iktifa etmekte ve esaslı medeniyetlerin vazgeçilmez özelliği olan “nereden gelirse gelsin hakikat hakikattir”<sup>59</sup> yahut “hikmet müminin yitik malıdır nerde bulursa onu alır”<sup>60</sup> ilkeleri anlamsız hale gelebilmektedir. Dahası yersiz/anlamsız bir gurur ve özgüven ile tembel bir toplum oluşturulmaktadır. İnsan zihni, bir düşüncüyü anlamlı ve tercih edilir kılan özellikleri tam kavrayamadığında, zorunlu olarak en alt seviye olan doğrudan dine yahut ırka mensubiyet üzerinden anlama mertebesine düşmektedir.

Taklîdî iman ile tahkîkî iman arasında da benzer bir durum söz konusudur. Tahkiki imanda tercihlerin sebepleri ve hikmetleri araştırıldığından insanı farklı ve anlamlı kılan en temel özelliği olan düşünen ve kendine özgü kararlar alabilen özelliği devreye girdiği için iman çok anlamlı bir hal almaktadır. Oysa insan tahkiki başaramadığında doğal olarak kendisini çevreleyen anlayış veya dünya onun tercihine dönüşmekte ve bunlar aynı zamanda zihin tarafından

<sup>59</sup> İlk İslâm filozofu Kindî, hakikat karşısında bir Müslümanın tutumu hakkında “Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelmiş olsun, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız.” der. bk. Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk b. Sabbâh el-Kindî, *Felsefî Risâleler: Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yay., 1994), 4; Mahmut Kaya, “Kindî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 4 Haziran 2020).

<sup>60</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvini İbn Mace, *Sünenu İbn Mace*, thk. Halil Me'mun Şiha (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1996), “Zühd”, 17.



kutsal hale gelmekte ve taklit kaçınılmaz olmaktadır. Taklit bir zihne girdikten sonra hakikat ile arasına bir perde çekilmekte; yeni ve farklı olan her şey taklitçi için bir düşman haline gelmektedir.<sup>61</sup> Çünkü taklitçi kişi sadece ezbere dönüşene ve geçmişte belirlenmiş olana odaklanmaktadır. Bundan dolayı devam etmekte olan ve her an zamanın ruhuyla yenilenen hakikati takip edemez duruma düşmektedir. Bu anlamda hakikat, asılları tarihte olan ama yaşanan hayatla ve yeni tercihlerle birlikte bahsi geçen asılların ruhuna uygun bir şekilde yaşanmakta olanı anlamlandırma ameliyesi ile anlaşılabilen bir şeydir.

### Sonuç

Hayatlarına aktardıklarında bahtiyarlığa ulaşmaları için Yüce Allah'ın insanlara vazettiği ilkeler, süreç içerisinde insanlar tarafından anlam yitimine uğratılmıştır. Bunun sonucunda yaygınlaşan geleneksel anlayışla birlikte insanlar din derken ilkelerine sıkı sıkıya uyulması gereken bir sistemden ziyade, taraftarı olunduğunda büyük mükâfatlara nail olunacak bir referans düşüncesiyle hareket eder hâle gelmişlerdir. Böylece başarıya ulaşmanın vazgeçilmez ilkesi olan ciddi çaba bir kısım dindarlar tarafından anlamsız hale getirilerek böylece uzun çabalar sonucunda elde edilebilen bilgi, değer, sanat ve estetik üreten araçlar tahrip edilmiştir. Oysa tevhîd inancı, insanı, evrensel hakikatten sapmayı temsil eden sahte ilahlardan kurtarıp tüm kâinatın ilkelerinin (sünnetullah) sahibi olan Cenabı Hakk'a inanmada buluşturmayı amaçlar. Bu anlamda mümin, sünnetullaha uygun yaşamayı ve düşünmeyi kabul eden kişi anlamına gelir. Dolayısıyla iman eden kişi bu iddiasının gereği olarak ahlak, adalet, sanat, estetik vb. en yüce evrensel ahlâkî değerlerin de taliplisi olduğunu ikrar ettiğinin bilincinde olmalıdır. Kurtuluşun bir dine yahut bir ideolojiye mensup olmanın ötesinde, o öğretinin insanlara kazandırmak istediği erdemleri kesp

---

<sup>61</sup> bk. Fatma Aygün, "Ateizme Yol Açan Faktörlerden Biri Olarak "Fanatizm ve Dışlayıcılık", *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, ed. Cemalettin Erdemci vd. (Ankara: Elis Yay., 2019), s. 69-95.

edebilme mücadelesinde olduğu bilinmelidir. İnsanların evrenselleşmelerine mani olan yerel unsurları eleştiren ilâhî öğretî, aynı hastalığa araç haline getirilmiştir. Müslümanların evvela bu problemi kabul edip buna uygun zihinler inşa etmesi gerekmektedir. Bir müminin güzel ahlakın tamamlayıcısı olan Hz. Muhammed'e ittibâsı ve dolayısıyla insanlığa bu anlamda rehber olması mutlaka onu ve onun getirdiği mesajı incelikli bir şekilde anlamaya çalışmakla mümkün olacaktır. Bundan dolayı onun getirmiş olduğu öğretî ile anlama ilişkisi dışında kurulan tüm bağların ıslah edilmesi gerekmektedir.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil Attar. 5. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1991.
- Albayrak, Kadir. "İsrailoğulları'nın "Altın Buzağı"sı ve "Kızıl İnek'i". *Bilimname: Düşünce Platformu*. 2/5 (2004), 91-103.
- Aygün, Fatma. "Mâtürîdî'nin Ahsen-i Takvîm ve Esfel-i Sâfilîn Yorumu: Tîn Sûresi'nin Te'vîli Bağlamında İnsan Anlayışı". *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]*. 56/3 (2020), 807-840.
- Aygün, Fatma. "Ateizme Yol Açan Faktörlerden Biri Olarak "Fanatizm ve Dışlayıcılık". *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*. ed. Cemalettin Erdemci vd. 69-95. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Aydın, Mehmet S. *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 1991.
- Atalay, Orhan. "Cahiliyye Döneminde Putlar ve Putçuluk". *İslâmî İlimler Dergisi*. 5/1 (2010), 91-106.
- Bulğen, Mehmet. Kalam İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/39 (2010), 49-80.

- Dumlu, Ömer. “Salâh Kavramı Üzerine Bir İnceleme”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.7 (1992), 147-159.
- Düzgün, Şaban Ali. *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*. Ankara: Beyaz Kule, 2008.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. *el-Medînetü'l-fâzıla*. nşr. Albert N. Nader. Beyrut: y.y.,1986.
- Fayda, Mustafa. “Câhiliye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 5 Ekim 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/cahiliye>
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mağşadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-ğüsna*. nşr. Fazluh Şehâde. Beyrut: y.y., 1971.
- Gazzâlî. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. 1. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2011.
- Güneş Abdülbaki. “Kur'an'da sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 5/1 (2005), 61-93.
- Hicâzî Muhammed Mahmûd, *et-Tefsîru'l-vâzih*, 2. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1991.
- Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân Müttaki. *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâlve'l-ef'âl*. nşr. Bekrî Hayyâni, Saffet Sakka. 3. Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İbn Ebü'd-Dünya, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd Kureşî Bağdâdî. *Mekarimü'l-ahlâk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*.3. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.
- İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini. *Sünenu İbn Mace*. thk. Halil Me'mun Şiha. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1996.

- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an 'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yay., 1997.
- Kahraman, Hüseyin. “Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını Ortaya Koymada Bir Argüman Olarak Cevher-Ârâz Teorisi: Cüveynî Örneği”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 19/1 (2019), 9-22.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. Kişilik Gelişimi Açısından “Namaz”. *Hikmet Yurdu*.8/16 (2015).
- Kaya, Mahmut. “Kindî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 4 Haziran 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/kindi-yakub-b-ishak>
- Kazanç, Fethi Kerim. “Tevhid İnancı ve Evrensel Ahlak İlişkisi: Hz. İbrahim Örneği”. *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 9/1 (2011), 77-126.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk b. Sabbâh. *Felsefî Risâleler: Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*. trc. Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yay., 1994.
- Kirman, Mehmet Ali. “Hakikat Tekelciliği ve Dinî Partikülarizm”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 330-346.
- Koca, Suat. “Ahlâkî Değerler ve Dindarlık: Mekârim-i Ahlak Literatürü Bağlamında Bir İnceleme”. *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 2 (2006), 65-71.
- MacIntyre, Alasdair. *Ethik'in Kısa Tarihi*. çev. Hakkı-S. Zelyut Hünler. Ankara: Paradigma Yayınları, 2001.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb. *en-Nüket ve'l-Uyûn*.4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts..

- Meydanî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed en-Nisâbü'rî. *Mecmaü'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1972.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac. *Sahih-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955/1374.
- Özarslan, Selim. “Pratik Ahlâk Açısından İman-Ahlâk İlişkisi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2016), 79-91.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin Fahreddin. *Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*. 11. Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1433/2012.
- Rıza, M. Reşit. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm = Tefsîru'l-menâr*. 11. Cilt. Kahire: Dârü'l-Menâr, ts..
- Salihoglu, Mahmut. “Sâmirî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Mayıs 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/samiri>
- Soylu, Ali. “Kur'ân'da Hz. İbrâhim'in Duâlarındaki Evrensel Prensipler”. *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. ed. Atilla Yargıcı-Mahmut Öztürk. 2. Cilt. İstanbul: Nida Akademi, 2019.
- Şeriatî, Ali. *Hz. İbrahim'le Buluşmak*. çev. Mustafa S. Altunkaya. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Şevkânî, Muhammed İbn Ali İbn Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. 4. Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Taberani, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mekârimü'l-ahlâk*. thk. Fârûk Hamâde. Dımaşk: Darü'l-Kalem, 2010.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'viliâyi'l-Kur'ân: Tefsîrû't-Taberî*. thk. İslâm Mansûr Abdülhamîd. 7. Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2010.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûk. *Keşşâf-u istilâhati'l-fünûn*. 1. Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Temiztürk, Halil. "Hıristiyan Mistisizminin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (2018), 129-150.
- Tevhîdî, Ebû Hayyan. *el-Mukâbesât*. Mısır: el-Matbaatü'r-Ruhaniyye, 1929.
- Topaloğlu, Bekir. "Hak" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Ekim 2020) <https://islamansiklopedisi.org.tr/hak--esma-i-husna>
- Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde Klasiklerin Oluşumu ve Değişimi". *İslam ve Klasik* (2008), 367-376.
- Üzüm, İlyas. "Kitap" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Mayıs 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/kitap--kuran>
- Yavuz, Ömer Faruk. "Kur'an Perspektifinde Dünya-Ahiret Bütünlüğü". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 159-198.
- Yıldız, Mustafa. "Gazzâlî'ye Göre Akıl ve Dinî Bilgi Kaynağı Olarak Aklın Önemi". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 14-28.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmızı't-tenzîl*. 3. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Hüseyin Kahraman

---

Zemahşerî, *Tefsîrî'l-keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin. 3. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003.

Türk Dil Kurumları Sözlüğü, “Kitap” (Erişim 30 Mayıs 2020).

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT  
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT

ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064

Mayıs / May 2021, 2/1: 88-116

### **Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre Mukallidin İmanı**

**Yazar / Author**

**Selim GÜLVERDİ**

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi,  
İslami İlimler Fakültesi,  
Kelam ve İslam Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı  
Assis. Prof., Gaziantep Islamic Science and Technology University,  
Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Kalam and History of Islamic Sects  
Gaziantep, Turkey  
sgulverdi67@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-2647-1006

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 29 Mart / March 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 26 Nisan / April 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Mayıs / May 2021

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Mayıs / May

**Cilt-Sayı / Volume-Issue:** 2/1

**Sayfa:** 88-116

**Atıf / Citation:** Gülverdi, Selim. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre Mukallidin İmanı [İmitator's Blief According to al-Mâturîdî]" *Sirat* 2/1 (Mayıs/May 2021), 88-116

**İntihal Taraması / Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi. / This paper was checked for plagiarism.



## Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre Mukallidin İmanı

### Öz

Taklid, İslam düşünce tarihinde yoğun tartışmaların olduğu bir konudur. İlk olarak, “Peygamberden başkası taklid edilebilir mi?” sorusuyla gündeme gelen taklid, ameli konularda geçerli kabul edilmişse de itikad alanında geçerli olup olmadığı meselesi kelâmcıların üzerinde görüş ayrılığına düştüğü konulardan biridir. Ehl-i Sünnet, mukallidin imanının geçerli olduğunu savunurken, Mu‘tezile kelâmcıları iman konusunda mukallid olan kimsenin taklidden kurtulmadıkça mü’min olamayacağını savunur.

Ehl-i Sünnet Mâtürîdî kelâm ekolünün kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) taklit konusunda Mu‘tezile kelâmcılarının savunduğu “Mukallidin imanı geçerli değildir.” şeklinde bir ifadesi olmamakla beraber Mâtürîdî kelâmcılar, onun Ehl-i Sünnet kelâmcılarının savunduğu “Mukallidin imanı geçerlidir.” ilkesine bağlı olduğunu belirtirler. Ancak günümüzde bazı kelâmcılar Mâtürîdî'nin bu kanaatte olmadığını ve bu sonucun Mâtürîdî'nin açıklamalarından çıkarılamayacağını ileri sürmektedirler.

Çalışmamızda sadece Mâtürîdî'nin mukallidin imanı hakkındaki görüşü üzerinde durarak bu konudaki kanaatini açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** İman, Taklid, Mukallid, Mâtürîdî, Mu‘tezile.

## Imitator's Blief According to al-Māturīdī

### Abstract

Taqlid is one of the matter was discussed for Islamic thought history. It was accepted valid in matters of action but it is one of the matter was discussed valid or not valid in matters of faith by theologians. Because of the fact that theologians have accepted that reason is a source of information, they think that reasoning, in matter of faith, is a religious obligation for each person. They also, argue different opinions about the faith of imitation (taqlid). Mu'tazilah asserted that if muqallid do not refrain from imitation he cannot be Muslim. Ebū Mansūr Al-Māturīdī, (d. 333/944) did not argue that the faith of muqallid is invalid like Mutazilah theologians but the theologians of Māturīdī indicate that he accepted it as valid like Ahl al-Sunnah. Otherwise he criticized the imitation in his books and he did not use a clear expression about subject. But, nowadays theologians argued that he did not accept the faith of mukallid as valid. They claim that Māturīdī does not have this opinion and this result cannot be deduced from Māturīdī's statements.

We will study to explain with substantiate Māturīdī's opinion about faith of muqallid in our works. In this article, we will concentrate only on Maturidite and determine his opinion for this subject.

**Keywords:** Faith, Imitation, Muqallid, Māturīdī, Mutazilah.

## Giriş

Taklid meselesi, İslam düşünce tarihinde olduğu gibi günümüzde de bir problem olarak devam etmektedir. Taklid, iman kavramıyla birlikte ele alındığında İslam bilginleri tarafından imanın önünde bir engel olarak görülmüş ve iman esaslarını içerik olarak bilmeyen, ancak tasdik ettiğini söyleyen kimsenin bu ifadesinin iman etmek için yeterli olup olmadığı konusunda önemli tartışmalar yaşanmıştır. Taklid konusu İslam düşünce tarihinde tartışıldığı gibi 18. yüzyıldan itibaren Avrupa’da bilimsel ve teknolojik alanda inkişaf eden gelişmelerden sonra tekrar gündeme gelmiştir. Batı’nın göz kamaştırıcı sanayi ve teknolojik üstünlüğüne karşı gerileyen Müslümanlar, bunun nedenlerinden bir tanesinin, İslam’ın toplum tarafından yüzeysel olarak algılanıp yaşanması sonucu özümsemediği, buna bağlı olarak mezhep taassubu ve taklidin yaygınlaştığı kanaatine varmışlardır.

Taklid, İslam düşünce tarihinde ilk olarak “Allah ve Resûl’ünden başkası taklid edilebilir mi? Araştırma yapmadan taklid ederek inandığını söyleyen kimsenin imanı, İslam itikadına göre geçerli midir?” gibi sorulara cevap aramakla tartışılmaya başlandı. Literatürde ‘mukallidin imanı’ şeklinde ifade edilen bu mesele kelâm ekolleri arasında hayli tartışmaların olduğu bir problem alanı olmuştur.

Mu‘tezile kelâmcıları, “Mukallidin imanı geçerli değildir.” derken Mâtürîdî, Kitabü’t-Tevhîd’de taklidi sert bir dille eleştirdiği halde konu hakkında Mu‘tezile mezhebi gibi net bir ifade kullanmamıştır. Onun bu tavrı, konu hakkındaki düşüncesinin ne olduğu hakkında tartışmaların oluşmasına yol açmıştır. Mâtürîdî ekolüne bağlı müteahhirûn kelâmcılar, Mâtürîdîliğin ortak görüşü olarak ‘mukallidin imanının geçerli olduğunu’, Mâtürîdî’nin de bu kanaatte olduğunu ileri sürerlerken, günümüzde bazı kelâmcılar bu sonucun Mâtürîdî’nin açıklamalarından çıkarılamayacağını ileri

sürmektedirler. Ayrıca onun, mukallidin imanını geçerli kabul ettiğini iddia etmek, sistemiyle çelişmesi anlamına gelmez mi? İmanın nazar ve istidlâle dayanması gerektiğini ileri süren birinin, nazar ve istidlâle dayanmayan mukallidin imanının geçerli olduğunu kabul etmesi nasıl izah edilebilir? Acaba onun düşüncesi kendisinden sonra gelen Mâtürîdî kelâmcılar tarafından esnetildi mi? Yoksa onun konu hakkındaki düşüncesi gerçekten böyle miydi? Çalışmamız onun konu hakkındaki net olmayan düşüncesinin tespit edilmesi ve bu konudaki sorulara cevap niteliğinde olacaktır. Ayrıca onun, kendisinden sonra gelen Mâtürîdî kelâmcılarla aynı düşünüp düşünmediği ve aynı zamanda günümüz kelâmcıları arasında tartışmalı olan bu mesele hakkında hangi iddianın daha isabetli olduğunu tespit etmeye yönelik olacaktır.

## 1. İman ve Taklid Kavramları

İslam düşünce tarihinde kelâm ekollerinin her biri, inanç konularındaki yorum farklılıklarından dolayı, kendine özgü bir iman tanımı yapmıştır. Bu nedenle öncelikle iman ve taklid kavramlarını tanımlamamız ve çalışmamız gereği Mâtürîdî'nin de bu konudaki görüşünü belirtmemiz yerinde olacaktır.

### 1.1. İman

“Âmene” fiil kökünden elde edilen îman kelimesi kalbin huzur bulması, kişinin kendini güven içinde hissetmesi<sup>1</sup> ve kalb ile tasdik etmek<sup>2</sup> gibi anlamlara gelir. İstilahî olarak da “Peygamberleri, din adına Allah'tan alıp tebliğ ettiği kesin olan hususlarda tasdik etmek ve onlara inanmak.” diye tanımlanır. Bu peygamberlerin tebliğ ettiği kesin olan hususlara inanan kimseye mümin, imanın gereklerini

<sup>1</sup> Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (Beyrut: Mektebetu Nezzar Mustafa el-Bânî, ts.), “emn”, 25.

<sup>2</sup> Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu İstilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), “iman”, 1/292.

ihlasla yerine getiren kişiye de Müslüman denir.<sup>3</sup> Ehl-i Sünnet'in Mâtürîdî kelâm ekolünün kurucusu kabul edilen Mâtürîdî, imanın 'kalb ile tasdik etmek' olduğunu ve bu anlamın hem Kur'an ve hem de dilciler tarafından ifade edildiğini belirtir.<sup>4</sup> Mâtürîdî, iman için asıl unsurun tasdik; sosyal hayatta kişiye İslamî hükümlerin uygulanabilmesi açısından gerekli unsurun da ikrar olduğunu belirtir.

### 1.2. Taklid

"Taklid", sözlükte ip eğirmek,<sup>5</sup> suyun havuzda ve sütün memede kalması gibi anlamlara gelir. Taklid ile aynı kelimedenden türetilen "kılâde" boyna takılan gerdanlık demektir.<sup>6</sup> Terim olarak taklid, bir âlimin bir konudaki görüşünü delile dayanmaksızın tıpkı boyna takılan bir kolye gibi kabul etmek, benimsemek veya uygulamak demektir.<sup>7</sup>

Tanımdan da anlaşılacağı gibi taklid düşünmekten, nazar ve istidlâlden uzak bir şekilde oluşan bir kanaattir. Aklın akide için önemli bir etken olduğunu savunan kelâmcılar, taklidin bilgi edinme yöntemi olamayacağını ve bu yolla iman ettiğini söyleyen kimsenin imanının geçerli olduğunu, ancak nazar ve istidlâli terk ettiği için günahkâr olduğunu ileri sürerler.

Mâtürîdî'ye göre imanın, kalb ile tasdik olması, tasdik nazar ve istidlâl sonucu olduğu anlamına gelir. Yani nazar ve istidlâlin olmaması halinde gerçek anlamda bir tasdik ortaya çıkmaz. Nitekim o,

<sup>3</sup> Mustafa Sinanoğlu, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 22/ 292.

<sup>4</sup> Ebû Mânsûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* thk. Fethullah Huleyf (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 380; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: TDV Yayınları İslami Araştırmalar Merkezi, 2013), 565.

<sup>5</sup> İsfahânî, "kld", 532.

<sup>6</sup> Ebû'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, 2010), "kld" 3/367.

<sup>7</sup> Ebû'l-Hasan Kadî Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 1/100; Eyyüp Said Kaya, "Taklid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/461-465.

*Kitabu't-Tevhid*'de taklidi en sert şekilde eleştirir ve bir bilgi metodu olamayacağını savunur.<sup>8</sup>

Mâtûrîdî'nin, mukallidin imanının geçerli olduğunu kabul ettiğini savunanların ileri sürdüğü gibi ona göre iman, kalb ile tasdiktir, öyleyse 'Mukallid kimse tasdik ettiği için imanı geçerlidir.' görüşünü de görmezlikten gelemeyiz, çünkü her ne şekilde olursa olsun mukallid kimse tasdik etmektedir. Mâtûrîdî'nin, iman tasdiktir, ilkesinden yola çıkarak mukallidin imanının geçerliliğini kabul ettiğini söyleyenlerle onun taklidi, bir bilgi yöntemi olarak kabul etmediğini dolayısıyla mukallidin imanı geçerli değildir, diyenlerin görüşlerini analiz ederek konuyu detaylandıralım.

## 2. Taklid Etrafındaki İlk Tartışmalar

Kur'an, Hz. Peygamber'e itaat etmeyi emrettiği için o, hayattayken sahabe arasında taklid ile ilgili bir problem ortaya çıkmadı. Ancak vefatından sonra sahabe birbirinin görüşlerini eleştirebiliyor ve kendi içtihatlarıyla amel ediyorlardı. Hz. Ömer ile Abdullah b. Mes'ud arasında yüz meseleden fazla görüş ayrılığı olduğu rivâyet edilmektedir. Raşid halifeler, icihad yaparken eğer doğruysa Allah'tan, yanlış ise de bendendir, derlerdi.<sup>9</sup> Sahabe döneminde de taklid bir problem olarak gündeme gelmediği gibi onlar, buna yol açacak davranışlardan kaçınılması uyarısında bulunmuşlardır. Nitekim Abdullah b. Mes'ud, "Ya öğrenen ol ya öğreten, sakın kalabalığa uyanlardan olma!" diyerek bilmeden, düşünmeden bir kimseye ya da gruba uymaktan sakındırmıştır.<sup>10</sup> Taklidin henüz oluşmadığı bu süreç hicri 3. asırda fıkıh mezhepleri ortaya çıkıncaya kadar devam etti. Fıkıh mezheplerinin, oluşumunu

<sup>8</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 7-8.

<sup>9</sup> Ebû'l-Muğîyre Abdulvehhab b. Ahmed b. Abdurrahman b. Said b. Hazm, *el-İhkam fi-Usuli'l-Ehkam*, thk. Şeyh Ahmet Şakir (Beyrut; Daru'l-Afaku'l-Cedîde, 1983), 6/69.

<sup>10</sup> Muhtedî Ebû Şekûr Muhammed ibn 'Abdusseyyid ibn-i Şuayb es-Salimî el-Keşşî, *et-Temhid fi Usûli't Tevhid* (Delhi: Faruki Matbaası, 1982), 103-104.

tamamlamasıyla İslam bilginleri her Müslümanın bir fıkıh mezhebine tabi olmasının vacip olduğunu ileri sürdüler.<sup>11</sup> Hicri 4. yüzyıldan itibaren taklid, Müslümanlar arasında yerleşince artık telif eserler yerine şerh ve haşiyeler yazıldı.<sup>12</sup>

İslam'ın ameli yönünü konu edinen fıkıh alanında taklide cevaz verilince bu defa aynı konu itikat alanı için sorgulanmaya başlandı. Akıllı bilgi kaynağı olarak kabul eden kelâmcılar, buna bağlı olarak imanın nazar ve istidlâle dayanması gerektiğini savunurlarken; nasslar hakkında yorum yapmaktan kaçınan Selef âlimleri, itikatta aklın kullanılmasına karşı çıkarak bu alanda sadece habere dayanılması gerektiğini, Allah ve Resûl'ünden başka kimsenin taklid edilemeyeceği görüşünü ileri sürdüler. Ancak selef alimleri her ne kadar taklide olumlu bakmadılarsa da onu tamamen reddetmediler.<sup>13</sup> Selef alimlerinin mukallidin imanı konusunda bu sonuca varmalarının nedeni olarak ehl-i hadis olmalarından dolayı, Kur'an ve Sünnet dışında bir kimsenin görüşünün taklid edilmesine karşı olmaları ve doğal olarak akıllı dinde aktif olarak kullanmak istememelerinden kaynaklandığı söylenebilir.

Mu'tezile kelâmcıları ise inanç alanında aklın önemli bir rolünün olduğunu, nazar ve istidlâl sonucu meşakkatle elde edilen bilgiyle oluşan imanın kişinin kalbinde "iç sükûnu" (güven) meydana getirmesi gerektiğini ileri sürerler.<sup>14</sup> Bu şartlar oluşmadığı için mukallidin imanının geçerli olmadığı konusunda tamamına yakını görüş birliği içindedirler. Ebü'l-Huzeyl el-Allaf (öl. 235/849) da iman

<sup>11</sup> Kaya, "Taklid", 39/461-465.

<sup>12</sup> Abdulkadir Şener, "İslam Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (Ocak 1981), 375.

<sup>13</sup> Ebü'l-Abbas Takiyüddin Ahmed b. Abdulhalim b. Mecdiddin Abdisselam ibnü'l-Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâva*, thk. Muhammed b. Kasım (Medine: Mektebetu Melik Fahd, 2009), 20/584.

<sup>14</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsiretü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/44.

konusunda mukallid olan kimsenin büyük günah işlediğini ve taklitten kurtulmadan ölürse ebedi olarak cehennemde kalacağını iddia eder.<sup>15</sup> Kādî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) Allah'ın taklid ile bilinemeyeceğini ve akıl yürütme olmadan imanın bilgiden yoksun olacağını ileri sürerek mukallidin imanının geçersiz olduğunu ifade eder.<sup>16</sup> Mu'tezile kelâmcıları, mukallidi tekfir etmezler ancak mezhebin "el-menziletu beyne'l-menziyeteyn" ilkesi gereği ne mü'min, ne de kâfir olduğunu kabul ederler. Mukallid kimsenin nazar ve istidlâl yoluyla bir meşakkat aşaması geçirmeden ve ilk bilinmesi gereken vacib olan marifetullahı vakıf olmadan imanın gerçekleşmeyeceğini ileri sürerler. İslam'ın rasyonalistleri olarak bilinen Mu'tezile kelâmcılarının bu şekilde düşünceleri kendi paradigmalarına olan bağlılıklarının sonucudur.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarından ve Eş'arî kelâm ekolünün kurucusu olan Ebü'l-Hasan el- Eş'arî , (öl. 324/935) Allah'ın varlığı ve birliğine, âlemin bir yaratıcısı olduğuna ve Hz. Peygamberin nübüvvetine dair akli deliller ile inanmaması halinde mukallidin günahkâr mü'min sayılacağını belirtir.<sup>17</sup> Eş'arî, her insanın "kıyas bi's-şahid ala'l-ğâib" yöntemi ile âlem üzerinde düşünebilme yeteneğine sahip olduğunu ileri sürerek iman etmek için nazar ve istidlâlin şart olduğunu belirtir.<sup>18</sup>

Ehl-i Sünnet'in diğer kelâm ekolü Mâtürîdîliğin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin taklidi sert bir biçimde eleştirdiği halde mukallidin imanının geçerli olup olmadığı konusundaki görüşünün ne

<sup>15</sup> Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Muhammed Seyyid Geylani (Beyrut: Daru'l-Mearif, 1992), 1/49.

<sup>16</sup> Ebü'l-Hasan Kadî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Tenzîhü'l-Kur'an ani'l-Metâin* (Beyrut: Darü'n-Nehdâ Hadisiyye, ts.), 327.

<sup>17</sup> Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsuddin (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2002), 181; Neseî, *Tebîretü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 1/43.

<sup>18</sup> Muhammed b. Hasan İbnü'l-Fürek, *Makalâtü Şeyh Ebü'l-Hasan el-Eş'ari*, thk. Ahmed Abdurrahim es Sayeh (Kahire: Mektebu Sekafetu'd-Diniyye, 2005), 294.



olduğu tam olarak anlaşılammıştır. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (öl. 493/1100) ve müteahhirûn dönemi kelâmcıları olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115), Nûreddîn es-Sabûnî, (öl. 580/1184) gibi Mâtürîdî kelâmcılar mukallidin imanının geçerli olduğunu kabul ederken Nesefî, Mâtürîdî'nin de bu görüşte olduğunu ifade eder. Ancak günümüzde bazı kelâmcılar, Nesefî'nin bu iddiasını kanıtlamadığını iddia ederek, Mâtürîdî'ye göre mukallidin imanının geçerli olmadığını ileri sürerler.<sup>19</sup> İtikad alanında akli bilgi kaynağı olarak kabul eden Mâtürîdî, imanın nazar ve istidlâle dayanması gerektiğini, peygamber gelmese de kişinin aklıyla Allah'ı bulması gerektiğini belirtir. Kur'an'da taklidin inanmayan kimselerin bir özelliği olarak zikredildiğini ifade eden Mâtürîdî, taklide karşı bir duruş sergiler. Problemi çözmek için onun iman konusundaki argümanlarını ele almamız yerinde olacaktır.

### 3. Mâtürîdî'ye Göre İman, Kalb ile Tasdiktir

Mâtürîdî'nin tasdik hakkındaki düşüncesinin bilinmesi çalışmamız açısından önemlidir, çünkü tasdik ettiğini ifade eden mukallidin bu ifadesinin, itikad açısından yerinin ve durumunun ne olduğunun bilinmesini sağlar. İmanın tanımında da görüldüğü gibi imanın tasdik olduğunu kabul eden Mâtürîdî, Kur'an'dan deliller sunarak bunu izah eder. "Kalpleriyle inanmadıkları halde dilleriyle iman ettik diyenler"<sup>20</sup> "Bedevi Araplar iman ettik, dediler. Onlara siz iman etmediniz ancak 'Teslim olduk.' deyiniz. İman henüz kalplerinize girmedi."<sup>21</sup> O, kalbiyle inanmadığı halde inandığını söyleyen veya muhakeme etmeden sadece şartlar gereği inandığını

<sup>19</sup> bk. Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara: Fütüvvet Yay, 1980), 61; Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 55, Mustafa Bozkurt, "Mâtürîdî'de Hakikat, Taklid ve Tahkik Açısından İman" *Uluğ Bir Çınar: İmam Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2014), 405.

<sup>20</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 25 Mart 2021), el-Maide, 5/41.

<sup>21</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 25 Mart 2021), el-Hucurât, 49/11.

söyleyen kimsenin kalbinde tasdik gerçekleşmediği için iman etmiş olamayacağını belirtir. İkrarın, imanın rüknü olmadığını “Fıravun ailesinden imanını gizleyen bir adam”<sup>22</sup> âyeti ile açıklayan Mâtürîdî, kalbiyle tasdik eden kimsenin ikrar edememesi halinde dahi Allah Teâlâ katında mü'min olarak nitelendirildiğini ileri sürerek imanın tasdik olduğunu savunur. Ayrıca imanın kalbin ameli olduğunu “İmanlarınızı en iyi bilen Allah'dır.”<sup>23</sup> âyetiyle temellendirerek imanın mahiyetini en iyi bilen ancak Allah Teâlâ olduğunu ve eğer iman sadece dil ile ikrar olsaydı onu herkesin bileceğini ifade eder.<sup>24</sup> Mâtürîdî, dilsiz bir kimsenin hak dini kalbiyle tasdik ettiği halde diliyle ikrar edemediği için hiç kimsenin onun imanını inkâr edemeyeceğini belirtir.<sup>25</sup>

Mâtürîdî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere iman, âlem üzerinde yürütülen nazar ve istidlâl sonucu gerçekleşen ruhsal ve zihinsel değişim ve dönüşümün ifadesidir. Bu değişim için de salt olarak tasdik yeterli olmamakla beraber tasdik bilgisi ve araştırmaya dayalı olması gerekir. Aksi halde tasdik ile istenen sonuç elde edilemez. Yani dinin mesajı anlaşılabilir ve hakikatte teklif gerçekleştirilemez. Tasdik sadece onaylamak olmadığını adeta bir üst kimlik durumunda olduğunu ve onun bilgisi, nazar ve istidlâl gibi alt paydalarının olduğunu belirtir. Tasdik, istidlâlî bilgi ve iradeyle önemli bir ilişkisi vardır. Tasdik, istidlâlî bilgiye dayalı muhakeme sonucunda kişinin özgür iradesiyle yaptığı bir seçimdir. Onun tasdik hakkındaki ifadeleri, bilgi ve iman arasında önemli ilişkinin olduğunu kabul ettiğini gösterir. Bu nedenle Mâtürîdî'nin iman ve bilgi hakkındaki görüşlerini ele almamız yerinde olacaktır.

<sup>22</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 25 Mart 2021), Yûnus, 10/83.

<sup>23</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 25 Mart 2021), en-Nisâ, 4/25.

<sup>24</sup> Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu - İbrahim Halil Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınları, 2008), 3/23-24.

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 574.

#### 4. Mâtürîdî'ye Göre İman ve Bilgi İlişkisi

Mâtürîdî'ye göre iman-bilgi ilişkisini ele almamızın nedeni, bilgiye dayalı bir farkındalık oluşmadan dini tasdik ettiğini söyleyen mukallidin imanının, onun düşünce sistemindeki konumunu tespit etmektir.

Lügatte a-l-m fiil kökünden türetilen ilm, bir şeyin hakikatini bilmek,<sup>26</sup> bir kavram veya önermeyi idrak etmek anlamına gelir.<sup>27</sup> Literatürdeyse 'el-ilm' terimiyle ifade edilen bilgi, bilen ile bilinen arasındaki ilişki veya bilme eyleminin belli bir ifade şekline bürünmüş sonucu olarak anlaşılır.<sup>28</sup> Mâtürîdî'nin bilgiyi nasıl tanımladığı konusunda Ebü'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115), şunları söyler: "Bilgi, bulunduğu kimsede akıl ve duyuların alanına giren objenin (mezkurun) açık ve seçik hale gelmesini sağlayan bir sıfattır."<sup>29</sup> Tanımdan da anlaşılacağı üzere o, bilgiyi bir şeyin açık ve seçik olarak bilinmesi şeklinde tanımlarken tasdik kavramını da bir önermeyi şüpheden uzak bir şekilde kesin olarak onaylamak şeklinde anlar. Bu durum Mâtürîdî'nin itikadi konuların da bilgiye konu olabileceğini kabul ettiğini gösterir. Bilgiyi iman olarak nitelemediği halde onu bilgiden de soyutlamaz. Mâtürîdî'nin bu tavrını diğer bazı kelamcılarda da görmek mümkündür. Örneğin Muhammed b. Şebîb de iman-bilgi ilişkisine önem vermiştir.<sup>30</sup> Mâtürîdî'ye göre bilgi ile iman arasında sağlam bir bağ vardır. İman tasdiktir, demek imanın bilgiyle ilişkili olduğunu söylemektir, çünkü tasdik kelimesi epistemolojik bir kavramdır. Yani bir şeyin doğru ve gerçek olduğunu kesin olarak belirtmeyi ifade eder. Tasdik bilgiden sonra olur,

<sup>26</sup> İsfehânî, *Müfredat*, "alm", 343.

<sup>27</sup> İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "alm", 12/417.

<sup>28</sup> Necip Taylan, "Bilgi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 6/159.

<sup>29</sup> Nesefî, *Tebisiretü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 1/19.

<sup>30</sup> Yasin Ulutaş, "Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd Adlı Eseri Bağlamında Muhammed İbn Şebîb el-Basrî'nin Kelâmî Görüşleri", *Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 227-228.

bilinmeyen bir şey zaten tasdik edilmez. Mâtürîdî, imanın hakikatının bilgidен dolayı tasdik olduğunu ancak bilginin de iman olmadığını belirtir. Bilginin tasdik oluşmasında önemli bir rolü olduğu gibi cehaletin de inkâr ve yalanlamada önemli bir rolü vardır.<sup>31</sup>

Mâtürîdî, bilgiyi imanın bir rüknü olarak görmez çünkü insanı zorunlu olarak imana sevk etmediğini belirtir.<sup>32</sup> İman bilgiyi aşan bir kabul ve teslimiyettir. Bilgi ise duyuların tecrübesine dayanarak aklın bir yargıya varmasıdır.<sup>33</sup> Mâtürîdî, Mu'tezile gibi imanı bilgi olarak niteleyip onu iman için zorunlu olarak da görmez ancak bilginin iman için önemli bir rolü olduğunu da ifade eder. Bilginin tasdik oluşmasına zemin hazırladığını ve imana giden yolu açtığını belirtir. Ehl-i Sünnet kelâm ekolü içerisinde bilgi konusunu ilk defa ele alan kelâmcı olan Mâtürîdî, bilgi kaynaklarını havâss-ı selîme, haber-i sadık ve akl-ı selim şeklinde sınırlandırarak iman başta olmak üzere itikadi konularda bilginin gerekliliğine, doğruluğuna ve gerçekliğine dikkat çekmiştir. Tasdik ve bilgi arasında var olan bu önemli ilişkiyi göz önünde tuttuğumuzda onun taklidi onaylamadığını söylememiz doğru bir tespit olacaktır. Sonuç olarak, Mâtürîdî'ye göre mukallidin tasdik ettim demesinin gerçekte bir tasdik olmadığını söyleyebiliriz; çünkü bu tasdik nazar ve istidlal sonucu gerçekleşen bilgiye dayalı bir tasdik değildir. Tasdik ve bilgi gibi marifetullah kavramının da taklidin anlaşılmasında önemli bir yeri vardır.

##### 5. Mâtürîdî'ye Göre Marifetullah

Mâtürîdî'nin, marifetullah konusundaki düşüncesini ele almamız onun mukallidin imanı hakkındaki kanaatini tespit etmemiz açısından belirleyici olacaktır. Sözlükte bilmek, tanımak, ikrar etmek ve bilgi

<sup>31</sup> Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 142.

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 380.

<sup>33</sup> Ahmet Ceylan, "İman ve Bilgi", *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu Bildirileri*, ed. Orhan Koloğlu (Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003), 210.

anlamına gelen marifet, terim olarak Allah'ı sıfatlarıyla, fiilleri ve isimleriyle bilmek şeklinde ifade edilir.<sup>34</sup>

Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da "fitrat" kavramını, İslam olarak kabul eder. O'na göre fitratullah, Allah'ın insanları üzerinde yarattığı ve her çocuğa bahşettiği şuur halidir ki çocuk, onunla Allah'ın rububiyetini ve vahdaniyetini bilir. Bu durum aynen yeni doğan bir bebeğin emme refleksine sahip olup annesini emmesi gibidir. Hz. Peygamber de bu durumu fitrat hadisiyle açıklamıştır. Anne-babanın daha sonra çocuğu kendilerine benzeterek asıl fitratından uzaklaştırmalarını İslam'dan uzaklaştırmak olarak kabul eden Mâtürîdî, fitratın İslam olduğu görüşünü benimser ve Allah Teâlâ'nın dağlarda tesbih ve hamd etme şuurunu yaratmasını da bu kapsamda ele alır.<sup>35</sup> Ancak insanda doğuştan var olan marifetullahın, duyular veya nakil yoluyla değil, istidlâlî bilgiyle ortaya çıkacağını belirtir.<sup>36</sup> Ayrıca o marifetullahın istidlâlî bilgiyle bilinebileceğini söylemekle beraber bu bilginin insan irâdesiyle de ilişkili olduğunu ancak istidlâlî bilginin tasdik edilmesiyle tahkîkî imanın söz konusu olabileceğini savunur.<sup>37</sup>

İnsanın, tabiatı gözlemleyerek elde ettiği doğru önermeler üzerinde önyargısız bir şekilde gerçekleştirdiği akıl yürütmelerin onu zorunlu olarak Allah'ın varlığına dair bilgiye götüreceğini ifade eden Mâtürîdî, insanın akıllı bir varlık olması hasebiyle Allah'ın varlığını bilmesinin zorunlu olduğunu<sup>38</sup> ve Allah'ın varlığını bilme konusunda vahyin rolünün ise ancak teyit olduğunu belirtir.<sup>39</sup> Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767), "Akıl, şeriattan önce gelir ve Allah'ı bilmek, insana akıl

<sup>34</sup> Süleyman Uludağ, "Marifetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 28/54-56.

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/174; 3/ 173; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 208-209, 280.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 199

<sup>37</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 209.

<sup>38</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 283-284; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/71-49.

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 47- 49.

yüzünden vaciptir.”<sup>40</sup> şeklindeki ifadesi de Mâtürîdî'nin marifetullah hakkındaki kanaatini pekiştirmektedir.<sup>41</sup> O, insanın fitratı gereği iyi şeyleri yapmaya meyilli olduğunu ancak dış müdahalelerle iyi davranışlardan uzaklaşabildiğini ve zaman içerisinde fitratıyla çelişen bir duruma gelebildiğini söyler.<sup>42</sup> Ona göre iman için öz konumunda olan marifetullaha istidlâl yoluyla ulaşılır ve istidlâl sonucu elde edilen bu bilgi imana dönüşür. Oysa taklitte böyle bir durum söz konusu değildir.

Mâtürîdî, kâfirlerin düşünme ve tefekkürü terk etmelerinden dolayı Allah Teâlâ'nın onların kalplerini mühürlediğini belirtir. Yine onların kendi iç dünyalarına ve âleme bakarak her şeyin geçici olduğunu, zamanla varlığının son bulacağını ve âlemdeki her şeyin devamlı olarak değişime uğradığını tefekkür ederek onları yaratan kadim bir varlığın mevcudiyetini kavrayamamalarından dolayı gözlerinde perdeler yarattığını belirtir.<sup>43</sup> Kur'an'ın, taklide zemin hazırlayan düşünememek, nazar ve istidlâli terk etmek gibi nedenleri<sup>44</sup> iman etmenin önündeki engel olarak gösterdiğini ve inanacak kişinin öncelikli olarak düşünmeye, nazar ve istidlâle aktif bir şekilde başvurması gerektiğini savunur. Mâtürîdî'nin, insanda Allah inancının doğuştan var olduğunu kabul etmesi, bizi onun, imanın fitrî olarak var olacağını dolayısıyla mukallidin imanının da doğal olarak oluşacağını iddia ettiği sonucuna götürebilir, şeklinde bir istifham oluşabilir. Böyle bir iddiaya cevap vermek için onun marifetullah hakkındaki düşüncesine baktığımızda o, Allah inancının doğuştan var olduğunu söylemekle beraber kişinin nazar ve istidlâlde bulunmaması halinde Allah'ı bilme şuurunun gerçekleşmeyeceğini yani imanın, meşakkat ve uğraşı sonucu oluşması gerektiği kanaatinde olduğunu görürüz.

<sup>40</sup> Keşşi, *et-Temhid fi Usuli't-Tevhid*, 16.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhid*, 16-18.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 355.

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/34-35.

<sup>44</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 25 Mart 2021), el-Gaşiye, 88/17-20.

İstidlal sonucunda elde edilen bilginin tasdik edilmesiyle imanın oluşabileceğini, istidlâl olmaksızın iman ettiğini ikrar eden mukallidin imanının fayda sağlayacağını iddia etmenin Mâtürîdî paradigmasıyla çelişeceğini söylemenin abartı olmayacağı kanaatindeyiz.

### 6. Mâtürîdî'ye Göre Taklid

Taklid, Kur'an'da müşrikler düşünmeden, atalarını taklid ederek, İslam'ı reddetmelerinden dolayı yerilmiştir. Kelâm ekolleri de mukallidin, nazar ve istidlâli terk ettiği için günahkâr olduğu konusunda görüş birliği içinde olmalarına rağmen imanının geçerli olup olmadığı konusunda görüş ayrılığı içerisindedirler. Yani taklid konusunda esas mesele mukallidin imanının geçerli olup olmadığı problemidir.

Aklı bilgi kaynağı olarak kabul eden Mâtürîdî, kelâm problemlerini ele alırken akıl ve nakil dengesini korumaya önem verir. İtikad alanında bilginin kesin ve doğru olması gerektiğini ifade eden Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet kelâm ekolünde ilk defa eserlerinde bilgi konusunu işleyen kelâmcı olarak kabul edilir.<sup>45</sup> O, insanın, âlemde görünen varlıklardan hareketle başta Allah'ın varlığı olmak üzere duyularla algılanamayan ancak varlığı makul kabul edilebilen gayb âlemini anlaması gerektiğini ileri sürer. Bu durumu “istidlâl bi’ş-şahid ala’l-gaib” şeklinde formüle eden Mâtürîdî, bunun iman konusunda aklın önemli bir rolünün olduğuna işaret ettiğini ve istidlâl yapabilecek güç ve yeteneğe sahip olan insanın fitratında var olan Allah inancını bu yolla açığa çıkaracağını belirtir. O, iman tasavvurunu, iman ve akıl ilişkisi bağlamında akıl ve nakil yoluyla elde edilen sağlam ve doğru bilgi üzerine bina ettiği için taklidi, *Kitabu't-Tevhîd*'de sert bir dille eleştirerek reddeder. Mâtürîdî, taklidi *Kitabu't-Tevhîd*'de “Dinin Delil ile Bilinmesinin Gerekliliği” başlığı altında ele alarak taklid hakkında şöyle der: İnsanlar, din konusunda farklı mezheplere ayrılarak herkes kendi görüşünün doğru,

<sup>45</sup> Taylan, “Bilgi”, 6/157-161.

mezhebinin de hak olduğu ve diğer mezheplerin de batıl olduğu noktasında ittifak ederler. Ayrıca onlar ittiba edilmesi gereken seleflerinin olduğunu söylerler. Bu durum mukallid olan kimsenin mazur karşılanamayacağını gösterir. Çünkü başka bir kimse bu görüşün aksini savunabilmektedir. Akla dayanan bir burhan ile iddiasının doğruluğunu ispatlayan kimse, zikredilen mukallid kimselere benzemez. Kimin dini konularda uyduğu zat bu özellikteyse doğru yoldadır. Bu zat ise peygamberdir ve herkesin ona uyması gerekir.<sup>46</sup>

Mâtürîdî'nin ifadelerinden anlaşılacağı gibi o, imanın en önemli konusu marifetullah hakkında akıl yürütmeyi ve akli delillere dayanmayı zorunlu gördüğü için dinde taklidi geçerli bir yöntem olarak kabul etmez. Taklidin geçerli bir yöntem olarak kabul edilmesi halinde kişinin, hak ve batıl dinleri birbirinden ayırt edemeyeceğini, bu nedenle ancak peygamber olan zatın taklid edilebileceğini belirtir. Mâtürîdî'nin mukallidin imanının geçerli olup olmadığı konusunda net bir ifadesi olmamakla beraber itikadi konular da dahil, peygamberin taklit edilebileceğini çünkü masum olan peygambere uymanın, taklid değil "burhana uymak" anlamına geldiğini belirtir. Peygamber dışında kimse, masum olmadığı için, hata yapabilir ve itikad, hata olma ihtimali olan bir delil üzerine bina edilemez. Mâtürîdî'nin itikad alanında peygamberden başkasının taklid edilmemesi gerektiğini söylemesi, bu alan için doğru ve kesin bilgiyi zorunlu olarak kabul eden kelâm sisteminin bir sonucudur. Ancak fûrûatta taklide onay verir. O, "Ey iman edenler Allah'a itaat edin. Peygambere itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre de."<sup>47</sup> âyetini açıklarken ulu'l-emrin ilim ehli olan kimseler olduğunu ve fûrûatta onların taklid edilebileceğini belirtir.<sup>48</sup> İtikad alanında taklid için bu şekilde iyimser olduğunu söylemek zordur. İmanın âlem üzerinde

<sup>46</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 4-5.

<sup>47</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 25 Mart 2021), en-Nisâ, 3/59.

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/291.



nazar ve tefekkür ile oluşması gerektiğini savunarak rasyonel bir temele oturtan ve bunu ‘istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gaib’ şeklinde formüle eden Mâtürîdî’ye göre nazar ve istidlali terk eden mukallid âsi ve günahkârdır.<sup>49</sup>

Mâtürîdî, Kur’an’ın, atalarını düşünmeden taklid eden müşrikleri eleştirdiğini ve istidlâlî terk eden kimseyi ise sefih olarak isimlendirdiğini,<sup>50</sup> sahip olduğu duyularını atıl durumda bırakarak sadece yaşamayı gaye edinenlerin hayvanlardan daha düşük bir seviyede olduğunu ifade ettiğini belirtir.<sup>51</sup> “Onların kalpleri vardır, ancak düşünmezler.”<sup>52</sup> âyetini açıklarken inanmayan kimsenin tabiattaki varlıklara sadece yüzeysel olarak baktığını onların hakikatini düşünmediğini ve bunun sonucu olarak bir yaratıcının var olduğu sonucuna ulaşamadıklarını belirtir. Oysa âlemde her şeyin Allah’ı tesbih ettiğini fakat inanmayan kimsenin istidlâlî terk etmesinden dolayı Allah’ın insana yüklediği görevi ifa etmediğini belirtir.<sup>53</sup> Mâtürîdî’ye göre Kur’an, taklidi, inanmayan kimsenin bir vasfı olarak görür ve bunun mü’minin vasfı olamayacağını belirtir. Taklid yoluyla tasdik hakikatte gerçekleşmeyeceğini çünkü Kur’an’ın iman ile akıl arasında bir bağ kurduğunu ve tasdik ancak bu şekilde gerçekleşebileceğini belirtir.

### 7. Mâtürîdî’ye Göre Mukallidin İmanı

Günümüz kelâmcıları arasında tartışılmakta olan Mâtürîdî’ye göre mukallidin imanının neliği meselesini açıklığa kavuşturmak için her iki tarafın argümanlarını ele alarak konuyu detaylandırılm.

<sup>49</sup> Abdullah Demir, *Matürîdî Kelam Ekolünde Mukallidin İmanı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 82.

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 1/309.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 4/120.

<sup>52</sup> *Kur’an Yolu* (Erişim 25 Mart 2021), el-En’am, 6/158.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 4/121.

### 7.1. Mâtürîdî'nin Mukallidin İmanını Geçerli Kabul Ettiğini Savunanlar

Mâtürîdî'nin görüşlerini sistemleştiren ve bu ekolde ondan sonra en çok adından bahsettiren kişi olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî, taklidin batıl olduğunu söylemekle beraber<sup>54</sup> Mâtürîdî'nin “Hâlâ (İnanmak için) kendilerine gökten meleklerin inmesini yahut bizzat Rabbinin ya da Rabbinden bazı işaretlerin gelmesini mi bekliyorlar? Rabbinin ayetlerinin geldiği gün daha önce inanmamış yahut inancı sayesinde bir iyilik yapmamış kimseye, iman etmesi fayda vermez. De ki: ‘Gözetleyip bekleyin! Şüphesiz biz de bekliyoruz.’”<sup>55</sup> âyetini yorumlarken mukallidin imanıyla ölüm anında iman ettiğini söyleyen kimsenin imanının aynı olduğunu savunduğuna dair bazı işaretlerin olduğunu belirtir. Nesefî'nin, Mâtürîdî'nin mukallidin imanını ile ye's ve be's halinde inandığını söyleyen kimsenin imanını arasında bir benzerlik bulunduğunu iddia ettiğini belirtmesinin kayda değer bir açıklama olduğu kanaatindeyiz.

Nesefî, Ebü'l-Hasan Alî b. Saîd Rüstüfağnî'nin (öl. 345/956) de bu konuda Mâtürîdî'yle aynı düşündüğünü belirtir. Nesefî, bu açıklamalardan sonra Mâtürîdî'nin konu hakkındaki konseptine katılmadığını çünkü mukallidin imanını ile ölüm anında iman ettiğini söyleyen kimsenin imanını arasında bir benzerlik olmadığını belirtir. Ölüm anında iman ettiğini söyleyen kimsenin azabı savmak için, mukallidin ise Allah'ın rızasını kazanmak için iman ettiğini ve ölüm anında iman eden kimsenin artık kendi nefsi üzerinde herhangi bir tasarrufu kalmadığı halde iman ettiğini; ancak mukallid için böyle bir durumun söz konusu olmadığını belirtir. Mukallid, iman etmek için meşakkate katlanmadığından dolayı iman etmenin sevabına ulaşamayacağını söylemenin de tutarlı olmadığını, çünkü kişinin sevaba ulaşmasının Allah'ın lütfuyla gerçekleştiğini yani iman eden kimse, meşakkate katlansın veya katlanmasın imanının sevabına

<sup>54</sup> Nesefî, *Tebşirtü'l-Edille*, 1/35.

<sup>55</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 25 Mart 2021), el-En'am, 6/158.

erişeceğini ifade eder. Ayrıca Nesefî, imanın tasdik olduğunu ileri sürerek mukallidin iman ettiğine hükmedilmesi gerektiğini ileri sürer.<sup>56</sup> O, her ne kadar taklidin batıl ve mukallidin günahkâr olduğunu söylese de onun durumunu büyük günah kategorisinde ele almaz. Bu da Nesefî'nin mukallidin imanını geçerli kabul ettiğini sadece kâmil iman olarak görmediğine işaret eder. Bu konuda Ebu'l-Yüsr Pezdevî,<sup>57</sup> (öl. 493/1100), Nûreddîn es-Sabûnî<sup>58</sup> (öl. 580/1184) gibi Mâtürîdî kelamcılar Nesefî'yle aynı görüşü paylaşarak Mâtürîdîliğin ortak kanaatini oluştururlar.

Günümüz kelamcıları da Mâtürîdî'nin iman tasdik olarak tanımladığını ve mukallidin de tasdik ettiği için imanının, geçerli olduğunu ve ye's halindeki kimsenin imanıyla mukallidin imanının aynı konumda olmadığını ileri sürerler. Mâtürîdîyyenin ortak görüşünün bu yönde olmasının bu iddiayı doğrulayan önemli bir referans olduğunu ve onun mukallidin imanını geçersiz kabul ederek avamı tekfir etmek gibi bir sonuca ulaşmasının söz konusu olamayacağını savunurlar.<sup>59</sup> Bu konuda günümüz kelamcıları arasında yaşanan tartışmalar<sup>60</sup> problemin hâlâ canlılığını koruduğunu ve çözüme yönelik bir konsensüsün sağlanamadığını göstermektedir.

<sup>56</sup> Nesefî, *Tebşirtü'l-Edille*, 1/43.

<sup>57</sup> Ebu'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, 2005), 155.

<sup>58</sup> Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmud b. Ebubekr es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 89.

<sup>59</sup> Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Maturidi ve Maturidilik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 78; Ak, "İmam Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Görüşleri" *Uluğ Bir Çınar: İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal (İstanbul: Doğu Araştırmaları Yayınları, 2014), 142-151; Demir, *Mâtürîdî Kelam Ekolünde Mukallidin İmanı*, 94.

<sup>60</sup> Sönmez Kutlu, "Mâtürîdî'de İnsan ve Toplum Tasavvuru", *Mâtürîdî, Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 384.

## 7.2. Mâtürîdî'nin Mukallidin İmanını Geçerli Kabul Etmediğini Savunanlar

Akıl ve iman arasında güçlü bir ilişkinin olduğunu belirten Matûrîdî, mukallidin imanı meselesine bu açıdan yaklaşır. Daha önce geçtiği üzere onun marifetullah anlayışını açıklarken, fitratı gereği Allah inancına meyilli olan insanın buna uygun olarak istidlâl yoluyla Allah inancına ulaşabileceğini ifade ettiğini naklettik. Akıl-iman ilişkisinin zorunlu olduğunu belirten Matûrîdî, bu bağlamda iyiyi kötüden ayırt edebilen çocuğun dahi Allah'ı bilmesinin vacip olduğunu ifade eder.<sup>61</sup>

Mâtürîdî'nin 'mukallidin imanı' konusunda en çok tartışmaya neden olan görüşü, En'am suresinde geçen "Hâlâ (İnanmak için) kendilerine gökten meleklerin inmesini yahut bizzat Rabbinin ya da Rabbinden bazı işaretlerin gelmesini mi bekliyorlar? Rabbinin ayetlerinin geldiği gün daha önce inanmamış yahut inancı sayesinde bir iyilik yapmamış kimseye, iman etmesi fayda vermez. De ki: 'Gözetleyip bekleyin! Şüphesiz biz de bekliyoruz.'"<sup>62</sup> âyeti hakkındaki yorumudur.

Mâtürîdî, Kur'an'ın, daha önce inanmadığı halde ölüm meleği geldiği zaman inandığını söyleyen kimsenin imanının kendisine fayda vermeyeceğini ifade ettiğini belirtir. Bu durumdaki kişinin, istidlâl yoluyla oluşan bilgiye dayanarak seçim yapmadan sadece azaptan korktuğu için inandığını söylemesinin Kur'an'a göre geçerli olmadığını ifade eder. Ona göre ye's ve be's halinde oluşan iman, istidlâle dayanmayan ve meşakkat sonucu oluşmayan iman olduğu için geçerli değildir. O, bu şekildeki imanı "içtihada dayanmayan iman" olarak ifade eder ve Firavun'un imanı gibi korku üzerine var olan iman olduğunu belirtir. İmanı tasdik olarak kabul eden Mâtürîdî, tasdik geçeri olabilmesi için kişinin, istidlâlde bulunarak iradesiyle

<sup>61</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli 'd-Dîn Tercümesi*, 168.

<sup>62</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 25 Mart 2021), el-En'am, 6/158.

seçim yapması ve imanında şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kesin bir kararlılığa sahip olması gerektiğini ancak ye's ve be's halinde inandığını söyleyen kimse için böyle bir durumun söz konusu olmadığını belirtir. Bu özellikleri taşımayan imana sahip olan kimsenin Kur'an'ın ifadesiyle imanından bir fayda görmeyeceğini açıklar.<sup>63</sup>

Mâtürîdî, Âl-i İmrân suresinde geçen “Ey kitap ehli! Gerçeği görüp bildiğiniz halde, Allah'ın yolunu niçin eğri göstermeye yeltenerek, inananları Allah'ın yolundan çevirmeye çalışıyorsunuz? Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.”<sup>64</sup> âyetini yorumlarken Kitab ehlinin, dinlerinden vaz geçirmeye çalıştığı kimselerin mukallid olduğunu çünkü mukallidin imanının nazar ve istidlâle dayanmadığı için onu dininden vaz geçirmenin mümkün olabileceğini ancak Allah dilerse mukallidin imanını koruyabileceğini belirtir. Bunun yanı sıra iman nazar ve istidlâl sonucu oluşan kimseleri imanlarından vaz geçirmenin çok zor olduğunu belirtir.<sup>65</sup>

Mâtürîdî'nin mukallidin iman ile ye's ve be's halinde inandığını söyleyen kimsenin imanının, nazar ve istidlâle dayanmadıkları için birbirine benzediğini ileri sürmesi aslında onun bu konuda farklı düşündüğünü gösterir. O, Mu'tezile gibi mukallidin imanının geçerli olmadığını ileri sürmez; ancak mukallid kimsenin meşakkate katlanmadığı için imanın sevabına erişemeyeceğini ve kendisini muarızlarına karşı savunamayacağı için de şüpheden uzak olamayacağını belirtir. Mukallid, her ne kadar tasdik ettiğini belirtse de istidlale dayanmadığı için tasdik mahiyet olarak gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Ye's ve be's halinde iman ettiğini söyleyen kimseye iman onu azaptan koruyamadığı gibi mukallidin iman da kendisine bir fayda sağlamaz.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/264-270.

<sup>64</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 25 Mart 2021), Âl-i İmrân, 3/99.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/374.

Mâtürîdî kelâmcılardan Ebü'l-Berekât en-Nesefî, (öl. 710/1310) mukallidin imanının geçerli olduğunu ancak istidlâli terk ettiği için büyük günah sahibi olduğunu ifade eder. Mukallidi bu günahından dolayı fasık olarak nitelendiren Ebü'l-Berekât en-Nesefî, onun hakkında Ehl-i Sünnet'in büyük günah işleyen kimse için ileri sürdüğü görüşün geçerli olduğunu yani Allah'ın dilerse onu bağışlayacağını, dilemezse de azap edeceğini belirtir.<sup>66</sup> Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) de genel olarak müteahhirîn kelâmcıların, istidlâli terk ettiği için günahkâr kabul ettikleri mukallidi, büyük günah işleyen kimse olarak gördüklerini ifade eder.<sup>67</sup>

Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Eş'ârî kelamcı Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin iman konusunda mukallid olan kimseyi 'büyük günah işleyen kimse' olarak ifade ettikleri gibi, Mâtürîdî'nin ifadelerinden de taklidî imanın kişiyi azaptan kurtaramayacağı dolayısıyla sahih olmadığı anlaşılabilir.

Yukarıda Nesefî'nin de En'am sûresi 158. âyet hakkındaki Mâtürîdî'nin yorumundan bu görüşün çıkartılabileceğini söylediği gibi günümüzde bazı kelamcılar<sup>68</sup> da Mâtürîdî'nin bu ve benzeri açıklamalarını referans göstererek onun mukallidin imanını geçerli kabul etmediğini ileri sürerler.

Mâtürîdî'ye göre mukallidin imanının geçerli olduğunu savunmanın, insan iradesini fiilleri için önemseyen, bilgiyi ilk defa

<sup>66</sup> Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde fi Akaidi Ehli's-Sünne*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: Mektebetü Ezheriyye li'-Türas, 2012), 385.

<sup>67</sup> Sa'düddîn Mesud b. Fahreddîn Ömer b. Burhaneddîn Abdullah el-Herevî el-Horasanî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekasid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1998), 5/221.

<sup>68</sup> bk. Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980), 61, Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (Ankara: Otto yayınları, 2011), 55; Mustafa Bozkurt, "Mâtürîdî'de Hakikat, Taklid ve Tahkik Açısından İman", *Uluğ Bir Çınar: İmam Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2014), 405.

---

eserlerinde gündeme getiren, nazar ve istidlali imanın oluşumu için şart kabul eden Mâtürîdî paradigmasıyla çelişmek olduğunu belirtirler.<sup>69</sup>

İman konusunda nazar ve istidlali terk eden mukallid kimse bu hal üzere devam ettiği sürece mürtebib-i kebire olarak adlandırıldığına göre dünyada ona İslamî hükümler uygulanır ancak imanı hakkındaki hüküm ahirete irca edilir. Kanaatimizce Mâtürîdî, toplumu tekfir etmeyi İslam'ın ruhuna aykırı gördüğü için problemi irca yöntemiyle çözmeye çalışmıştır. Ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceğini savunan Ehl-i Sünnet'in görüşüne bağlı olan Mâtürîdî'ye göre mukallid asla tekfir edilmez ancak nazar ve istidlale dayanmayan iman kişiyi sorumluluktan da kurtarmaz. Onun bu konuda net olmayan görüşünün yine onun kelam sistematığına bakarak bu şekilde açıklığa kavuşturulabileceği kanaatindeyiz.

### Sonuç

Mâtürîdî'nin, mukallidin imanını ölüm anında inandığını söyleyen kimsenin imanına benzetmesi onun bu meseleyi önemli bir problem alanı olarak düşündüğünü gösterir. Mâtürîdî, paradigmasına uymadığından mukallidi tekfir etmek yerine onu ye's ve be's anında inanan kimseye benzetir. Kanaatimizce bu ifade zımmen onun, mukallidin imanını geçerli kabul etmediği anlamına gelir. Çünkü Mâtürîdî'nin imanla ilgili olan bilgi, tasdik ve marifetullah kavramlarına yaklaşımı, onu mukallidin imanını problemlilik olarak nitelemesi sonucuna götürmektedir ki aksi halde o, paradigması içinde çelişkiye düşer. Mâtürîdî, aynı şekilde taklidî imana sahip olan kimsenin, tahkikî imanı elde etmesi gerektiğini çünkü taklidî iman uzun süre koruyamayacağını, hasımlarına karşı inancını savunmayacağını ve bu nedenle şüpheden de kurtulamayacağını ifade eder. Ona göre nasıl ki ölüm anında iman ettiğini söyleyen kimsenin imanını bir fayda sağlamıyorsa yani onu azaptan kurtarmıyor ve

---

<sup>69</sup> Kutlu, "Mâtürîdî'de İnsan ve Toplum Tasavvuru", 384

Cennet'e girmesine vesile olamıyorsa mukallidin imanı da ahirette beklenen nimetlere erişme konusunda bir fayda sağlamayacaktır. Bu açıklama onun, arka planda mukallidin imanını geçerli kabul etmediğine işaret eder.

Mâtürîdî, büyük günah konusunda irca anlayışını benimsediğinden dolayı mukallidi tekfir etmeyerek bu konuda Mu'tezile'den ayrılır. Ayrıca o, toplumu tekfir etmenin evrensel bir din olan İslam ile bağdaşmayacağını ve Allah'ın iradesinin gerçekleşmemesi anlamına geleceğinden dolayı bundan kaçınır.

Mâtürîdî'yi mukallidin imanı hakkında bu kanaate götüren nedenlerden bir tanesi Kur'an'ın insanı, körü körüne taklid etmekten sakındırdığını ve aynı zamanda âlem üzerinde nazar ve istidlâlde bulunarak fitratında var olan marifetullahı ulaşmaya teşvik ettiğini ifade eder. Akide alanında taklidin hiçbir zaman mazur karşılanamayacağını ifade eden Mâtürîdî, nazar ve istidlâl ile Allah inancına ulaşmanın vacib olduğunu belirtir. İnsanın, fitri olan Allah inancını istidlâl yoluyla açığa çıkarmaması halinde Allah'ın verdiği aklı kullanmadığından dolayı azaba uğrayacağını ifade eder. Onun, mukallidin istidlâl yoluyla marifetullahı ulaşmadığı için günahkâr olduğunu ileri sürmesi taklidi imanı büyük ölçüde problemlili olarak gördüğüne işaret eder; ancak buna rağmen mukallidi tekfir etmez.

Mâtürîdî, epistemolojisi gereği taklidi, bilgi metodu olarak kabul etmediği için onun akide alanında da geçerli bir metot olamayacağını belirtir. Mâtürîdî kelâmcılar, mukallidin "tasdik" ettiğini ileri sürerek taklidî imanın geçerli olduğunu iddia etmelerine karşı o, taklidî bilgiye dayalı tasdiğin mahiyet olarak gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Bu durum onun mukallidin imanı hakkındaki problematikliğinin temelde epistemolojik olduğunu gösterir. Mâtürîdî'nin, Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında bilgiye ilk olarak eserlerinde yer veren kelâmcı olması onun akide alanında doğru ve kesin bilgiye ne kadar önem verdiğini gösterir. İman için bilgiyi önemli gören Mâtürîdî, taklidî



imanın doğru ve yeterli bilgiye dayanmadığını ileri sürerek onu ölüm anında inandığını söyleyen kimsenin imanına benzetir. Onun bu konudaki görüşünün Mâtürîdîliğin ortak görüşü içinde yeteri kadar dikkat çekmediği ve dolayısıyla anlaşılmadığı kanaatindeyiz. Aslında bizzat onun görüşü üzerinde durulacak olursa bu konuda Mâtürîdî paradigmayla uyuşmadığının görüleceğini söyleyebiliriz. Mâtürîdî'nin duruşu günümüz bilgi toplumu için ufuk açıcudur. İnanan insanın bilgiye ulaşarak kimsenin etkisi altında kalmadan özgür iradesiyle seçimini yapması ve taklitten kurtulması gerekir. Aksi halde mukallid kimse taassuptan kurtulamaz ve inanan birey olarak toplumun gerisinde kalır. Müslümanların ataletten ve donukluktan kurtulmaları, ancak bilgiye ulaşmaları sonucu taklidi yenerek düşünebilen bir toplum olmalarıyla mümkündür.

#### **Kaynakça**

- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Alimi Maturidi ve Maturidilik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Ak, Ahmet. "İmam Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Görüşleri". *Uluğ Bir Çınar: İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. ed. Ahmet Kartal. 1/142-152. İstanbul: Doğu Araştırmaları Yayınları, 2014.
- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed. *Usûlu'd-Dîn*. thk. Ahmed Şemsuddin. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhidü'l-Evail ve Telhisü'd-Delail*. thk. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1986.
- Bozkurt, Mustafa, "Mâtürîdî'de Hakikat, Taklid ve Tahkik Açısından İman". *Uluğ Bir Çınar: İmam Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. ed. Ahmet Kartal. 1/405. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2014.

- Ceylan, Ahmet. “İman ve Bilgi”. *Kelâmda Bilgi Problemi Sempozyumu Bildirileri*. ed. Orhan Koloğlu. 1/210. Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003.
- Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa. *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkf*. thk. Şeyh Halil Muhyiddin. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Demir, Abdullah. *Matûrîdî Kelam Ekolünde Mukallidin İmanı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- İbnu'l-Hazm, Ebü'l-Muğiyre Abdulvehhab b. Ahmed b. Abdurrahman b. Said. *el-İhkam fi-Usuli'l-Ehkam*. thk. Şeyh Ahmet Şakir. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Afaku'l-Cedîde, 2. Basım, 1983.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. 16 Cilt. Beyrut: Daru's-Sadr, 1. Basım, 2010.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyüddin Ahmed b. Abdulhalim b. Mecdiddin Abdisselam. *Mecmûu'l-Fetâva*. thk. Muhammed b. Kasım. 35 Cilt. Medine: Mektebetu Melik Fahd, 2009.
- İsfahânî, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed Rağîb. *el-Müfredât*. Beyrut: Mektebetu Nezzar Mustafa el-Bânî, ts.
- Işık, Kemal. *Mâtûrîdî Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*. Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1. Basım, 1980.
- Kadî, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. Basım, 2013.
- Kadî, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *Tenzihü'l-Kur'an ani'l-Metâin*. Beyrut: Darü'n-Nehdâ Hadisiyye, 1. Basım, ts.
- Kaya, Eyyüp Said. “Taklid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/461-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- 
- Keşşî, Muhtedî Ebû Şekûr Muhammed İbn-i ‘Abdusseyyid İbn-i Şuayb es-Salimî. *et-Temhîd fî Usûli’t-Tevhid*. Delhi: Faruki Matbaası, 1. Basım, 1982.
- Kur’an Yolu*. Erişim 5 Nisan 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>
- Kutlu, Sönmez. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Ankara: Otto yayınları, 3. Basım, 2011.
- Kutlu, Sönmez. “Mâtürîdî’de İnsan ve Toplum Tasavvuru”. *Mâtürîdî, Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. 384-385. Ankara: Otto Yayınları. 2020.
- Mâtürîdî, Ebu Mânsûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitâbu’t-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İstanbul: TDV Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitâbu’t-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: TDV Yayınları. 5. Basım, 2013.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te’vilâtü’l-Kur’an*. thk. Bekir Topaloğlu - İbrahim Halil Kaçar. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Nesefî, Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Şerhu’l-Umde fî Akaidi Ehli’s-Sünne*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: Mektebetü Ezheriyye li’t-Türas, 1. Basım, 2012.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiretü’l-Edille fî Usûli’d-Dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2012.

- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmud b. Ebubekr. *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2015.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/292. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Şehzade, Muhyiddin Mehmed b. Mustafa. *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*. Kahire: Matbaatu Edebiyye, 1. Basım, 1899.
- Şehristanî, Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihâl*. thk. Muhammed Seyyid Geylani. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Mearif, 2. Basım, 1992.
- Şener, Abdulkadir. "İslam Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (Ocak 1981), 375-384.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/159. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu İstilhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1. Basım, 1996.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesud b. Fahreddîn Ömer b. Burhaneddîn Abdullah el-Herevî el-Horasanî. *Şerhu'l-Mekasid*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1998.
- Uludağ, Süleyman. "Marifetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/54-58. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Ulutaş, Yasin. "Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd Adlı Eseri Bağlamında Muhammed İbn Şebîb el-Basrî'nin Kelâmî Görüşleri", *Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 227-228. <https://doi.org/10.33460/beuifd.706733>

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT  
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT  
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064  
Mayıs / May 2021, 2/1: 117-151

**Endüslü Ebü'l-Hasen Harâllî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve  
Tefsirciliği**

**Yazar / Author**

**Eyyüp TUNCER**

Arş. Gör., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi,  
İslami İlimler Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı

Ra., Assis. Gaziantep Islamic Science and Technology University,  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir

Gaziantep, Turkey

kuranhadimi90@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-1907-9065

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 31 Mart / March 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 4 Mayıs / May 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Mayıs / May 2021

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Mayıs / May

**Volume Issue / Cilt Sayı:** 2/1

**Sayfa:** 117-151

**Atıf / Citation:** Tuncer, Eyyüp. "Endüslü Ebü'l-Hasen Harâllî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Tefsirciliği [The Life of Andalusian Abu al-Hassan Haralli, His Scholarly Personality and Tafsir Practices]" *Sirat* 2/1 (Mayıs/May 2021), 117-151

**İntihal Taraması / Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi. / This paper was checked for plagiarism.

## Endüslü Ebü'l-Hasen Harâllî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Tefsirciliği

### Öz

Ebü'l-Hasen Harâllî, batıda ve doğuda birçok ulemâdan ders alan ve farklı alanlarda kitaplar telif eden üretken bir şahsiyettir. Özellikle tefsir sahasında yazdığı birçok önemli eseriyle bilinmektedir. Harâllî'nin tefsir çalışmalarını teorik ve pratik olmak üzere iki başlık altında incelemek mümkündür. Teorikte *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, *el-'Urve* ve *et-Tevşîye* olmak üzere üç kitap kaleme almıştır. Harâllî, birbirini tamamlayan bu üç eserinde temelde Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiğine dair kendi tecrübe ve yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. Bilhassa tefsir ve tevilin ötesinde Kur'an'ı anlamak için yeni bir usul inşa etmeye çalıştığı görülmektedir. Bu usul arayışı, daha çok doğrudan Kur'an ile muhatap olmayı kolaylaştıracak birtakım ilke ve tavsiyelerden oluşmaktadır. Tefsiri ise Bikâî'nin *Nazmü'd-dürer*'indeki alıntılarını sayesinde birçok günümüze ulaşabilmiştir. Harâllî, dirayet tefsir türüne dâhil olan bu eserinde tahlilî bir yöntem takip etmekte; ilmî müktesebatının yanında Arapça'nın elverdiği ölçüde yorumlar geliştirmekte; âyetler arasındaki münasebata büyük bir önem vermekte; Kur'an sözcüklerini veciz tanımlarla tarif etmeye çalışmakta ve yaptığı yorumları genellikle gerekçelendirmeye riayet etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Ulumü'l-Kur'ân, Tefsir Usulü, Endülüs, Ebü'l-Hasen Harâllî,

## The Life of Andalusian Abu al-Hassan Haralli, His Scholarly Personality and Tafsir Practices

### Abstract

Abu al-Hassan Haralli, is a competent figure who wrote books in various fields and took lessons from many scholars in the west and east. He is known for his numerous significant works, in particular the ones which he wrote in the field of tafsir. It is possible to examine Harallî's tafsir studies under two headings as theoretical and practical. In theory, he wrote three books: *Miftāhu'l-bābi'l-mukaffal*, *al-'Urva*, and *at-Tavshiya*. In these three complementary works, Harallî reveals his experiences and approaches about how the Quran should be understood. It is understood that he is trying to construct a new method to understand the Quran, especially beyond tafsir and taviil. This search for method consists mostly of principles and advice that will make it easier to be directly connected to the Quran. The tafsir he wrote has survived thanks to the quotations of al-Biqā'ī in *Nazmu'd-durar*. Harallî followed an analytical method in this work, which is included in the opinion-based tafsir (tafsir bi'l-dirayah) field; together with his knowledge, he made interpretations to the extent that Arabic allows; he placed great emphasis on the relationship among the verses; he tried to describe the words of the Quran with laconic definitions and he generally abided by justifying his comments.

**Keywords:** Tafseer, Ulum al Qur'an, Usul al-Tafsir, Andalusian, Abu al-Hassan Haralli.

### Giriş

Tarih boyunca Müslüman âlimler, Kur'an üzerinde farklı çalışmalar ortaya koyarak zengin bir tefsir literatürünün meydana gelmesine hizmet etmişlerdir. Birbirinden uzak coğrafyalarda yaşayan müfessirlerden bazıları gerekli şartların oluşmasından dolayı ilim çevrelerinde meşhur olurken bazıları ya unutulmuş veya bazı sebeplerden dolayı ihmal edilmiştir. İhmal edilen veya üzerinde gerekli ilmî çalışmaların yapılmadığı müfessirlerden biri de Endülüs asıllı Ebü'l-Hasen Harâllî'dir (öl. 637/1240)

Harâllî, Kur'an üzerinde derin tefekkür ve tedebbürü neticesinde tefsir ilminin teorik sınırlarını *Miftâh, el-'Urve* ve *et-Tevşiye* isimli üç eserinde çizmiş ve kendi ifadesi ile Kur'an ile doğrudan muhatap olmaya imkân tanıyan bazı ilkeler vazetmiştir. Bu ilkeler, standart veya sistematik bir *tefsir* veya *tevil* metodolojisi olmaktan daha çok Kur'an'ın mahiyetini tespit etmeye çalışan, okuyucunun vahye bakış açısını ve tasavvurunu doğru bir şekilde inşa etmesine vesile olan, vahiy ile temasın gerekliliklerini belirleyen bazı tavsiyelerden oluşmaktadır. Özetle okuyucunun Kur'an'ın muhtevası karşısında lehine veya aleyhine olan durumlar üzerinde tefekkür ve tedebbür etme ahlakını belirleme olarak değerlendirilebilir. Harâllî, bu teorik düşüncelerini ayrıca bir ciltlik tefsir çalışmasıyla pratiğe yansıtmayı başarmıştır. Bu tefsir çalışması, Bikâî'nin *Nazmü'd-dürer*'deki yoğun alıntıları sayesinde günümüze ulaşabilmiştir. Son dönemlerde ise Harâllî'nin tefsir sahasındaki mirasının bize ulaşmasına vesile olan isim ise Muhammâdî b. Abdüsselâm Hayyâtî olmuştur. Hayyâtî, Harâllî'ye ait olan *Miftâh, el-'Urve* ve *et-Tevşiye* isimlerindeki üç eseriyle birlikte Bikâî'nin (öl. 885/1480) *Nazmü'd-dürer*'indeki



alıntılarını derleyerek Harâllî'ye ait olan iktibas ve pasajların daha yakından incelenmesine büyük bir katkı sağlamıştır.<sup>1</sup>

Bu çalışmada, Harâllî'nin hayatına ve ilmî kişiliğine yer verildikten sonra tefsirciliği incelenecektir. Tefsirciliği, teorik düzlemde *Miftâh, el-'Urve* ve *et-Tevşîye* isimlerindeki üç eserinden hareketle tespit edilmeye çalışılacaktır. Buna bağlı olarak pratik sahada günümüze ulaşan tek ciltlik eserinden hareketle tefsirinin türü, yöntemi ve muhtevası üzerinde durulacaktır.

### 1. Hayatı

Kaynakların kaydettiği bilgilere göre Ebü'l-Hasen Harâllî, Endülüs asıllı olup Fas'ın güneyinde yer alan Merakeş'te dünyaya geldi ve orada yetişti.<sup>2</sup> Kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili olarak herhangi bir malumata rastlanmamaktadır.<sup>3</sup> Ailesi hakkında yeterli bilgi mevcut olmamakla birlikte “et-Tücîbî” nisbesinden de anlaşılacağı

<sup>1</sup> Muhammâdî b. Abdüsselâm Hayyâtî, *Türâsu Ebi'l-Hasen el-Harrâli el-Merâkeşî* (Rabat: Menşûrâtul-Merkezi'l-Câmiû li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997), 24–594.

<sup>2</sup> Ebü Abdillâh el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2011), 3/415; Ahmed b. Muhammed Ednevi, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Sâlih (Suudi Arabistan: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 273; Ebü Abdullâh Şemsüddîn Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 14/245; Şemsüddîn Muhammed Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1/392; Ahmed Bâbâ Tinbukfî, *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-Dibâc*, thk. Abdulhamid Abdullah (Libya: Dâru'l-Kitâb, 2000), 320; Hayreddîn Ziriklî, *el-A'lâm* (Lübnan: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 4/256; Âdil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâmi ve hatta'l-asri'l-hâdir* (Beyrut: Müessesetu Nuveyhidi's-Sekâfiyye, 1988), 1/253.

<sup>3</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/245; Ebu'l-Abbâs Ahmed Gubrîni, *Unvânu'd-dirâye fimen urife mine'l-ulemâ fi'l-mieti's-sâdise bi Becâye*, thk. Âdil Nuveyhid (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979), 143–155; Abdolvâhid Muhammed İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl li fekki'l-ikâl*, thk. Muhammed Mes'ûd Cebrân (Trablus: Cemi'yyetu'l-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, 2008), 96–105; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/415; Bedreddin Karâfî, *Tevşîhu'd-Dibâc ve hilyetü'l-ibtihâc*, thk. Ali Ömer (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004), 145–149; Ednevi, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 273–274; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/392–393.

üzere soyunun Yemen kökenli bir kabile olan Tüçîbîlere dayandığı anlaşılmaktadır.<sup>4</sup>

Harâllî<sup>5</sup> veya Harrâllî<sup>6</sup> nisbesi Endülüs'ün Mürsiye şehrinde bulunan Harâlîle adındaki nahiyeden gelmektedir.<sup>7</sup> Bu nisbede geçen râ harfî, şeddeli ve şeddesiz olmak üzere iki şekilde okunabilmektedir.<sup>8</sup> Doyz'un (1820-1883) tespitine göre Harrâle veya Harâlîle ismi, Arapça'daki "Hârre/حارة" ile İspanyolca'daki küçültme eki olan "Ela" sözcüklerinin birleşiminden meydana gelmektedir.<sup>9</sup> Ailesinin Merakeş'e yerleşmesinden ve kendisinin burada doğup büyümesinden dolayı "Merâkeşi" nisbesiyle de anılmaktadır.<sup>10</sup>

Harâllî'nin ailesi Hristiyanların baskı ve işgallerinden kaçmak üzere Mürsiye'den Merakeş'e yerleştiği düşünülmektedir.<sup>11</sup> Merakeş'te dünyaya gelen Harâllî, ilim sahasında belirli bir düzeye geldikten sonra uzlete çekildiği; bunu müteakiben doğudaki ulemâdan

<sup>4</sup> Ednevi, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 273; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/245; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/392; Abdullah Tayyib Bâ Mahreme, *Kilâdetü'n-nahr fî vefeyâti a'yânî'd-dehr*, thk. Bû Cam'a – Hâlid Zevârî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008), 5/155; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/415; İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 96; Gubrînî, *Unvânu'd-dirâye*, 143.

<sup>5</sup> Burhaneddîn Bikâî, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî), 1/10.

<sup>6</sup> Şehâbeddîn İbnü'l-Acemî, *Zeylü Lübbi'l-lübâb fî tahrîri'l-ensâb* (Yemen: Merkezu'n-Nu'mân, 2011), 109.

<sup>7</sup> Ednevi, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 273; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/245; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/392; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 320.

<sup>8</sup> Muhammed İbn Şerîfe, "Mukaddime", *Türâsu Ebi'l-Hasen el-Harrâli el-Merâkeşi fî't-tefsîr*, mlf. Ebü'l-Hasen el-Merâkeşi Harâllî (Ribat: Menşûrâtu'l-Merkezi'l-Câmîi li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997), 4; Krş. Ebü's-Safâ Salâhuddîn Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnâût – Turkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 20/120.

<sup>9</sup> Reinhart Pieter Anne Doyz, *Tekmiletu'l-meâcimu'l-Arabiyye*, çev. Muhammed Selîm en-Nâimî – Cemâl Hayyât (Irak: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İ'lam, 2000), 3/144; Bk. İbn Şerîfe, "Mukaddime", 4.

<sup>10</sup> Bk. Muhammedî b. Abdüsselâm Hayyâtî, "Mukaddime", *Türâsu Ebi'l-Hasen el-Harrâli el-Merâkeşi fî't-tefsîr*, mlf. Ebü'l-Hasen el-Merâkeşi Harâllî (Ribat: Menşûrâtu'l-Merkezi'l-Câmîi li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997), 9.

<sup>11</sup> İbn Şerîfe, "Mukaddime", 4.

istifade etmek üzere ilim yolculuklarına çıktığı ve Hac farizasını ifa etmek üzere Hameyn'e gittiği bilinmektedir.<sup>12</sup> Tarihi kesin olmamakla beraber İbnü't-Tavvâh, Harâllî'nin bir dönem Muvahhidler Devleti'nin hükümdarı (salt. 1184-1199) Ebü Yûsuf el-Mansûr-Billâh'ın (öl. 595/1199) kâtipliğini yaptığını rivayet etmektedir.<sup>13</sup>

Harâllî, doğu ve batıda farklı bölgelerde yaşayan İbn Harûf en-Nahvî, Ebü'l-Haccâc İbn Nemir, Ebü'l-Hasen el-Kattân, İbnü'l-Kettânî el-Fâsî, Ebü Zer el-Haşenî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer el-Kurtubî, Ebu's-Sabr es-Sibtî, Ebü Yusuf ed-Demehânî gibi birçok âlimden ders aldı.<sup>14</sup> İbnü't-Tavvâh, herhangi bir zaman ve mekân kaydını koymaksızın Harâllî'nin Fahreddîn-i Râzî (öl. 606/1210) ile görüştüğünü/karşılaştığını belirtir.<sup>15</sup>

Hac farizasını eda etmek üzere Hicaz'a giden Harâllî, Mekke'den sonra Medine'de bir süre kalır ve özellikle tefsir derslerine iştirak ettiği Mescid-i Nebevî imamı Ebü Abdullah Kurtubî'den oldukça etkilenir. Övgüyle kendisinden bahsettiği Ebü Abdullah Kurtubî'den Fatiha sûresinin tefsirini arkadaşlarıyla birlikte yaklaşık 4 veya 6 ayda öğrendiklerini ifade eder.<sup>16</sup>

Harâllî, hac yolculuğundan sonra Mağrib'teki Bicâye şehrinde bir süre yaşadı.<sup>17</sup> Ancak bazı tutum ve düşüncelerinden dolayı

<sup>12</sup> Gubrînî, *Unvânu'd-dirâye*, 143–144; İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 96–97; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/415; Karâfî, *Tevşihu'd-Dibâc*, 145–146; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/245; Muhammed İbn Sâlim Mahlûf, *Şeceratu'n-Nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikîyye* (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/260.

<sup>13</sup> İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 103–104; Bk. Hayyâtî, “Mukaddime”, 9.

<sup>14</sup> İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 96–97; Krş. Gubrînî, *Unvânu'd-dirâye*, 143–144.

<sup>15</sup> İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 97.

<sup>16</sup> Ebü'l-Hasen Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel 'alâ fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel*, nşr. Muhammâdî b. Abdüsselâm Hayyâtî (Ribat: Menşûrâtu'l-Merkezi'l-Câmiî li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997), 27/28; Gubrînî, *Unvânu'd-dirâye*, 3/143-144; Karâfî, *Tevşihu'd-Dibâc*, 145–146; Hayyâtî, “Mukaddime”, 9–10.

<sup>17</sup> Gubrînî, *Unvânu'd-dirâye*, 149; Zirîklî, *el-A'lâm*, 4/256; Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, 1/352; İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 98; Hayyâtî, “Mukaddime”, 10.

dönemin yöneticisi Ebû Zekeriyâ el-Hafsî'nin (öl. 647/1249) fermanı ile buradan sürgün edildi. Sürgün edilmesinin temel gerekçesi ise Romalıların elinde esir tutulan akrabalarının serbest bırakılması için bir papaza gönderdiği mektubun muhteva<sup>18</sup> açısından şeriata uygun görülmemesi gösterilmektedir.<sup>19</sup>

Ardından Mısır'a geçti; Bilbeys şehrine yerleşti.<sup>20</sup> Fakat burada dönemin hem yöneticileri hem de otoriter ismi İzzeddin b. Abdüsselâm (öl. 660/1262) ile aralarında bazı tartışmalar ve sorunlar çıktı. Bunun üzerine Mısır'dan çıkması emredildi ve buradan ayrılarak Suriye'nin Hama şehrine yerleşti.<sup>21</sup> Ancak Hama'dan önce Harâllî'nin Dımaşk'a geçtiği tahmin edilmektedir.<sup>22</sup> Nitekim -Dımaşk'ta iken-<sup>23</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ile karşılaşan Harâllî onunla birlikte üç gün geçirdikten sonra İbnü'l-Arabî'nin "*bir yerde iki zındık olmaz; ya sen buradan ayrıl veya biz ayrılalım*" sözü üzere Hama'ya geçtiği rivayet edilmektedir.<sup>24</sup> Harâllî hakkındaki bu tür olumsuz kanaat ve yaklaşımların halk arasında yayıldığı hayatı hakkında aktarılan bazı hâdiselerden anlaşılmaktadır. Nitekim Harâllî bir gün camide vaaz verirken halktan biri, babasını Yahudilikle suçlamıştır. Kaynaklarda kimliği belirtilmeyen bir başka kişinin ise Harâllî'nin kâfir olduğunu düşündüğü için kendisini öldürmeyi tasarladığı ancak onunla karşılaşınca hatasını anlayarak öğrencisi olmaya karar verdiği anlatılmaktadır.<sup>25</sup>

<sup>18</sup> Mektubun tam metni için bk. İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 99–100.

<sup>19</sup> Bk. İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 104; İbn Şerîfe, "Mukaddime", 5.

<sup>20</sup> Gubrîni, *Unvânu'd-dirâye*, 153; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/393; Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, 1/352.

<sup>21</sup> Gubrîni, *Unvânu'd-dirâye*, 145–146; Abdülhay el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmut Arnâûd (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986), 1/260; Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, 1/352.

<sup>22</sup> İbn Şerîfe, "Mukaddime", 5.

<sup>23</sup> İbn Şerîfe, "Mukaddime", 5.

<sup>24</sup> İbn Şerîfe, "Mukaddime", 5; Aralarında geçen konuşma için bk. İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 104.

<sup>25</sup> Gubrîni, *Unvânu'd-dirâye*, 147; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/245.

İbnü'l-Ebbâr (öl. 638/1241), kesin bir tarih vermemekle beraber Harâllî'nin Endülüs'e uğradığını belirtir.<sup>26</sup> Makkarî, Endülüs'te Ebü'l-Hasen İbn Harûf başta olmak üzere birçok hocadan ders aldığını ifade eder.<sup>27</sup> İbnü't-Tavvâh ise Harâllî'nin birinci doğu seyahati esnasında Trablus'ta bir müddet kaldığına ve bazı öğrencilere ders verdiğine dair güvenilir kaynaklardan kendisine birtakım bilgilerin ulaştığını kaydetmektedir.<sup>28</sup> Kaynaklar, Harâllî'nin doğuya ve batıya gerçekleştirdiği ilim seyahatleri neticesinde 21 farklı ilim sahasında derinleştiğini aktarmaktadır.<sup>29</sup> Gubrîni (öl. 714/1314) Harâllî'nin Berâziî'nin (öl. 430/1039) *et-Tehzîb fî ihtisâri'l-Müdevvene*'sinin Mâlikî mezhebinin meşhur bir eseri olan Sahnûn'un (öl. 240/854) *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*'sına muhalif olan yerlerini tespit edecek derece fıkhıta yüksek bir ilim seviyesine ulaştığını belirtir. Ayrıca İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) *Kitâbü'n-Necât*'ını eleştirecek derecede mantık ve felsefede derinleştiğini söyler.<sup>30</sup>

Güzel ahlak, geçim ve sabır konusunda âdeta darbimesel<sup>31</sup> haline gelen Harâllî, birçok menkıbeye konu olmuş, keramet sâhibi ve dualarına icâbet edilen bir şahsiyet olarak tasvir edilmiştir. Nitekim kaynaklarda güzel ahlakına, menkıbe ve kerametlerine dair birçok örnek detaylı bir şekilde anlatılmaktadır.<sup>32</sup> Harâllî, güzel ahlakının

<sup>26</sup> Bk. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/415.

<sup>27</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1997), 2/187.

<sup>28</sup> İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 104–105.

<sup>29</sup> İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 98.

<sup>30</sup> Gubrîni, *Unvânu'd-dirâye*, 144–145; Karâfi, *Tevşihu'd-Dibâc*, 146; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/188.

<sup>31</sup> Ebü Abdullâh Şemsüddîn Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 16/309; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/245; Ednevi, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 273.

<sup>32</sup> Gubrîni, *Unvânu'd-dirâye*, 147–153; Karâfi, *Tevşihu'd-Dibâc*, 147–148; Mahlûf, *Şeceratu'n-Nûr*, 1/260; Tinbuktî, *Neylü'l-ibihâc*, 320; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/188–189; Ebü'l-Abbâs İbn Fazlullah, *Mesâlikü'l-epsâr fî memâliki'l-emsâr* (Ebü Zabî: el-Mecmu's-Sekâfi, 1423), 8/337.

sebebi olarak yedi senelik uzlet hayatına işaret etmektedir.<sup>33</sup> Ehl-i beyt'e karşı çok hassas olduğu; onları çok sevdiği; onların soyundan gelen seyyid ve şeriflere karşı büyük bir ihtiramda bulunduğu bildirilmiştir.<sup>34</sup>

Harâllî'nin vefat tarihi konusunda birbirine yakın seneler zikredilmektedir. Kimi biyografi yazarları 637/1240 tarihi senesini<sup>35</sup> kimileri ise 638/1241 senesini<sup>36</sup> göstermektedir.

## 2. İlmî Kişiliği ve Eserleri

Kaynakların aktardıkları bilgilerden hareketle Harrâli'nin farklı ilim dallarında büyük bir vukufiyet kesbeden ve zâhirî-bâtinî, naklî-aklî ilimlerde derinleşen âlim-ârif bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır.<sup>37</sup> Harâllî'nin ilmî kişiliğinden bahseden kaynaklar onu multidisipliner (mütefennin), büyük bir bilgin (allâme);<sup>38</sup> müfessir, fakîh, usulcü, mutasavvıf;<sup>39</sup> döneminin otoriter âlimi;<sup>40</sup>

<sup>33</sup> Karâfi, *Tevşihu'd-Dibâc*, 147; Tinbukti, *Neylü'l-ibtihâc*, 319; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/393; İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn, *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Lübnan: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 5/497.

<sup>34</sup> Gubrîni, *Unvânu'd-dirâye*, 147.

<sup>35</sup> İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/415; Gubrîni, *Unvânu'd-dirâye*, 153; Karâfi, *Tevşihu'd-Dibâc*, 148; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 16/309; Safedî, *el-Vâfi*, 20/120; Ednevi, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 273; Mahlûf, *Şeceratu'n-Nûr*, 2/260; Bâ Mahreme, *Kılâdetü'n-nahr*, 5/155.

<sup>36</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/256; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/393; Gubrîni, *Unvânu'd-dirâye*, 154.

<sup>37</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 16/309; Ednevi, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 273; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/245; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/392; Mahlûf, *Şeceratu'n-Nûr*, 1/260; Ömer Rıza Kuhale, *Mu'cemu'l-Muellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), 7/13; Bâ Mahreme, *Kılâdetü'n-nahr*, 5/155; İbn Fazlullah, *Mesâlikü'l-epsâr*, 8/337.

<sup>38</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 16/309; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/245; Mahlûf, *Şeceratu'n-Nûr*, 1/260; Bâ Mahreme, *Kılâdetü'n-nahr*, 5/155; İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 96.

<sup>39</sup> Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, 1/352; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/256.

<sup>40</sup> Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah, *Süllemu'l-Vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Muhammed Abdulkâdir Arnâût (İstanbul: IRCICA, 2010), 2/347.

muhakkik ve mudakkik bir bilgin;<sup>41</sup> muhaddis, mantıkçı ve edîb<sup>42</sup> şeklinde tarif etmektedir. Nitekim İbnü't-Tavvâh onun 21 farklı ilim dalında engin bir bilgi sahibi olduğunu kaydederken<sup>43</sup> Gubrînî ise *et-Tehzîb* ile *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* arasında birbirine muhalif görüşleri tespit ettiğini ve İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Necât* isimli eserini okutup eleştirecek düzeyde mantık ve felsefe bilgisine sahip olduğunu belirtir.<sup>44</sup> Yazdığı eserler gerek kendi döneminde yaşayan gerekse kendisinden sonra gelen ulemâ tarafından genel anlamda takdir ile karşılanmıştır. İbare, üslup, beyan ve fesahat konusunda ise kendisinden övgü ile bahsedilmiştir.<sup>45</sup>

Gubrînî, Harâllî'nin bütün ilim sahalarında eser telif ettiğini belirtir.<sup>46</sup> Ancak kaynaklarda zikredilen eserlerinin sayısı 10 küsur civarındadır. Kendisine nispet edilen eserler şu şekildedir: *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel li fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel*; *el-'Urve li'l-miftâhi'l-fâtih li'l-bâbi'l-mukaffel el-müfehhim li'l-Kur'âni'l-münezzel*; *es-Sırrü'l-mektûm fi muhâtabeti'n-nücûm*;<sup>47</sup> *el-Lemha fi ma'rifeti'l-hurûf*; *el-Îmânü't-tâm bi-Muhammedin en-nebiyyi 'aleyhi's-selâm*; *el-Vâfi*; *et-Tevşiye ve't-tevfîye*; *Fütyâ salâhi'l-'amel li'ntizâri'l-ece*; *Risâletu nushin âmin limen kâle Rabbiyallâh sümme istekâme*; *Sa'du'l-vâi ve ünsü'l-kârî*; *Tefhîmü me'âni'l-hurûf*; *Şerhu'l-esmâ'i'l-*

<sup>41</sup> İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 96.

<sup>42</sup> Gubrînî, *Unvânu'd-dirâye*, 146.

<sup>43</sup> İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 98.

<sup>44</sup> Gubrînî, *Unvânu'd-dirâye*, 144; Karâfi, *Tevşihu'd-Dibâc*, 146.

<sup>45</sup> Safedî, *el-Vâfi*, 20/120; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/245; Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah, *Süllemu'l-Vusûl*, 2/347; Tinbukti, *Neylü'l-ibtihâc*, 320.

<sup>46</sup> Gubrînî, *Unvânu'd-dirâye*, 146.

<sup>47</sup> Harâllî'ye ait olduğu iddia edilen bu eser birçok kaynakta Râzî'ye nispet edilmektedir. Ancak bu nisbetin de doğruluğu kuşku ile karşılanmıştır. Bk. Mustafa Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn* (Bağdat: Mektebetu'l-Müsennâ, 1941), 2/989; Tâceddin Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed – Abdulfettâh Muhammed (Mısır: Dâru Hecer, 1413), 8/87; Ebû Abdullâh Şemsüddîn Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 3/340; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *İktizâ'ü's-sırâti'l-müstakîm li-muhâlefeti ashâbi'l-cahîm* (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999), 2/301.

*hüsnâ; el-Ma'kûlât.*<sup>48</sup> İbnü't-Tavvâh, Harâllî'nin Sibeveyhi'nin *Kitab'*ına ve İmâm Mâlik'in *Mutavva'*sına şerh yazdığını kaydeder.<sup>49</sup>

Hayyâtî, *Türâsu Ebi'l-Hasen el-Harrâli el-Merâkeşî fi't-tefsîr* başlığı altında Harâllî'nin *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel li fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel*,<sup>50</sup> *el-Urve li'l-miftâhi'l-fâtih li'l-bâbi'l-mukaffel el-müfehhim li'l-Kur'âni'l-münezzel*,<sup>51</sup> *et-Tevşîye ve't-tevfiye*<sup>52</sup> isimli üç eserini tahkik ederek yayımlamış ve Harâllî'nin tefsir ile ilgili birikim ve mirasının ortaya çıkmasına büyük bir katkı sağlamıştır. Ayrıca Hayyâtî, Harâllî'nin kayıp tefsirini, Bikâî'nin *Nazmu'd-dürer*'indeki alıntılardan hareketle derlemiştir. Öyle ki, *Nazmu'd-dürer*'deki alıntılarının toplam sayfa sayısı 400 küsur olup müstakil bir cilt eseri oluşturacak hacimdedir.<sup>53</sup>

### 3. Tefsirciliği

Bu başlık altında Harâllî'nin tefsirinin otantikliği, tefsirciliği hakkındaki olumlu ve olumsuz tenkitler, yeni bir tefsir usulünü inşa denemesi, Kur'an'ı doğru ve bütüncül anlamak için vazettiği ilkeler, Kur'an'a tematik ve sistematik açıdan yaklaşım biçimi, Kur'an'daki insan ve toplum prototiplerini sınıflandırma şekli ve son olarak da günümüze kadar kısmen de olsa ulaşan tefsirinin tür ve yöntemi gibi konular incelenecektir.

#### 3.1. Tefsirinin Otantikliği ve Mahiyeti

Kaynaklar Harâllî'nin *müfessir* kimliği üzerinde ittifak etmişlerdir. Nitekim Süyûtî, (öl. 911/1505) Dâvûdî (öl. 945/1539), Ednevî (öl. 1095/1684[?]) gibi biyografi yazarlarının, müfessirlerin

<sup>48</sup> Bk. Hayyâtî, "Mukaddime", 11; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/256-257; Gubrînî, *Unvânu'd-dirâye*, 144; Kuhale, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, 7/13; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, 1/158, 215, 2/1061, 1082, 1564, 1768.

<sup>49</sup> İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 98.

<sup>50</sup> Bk. Hayyâtî, *Türâsu Ebi'l-Hasen*, 24-55; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/187-188.

<sup>51</sup> Bk. Hayyâtî, *Türâsu Ebi'l-Hasen*, 55-119.

<sup>52</sup> Bk. Hayyâtî, *Türâsu Ebi'l-Hasen*, 119-141.

<sup>53</sup> Bk. Hayyâtî, *Türâsu Ebi'l-Hasen*, 144-588.



hayatlarını derledikleri *Tabakâtü'l-müfessirîn* isimli eserlerinde Harâllî'yi zikretmeleri bunun açık göstergesi olarak değerlendirilebilir.<sup>54</sup> Bununla birlikte kaynaklarda kendisine nispet edilen ilginç ve takdire şayan bir tefsirden bahsedilmesi onun müfessir olarak görüldüğünün bâriz bir kanıtıdır.<sup>55</sup> İbnü'l-Gazzî onu “meşhur tefsirin sahibi”; İbnü'l-Acemî (öl. 1086/1675) ve Ziriklî (1893-1976) onu “müfessir” olarak tanıtmaktadırlar.<sup>56</sup>

Harâllî'nin tefsir alanında telif ettiği eserin ismi bilinmediği gibi tamamlanıp tamamlanmadığı konusunda da farklı değerlendirilmeler yapılmıştır. Makkarî, (öl. 1041/1632) Gubrînî'nin sözlerini referans göstererek Harâllî'nin tefsirinin tamamlandığını ancak bazı kimselerin tefsirin yarım kaldığını söylediklerini belirtir.<sup>57</sup> İbnü't-Tavvâh Harâllî'nin bazı eserlerini ikmal ettiğini bazılarını ise yarım bıraktığını belirttikten sonra tefsirinin 4/1'ini tamamladığını söyler.<sup>58</sup> Tefsirini gören âlimlerin verdikleri bilgilere göre Harâllî'nin çalışmasını yarım bıraktığı anlaşılmaktadır. Bu bilgilere göre tefsiri Âl-i İmrân sûresinin 38. âyetiyle bitmektedir.<sup>59</sup> Harâllî'nin tefsirini tamamlamadığına dair bir diğer gösterge ise Bikâî'nin *Nazmu'd-dürer*'de düzenli olarak en son Âl-i İmrân sûresi'nin 62. âyetine kadar alıntı yapmış olmasıdır. Zira *Nazmu'd-dürer*'de Harâllî'den düzenli bir şekilde alıntı yapan

<sup>54</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1396), 77; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/392-393; Ednevi, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 273-274.

<sup>55</sup> Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/187-188; Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/309; Safedî, *el-Vâfi*, 20/120; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 76; Ednevi, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 273; İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn, *Lisânü'l-Mizân*, 5/497.

<sup>56</sup> Ebü'l-Meâlî Şemsüddîn İbnü'l-Gazzî, *Dîvânü'l-İslam*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/178; İbnü'l-Acemî, *Zeylü Lübbi'l-lübâb*, 109; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/257.

<sup>57</sup> Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/189; Bk. Gubrînî, *Unvânu'd-dirâye*, 145, 146; Karâfi, *Tevşihu'd-Dibâc*, 149.

<sup>58</sup> İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 98.

<sup>59</sup> Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/189; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 320.

Bikâî daha sonra tekrara düştüğü<sup>60</sup> veya *Şerhu'l-esmâi'l-hüsnâ*,<sup>61</sup> *Usûlu'l-fıkıh*,<sup>62</sup> *Usûlu'd-dîn*,<sup>63</sup> *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*,<sup>64</sup> *el-'Urve li'l-miftâhi'l-fâtih*<sup>65</sup> gibi farklı eserlerini kaynak olarak gösterdiği görülmektedir. Bikâî'nin Harâllî'den yaptığı 873 alıntıdan 803 tanesini Âl-i İmrân 62. âyet ve öncesi ile sınırlandırması da bu minvalde görülebilecek delillerden bir tanesi olarak değerlendirilebilir.<sup>66</sup> *Nazmu'd-dürer*'de Harâllî'ye ait görüşleri derleyen Hayyâtî de çalışmasını Âl-i İmrân 62. âyetiyle sonlandırmıştır.<sup>67</sup>

Bikâî'nin *Nazmu'd-dürer*'in mukaddimesinde verdiği şu bilgiler bu durum ile paralellik arz etmektedir:

*“Nazmü'd-dürer isimli kitabımda Mağribli Ebü'l-Hasen Harâllî'nin tefsir ile ilgili telif etmiş olduğu Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel, el-'Urve, et-Tevşiye ve't-tevfiye gibi eserlerinden genel anlamda çokça yararlandım. Tefsirim akışına uygun bir şekilde onun adını zikrederek birçok alıntıya eserimde yer verdim. Enfâl sûresine ulaştığımda ise Harâllî'nin Kur'an'ın ilk sûrelerinden başlayıp Âl-i İmrân sûresinin 33. âyetine kadarki bölümleri ihtiva eden bir cüzünü/cildini elde ettim ve bu tefsirin eşsiz/mükemmel olduğunu gördüm.”*<sup>68</sup>

Karâfî'nin de verdiği bilgiler, Bikâî'nin verileri ile uyuşmaktadır:

*“Zehebî ve İbnü't-Tavvâh'ın verdiği bilgilere göre Harâllî'nin tefsirini tamamladığı anlaşılmaktadır. Ancak 700 (1300/1301) yılları civarında yazılan eski bir mahtutasının eksik olduğunu gördüm. Bu mahtuta, Âl-i İmrân sûresinin 38.*

<sup>60</sup> Bk. Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 8/290, 447, 9/38, 11/177, 502, 502, 12/119, 13/114, 14/53.

<sup>61</sup> Bk. Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 7/220, 11/538, 13/24, 15/67, 16/31, 19/464, 22/358, 369, 401.

<sup>62</sup> Bk. Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 8/183, 253, 11/401, 15/378.

<sup>63</sup> Bk. Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 14/458, 15/274.

<sup>64</sup> Bk. Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 8/510, 524, 11/200, 12/114.

<sup>65</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 7/300, 8/482.

<sup>66</sup> Bk. Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 1/29-4/44.

<sup>67</sup> Hayyâtî, *Türâsu Ebi'l-Hasen*, 594.

<sup>68</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 1/10.

âyetiyle bitmekteydi. Nitekim onun tefsirine muttali olan âlimler de aynı gerçeği dile getirmişlerdir.”<sup>69</sup>

Kaynakların verdiği bilgilerden hareketle Harâllî'nin tefsir ilmi sahasında *Miftâh, el-'Urve, et-Tevşiye ve 't-tevfiye* gibi özgün eserler kaleme aldığı kesindir. Nitekim bu üç eseri Hayyâtî tarafından neşredilmiştir.<sup>70</sup> Bunların dışında müstakil bir tefsir kitabını telif ettiği konusunda herhangi bir kuşku yoktur. Ancak bu tefsirin tamamlanıp tamamlanmadığı konusunda kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bilginlerin açıklamalarına göre Kur'an'ın 4/1'i hacminde başka bir ifade ile Kur'an'ın ilk iki sûresi dâhil olmak üzere Âl-i İmrân sûresinin ilk kısımlarını ihtiva eden bir tefsir eserinin varlığı ve kendisine aidiyeti noktasında şüpheyne mahal bırakmayacak derece kesin veriler mevcuttur. Bu da Bikâî'nin ifadesi ile bir cüz'/cild teşkil edecek mahiyettedir. Hayyâtî, *Nazmü'd-dürer*'de Harrâllî'ye nispet edilen yorumları bir araya getirerek derlemiştir.<sup>71</sup>

### 3.2. Tefsir Anlayışına Yönelik Eleştiriler

Harâllî yaptığı çalışmalarla ve ortaya koyduğu düşüncelerle genel anlamda ulemânın takdirine mazhar olmuş bir şahsiyettir. Telif etmiş olduğu tefsiri başta olmak üzere tefsir sahasında kaleme aldığı diğer eserleri, ulemânın birçoğu tarafından beğenilmiş ve övülmeye layık görülmüştür. Nitekim Hama kadısı Ebü'l-Kâsım Şerefüddîn İbnü'l-Bârizî (öl. 738/1338) Harâllî'nin tefsirini büyük ve önemli bir çalışma olarak değerlendirmiş,<sup>72</sup> Safedî (öl. 764/1363) “acayıp bilgileri ihtiva eden ve görülmedik bir üsluba sahip bir tefsir”<sup>73</sup> yorumunu yapmış; Ebûbekir Mecmüddîn Tûnusî (öl. 718/1318) ise tefsirini çok beğendiğini açıkça ifade etmiştir.<sup>74</sup> Kaynaklar genelde

<sup>69</sup> Karâfî, *Tevşihu'd-Dibâc*, 149.

<sup>70</sup> Bk. Hayyâtî, *Türâsu Ebi'l-Hasen*, 24–142.

<sup>71</sup> Bk. Hayyâtî, *Türâsu Ebi'l-Hasen*, 142–588.

<sup>72</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/309.

<sup>73</sup> Safedî, *el-Vâfi*, 20/120.

<sup>74</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/245.

Harâllî'nin tefsirini tanımlarken kullandıkları “ilginç, harikulade, acayip, eşsiz” vb. ortak sıfatların aslında tefsirinin ulemâ arasında olumlu bir yankı uyandırdığının göstergesi sayılabilir.<sup>75</sup> İbnü'l-Gazzî'nin (öl. 1167/1754) “meşhur tefsir sâhibi” şeklindeki tanımlamasını da bu çerçevede değerlendirmek gerekir.<sup>76</sup>

Harâllî'nin biyografisi hakkında en fazla detaylı bilgi veren Gubrînî şöyle bir değerlendirme yapmaktadır:

*“Harâllî âyetleri teker teker serdettikten sonra aralarındaki anlam bağı (münâsebatı) eşsiz bir şekilde tespit etmektedir. Daha önce hiç kimsenin ifade etmediği anlamları ortaya koymaktadır. Âyetleri büyük bir titizlikle incelemekte; her bir sözcük ve harfin üzerinde ayrıca durmaktadır.”<sup>77</sup>*

Bununla birlikte Harâllî, zaman zaman bazı âlimlerin eleştirisine maruz kalmış; yöneticiler ve halk tarafından kendisine karşı olumsuz bazı tutum ve yaklaşımlar sergilenmiştir. Nitekim Bicâye'den<sup>78</sup> ve sonrasında ise Mısır'dan sürgün edilmiş;<sup>79</sup> halktan bazı kesimlerin itham ve tacizlerine hedef olmuştur.<sup>80</sup> İbnü'l-Arabî ile aralarında geçen diyalogdan da anlaşılacağı üzere bazı kesimler tarafından zındıklıkla suçlanmıştır.<sup>81</sup>

Özellikle Mısır'ın önde gelen âlimlerinden İzzeddin b. Abdüsselâm, incelemek üzere Harâllî'nin tefsirini kendisinden talep etmiş ve yaptığı okumalar neticesinde tefsiri hakkında olumsuz tenkitler yapmıştır. İzzeddin b. Abdüsselâm'ın düşüncesine göre rivayeti ihtiva etmeyen bir çalışma, tefsir olma hüviyetine sahip değildir. Rivayetlere göre İzzeddin b. Abdüsselâm tefsiri okuyunca

<sup>75</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/392; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 320; Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 1/10; İbnü'l-Îmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/330.

<sup>76</sup> İbnü'l-Gazzî, *Dîvânü'l-İslâm*, 2/178.

<sup>77</sup> Gubrînî, *Unvânu'd-dirâye*, 145; Karâfî, *Tevşihu'd-Dibâc*, 146.

<sup>78</sup> İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 104; İbn Şerîfe, “Mukaddime”, 5.

<sup>79</sup> Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, 1/352.

<sup>80</sup> Gubrînî, *Unvânu'd-dirâye*, 147; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/145.

<sup>81</sup> İbnü't-Tavvâh, *Sebkül-makâl*, 104; İbn Şerîfe, “Mukaddime”, 5.

“Mücâhid'in sözleri nerede? Katâde'nin sözleri nerede? İbn Abbâs'ın sözleri nerede” şeklinde itiraz etmiş ve bu muhteva çerçevesinde Mısır'da Harâllî'ye karşı olumsuz bir tavrın sergilenmesine sebep olmuştur.<sup>82</sup>

Zehebî, ulemâdan bazılarının Harâllî'yi akide açısından eleştirdiğini ve tefsirinin Arap diline uygun olmayan; Arapça'nın elvermediği bilgilerle dolu olduğunu belirtir.<sup>83</sup> *Mizânü'l-i'tidâl* isimli eserinde ise Harâllî'yi “filozof mutasavvıf” olarak nitelendirmekte ve tefsirinin kendi kişisel fikirlerinden ibaret olduğunu ileri sürmektedir.<sup>84</sup> Bununla birlikte hocası İbn Teymiyye'nin Harâllî'yi “filozofların yöntemine bağlı bir tasavvuf anlayışını benimsediği (felsefî tasavvuf)” için tenkit ettiğini aktarır.<sup>85</sup>

Zehebî, Harâllî'nin tefsirine henüz muttali olmadığını ancak birçok âlim tarafından çok beğenildiğine de temas eder. Tepkilerin genel muhtevâsından anlaşıldığı kadarıyla Harâllî'ye yöneltilen en sert eleştiri, gaybı bildiğine; harf ve sayılara birtakım manalar yüklediğine dair kendisi hakkında yayılan söylentilerdir.<sup>86</sup> Harâllî'nin hurûfilik konusunda mütehasıs olup olmadığı sorusuna farklı cevaplar verilmiştir. Ebü'l-Meâlî İbnü'z-Zemlekânî (öl. 727/1327) hurûfilikte Harâllî'yi uzman görürken Safedî'nin (öl. 764/1363) aktardığı bir anekdota göre bu ilimle alakalı hiçbir şey bilmediği; bu husustaki en büyük âlimin Ahmed b. Ali Bûnî (öl. 622/1225) olduğu anlaşılmaktadır.<sup>87</sup> İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) şirk ve küfür kitabı olarak gördüğü<sup>88</sup> ve havas, sihir ve tılsım gibi konuları içeren

<sup>82</sup> Gubrînî, *Unvânu'd-dirâye*, 145–146; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/188.

<sup>83</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/309.

<sup>84</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/114.

<sup>85</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/245.

<sup>86</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/245; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/392; İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn, *Lisânü'l-Mizân*, 5/497; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 320; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/114; İbn Fazlullah, *Mesâlikü'l-epsâr*, 8/337.

<sup>87</sup> İbn Fazlullah, *Mesâlikü'l-epsâr*, 8/337.

<sup>88</sup> İbn Teymiyye, *İktizâ'ü's-svrâti'l-müstakîm*, 2/301.

*es-Sırrü'l-mektûm fî muhâtabeti'n-nücûm* isimli eserin ise Harâllî'ye aidiyeti kesin değildir.<sup>89</sup>

Zehebî'nin Harâllî hakkındaki bu tespitleri daha sonra diğer biyografi yazarları tarafından olduğu gibi tekrarlanmıştır.<sup>90</sup> Ancak Zehebî'nin mutasavvıflara karşı mesafeli olduğunu düşünen âlimlere göre bu bilgilerin mutlak bir şekilde doğru kabul edilmemesi gerektiğini vurgulamak gerekir. Makarrî (öl. 1041/1632), Gubrînî ile Zehebî'nin görüşlerine yer verdikten sonra Zehebî'nin genellikle mutasavvıflara karşı sert bir tavır takındığını ayrıca Gubrînî'nin Harâllî'yi daha iyi bildiğini gerekçe göstererek Gubrînî'nin görüşlerinin daha yerinde olduğuna temas etmektedir.<sup>91</sup> Bedreddîn Karâfî (öl. 1008/1600) ve Tinbüktî (öl. 1036/1627) de Zehebî'nin Harâllî'nin akidesi hakkında söylediklerinin herhangi bir kesinlik arz etmediğine dikkat çekmektedirler.<sup>92</sup>

Harâllî'nin akidesi dışında tefsiri hakkında da Gubrînî ile Zehebî'nin yaptıkları değerlendirmeler tevil edilmeyecek derecede birbirine tamamen zıtlık teşkil etmektedir. Zira Gubrînî Harâllî'nin tefsirinin hem Arapça'ya hem de dirayet kurallarına uygun olduğunu belirtirken<sup>93</sup> Zehebî ise tefsirinin hiçbir surette Arapça'ya muvafık olmadığını ileri sürmektedir.<sup>94</sup> Harâllî'den günümüze ulaşan kitapları ve derlenen tefsirine bakıldığında Zehebî'yi haklı çıkaracak ciddi bir malumatın olmadığı görülecektir. Nitekim tasavvufa karşı açıkça eleştirilerde bulunan Bikâî'nin onun tefsirini beğenmesi ve farklı

<sup>89</sup> Bk. Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/989; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 8/87.

<sup>90</sup> Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 76; Ednevi, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 273; İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn, *Lisânü'l-Mizân*, 5/497; Zirikli, *el-A'lâm*, 4/257.

<sup>91</sup> Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/189-190.

<sup>92</sup> Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 320; Karâfî, *Tevşihu'd-Dibâc*, 149.

<sup>93</sup> Gubrînî, *Unvânu'd-dirâye*, 146.

<sup>94</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/309.

eserlerinden 900'a yakın alıntıda yapması Gubrîni'nin daha isabetli bir noktada durduğunu göstermektedir.<sup>95</sup>

### 3.3. Tefsirde Yeni Bir Usul İnşa Etme Denemesi

Harâllî'nin tefsir alanındaki çalışmaları ile birlikte dikkat çeken bir başka yönü ise kuşkusuz ki, yeni bir tefsir usulünü inşa etme teşebbüsüdür. Bu hususta hocası Ebû Abdullah Kurtubî'den etkilendiği aşikârdır. Zira bizatihi kendisi hocasının yeni bir tefsir usulü ile ilgilendiğini ve Fâtiha sûresini 4 veya 6 aylık bir süreçte bu minval üzere yorumladığını anlatmaktadır. Harâllî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarı ile hocası Ebû Abdullah Kurtubî'nin temel gayesinin fıkıh usulüne benzer bir şekilde Kur'an'ın doğru ve bütüncül bir şekilde anlaşılmasını kolaylaştıracak birtakım yöntem ve kuralları vazetmektir.<sup>96</sup> Harâllî, Kur'an'ın anlaşılması için bazı kanun ve ilkelerin tespit edilebileceğine inanmaktadır. Nitekim tefsir alanında telif ettiği *Miftâh, el-'Urve, et-Tevşiye* gibi eserlerini bu amaca matuf yazdığını açıkça dile getirmektedir.<sup>97</sup> Bu düşüncenin pratiğe dökülmesinin imkân dâhilinde olduğunu belirten Harâllî daha önce farklı sahalarda usul inşa eden âlimleri örnek olarak göstermektedir. Ona göre Arapça'nın gelişmesine büyük katkı sağlayan Ebü'l-Esved Düeli (öl. 69/688) nahiv ilminin; edebiyat sahasındaki sorunları gidermek üzere Câhız (öl. 255/869) belâgat ilminin temelini atmıştır.

<sup>95</sup> Bikâî, İbnü'l-Fârız (öl. 632/1235) ile Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'yi (öl. 638/1240) tekfir etmek üzere müstakil iki kitap telif etmiştir. Bu kitaplarından biri *el-Kârız li tekfiri İbni'l-Fârız*; diğeri ise *Tenbihu'l-ğabi ilâ tekfiri İbn Arabî* şeklindedir. Ayrıca felsefi ve bidat tasavvuf anlayışlarını reddetmek üzere *Savâbu'l-cevâb, Tehzîru'l-ibâd* gibi birçok eser kaleme almıştır. Bk. Bikâî, *Nazmü'd-düer*, 22/445.

<sup>96</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 26/27.

<sup>97</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 28; Ebü'l-Hasen Harâllî, *'Urve li'l-miftâhi'l-fâtihi li'l-bâbi'l-mukaffel el-müfehhim li'l-Kur'âni'l-münezzel*, nşr. Muhammâdî b. Abdüsselâm Hayyâtî (Ribat: Menşûrâtu'l-Merkezi'l-Câmiî li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997), 56; Ebü'l-Hasen Harâllî, *et-Tevşiye ve't-tevfîye*, thk. Muhammâdî b. Abdüsselâm Hayyâtî (Ribat: Menşûrâtu'l-Merkezi'l-Câmiî li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997), 120; Bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 5/497.

Kur'an ve Sünnetin ihtiva ettiği hükümlerin doğru ve tutarlı bir şekilde anlaşılması için İmâm Şâfiî (öl. 204/820) fıkıh usulünün temel ilkelerini tespit etmiştir. Hatta Yunanlı filozoflar zihni hatalardan korumak ve sağlıklı fikirler ortaya koymanın yöntemini belirlemek için mantık ilmini vazetmişlerdir. Bütün bu örnekler bir kitap ve bir hitap olarak Kur'an'ın istenildiği şekli ile anlaşılabilmesinin muhkem bir zemin üzerine inşa edilebileceğinin imkânına delalet etmektedir.<sup>98</sup>

Harâllî'nin tefsire dair görüşlerini teorik ve pratik olmak üzere iki başlık altında toplamak mümkündür. Harâllî teorik düşüncelerini temellendirmek üzere *Miftâh, el-'Urve, et-Tevşiye* olmak üzere 3 eser telif etmiştir.<sup>99</sup> Aslında *el-'Urve* ve *et-Tevşiye* kitapları *Miftâh*'ın açılımı mahiyetini taşıdığı kabul edildiğinde bu konudaki en önemli eseri *Miftâh* olduğu söylenebilir. Nitekim kendisi de buna benzer beyanlarda bulunduğu gibi<sup>100</sup> Zehebî de tefsirde yeni bir usul denemesi olarak *Miftâh*'a işaret etmektedir.<sup>101</sup> Harâllî, “kanunlar” olarak isimlendirdiği teorik görüşlerini bir tefsir metni yazmak suretiyle pratiğe dökmüş olması, onun tefsir anlayışını ve yorumlama biçimini daha yakından görmemize olanak sağlaması açısından oldukça önemli bir yer işgal etmektedir. Günümüze ulaşan tefsir kitabı, Kur'an'a yaklaşım biçimini hatta tefsir yöntemini açıkça gösteren mühim bilgiler içermektedir.<sup>102</sup>

<sup>98</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 24–25.

<sup>99</sup> Hayyâtî, “Mukaddime”, 8.

<sup>100</sup> Harâllî, *Urve*, 55; Harâllî, *et-Tevşiye*, 120.

<sup>101</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 5/497.

<sup>102</sup> Harâllî, okuyucunun Kur'an ile doğrudan muhatap olduğunda nasıl bir bakış açısına sahip olması gerektiğini 10 maddede özetlemektedir. Vazettiği bu kuralları (kanunlar) bir tefsir veya tevil yönteminden ziyade Kur'an'ı düşünme ve Kur'an ile iletişime geçme ilkeleri olarak değerlendirilebilir. Onun çıkış noktası, Şah Veliyyullâh Dihlevî'nin (öl. 1176/1762) *el-Fevzü'l-kebîr fi usûli't-tefsîr* isimli eserindeki bakış açısı ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Nitekim müslüman bilginler sadece tefsir ve tevil kuralları üzerinde eserler telif etmemişlerdir. Kur'an okunduğunda ne tür bir edep içinde olunması gerektiğine dair kitaplar başta olmak üzere okuyucunun nasıl bir bakış açısına sahip olması gerektiğine



### 3.4. Kur'an'ı Doğru Anlamak İçin Vazettiği İlkeler

Bu başlık altında Harâllî'nin tefsiriyle birlikte *Miftâh, el-'Urve* ve *et-Tevşiye* isimli üç eseri incelenerek Kur'an'ın doğru anlaşılması için vazettiği ilkeler incelenecektir. Nitekim bu üç eser muhteva açısından birbirini tamamlamaktadır.<sup>103</sup> Harâllî, bu ilkeleri, kanunlar şeklinde isimlendirmektedir. Kanun kavramından maksadı, Kur'an'a bütüncül, sağlıklı ve doğru bir şekilde yaklaşmak ve onunla iletişime geçmek için dikkat edilmesi gereken genel prensipler ve uyulması gereken bir dizi kurallar bütünü hatta bir manifesto/beyanname olarak özetlenebilir.<sup>104</sup> Harâllî, tefsir ve tevilde ait birtakım kuralların mevcudiyetini kabul eder. Ancak doğrudan Kur'an'ın mesajının anlaşılmasına vesile olacak kanunları daha çok önemser ve bunun herkese müyesser olamayacağını vurgular.<sup>105</sup> Bu konuda örnek verdiği âlim ise 20 sene boyunca üstün bir çaba ile tefsir ve tevil ilminde derinleştikten sonra Kur'an'ın anlaşılmasında bazı kanunları keşf ve vazeden hocası Ebû Abdullah Kurtubî'dir.<sup>106</sup>

Harâllî Kur'an'ın anlaşılmasında tedebbüre büyük bir önem vermektedir. Nitekim önemli iki eserini *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel* ve *el-'Urve li'l-miftâhi'l-fâtiḥ* şeklinde isimlendirmesinin altında yatan temel gerekçe olarak tedebbür kavramını göstermektedir. Bu bağlamda eserlerinin kavramsal çerçevesini “ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرَانَ أَمْ عَلَى

kadar birçok alanda farklı risale ve kitap kaleme alarak vayhin anlaşılmasına katkıda bulunmuşlardır. Bunun en güzel örneklerini ise Âcurrî'nin (öl. 360/970) *Ahâku hameleti'l-Kur'an*'ı; Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (öl. 1176/1762) *el-Fevzü'l-kebîr*; Habenneke Meydânî'nin (öl. 1978) *Kavâidü't-tedebbürilî'l-emsal li Kitâbillah*; Sa'dî'nin (öl. 1956) *el-Kavâ'idü'l-hisân li-tefsiri'l-Kur'an* gibi eserlerine benzetilebilir.

<sup>103</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 24; Harâllî, *'Urve*, 55; Harâllî, *et-Tevşiye*, 119.

<sup>104</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 24–25, 28.

<sup>105</sup> Harâllî'nin bu düşüncesinin açıklamasını Sa'd'ın kasdî mana ve idrâkî mana ayırımında bulabiliriz. Zira kasdî mana doğrudan Cenab-ı Hak'ın muradı ile idrâkî mana muhatabın tedebbür neticesinde temel kurallara riayet ederek istinbat ettiği ve fark ettiği manalar ve ilkeler bütünüdür. Bk. Muhammed Tevfik Sa'd, *el-Azfalâ envâri'z-Zikr* (Mısır1414), 14.

<sup>106</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 26–27.

أَفْقَالُهَا/Onlar Kur'an'ı tedebbür etmiyorlar mı? Yoksa kalpleri üzerinde kilitler mi var?"<sup>107</sup> âyeti teşkil etmektedir.<sup>108</sup> Harâllî her iki eserinde “kapalı kapı” anlamına gelen “الباب المقفل” terkiibini seçmesinin esas nedeni ise Kur'an'ın anlaşılmasının önünde gördüğü bazı engellerdir. Ancak “O açandır ve bilendir”<sup>109</sup> âyetini referans gösteren Harâllî, bu sorunları çözüme kavuşturduğuna inandığı için her iki kitabında Allah'ın “Fettâh” ismine göndermede bulunarak anahtar anlamına gelen “miftâh” sözcüğünü kullanmaktadır.<sup>110</sup> Bu bağlamda Kur'an üzerinde tedebbür etmeyen ve onu anlamak için herhangi bir gayret göstermeyen kişi ve grupları tenkit etmektedir.<sup>111</sup>

Harâllî, *Miftâh*'ta Kur'an'ı doğru ve bütüncül bir şekilde anlamak için 10 ilke/kanun vazetmektedir. Birbiriyle bağlantılı olan bu maddeleri şu şekilde serdetmek mümkündür:

- a) Kur'an, gayb ve şehadet âlemini bilen Allah'ın mesajıdır. O, hem geçmiş hem şimdiki hem de gelecek zamana ihata eden bir Rab'tir. Bu bağlamda Kur'an, Allah'ın kelamı ve hitabı olduğu gerçeği dikkate alınarak bilinçli bir şekilde tedebbür edilerek okunmalıdır. Okuyucu, ilahî mesajın hayatını aydınlatacağına kesinkes iman etmelidir.<sup>112</sup> Harâllî'nin bu tespiti Gazzâlî'nin “Allah'ın beyanından sonra başka hiçbir beyan yoktur” sözünü hatırlatmaktadır.<sup>113</sup>
- b) Allah, Kur'an'ı *mesânî* (مثنائي) formatında indirmiştir. Bu özellik Kur'an'ın çift kutuplu ve mesajlarını tekrarlayan bir kitap olduğunu açıklamaktadır. Buna binaen Kur'an, Rab ile kul

<sup>107</sup> Muhammed 47/25.

<sup>108</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 28.

<sup>109</sup> Sebe' 34/26.

<sup>110</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 54.

<sup>111</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 28.

<sup>112</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 29.

<sup>113</sup> Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Daru'l-Marife), 1/105, 4/31.

arasındaki bir mukabele olduğu gibi dünya-ahiret, hidayet-dalalet, fitne-rahmet gibi birçok zıt olguyu birlikte tekrar etmektedir. Böylece Kur'an, mesajlarını açık ve net bir şekilde vermek suretiyle insanoğlunun anlaması için gerekli zemini hazırlamaktadır. (ifsâh/الإفصاح-ifhâm/الإفهام).<sup>114</sup>

- c) Kur'an, insanın fitratını, bütün yaratılış evrelerini ve her türlü durumu bilen Allah'ın insanlığa ilettiği rahmet dolu bir mesajdır. Bu anlamda dünyevî ve uhrevî işlerde temel esaslarda başka söz ve açıklamalara gerek kalmadan Kur'an'ın beyanı ile iktifa edilmelidir. Çünkü Kur'an, insanın akıl ve beyan gücü ile idrak edemeyeceği tevhit, hilkat vb. köklü meselelere açık cevaplar vermektedir.<sup>115</sup>
- d) İman ve küfür statik değil; dinamiktir. Ayrıca her birinin dereceleri vardır. İnsanoğlu, kendi benliğini Allah'a yakınlık veya uzaklık derecelerini dikkate alarak değerlendirmelidir. Uzaktan yakınlığa doğru Kur'an'da yer alan dereceler şu şekilde sıralanabilir: “Kişi, *insan* vasfı ile dünyaya gelir. Ancak bu yeterli değildir. *İman etmekle* (الَّذِينَ آمَنُوا) Allah'ın gerçek muhatabı olur. Yalnız bu hitap sadece giriş mesabesindedir. Bunun bir üst mertebesi *imanda istikrarlı* olmak (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ). Bu istikrar sayesinde *hakikî iman* (الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا) elde edilir. Sonrasında ise *ihşân* (الْمُحْسِنِينَ) ve nihayetinde ise *ikân* (الْمُؤَقِّنِينَ) derecesi gelir.”<sup>116</sup> Harâllî, bu sınıflandırmanın; mertebe ve derecelerin kavranmasına büyük bir önem verilmesini salık vermektedir. Zira ona göre Kur'an'ı tedebbür etmenin önündeki en büyük engellerden biri de bu hakikati ihmal etmektir.<sup>117</sup> Çünkü hedefsiz bir yaratılış tasavvurunun, Kur'an'ı anlamaya ve yaşamaya sevk etmesi hiçbir surette mümkün değildir.<sup>118</sup>

<sup>114</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 31–32.

<sup>115</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 33.

<sup>116</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 34–36.

<sup>117</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 35.

<sup>118</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 36.

- e) Kur'an'ı anlamının yöntemlerinden biri de esmâ-i hüsnâyı doğru bir şekilde kavramaktır. Özellikle âyet sonlarında yer alan esmâ-i hüsnâ'lar âyetlerin anlaşılmasında ve verilen mesajın idrak edilmesinde büyük bir rol oynamaktadır.<sup>119</sup>
- f) Bir önceki maddenin bir açılımı olarak Kur'an'da Allah'ın isim ve sıfatlarının açıkça (izhâr/الإظهار) veya zamirlerle (izmâr/الإضمار) ifade edildiği bölümlere riayet edilmesi gerekmektedir. Nitekim Kur'an'da Cenab-ı Hak bazen "O, Ben, Biz" gibi zamirlerle anlatılırken bazen de "Allah, Rab" veya "İşiten, Bilen, Gören, Güçlü" gibi isim ve sıfatlarla zikredilmektedir. Bu durumda âyetlerde zikredilen *zamir, isim* ve *sıfatlar* aslında söz konusu âyetteki vurguyu göstermesi ve anlam bağını ifade etmesi açısından önemlidir.<sup>120</sup>
- g) Cenâb-ı Hakk'ın genelde tüm isim ve sıfatlarına özelde ise Rab (rubûbiyet) ve Allah (ulûhiyet) isimlerinin geçtiği pasajlara daha büyük bir önem vermek gerekir. Zira rubûbiyet ile ulûhiyetin farklı tecellileri ancak bu iki ismin kullanıldığı bağlam dikkate alınarak anlaşılabilir.<sup>121</sup>
- h) Genel anlamda Kur'an'ın hitap şekillerine özelde ise bu hitabın şekillerinden hareketle hangi şeylere önem verdiğine (ikbâl/الإقبال) ve hangi şeyleri önemsiz gördüğüne (i'râz/الإعراض) dikkat edilmelidir.<sup>122</sup>
- i) Âyetlerde geçen ana tema ile birlikte kilit sözcükleri doğru tespit etmek gerekir. Âyetlerin övdüğü veya yerdığı durum, tutum ve davranış biçimlerini doğru okumak önemli olduğu kadar bunların izafe edildiği vasıf/nitelik de o derece mühimdir. Bunun en somut örneği olarak "âyet"<sup>123</sup> kavramının kullanımı ve buna

<sup>119</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 37–38.

<sup>120</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 39–40.

<sup>121</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 41–42.

<sup>122</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 43–44.

<sup>123</sup> Bk. eş-Şuarâ 26/128; el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; el-En'âm 6/99; Yûnus 10/6.

karşı sergilenen “gâfil davranmak, oyalanmak, taakkul etmek, tefekkür etmek, düşünmek”<sup>124</sup> gibi eylemler verilebilir.<sup>125</sup> Bu durumda Kur'an'ın “işitme, görme ve konuşma” olarak nitelendirdiği olumlu vasıfların tam karşısında yer alan “sağırılık, körlük ve lâllik” gibi menfi nitelikler anlam açısından daha net bir şekilde tebarüz ettiği görülecektir. Zira eşya zıddı ile bilinir.<sup>126</sup> Bu madde Kur'an'ın anlaşılmasında en yararlı olan esaslardan biridir.<sup>127</sup>

- j) Kur'an evrensel olduğu gibi daha önceki ilahî kitap ve mushafların özünü içeren (الجامع للكل), tamamlayan (المتمم) ve kemale erdiren (المكمل) bir kitaptır. Sözelimi: Tevrat daha çok şer'î kuralları içermekte (mülk/halk) ; İncil bu kuralların arka planını ortaya koymakta (melekût/emir); Zebur ise insanların ruhunda bir neşve oluşturarak Allah'a sevk etmektedir. Kur'an ise bütün bu hükümleri ihtiva eden mutlak bir mesajdır (المطلق).<sup>128</sup>

### 3.5. Kur'an'a Tematik ve Sistemik Açıdan Yaklaşımı

Harâllî, *Miftâh*'ta zikrettiği 10 maddelik ilkelerini *el-'Urve* isimli eserinde daha fazla vuzuha kavuşturmaya çalışmaktadır. Nitekim “kulp, ilmik, sap” gibi anlamlara gelen *urve* sözcüğünü, bu konudaki ilk eseri olan *Miftâh*'ın bir devamı ve temellendirilmesi olarak görmektedir.<sup>129</sup> Harâllî, *el-'Urve*'de Kur'an'ı tematik ve sistemik açıdan incelemektedir. Vefat tarihi (637/1240) dikkate alındığında Kur'an'ın muhtevası üzerinde sistemli ve bütüncül çalışma yapan ilk âlimlerden biri olduğu görülecektir. Ondan önce bu alanda eser yazan ilk müellif Gazzâlî'dir (öl. 505/1111).

<sup>124</sup> Bk. eş-Şuarâ 26/128; el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; el-En'âm 6/99; Yûnus 10/6, 24; er-Ra'd 13/3; en-Nahl 16/1, 44, 69; er-Rûm 30/21; ez-Zümer 39/42.

<sup>125</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 45–46.

<sup>126</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 47–48.

<sup>127</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 49.

<sup>128</sup> Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, 50–54.

<sup>129</sup> Harâllî, *'Urve*, 56.

Gazzâlî'nin *Cevâhiru'l-Kur'ân* isimli eseri, ilk konusal tefsir olma özelliğine sahip olduğu gibi Kur'an'ın sistematik ve tematiğine dair yazılan ilk eser olması açısından önemlidir.<sup>130</sup> Harâllî'den önce Ebûbekir İbnu'l-Arabî<sup>131</sup> (öl. 543/1148) ve Râzî<sup>132</sup> (öl. 606/1210) bu minvalde görüşlerini müstakil eserler ile değil; kitaplarının içindeki bir bölüm olarak incelemişlerdir. Kadim eserlerde kısmen de olsa onun bu konudaki görüşlerine yer verilirken çağdaş dönemde *makâsidu'l-Kur'ân* başlığı altında yapılan literatür çalışmalarında Harâllî'nin ismi geçmemektedir.<sup>133</sup>

Harâllî, Kur'an'ın tematik ve sistematik açıdan toplamında 7 konu ekseninde döndüğünü belirtir. Bu konuları bir hadiste geçen yedi harf/el-ahrufü's-seb'a"<sup>134</sup> ifadesinden hareketle detaylı bir şekilde açıklamaya çalışmaktadır.<sup>135</sup> Harâllî, Kur'an'ın *dünya*, *din* ve *ahiret* olmak üzere üç temel kavram üzerine inşa edildiğini belirttikten sonra her bir kavramın "istenilen/ikdâm" ve

<sup>130</sup> Krş. Abdurrahman Halelî, "Mukârabâtu makâsidi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *et-Tecdid* 20/39 (2016), 196; Nâcî Ferec Tekûrî, "Makâsidu'l-Kur'ân inde'l-Îmâm el-Ğazâlî", *Mecelletu Usûliddîn* 4, 1-2; Ali Muhammed Esad, "et-Tefsîru'l-makâsidi li'l-Kur'âni'l-Kerîm", *İslâmiyyetu'l-Marife* 2/89 (2017), 579.

<sup>131</sup> Ebûbekir İbnu'l-Arabî, *Kanûnu't-te'vîl*, thk. Muhammed Süleymanî (Dımaşk: Müessesu Ulûmi'l Kur'ân, 1986), 541-542; Ebûbekir İbnu'l-Arabî, *el-Kabes fî şerhi Muvattai Mâlik b. Enes* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 1/1048.

<sup>132</sup> Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 20/352.

<sup>133</sup> Bk. Abdurrahman Celâleddîn Süyûtî, *Mu'terakü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 1/56-57; Cemâleddîn Ebû Abdillâh Akile, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmîatü's-Şârîka, 1427), 6/326-329; Esad, "et-Tefsîru'l-makâsidi", 555-583; Halelî, "Mukârabât", 193-234.

<sup>134</sup> "İlk kitap bir kapı ve bir vecih üzere inmiştir. Hâlbuki Kur'an, yedi harf üzere inmiştir. Zecir (yasaklayıcı) emir (emredici) haram- helal, muhkem, müteşabih ve mesellerdir. Bu durumda siz Kur'an'ın helalini helal, haramını haram kabul edin, size emredilen şeyleri yapın, size yasaklanan şeylerden uzak durun. Darbimesellerinden ibret ve öğüt alın, muhkemiyle amel edin, müteşabihine iman edin ve 'Biz ona inandık hepsi Rabbimizin katındadır' (Âl-i İmrân 3/7)." Bk. Harâllî, 'Urve, 61.

<sup>135</sup> Harâllî, 'Urve, 57, 61.

“istenilmeyen/ihcâm” olmak üzere iki yönü olduğunu vurgular. Böylelikle Kur'an tema açısından 6 esas üzerine mebni olmuş olmaktadır. Ona göre Kur'an'ı diğer kitaplardan ayırt edici bir unsur olarak *darbimeseller* de eklenince bu sayı yediye çıkmaktadır.<sup>136</sup>

Buna göre Kur'an'da işlenen dünya temasının *haramlar* ve *helaller* olmak üzere iki yönü vardır. Ahiret, *yasaklar* ve *emirler*; din ise *muhkemler* ve *müteşabihler* olmak üzere iki asıl üzerine tesis edilmiştir. Harâllî'ye göre bu temel ilkeler kaynak itibariyle kadim kitaplarda da bulunmaktadır. Ancak Kur'an, bu konuları hem detaylı ve bir bütün hâlinde işlemesi hem de *darbimesellerin* kullanımına sıkça yer vermesi açısından kadim ilahî<sup>137</sup> kitaplardan ayrılmaktadır.<sup>138</sup> Bu durumda *müteşabihler* dışında ilk beş esası oluşturan *haramlar*, *helaller*, *muhkemler*, *yasaklar*, *emirler*, *darbimeseller* inanç ve amel konularıdır (isti'mâl/الاستعمال). *Müteşabihler* ise teorik ve pratik sahasının kapsamında değildir (الوقوف/الوقوف).<sup>139</sup> Harâllî, Kur'an ana konuları ve temel meseleleri olarak belirlediği bu 7 harfî/başlığı kavramsal, muhteva ve kullanım alanları açısından geniş bir şekilde incelemektedir. Ayrıca *darbimeseller* hâriç her bir kavramı “kalp, nefis, amel” olmak üzere üç ayrı açıdan tetkik ederek hem literatürde *ahrufî's-seb'a* olarak bilinen rivayete yeni bir boyut/anlam kazandırmış<sup>140</sup> hem de -tespit ettiğimiz kadarı ile- Gazzâlî'den sonra Kur'an tematiğine ve sistematigiğine ilişkin ilk müstakil kitaplardan sayılabilecek önemli bir

<sup>136</sup> Harâllî, *Urve*, 57–58.

<sup>137</sup> Harâllî'nin bu tespiti tartışmaya açıktır. Zira *İncil*'de birçok *darbimeseller* zikredilmektedir. Nitekim *Matta*'da 21; *Luka*'da 26; *Markos*'ta 9 *darbimeseller* mevcuttur. Bu gerçeğe dikkat çeken Râzî, *İncil*'de *darbimeseller* adında bölümlerin (سورة الأمثال) bulunduğunu söyler. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2/312.

<sup>138</sup> Harâllî, *Urve*, 59.

<sup>139</sup> Harâllî, *Urve*, 59.

<sup>140</sup> Süyûtî, *Mu'terakü'l-akrân*, 1/56-57; Akîle, *ez-Ziyâde*, 6/326-329.

eser telif ederek Kur'an'ın doğru anlaşılmasına katkıda bulunmaya çalışmıştır.<sup>141</sup>

### 3.6. Kur'an'daki İnsan Prototiplerini Sınıflandırması

Harâllî, *Miftâh* ve *el-Urve* isimli iki kitabından sonra tamamlayıcı bir eser olarak gördüğü *et-Tevşîye* ve *t-Tevfiye* adındaki eserini yazmıştır. Kitabın isminde kullandığı “tevşîye/süsleme” ve “tevfiye/yeterlilik” sözcüklerini bu maksada binaen kullanmıştır.<sup>142</sup> *et-Tevşîye*'nin ana teması, Kur'an'da anlatılan hadise, mesele, kıssa ve şahıslara yönelik nasıl bir tutum içinde olunması gerektiğine dairdir. Harâllî, kıssaları tarihî olaylardan ibaret bilgiler olarak görülmesini eleştirmektedir. Ona göre Kur'an'da anlatılanlar, tarihin bütün dönemlerinde benzer hadiseler şeklinde tezahür edecek ve gerek olumlu gerekse olumsuz bir şekilde anlatılan bütün kişiler birer prototip olarak her zaman ortaya çıkacaktır. Bu anlamda Kur'an'daki anlatımların temel nirengi noktası, hak-batıl ve hayır-şer mücadelesinin benzer ve sürekli arz edecek bir şekilde sergilendiği bir sahne olarak tasavvur edilmelidir. Bu açıdan, Müslümanlar gerek bireysel gerekse toplumsal düzlemde anlatılan bütün davranış, tutum ve hadiselerden ibret almaları ve bunlar üzerinde düşünmeleri temel ödevleri arasında yer almaktadır.<sup>143</sup> Bu düşüncüyü benimseyen Harâllî insan ve toplumları 7 sınıfa ayırmakta ve her bir insanın veya toplumun bu gruplardan birine dâhil olduğunu söylemektedir: “*Mü'minler, Yahudiler, Hristiyanlar, Sâbiiler, Mecûsiler, müşrikler, münafıklar.*”<sup>144</sup>

Harâllî, İslam ümmetinden herhangi bir kişinin şirkten azade olmadığı takdirde müşrikler sınıfına dâhil olacağını belirtir. Şirk kavramını ise maddî ve manevî olmak üzere iki başlık altında inceler.

<sup>141</sup> Harâllî, *Urve*, Bk. 57–117.

<sup>142</sup> Harâllî, *et-Tevşîye*, 120.

<sup>143</sup> Harâllî, *et-Tevşîye*, 126–127.

<sup>144</sup> Harâllî, *et-Tevşîye*, 128–130.



Ona göre maddî şirk herhangi bir nesneye tapmak anlamına gelirken manevî şirk ise kişinin dünyanın malına ve mülküne; makam ve mevkiye kulluk etmesidir. Zira kişiyi doğruluk, iyilik ve güzellikten alıkoyan arzu ve istekler, Lât ve Uzzâ'nın diğer isimleridir.<sup>145</sup> Müslüman toplumunda mecûsîliğin tezahürü ise daha çok rızık konusunda ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, rızık ve nimeti insanlardan veya farklı mercilerden geldiğine inanmak ve bu çerçevede insanlara kulluk edecek bir konumda bulunmak, Mecûsîlerin hayır ve şerri aydınlık ve karanlığa nispet etmeleri gibi düalist bir ilah inancının varlığına delalet etmektedir. Hâlbuki mü'min hayır ve şerrin hepsini Allah'tan bilir ve sadece ona tevekkül ederek kulluk eder.<sup>146</sup> Felek ilmüne istisnasız bir şekilde inanmak, tılsım vb. inançlara sahip olmak, kaza ve kader akidesini veya rahmet ve nimetleri dış varlıklardan herhangi birisine isnat etmek, Sabîlîliğin Müslümanlar içindeki farklı bir formatıdır.<sup>147</sup> Hristiyanlık ve Yahudiliğe gelince, bu iki dini temelde iki farklı yaşama ve düşünce biçimi olarak telakki etmek gerekir. Şöyle ki, her ikisi de parçalanmışlığı, ihtilaf ve iftirakı; itidalsizliği anlatır. Bunun dışında Yahudilik zâhirî; Hristiyanlık ise bâtinî âlemi temsil eder. İç âlemini imar etmeden zâhirî olanla meşgul olmak Yahudiliğin; dış âlemi ıslah etmeden bâtinî olanla vakit harcamak Hristiyanlığın alamet-i farikasıdır. Hâlbuki mü'min hem kalbi hem de cismi ile hem sûreti hem de sîreti ile Allah'a yaklaşmalıdır. Zira din bu iki esasın birleşmesi ile bütünlük arz eder. Nitekim mutasavvıf, mütekellim ve fukaha olarak geçinenlerin temel sorunu hakikate bütüncül değil de parçacı bir şekilde yaklaşmalarıdır. Hâlbuki her iki uç da mü'minin vasfı değildir. Zira ifrat ve tefrit hiçbir şekilde iman ve hikmetle bağdaşmaz.<sup>148</sup> Kur'an okuyucusu burada anlatılan gerek kişi ve toplum profillerini gerekse sergiledikleri tutum

<sup>145</sup> Harâllî, *et-Tevşîye*, 131–132.

<sup>146</sup> Harâllî, *et-Tevşîye*, 132–133.

<sup>147</sup> Harâllî, *et-Tevşîye*, 133–134.

<sup>148</sup> Harâllî, *et-Tevşîye*, 135–137.

ve temayüllerini mihenk taşı kabul ederek bilinçli ve anlayarak Kur'an'ı okumalı ve üzerinde tedebbür etmelidir.<sup>149</sup>

### 3.7. Tefsiri: Tür ve Yöntemi

Bikâî'nin *Nazmü'd-dürer*'inde Harâllî'ye ait alıntılardan hareketle eserinin bir dirayet tefsiri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İzzeddin b. Abdüsselâm'ın Harâllî'nin tefsirine yönelik yaptığı sert eleştirilerinin temelinde tefsirinin rivayet içermemesi yatmaktadır.<sup>150</sup> Zehebî'nin de Harâllî'nin kendi görüşlerini esas alarak tefsir yazdığını ileri sürmesinin başat nedenlerinden biri de klasik tefsir anlayışına nispeten eserinin “saf bir dirayet tefsiri” şeklinde tanımlanacak derecede rivayet ihtiva etmemesinden kaynaklanmaktadır.<sup>151</sup> Harâllî'nin tefsirinin yöntemi hakkında en açık bilgileri Gubrînî vermektedir. Gubrînî Harâllî'nin âyetler ve sûreler arasındaki münesebete önem verdiğini; her âyeti hassas bir şekilde incelediğini ifade etmekle beraber özellikle eşsiz bazı yorumlar geliştirdiğini belirterek Harâllî'nin tefsir çalışmasını takdir eder.<sup>152</sup>

Harâllî, mushaf tertibini esas alarak âyetleri tahlilî bir metot ile incelemektedir. Tefsirinin en dikkat çekici yönlerinden biri kelimelerin anlamlarına ilişkin önemli bilgilere yer vermesi ile birlikte<sup>153</sup> zaman zaman âyet grupları arasındaki anlam bağına (münâsebe) temas edilmesidir.<sup>154</sup> Nitekim Harâllî'nin kelimeler hakkında izah ve ta'lilleri özellikle Münâvî'yi (öl. 1031/1622)

<sup>149</sup> Harâllî, *et-Tevşiye*, 138.

<sup>150</sup> Gubrînî, *Unvânu'd-dirâye*, 145–146; Makkarî, *Neşhu't-tîb*, 2/188.

<sup>151</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/114; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/114.

<sup>152</sup> Gubrînî, *Unvânu'd-dirâye*, 145; Karâfî, *Tevşihu'd-Dibâc*, 146.

<sup>153</sup> Ebü'l-Hasen Harâllî, *et-Tefsîr*, thk. Muhammâdî b. Abdüsselâm Hayyâtî (Ribat: Menşûrâtu'l-Merkezi'l-Câmiî li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997), 146, 148, 150, 155, 158, 160, 170, 171, 173, 174, 175 vd.

<sup>154</sup> Harâllî, *et-Tefsîr*, 159, 162, 163-165, 167-168, 170-171, 178, 180, 182-183, 187, 190-191 vd.

etkilerken<sup>155</sup> kelimeler ile birlikte âyetler arasındaki münâsebât hakkındaki görüşleri ve âyetlerin yorumunda zikrettiği gerekçeler Bikâî'yi ciddi oranda tesiri altına aldığı görülmektedir.<sup>156</sup> Harâllî'nin tefsiri, -hadisler dışında- rivayete bağlı kalmaksızın Kur'an'ın bütünlüğünü ve Arapça'nın elverdiği ölçüyü esas alarak hazırlanmış bir eserdir. Eserin genel muhtevası Harâllî'nin ilmî müktesabatı ile birlikte Kur'an üzerindeki derin tefekkür ve tedebbürünün bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Harâllî, Kur'an sözcüklerini bazen kısa bazen uzun bir şekilde tahlil etmekte; âyetler arasındaki anlam bütünlüğüne özellikle riayet etmekte; âyetlerin maksat ve mesajının ne olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>157</sup>

### Sonuç

Ârif ve âlim vafına sahip olduğu kabul edilen Harâllî, genelde birçok ilim sahasında özelde ise tefsir alanında önemli çalışmalar telif eden bir müfessirdir. Tefsir anlayışını, teorik düzlemde *Miftâh, el-Urve* ve *et-Tevşîye* adındaki üç eseri ile ortaya koymuştur. Harâllî, bu düşüncelerini günümüze bir cildi ulaşan ve ismini belirlemediği *tefsir* çalışmasıyla pratiğe yansıtmayı başarabilmiştir. Tefsir anlayışı ve eserleri, Hama kadısı İbnü'l-Bârizî (öl. 738/1338), Ebûbekir Mecmüddîn Tûnusî (öl. 718/1318) gibi ulemâ nezdinde takdir ile karşılanırken İzzeddin b. Abdüsselam (öl. 660/1262), Zehebî (öl. 748/1348) gibi bilginlerin eleştirisine maruz kalmıştır. Harâllî'nin tefsir anlayışından ve eserlerinden en fazla yararlanan âlimlerin başında Bikâî (öl. 885/1480) ve Münâvî (öl. 1031/1622) gelmektedir. Özellikle Bikâî, Harâllî'nin eserlerini çokça beğendiğini ifade etmiş

<sup>155</sup> Muhammed Abdürraûf Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* (Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyettu'l-Kübrâ, 1356), 2/130, 141, 199, 202, 209, 216, 249, 254, 257, 265, 268, 271, 279, 283, 361, 365, 402, 423,424, 450 vd.

<sup>156</sup> Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 1/23, 28, 29, 33, 34, 37, 41, 47, 58, 61, 74, 80, 81, 84, 87, 88, 91, 95, 96, 98, 101, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 122, 123, 126, 130, 131, 136, 137, 142, 143, 145, 146 vd.

<sup>157</sup> Bk. Harâllî, *et-Tefsîr*, 142–588.

ve *Nazmü'd-dürer* isimli eserinde onun görüşlerinden istifade ettiğini açıkça belirtmiştir.

Harâllî, *Miftâh*, *el-'Urve* ve *et-Tevşiyе* isimlerinde birbirini tamamlayan ve birbirinin devamı olan üç kitap telif etmiştir. Harâllî, *Miftâh*'ta sistematik bir tefsir veya tevil yöntemi olmaktan ziyade Kur'an üzerinde yaptığı derin tefekkür ve tedebbürün bir neticesi olan 10 temel ilke vazetmiştir. *Miftâh*'ın devamı ve açılımı olan *el-'Urve*'de Kur'an'ın *haramlar*, *helaller*, *muhkemler*, *mütesabihler*, *yasaklar*, *emirler*, *darbimeseller* olmak üzere 7 ana konudan (el-ahrufü's-seb'a'dan) oluştuğunu belirtmiştir. Son olarak ise *et-Tevşiyе*'de insanları ve toplumları *mü'minler*, *Yahudiler*, *Hristiyanlar*, *Sâbiîler*, *Mecûsîler*, *müşrikler*, *münafıklar* şeklinde 7 sınıfa ayırmıştır. Harâllî, her bir grubu bazı düşünce ve davranış biçimleri ile ön plana çıkan prototipler olarak görmektedir. Bu bağlamda bu sınıflarla ilgili anlatılan hadise, inanç ve tutumların sadece geçmiş kıssalardan veya tarihî hadiselerden ibaret olarak görmeyi büyük bir yanlgı olarak değerlendirmektedir. Ona göre esas olan kişi ve gruplar değil; onların davranış ve tutumları, düşünce ve inanç biçimleridir.

Harâllî'nin bu tutumu ve usul anlayışı Şah Veliyyullâh Dihlevî'nin (öl. 1176/1762) *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*; Habenneke Meydânî'nin (öl. 1978) *Kavâidü't-tedebbürili'l-emsal li Kitâbillah*; Sa'dî'nin (öl. 1956) *el-Kavâ'idü'l-hisân li-tefsîri'l-Kur'ân* gibi eserleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Harâllî'nin bir cilt hacmindeki tefsiri ise dirayet tefsirleri grubunda yer almaktadır. Yöntem olarak tahlilî bir metot takip edilmiştir. Muhtevası ise genel anlamda Harâllî'nin Kur'an -kısmen de olsa hadisler- başta olmak üzere Arapça'nın elverdiği ölçüler esas alınarak ilmî müktebasının bir mahsulu olarak değerlendirilebilir. Tefsirinin en dikkat çekici yönleri ise Kur'an kelimelerinin veciz bir şekilde açıklanması, âyetler arasındaki münasebete riayet edilmesi ve yapılan yorumların gerekçelendirilmesi şeklinde özetlenebilir.

### Kaynakça

- Akîle, Cemâleddîn Ebü Abdillâh. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmîatü's-Şârika, 1427.
- Bâ Mahreme, Abdullah Tayyib. *Kılâdetü'n-nahr fi vefeyâti a'yâni'd-dehr*. thk. Bû Cam'a – Hâlid Zevârî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008.
- Bikâî, Burhaneddîn. *Nazmü'd-düerer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Doyz, Reinhart Pieter Anne. *Tekmiletu'l-meâcimu'l-Arabiyye*. çev. Muhammed Selîm en-Naîmî – Cemâl Hayyât. Irak: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İlam, 2000.
- Ednevi, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Süleyman b. Sâlih. Suudi Arabistan: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- Esad, Ali Muhammed. “et-Tefsîru'l-makâsidi li'l-Kur'âni'l-Kerîm”. *İslâmiyyetu'l-Marife* 2/89 (2017), 555–583.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Daru'l-Marife.
- Gubrîni, Ebu'l-Abbâs Ahmed. *Unvânu'd-dirâye fimen urife mine'l-ulemâ fi'l-mieti's-sâdise bi Becâye*. thk. Âdil Nuveyhid. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979.
- Halelî, Abdurrahman. “Mukârabâtu makâsidi'l-Kur'âni'l-Kerîm”. *et-Tecdîd* 20/39 (2016), 193–234.
- Harâllî, Ebü'l-Hasen. *et-Tefsîr*. thk. Muhammâdî b. Abdüsselâm Hayyâtî. Ribat: Menşûrâtu'l-Merkezi'l-Câmiî li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997.
- Harâllî, Ebü'l-Hasen. *et-Tevşiye ve't-tevfîye*. thk. Muhammâdî b. Abdüsselâm Hayyâtî. Ribat: Menşûrâtu'l-Merkezi'l-Câmiî li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997.
- Harâllî, Ebü'l-Hasen. *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel 'alâ fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel*. nşr. Muhammâdî b. Abdüsselâm Hayyâtî. Ribat: Menşûrâtu'l-Merkezi'l-Câmiî li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997.
- Harâllî, Ebü'l-Hasen. *'Urve li'l-miftâhi'l-fâtih li'l-bâbi'l-mukaffel el-müfehhim li'l-Kur'âni'l-münezzel*. nşr. Muhammâdî b. Abdüsselâm Hayyâtî. Ribat: Menşûrâtu'l-Merkezi'l-Câmiî li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997.

- Hayyâtî, Muhammâdî b. Abdüsselâm. “Mukaddime”. *Türâsu Ebi'l-Hasen el-Harrâlî el-Merâkeşî fi't-tefsîr*. mlf. Ebü'l-Hasen el-Merâkeşî Harâllî. Ribat: Menşûrâtu'l-Merkezi'l-Câmiî li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997.
- Hayyâtî, Muhammâdî b. Abdüsselâm. *Türâsu Ebi'l-Hasen el-Harrâlî el-Merâkeşî*. Ribat: Menşûrâtu'l-Merkezi'l-Câmiî li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997.
- İbn Fazlullah, Ebü'l-Abbâs. *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâliki'l-emsâr*. Ebû Zabî: el-Mecmu's-Sekâfi, 1423.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Lübnan: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Şerîfe, Muhammed. “Mukaddime”. *Türâsu Ebi'l-Hasen el-Harrâlî el-Merâkeşî fi't-tefsîr*. mlf. Ebü'l-Hasen el-Merâkeşî Harâllî. 4–6. Ribat: Menşûrâtu'l-Merkezi'l-Câmiî li'l-Bahsi'l-İlmî, 1997.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *İktizâ'ü's-sırâti'l-müstakîm li-muhâlefeti ashâbi'l-cahîm*. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999.
- İbnu'l-Arabî, Ebûbekir. *Kanûnu't-te'vîl*. thk. Muhammed Süleymanî. Dımaşk: Müessesetu Ulûmi'l Kur'ân, 1986.
- İbnu'l-Arabî, Ebûbekir. *el-Kabes fi şerhi Muvattai Mâlik b. Enes*. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1992.
- İbnü'l-Acemî, Şehâbeddîn. *Zeylû Lübbi'l-lübâb fi tahrîri'l-ensâb*. Yemen: Merkezu'n-Nu'mân, 2011.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdillâh el-Kudâî. *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Tunus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2011.
- İbnü'l-Gazzî, Ebü'l-Meâlî Şemsüddîn. *Dîvânü'l-İslam*. thk. Seyyid Kisrevî Hasan. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Mahmut Arnâud. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü't-Tavvâh, Abdolvâhid Muhammed. *Sebkül-makâl li fekki'l-ikâl*. thk. Muhammed Mes'ûd Cebrân. Trablus: Cemi'yyetu'l-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, 2008.
- Karâfi, Bedreddin. *Tevşihu'd-Dibâc ve hilyetü'l-ibtihâc*. thk. Ali Ömer. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004.
- Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-Vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Muhammed Abdulkâdir Arnâud. İstanbul: IRCICA, 2010.

- Kâtib Çelebî, Mustafa. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*. Bağdat: Mektebetu'l-Müsennâ, 1941.
- Kuhale, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Muellifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Mahlûf, Muhammed İbn Sâlim. *Şeceratu'n-Nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *Fezû'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyettu'l-Kübrâ, 1356.
- Nuveyhid, Âdil. *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâmi ve hatta'l-asri'l-hâdir*. Beyrut: Müessesetu Nuveyhidi's-Sekâfiyye, 1988.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sa'd, Muhammed Tefvik. *el-Azf alâ envâri'z-Zikr*. Mısır, 1414.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnâût – Turkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed – Abdulfettâh Muhammed. Mısır: Dâru Hecer, 1413.
- Süyûtî, Abdurrahman Celâleddîn. *Mu'terakü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1396.
- Tekûrî, Nâcî Ferec. “Makâsidu'l-Kur'ân inde'l-İmâm el-Ğazâlî”. *Mecelletu Usûliddîn* 4.
- Tinbuktî, Ahmed Bâbâ. *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-Dibâc*. thk. Abdulhamid Abdullah. Libya: Dâru'l-Kitâb, 2000.
- Zehebî, Ebü Abdullâh Şemsüddîn. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebü Abdullâh Şemsüddîn. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebü Abdullâh Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. Lübnan: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.

GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi SIRAT  
GIBTU Journal of Faculty of Islamic Sciences SIRAT  
ISSN 2757-8631 | e-ISSN 2717-8064  
Mayıs / May 2021, 2/1: 152-180

**Hamza el-Karamânî'nin Takşîru't-tefsîr Hâşiye 'alâ Envâri't-  
tenzîl fi'z-zehrâveyn İsimli Beyzâvî Hâşiyesi**

**Yazar / Author**

**Mustafa TOPCU**

Dr. Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı

Doctoral Stu, Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,  
Department of Tafsir

Konya, Turkey

mahtop\_70@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-6900-5390

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 16 Nisan / April 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 13 Mayıs / May 2021

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Mayıs / May 2021

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Mayıs / May

**Volume Issue / Cilt Sayı:** 2/1

**Sayfa:** 152-180

**Atıf / Citation:** Topcu, Mustafa. "Hamza el-Karamânî'nin Takşîru't-tefsîr Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl fi'z-zehrâveyn İsimli Beyzâvî Hâşiyesi [The Baydâwî Commentary of Ḥamza al-Ḳaramânî titled Takşîr al-tafsîr Hashiya ala Anwâr al-tanzîl fî al-zahrāvayn]" *Sirat* 2/1 (Mayıs/May 2021), 152-180

**İntihal Taraması / Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi. / This paper was checked for plagiarism.



**Hamza el-Karamânî'nin Takşîru't-tefsîr Hâşîye 'alâ Envâri't-  
tenzîl fi'z-zehrâveyn İsimli Beyzâvî Hâşîyesi**

**Öz**

Osmanlı Devleti, yaklaşık altı buçuk asır devam eden bir süreçten sonra arkasında risâle, kitap vb. yazma eserlerden oluşan, ilmî bir miras bırakarak dünya sahnesinden çekilmiştir. Bu yazma eserlerin büyük bir kısmı şerh, hâşîye ve ta'lîk türü eserlerden oluşmaktadır. Bu eserlerden bir kısmı, kütüphane raflarında ve çeşitli koleksiyonlarda ortaya çıkarılacağı günü beklemektedir. Osmanlı'nın hüküm sürdüğü dönemden kalan, tefsir ile ilgili eserler de genel olarak, önceden yazılan tefsir metinleri üzerine tahlil, tenkît, mukâyese ve muhâkeme gibi çeşitli sebepler ile hâşîye türünde yazılmıştır. Araştırmanın konusu, Karamanoğulları Beyliği ve Osmanlı Devleti -Fâtih Devri- tefsir, hadîs ve fıkıh âlimlerinden Nureddîn Hamza b. Mahmut el-Karamânî'nin (ö. 871/1467) *Takşîru't-tefsîr Hâşîye 'alâ Envâri't-tenzîl fi'z-zehrâveyn* adlı eserinin tahlil ve değerlendirilmesidir. Üzerinde herhangi bir çalışma yapılmayan, *Takşîru't-tefsîr* isimli hâşîye, henüz yazma halinde bulunmaktadır. Araştırmada eser incelenerek, eserin içeriği, metodu ve kaynakları gibi konular ele alınacaktır. Müfessirin hayatı, ilmî kişiliği ve yazdığı tefsir hâşîyesi incelenerek tefsirciliği hakkında bilgi verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-tefsîr*, Hâşîye, *Envâru't-Tenzîl*.

**The Baydāwī Commentary of Ḥamza al-Ḳaramānī titled Takṣīr  
al-tafsīr Hashiya ala Anwār al-tanzīl fī al-zahrāvayn**

**Abstract**

The Ottoman Empire faded from the world scene after a process that lasted for about six and a half centuries by leaving behind a great scientific knowledge consisting of manuscripts such as epistles, books, etc. Most of these manuscripts consist of the genres of sharh (interpretations), hashiya (commentaries) and talika (annotations). Some of these works wait for the day when they will be revealed on library shelves and in various collections. Works related to tafsir from Leftover from the period of Ottoman rule, were generally written in the genre of hashiya for some reasons such as analysis, criticism, comparison, and reasoning the previous texts. The subject of the study is the analysis and evaluation of the *Takṣīr al-tafsīr Hashiya ala Anwār al-tanzīl fī al-zahrāvayn* book of Nūr al-Dīn Ḥamza b. Maḥmūd al-Ḳaramānī (d. 871/1467), a scholar of the Principality of Karāmān and Ottoman Empire during the reign of Mehmet the Conqueror. The Work titled *Takṣīr al-tafsīr*, on which there is no study is still manuscript. In the study, topics such as the content, method, and references of the work will be discussed by examining it. The life of the commentator, his scientific personality, and his hashiya on tafsīr will be examined and information will be given about his commentary.

**Keywords:** Tafsīr, Ḥamza al-Ḳaramānī, *Takṣīr al-Tafsīr*, Hashiya, *Anwār al-Tanzīl*.

## Giriş

İslâm âlimlerinin birçoğu, kendi ilmî seviyelerine uygun olarak Kur'ân tefsirine bir şekilde katkıda bulunmuştur. Bu katkılar, zamanın ve imkânların değişkenlikleri ölçüsünde farklı olabilmıştır. İçinde buldukları döneme ait ihtiyaçlar ve beklentiler doğrultusunda Kur'ân'ı tefsir etmişlerdir. Bununla beraber müfessirlerin geneli, Kur'ân tefsiri ile uğraşırken önceki ilmî birikimleri temel ve referans alarak hareket etmişler; önceki tefsir metinleri üzerinde tahlil, tenkit, mukâyese ve muhâkeme gibi amaçlar ile çalışmalar yapmışlardır. Kendilerine ait ilim ve irfan geleneğini, öncekilerden devrıldıkları miras ve temeller üzerinde güncellemeler yaparak meydana getirmişlerdir.<sup>1</sup>

Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü dönemden, İslâmî ilimler alanına ait, genel olarak çeşitli eserlere yazılan; şerh, hâşiye, tâ'lik vb. eserlerden oluşan bir miras kalmıştır. Tefsir alanında da bu mirasa ait, âyet ve sûre tefsirlerinden hacimli tefsirlere kadar şerh, hâşiye vb. türlerden birçok eser bulunmaktadır. Bu eserlerin bir kısmı da henüz yazma halinde olup akademik alana kazandırılmayı beklemektedir.

Araştırmaya konu olan Karamanoğulları Beyliği ve Fâtih Devri âlimlerinden, Nureddîn Hamza b. Mahmûd el-Karamânî'nin (ö. 871/1467) *Takşîru't-tefsîr Hâşiye 'ale'z-zehrâveyn* adlı eseri de Fâtîha, Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri için Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl* isimli eserine yapılmış, halen el yazması halinde bulunan, yazıldığı dönemin karakteristiğine uygun sûre haşiyelerinden birisidir. Bazı kaynaklarda diğer bir Karamanlı müfessir, Ahmed b. Mahmûd el-Esamm el-Karamânî'nin (ö. 971/1564) tam bir *el-Keşşâf* hâşiyesi olan *Tefsîr-u Karamânî* adlı eseriyle karıştırılmaktadır.

<sup>1</sup> Mesut Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı-Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği", *Marife Dergisi*, 15/1, (30 Haziran 2015), 29.

Çalışmada müfessirin hayatı ile ilgili bilgiler verilecek, bu hâşîye çalışmasının tahlil ve değerlendirmesi yapılacak, eserin ve bir tefsir âliminin akademik alana tanıtılması için çalışılacaktır.

### 1. Nûreddîn Hamza b. Mahmud el-Karamânî'nin Hayatı

Adı Hamza, babasının adı Mahmud, lakabı ise Nûreddîn'dir. Çoğunlukla Karamânî bazen de Rûmî nisbeleri kullanılmaktadır. Müfessir için; Mevlâ, Mevlânâ, Âlim, Fâzıl, Rabbânî ve bazı *Şekâyik* tercümelerinde geçtiği şekliyle Molla ifadelerine rastlanılmaktadır. Tam adı Nureddîn Hamza b. Mahmûd el-Karamânî'dir. Karamanoğulları Beyliği ve Fâtih (ö. 886/1481) Devri tefsir âlimlerindedir. Kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Ramazan 871/1467 yılında vefat ettiği belirtilmektedir. Hayatı Karaman'da geçmiştir. Mevlânâ soyundan geldiği, Osmanlı veziri Pîri Mehmed Paşa'nın<sup>2</sup> (ö. 939/1532) anne tarafından dedesi ve Alâaddîn Ali es-Semarkandî'nin (ö. 860/1456) müridi olduğu söylenmektedir.<sup>3</sup> Hayatı hakkında kaynaklarda az bilgi bulunmaktadır. Kaynaklardan elde edilen bilgilere aşağıda yer verilmiştir.

Taşköprüzâde (ö. 968/1561) *Şekâiku'n-nu'mâniyye*'sinde müfessir hakkında şunları söylemektedir: “Âlim, Fâzıl, Beyzâvî üzerine hâşîye sahibi Mevlâ Hamza el-Karamânî. Kendi zamanının âlimlerinden şer'î ilimleri, hadîs ve tefsiri tahsil etti. Bu ilimlerin hepsinde üstün maharete ve fazilette yüksek derecelere ulaştı. İlmi ile temayüz ederek akranlarının önüne geçti. Ömrünü ders okutup talebe

---

<sup>2</sup> Pîri Mehmed Paşa, Konya'da bulunan zâviyesinin vakfiyesinde; okunan hatimlerin bağışlanacağı kişiler listesinde Karaman'da medfûn olan anne tarafından dedesi Mevlânâ Hamza'yı da zikretmektedir. Yusuf Küçükdağ, “Konya'da Bir Mevlevî Manzûmesi (Pîri Mehmed Paşa Zâviyesi ve Vakfiyesi)”, *Vakıf Haftası Dergisi* 9 (1992), 167.

<sup>3</sup> Yahya Başkan, *Orta Anadolu'da Hâkimiyet Mücadelesi (1400-1500)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 59.

yetiştirerek, fetva vererek ve kitap yazarak geçirdi. Memleketinde müderrislik ve müftülük vazifelerinde bulundu. Allâme Beyzâvî'nin tefsirine hâşiye yazdı. Hâşiyesi, âlimler arasında makbuldür. Hicrî 9. yüzyılın başında memleketi Karaman'da vefat etti, oraya defnedildi. Allah ruhunu şâd eylesin.”<sup>4</sup>

Mehmed Mecdî (ö. 999/1591) Efendi, *Hadâiku's-Şekâik* adlı eserinde müfessirden şu şekilde bahsetmektedir:

“Âlimi Rabbânî Hamza Karamânî, Şerrafehüllahü bi'l-menni's-samedânî. Ol asrın ulemasından, ulümü şer'îyyeyi ve fenni hadîs ve tefsiri kırâat edip, fünûnu mezkûrenin her birisinde, bâri' ve mâhir oldu. Akdâm ile meârici medârici fezâilin müntehasına vâsıl olup, mirkât-ı azm ve silm-i himem-i ulyâsiyla a'lâyı derecâtı âliyâtı ulûm-i sâmiyyâta urûc eyledi. Uluvvü şanla akrânından mümtâz olan serfizârlardan tefevvuk edip, emsalinden isti'lâ eyledi. Ervâh ve âsâlde ders ve fetvaya iştiğalde, rûz birûz istikmâlde olduğu halde, âdâbı fuzalâ-i sâlife üzere, te'lîf ve tasnif ile meşgûl olup, Allâme Beyzâvî'nin tefsiri şerîfine beyne'l-fühûl, kabûlü tam ile makbûl havâşî, tahrîr ve tasdîr eyledi. Hicreti nebeviyyeden mie-i tâsia'nun evâilinde vatani kadîmi aslîsinde vefât edip ğuraflî zarfî ravza-i rızvâna revâne oldu. Allah rahmet eylesin. Merhûmu merkûmun tefsiri, Takşîru't-tefsîr fi't-teysîr ve't-teysîr ismiyle müsemmâdır.<sup>5</sup> Halen, Sûre-i Âl-i İmrân âhîrine deĝin, mahrûse-i Kostantiniyye'de Şeyh Tâcüddîn vakfî nâmına Şeyh Hacı Efendinin zâviyesinde mevcuttur. Bu hâşiye Leys Çelebi demekle ma'rûf, Mevlânâ Nûreddîn'in hattundan menkûldür. Allah rahmet eylesin.”<sup>6</sup>

Mu'cemü'l-müellifîn'de Ömer Rızâ Kehhâle (1905-1987):  
“*Hamza el-Karamânî (871/1467): Hamza b. Mahmûd el-Karamânî*

<sup>4</sup> Taşköprizâde Ahmed Efendi, Şekâiku'n-nu'mâniyye, Müstensih: Ahmed bin Muhammed bin Bâli, (www.sufiworld.com, “sakaikun-numaniyye” No: 1622, 1a-189b.), 72a., (Erişim 23 Mart 2021); www.ehlisunnetbuyukleri.com, “Hamza Karamânî”, (Erişim 23 Mart 2021).

<sup>5</sup> Muhammed Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 19/1, (1 Haziran 1999), 273-274; Ramazan Şeşen, “İlk Devir Osmanlı Âlimleri ve Yazdıkları Eserler”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, (12 Eylül 2001), 285.

<sup>6</sup> Mehmed Mecdî Efendi, *Hadâiku's-Şekâik (Tercüme-i Şekâik)*, (İstanbul: Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1269/1853), 120.

(Nûreddîn), müfessir, Beyzâvî tefsiri üzerine yazdığı tamam olmayan bir hâşîyesi vardır.” şeklinde almıştır.<sup>7</sup> Mehmed Süreyyâ (1845-1909), *Sicill-i Osmanî*'de: “Hamza Efendi Konya ulemâsından muhaddis ve müfesssir bir zât idi. Ramazân 871 de (Nisan 1467) vefât eyledi. Beyzâvî'ye hâşîye kaleme almıştır.”<sup>8</sup> Diye söyler. Diğerlerinden farklı olarak “Konya” ifadesini kullanmıştır.

*Keşfü'z-zunûn*'da Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657): “*Takşîrü't-tefsîr*, 971/1563 senesinde vefat eden Nurettin Ahmet (Hamza) b. Mahmûd el-Karamânî'nin Zehrâvân (Bakara –Âl-i İmrân sûreleri) üzerine yazdığı Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl hâşiyelerinden birisidir.” şeklinde zikreder.<sup>9</sup> Kâtip Çelebi burada sehven Ahmed b. Mahmud el-Esamm el-Karamânî ile müfessirin bilgilerini karıştırmıştır. İsminde Ahmet ve Hamza'yı beraber kullanmış, ölüm tarihi olarak ta el-Esamm el-Karamânî'nin (ö. 971/1563) ölüm tarihini vermiştir. Aralarında yaklaşık yüz yıl vardır. Buradaki bu bilgi karışıklığı bazı kayıtlara da aynı şekilde yanlış olarak yansımıştır. Hamza el-Karamânî'nin *Takşîru't-tefsîr* isimli eseri *Envâru't-tenzîl* hâşîyesi, el-Esamm el-Karamânî'nin *Tefsîr-u Karamânî*'si ise müstakil tam bir tefsir veya *el-Keşşâf* hâşîyesi olarak kabul edilmektedir.

Abdülhay el-Leknevî (1848-1886), Kâtip Çelebi ile aynı şeyleri söylemekle beraber onun müfessirin ölüm tarihinde hata ettiğini, ölüm

---

<sup>7</sup> Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1376/1957), 657.

<sup>8</sup> Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî Yahut Tezkira-i Meşâhîri Osmâniye*, nşr. Nurî Akbayar-Seyit Ali Kahraman, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları), 1996, 2/652.

<sup>9</sup> Kâtip Çelebi Hacı Halife Mustafa b. Abdullah el-İstanbulî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, hzr. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge, (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsil-Arabî, 1360/1941), 1/467.

tarihinin 971/1563 değil 871/1467 olması gerektiğini söyler. Eserin ismini de *Tefsîru't-tefsîr* olarak zikreder.<sup>10</sup>

Muhammet Abay, yukarıdaki bilgilere ilaveten ölüm tarihi ile ilgili 899/1493 tarihini ve Hamza el-Karamânî'nin Şeyhü'l-İslâm Zenbilli Ali Efendi'nin (ö. 932/1525) hocası olduğu bilgisini vermiştir.<sup>11</sup> Vefatı ise genel kanaat gereği 871/1467 tarihidir.

Ziya Demir, müfessirinin Karaman'da yaşadığını, Karamanoğlu İbrahim Bey tarafından elçi olarak 2. Murat'a gönderildiğini ve elçiliğinin müspet neticelenmesinden hareketle onun yanında da saygın bir yerinin olduğunu *Âşıkpaşazâde Târihi*'nden naklen söylemektedir.<sup>12</sup> Karamanoğulları Beyliği'nin Fatih Döneminde tamamen Osmanlı nüfuzu altına girmesinden dolayı onun aynı zamanda bir Osmanlı âlimi olarak sayıldığını belirtir.<sup>13</sup>

## 2. Hamza el-Karamânî'nin Takşîru't-Tefsîr Hâşiyesi

### 2.1. Hâşiyenin Yazma Nüshaları

*Takşîru't-tefsîr*'in Türkiye Kütüphaneleri veri tabanlarında kayıtlı olan 18 adet nüshası bulunmaktadır. Nüshalar içerisinde müellif nüshasına veya ona mukabele edilmiş nüshaya rastlanılmamıştır. Nüshalar şu şekildedir:

1. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Bölümü, 6258 demirbaş nolu, müellifi Nureddîn Hamza b. Mahmûd

<sup>10</sup> Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî el-Hindî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye maa't-ta'likâti's-seniyye 'ale'l-fevâidi'l-behiyye*, (Mısır: Matbaat-ü Saâdet, 1324/1906), 69.

<sup>11</sup> Muhammet Abay, "Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri, *Tebliğler ve Müzakereler*", *Tartışmalı İlmî Toplantı 21-22 Ekim 2011*, Komisyon, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 2012), 188; Yusuf Küçükdağ, "Zenbilli Ali Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/247.

<sup>12</sup> İsmail Çiftçioğlu, "Osmanlılar İle Anadolu Beylikleri Arasındaki İlişkilerde Ulemânın Diplomatik Rolü" *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 26 (Güz 2009), 197-198.

<sup>13</sup> Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, 367.

el-Karamânî er-Rûmî, ismi *Takşîru't-tefsîr/Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl*, 118 varak, 27 satır, 1a-118b varak numaralı olan nüsha.

2. Süleymaniye Kütüphanesi Râğıp Paşa Koleksiyonu, 151 koleksiyon numaralı, istinsah tarihi 7 Recep 1081/1670 olup müstensihî olmayan, 145 varak, 25 satır ve nesih yazılı olan nüsha. Bu nüsha araştırmada incelemeye esas ikinci nüsha olmuştur.

Süleymaniye Kütüphanesi Beyazıt Koleksiyonu, B477-B478-B479, B481, B488 nolu nüshalar ile Demir ve Abay tarafından tespit edilen, Süleymaniye 165, 167; Atıf Efendi 288; Cârullah 154, 188; Kadızâde Mehmed 55, Şehid Ali Paşa 203, 317; Beyazıt Veliyyüddîn Efendi 753; Yozgat 49; Yazma Bağışlar 1150; Gelibolulu Tâhir 58 numaralarda kayıtlı başka nüshalar da vardır.<sup>14</sup>

Hepsinde isimleri *Takşîru't-tefsîr Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl fi'z-zehrâveyn*, müellifi Nüreddîn Hamza b. Mahmûd el-Karamânî (ö. 871/1467) olan Süleymaniye Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, B753, B480, B482, B483, B485, B486, 487, B490, B491 numaralı nüshalarda müellifin ismi, Ahmed b. Mahmûd el-Esamm el-Karamânî (ö. 971/1563) ile karıştırılmıştır. Bu nüshalar, muhtemelen Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) kayıtlarındaki yanlışlığı esas alan bazı katalog kayıtçılarının yanlış kaydetmeleri sebebiyle müellif Nüreddîn Hamza b. Mahmûd el-Karamânî adına kaydedilmiştir. Bu eserler, *Envâru't-Tenzîl* hâşiyesi değil *el-Keşşâf* hâşiyesidir. Ahmed b. Mahmûd el-Esamm el-Karamânî (ö. 971/1563) adına kayıtlanması ve yanlışlığın düzeltilmesi gerekmektedir.

## 2.2. İncelemeye Esas Alınan Nüsha'nın Özellikleri

<sup>14</sup> Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları: Kuruluştan 10-16. Asrın sonuna Kadar*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 368-369.



Araştırmada esas nüsha olarak alınan Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 6258 numarada kayıtlı nüsha, ilk elde ettiğimiz nüsha olması ve “قوله” ifadelerinin kırmızı ile yazılması sebebiyle yazım şeklinin belirgin olmasından dolayı tercih edilmiştir. Nüshanın genel özellikleri şu şekildedir: Hâşiye her sayfada 27 satır olacak şekilde nesih hattıyla, mensûr olarak yazılmış 118 varaktan oluşmaktadır. Eserde “قوله” kelimeleri kırmızı ile yazılmış, açıklanacak bazı kelimelerin üzeri de kırmızı ile çizilmiştir. Eserin vakfedildiğine dair sayfa kenarlarında “وقف” yazıları vardır. Kim tarafından vakfedildiği bilinmemektedir. Kapak içi sayfasında Kitab-u Mevlâ Hamza li-Tefsîri Kâdî ve Mevlânâ Mollâ Hamza li-Tefsîri Kâdî yazmaktadır. Yazmanın başlangıç ve bitiş paragrafları şu şekildedir.<sup>15</sup>

أوله: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الحمد لله، وسلام على عباده الذين اصطفى. أما بعد: فان المص<sup>16</sup> نور الله ضريحه، وجعل الجنة فتوحه، تيمناه بذكره الاعلى، وتبركا بشكره الاسنى، ورعاية لبراءة الاستهسال التي هى شروط الشرع فى المقال .. قال بسم الله .. الحمد لله دل بلامى الجنس.

آخره: .. وقوله: إِنْ لِحَاجَةٍ: متعلق بالفعلين، أعني: لا يفطر، ولا يقبل، أي: لا يتصرف بكل آية، أماناً، اعتبر في الأمان تعدداً بحسب أجزاء الزمان، والمسافة تجب الشمس، أي: تغيب، والله أعلم. الحمد لله على التمام وللرسول افضل السلام.

### 2.3. Hâşiye'nin Yazılış Sebebi ve İsimlendirilmesi

Hamza el-Karamânî, hâşiyesini yazma sebebi olarak öğrencileri tefsir ilmine teşvik etmek, bu alanda ihtiyaç duyulan hususlara işaret etmek ve bu meydanda tehlike arz edecek şeylerden korunulması için yazdığını açıklamaktadır.<sup>17</sup> Hâşiyenin ismi ve isimlendirilmesi ile ilgili herhangi bir kayıt yoktur. Ancak kaynaklarda *Takşîru't-tefsîr*

<sup>15</sup> Nureddîn Hamza b. Mahmûd el-Karamânî er-Rûmî, *Takşîru't-tefsîr Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzil*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Demirbaş No: 6258), 1a-118b.

<sup>16</sup> (المصنف) takdirindedir. *Envâru't-tenzil* sahibi Beyzâvî'yi kast etmektedir.

<sup>17</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 1a.

ismi üzerinde genel bir kabulün olduğu görülmektedir. “قَشْرٌ” bir şeyin kabuğu, üstünü kaplayan şey demektir. “تَقْشِيرٌ” ise bir şeyin kabuğunu soymak, üzerindeki örtüyü kaldırmak manasınadır.<sup>18</sup> Bu nedenle tefsire dair kapalılıkları, müphem yerleri kaldırmak, soymak manasına bu ismin verildiği tahmin edilmektedir. *Takşîru't-tefsîr fi't-teysîr ve't-tesyîr* ve *Tefsîru't-tefsîr* şeklinde kayıtlarda vardır. *Zehrâveyn* ifadesinin isimde kullanılma sebebi bilinmemekle beraber kaynağı muhtemelen Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri için rivayet edilen hadîs-i şerîflerdir.<sup>19</sup>

#### 2.4. Hâşiye'nin Müellife Âidiyeti

Müellife nispet edilen *Takşîru't-tefsîr* adlı hâşiyenin aidiyeti ile ilgili bir problem gözükmemektedir. İncelenen kaynaklarda müellife nispet edilen tek eser olarak geçmektedir. Müellif ile isim benzerliği olan diğer meşhurlar ile ilgili yapılan eser araştırmalarında onlara nispet edilen bir Beyzâvî hâşiyesine rastlanmamıştır. Hayatı hakkında bilgi veren kaynakların hepsi müellifin *Envârü't-tenzîl* üzerine yazmış olduğu bir hâşiyesinin olduğunu belirtir. Ayrıca mevcut yazmaların kapak iç kısımlarında hâşiye, müellife ait olarak gösterilmektedir.

Ali b. İbrâhîm el-Gaznevî'ye (ö. 582/1186) nispet edilen *Takşîru't-tefsîr* isimli diğer bir eserin, Hekimoğlu Ali Paşa 48 numarada kayıtlı bulunan yazma nüshası incelenmiş ve eserin 190 varaktan oluşup, Kur'an'ın sonuna kadar olduğu ve müfessirin eseri ile ilgisinin olmadığı görülmüştür.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Ahmet Muhtâr Ömer vd., *el-Mu 'cemü'l-esâsiyyi'l-Arabî*, haz. Muhyiddîn Sabûr (Tunus: Li'd-Dürûs, 1408/1988), “Kşr”, 987.

<sup>19</sup> Bk. Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: y.y., 1374/1955), “Salâtü'l-müsâfirîn”, 252-253.

<sup>20</sup> Ali b. İbrâhîm el-Gaznevî, *Takşîru't-Tefsîr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa 48), 1-190.

## 2.5. Hâşiye Üzerine Yapılan Çalışmalar ve Kaynakları

Bu hâşiye üzerine, eserlerde madde olarak yer vermenin haricinde yapılan ve yayımlanan herhangi bir çalışma yoktur. Araştırma ilk olma özelliğine sahiptir.

Müfessir, kaynak verirken bazen kitap bazen müellif bazen de kitap ve müellif ismini beraberce zikrederek alıntı yapar.

Edebiyat ve belâgat yönüyle eser ismi vererek, Cevherî'nin (ö.400/1009) *es-Sihâh*'ından<sup>21</sup> Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Kıstâsü'l-müstakîm fi'l-'arûz*'undan,<sup>22</sup> eser ismi vermeden Tarafe b. el-Abd'ten (ö. 564 [?]), Nâbiğa ez-Zübyânî'den<sup>23</sup> (ö. 604 [?]), İbn Keysân'dan (ö. 320/932), el-Ferrâ'dan<sup>24</sup> (ö. 207/822), Sîbeveyhi'den<sup>25</sup> (ö. 180/796), Ahfeş el-Evsat'tan<sup>26</sup> (ö. 215/830), el-Ukberî'den<sup>27</sup> (ö. 616/1219), Râgıb el-İsfahânî'den<sup>28</sup> (ö. 5./11. y.y.), Halîl b. Ahmed'ten<sup>29</sup> (ö. 175/791), Ebû Hırâş el-Hüzelî'den<sup>30</sup> (ö. 15/636) ve İbn Cînî el-Mevsîlî'den<sup>31</sup> (ö. 392/1002) nakilde bulunmaktadır. Kûfiyyûn, Basriyyûn ve nühât gibi ifadeler ile de genel nakiller yapılmaktadır.

Tefsir de Beyzâvî'ye ilâveten *el-Keşşâf*'i<sup>32</sup> ve eser ismi vermeden "İmâm" diyerek Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi (ö. 333/944), Katâde'yi (ö. 117/735), Mücâhid'i<sup>33</sup> (ö. 103/721), Vâhidî'yi<sup>34</sup> (ö.

<sup>21</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 2a.

<sup>22</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 3b.

<sup>23</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 15b.

<sup>24</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 95b.

<sup>25</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 78b.

<sup>26</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 11a-78b.

<sup>27</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 56b.

<sup>28</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 20b.

<sup>29</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 6b.

<sup>30</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 20b.

<sup>31</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 56b.

<sup>32</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 7a.

<sup>33</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 9a.

<sup>34</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 68a.

468/1076), Zemahşerî'yi<sup>35</sup> (ö. 538/1144) ve Beğavî'yi<sup>36</sup> (ö. 516/1122) kaynak olarak kullanmaktadır.

Fıkhî konularda, Alkame<sup>37</sup> (ö. 62/682), İmam Mâlik (ö. 179/795), Ebû Hanîfe<sup>38</sup> (ö.150/767), İmam Şâfiî<sup>39</sup> (ö.204/821), Ebû Ca'fer et-Tahâvî<sup>40</sup> (ö. 321/933), Fahu'l-İslâm Pezdevî (ö. 482/1089) ile Şâfiî ve Hanefî<sup>41</sup> gibi genel ifadeler ile nakilde bulunur.

Kelamda Ehl-i sünnet diyerek Mâturîdilîlik, Eşâire,<sup>42</sup> Mu'tezile ve Kerrâmiyye'den<sup>43</sup> genel nakiller ile Şeyhu'l-Eş'arî diyerek İmam Eş'arî'den<sup>44</sup> (ö. 324/935-36), Mu'tezilî Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'den (ö. 436/1044) ve Ebû Alî el-Cübbâî'den<sup>45</sup> (ö. 303/916) nakillerde bulunur.

Hadiste ise Hz. Ebû Bekr, Hz. Alî, Ebû Hureyre, Hz. Âişe (ö. 58/678), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88), Abdullah b. Ömer<sup>46</sup> (ö. 73/693), Kâ'bü'l-Ahbâr (ö. 32/652-53), Şa'bî<sup>47</sup> (ö. 104/722), Hasan el-Basrî<sup>48</sup> (ö. 110/728), İbn Şihâb ez-Zühri<sup>49</sup> (ö. 124/742), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Buhârî (ö. 256/870), Yahyâ b. Maîn<sup>50</sup> (ö. 233/848),

<sup>35</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 22b-86b.

<sup>36</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 78b.

<sup>37</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 32a.

<sup>38</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 73a.

<sup>39</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 72b.

<sup>40</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 4b.

<sup>41</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 4a.

<sup>42</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 12a.

<sup>43</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 106b.

<sup>44</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 6b.

<sup>45</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 17b.

<sup>46</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 73a.

<sup>47</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 14b.

<sup>48</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 32a.

<sup>49</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 73a.

<sup>50</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 9b.

Müslim<sup>51</sup> (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889) Tirmizî (ö. 279/892) Nesâî<sup>52</sup> (ö. 303/915) ve es-San‘ânî’den<sup>53</sup> (ö. 211/826-27) nakillerde bulunur. Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin (ö. 430/1038) *Ma‘rifetü’s-sahâbe*’sini de kullanır.<sup>54</sup>

Tespitlerimize göre hâşiye’ye kendisiyle karıştırıldığı el-Esamm el-Karamânî tarafından *Tefsîr-u Karamânî* adlı eserinde atıflar yapılmaktadır.<sup>55</sup>

## 2.6. Hâşiye’nin Yöntemi

Müellif, hâşiyesini herhangi bir başlıklandırma yapmadan sadece sûre başlıklarını vermek suretiyle Hutbe/Dîbâce, Fâtîha, Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinden oluşturmuştur. Beyzâvî (ö. 685/1286) için “Musannif”<sup>56</sup> ifadesini kullanmaktadır. Hâşiye, *Envâru’t-tenzîl* ile birebir uyumlu ilerlemekte olup tedris formatını hissettirmektedir. *Envâru’t-tenzîl*’in farklı nüshalarından bahsettiği de görülmektedir.

Beyzâvî’nin görüşlerine (قَوْلُهُ) ifadesiyle işaret edip hemen sonrasında açıklama yapacak olduğu kelime, cümle veya paragrafı almaktadır. Genelde (وَاعْتَرِضْ ... وَ.....), (وَ قَوْلُهُ.....جَوَابٌ.....), (وَ قَوْلُهُ.....يَعْنِي), (فَإِنْ قِيلَ.....قُلْتُ) ve (أَجِيبَ قَوْلَهُ.....) kalıplarını kullanmakla beraber farklı hâşiye yazım kalıp örnekleri de vardır. Besmele, hamdele ve salvele ile giriş yaptıktan sonra eseri yazma gayelerini söyleyerek Beyzâvî’nin Hutbe bölümüne giriş yapmakta, bazı konuları açıklarken (الْأَوَّلُ وَالثَّانِي) gibi ifadelerle tasnifler yapmaktadır.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru’t-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 73a.

<sup>52</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru’t-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 78b.

<sup>53</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru’t-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 12b.

<sup>54</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru’t-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 79b.

<sup>55</sup> Ahmed b. Mahmûd el-Esamm el-Karamânî, *Tefsîru’l-Karamânî*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah,109), 4a, 5a, 6b, 7a.

<sup>56</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru’t-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 1a.

<sup>57</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru’t-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 6b.

Genelde sarf, nahiv ve belâgata dair çözümlenelerde bulunmakla beraber yer yer kırâat, kelâm, hadîs ve fıkha dair meselelere de değinmektedir. Eleştirilerini ve katılmadığı yerleri (..... **وَاعْتَرَضَ بَأْن**) “Buraya şu sebep ile itiraz edildi.” gibi nazik ifadeler ile ortaya koyar.<sup>58</sup>

### 3. Karamânî'nin Ulûmu'l-Kur'ân'a Dâir Açıklamaları

Sûrelerin Mekkî-Medenî oluşuna ayrı bir başlık açmamış ancak âyet tahlilleri esnasında kısaca değinmiştir. Üzerlerine hüküm bina edilmesi konusundaki önemlerine dikkat çekmiştir.<sup>59</sup>

Muhkem ve müteşâbih hakkında bilgi veren Karamânî'ye göre, muhkem âyetler, aklın bir karışıklık ve şüpheye düşmeden hemen anladığı âyetlerdir. Müteşâbih ise bunun tersine aklın ilk bakışta meydana gelen karışıklık ve şüpheden dolayı anlamaktan uzak olduğu âyetlerdir. Müstereklik veya lafzın garîb olması yani bir sebepten anlaşılabilir olması gibi sebepler ile müteşâbihliğin meydana geleceğini belirtir. “Kur'an'ın tamamı muhkemdir.” görüşünün ilmî donukluğa sebep olacağı gerekçesiyle faydadan hâlî olduğunu söyleyerek müteşâbihlerin râsihûn için bir imtihan vesilesi olduğunu belirtir.<sup>60</sup> Müteşâbihler ile ilgili olarak, gaybî konularda olduğu gibi bunu Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceğini ancak Allah'ın kendilerine hak ilham ihsan ettiği enbiyâ ve evliyâ'ya bunu ilham edebileceğini söyler.<sup>61</sup>

Karamânî, hâşîyesinde nesih ile ilgili meselelere de temas etmiştir. Mücâdele Sûresi 12. âyetteki “Peygamberle görüşmek için sadaka verme” olayının nesh edilmesi gibi bazı âyetlerin mensûh

<sup>58</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 27a.

<sup>59</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 32a.

<sup>60</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 14b; 96a-b.

<sup>61</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 14b.

olduğunu söylemesinden Karamânî'nin neshi kabul ettiği görülmektedir.<sup>62</sup>

Karamânî, sûrelerin faziletlerine dâir bilgiler vermez. Sadece Bakara Sûresi'nin sonunda; Bakara Sûresi hakkındaki hadisin gerekli gördüğü bölümlerini açıklar. Abdürrezzâk es-San'ânî'den (ö. 211/826-27) sûrelerin fazileti ile ilgili gelen rivayetlerin ekserisinin mevzû olduğunun rivayet edildiğini belirtir. Bunun sebebi olarak, Araplardan bir kişinin bu rivayet uydurma işini: “*İnsanların çoğu, şiir ve Ebû Hanîfe'nin fıkhi ile uğraşıyorlar, Kur'an'ı terk ediyorlardı, bende onları Kur'an'a yönlendirmek için bu rivayet uydurma işini yaptım.*” diye itirafta bulunmasını gösterir.<sup>63</sup>

Kırâat konusunda öncelikle meşhur olan kurrâyı: Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Kisâî, Âsım, Hamza ve Ya'kup şeklinde sekiz olarak sayar. Ya'kûb'un iki râvîsi olarak Ravh ve Ruveys'i ekler. Bu sekiz imam içerisinde Ca'fer ve Halef'in de çıktığını söyleyerek sayıyı ona tamamlar. Sahâbeden Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Kâb,<sup>64</sup> sonraki dönemlerden ise İbrahim b. Ebî 'Abele (ö. 152/769), Hasan el-Basrî<sup>65</sup>, A'meş<sup>66</sup> (ö. 148/765) gibi kurrâdan da nakilde bulunur. Kırâat-ü ehli'l-Harameyn<sup>67</sup> gibi genel ifadeler de kullanır.

Kırâat açıklamaları, genelde farklı okuyuşların mana ve hükme etkileri ile ilgilidir. Harameyn kıraat imamı olan Nâfi', İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer'in okuduğu Fâtiha Sûresi 3. âyetteki “*مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ*” kıraatini bu imamın rivayet ve fesahat yönünden diğerlerinin önünde olması

<sup>62</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 57a-b.

<sup>63</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 12b.

<sup>64</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 96b.

<sup>65</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 9a.

<sup>66</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 56b.

<sup>67</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 9b.

ve “mülkiyet ve saltanat sahibi” manasını, en iyi bu kalıbın ifade etmesi sebebi ile tercih etmiştir.<sup>68</sup>

Âyetlerin iniş sebepleri ile ilgili bilgi vermez. Sadece bazı yerlerde âyetin iniş sebebi veya indiği yerin bazı manaları vermeyi mümkün kılmaması gibi açıklamalar ile yetinir. Bazı âyetlerin birbirleriyle olan münasebetini de kısaca verir.<sup>69</sup>

Bakara Sûresi'ndeki mukattaa harfleri ile ilgili: “Bunlar Allah Teâlâ'nın bilgisini kendisine sakladığı ilimdir. Dört halife ve diğer sahâbeden buna benzer şeyler rivayet edilmiştir” şeklindeki Beyzâvî'nin açıklamalarını, böyle rivayette bulunanları açıklayarak delillendirir. Hz. Ebu Bekir ve Şa'bi'nin: “Her kitabın kendisine ait özel bir sırrı vardır, Allah'ın Kur'an'a özel sırrı da sûre başlarıdır.” dediklerini, Hz. Ali'den de: “Her kitap için bir öz vardır. Bu kitabın özü de mukattaa harfleridir.” rivayetini vererek Beyzâvî'yi destekler. Allah'ın bu harfler vasıtasıyla Mekke müşriklerini ikaz etmesi ve onlara meydan okumasında Kur'an'ın i'câzına işâret olduğunu söyler.<sup>70</sup>

Vakıf ve ibtidâ ile ilgili olarak Beyzâvî'nin: *'Mukattaa harflerinin üzerine sonraki ile irtibâtı kalmayacak şekilde vakfi tâm ile durulur.'* ifadesinin açıklamasında Karamânî: “*Vakfi tâm; lafız ve mana yönünden sonrasıyla irtibâtı olmayan, vakfi hasen ve vakfi kâfi; sonrasıyla lafız yönüyle irtibâtı olmayıp mana yönüyle bağlantısı olan, vakfi kabîh ise hem lafız hem mana yönüyle kelam tamam olmadan yapılan vakıf'tır*” diye söyler.<sup>71</sup> Beyzâvî'de geçen “لا ريب فيه” üzerine vakfedilmesi konusunu ele alırken “Burası haberdır ve kelam

<sup>68</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 9b.

<sup>69</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 65b.

<sup>70</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 14a.

<sup>71</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 15a.



tamamlanmıştır. Bu sebeple; burada vakıf yapan kişinin, bunu bilmesi gerekir. Burada vakfederken, kelamın tamamlanacağı niyetiyle vakıf yapması gerekir. Böyle yapmaz ise yaptığı vakıf, vakfı kabîh olur.” diye söyler.<sup>72</sup>

#### 4. Belâgat Yönüyle İlgili Açıklamaları

Müfessir belâgat yönüyle ilgili açıklamaları meânî ve beyân ilimleri açısından verir. Bu açıklamaların da musannifin kapalı ifadelerini açmak, eksiklerini tamamlamak ve kullanılan sanatları tanımlamak yönüyle olduğu görülmektedir. Âyetlerde bulunan kinâye,<sup>73</sup> iltifât,<sup>74</sup> tevriye,<sup>75</sup> müşâkele,<sup>76</sup> istiâre-i mekniyye, tahyîliyye,<sup>77</sup> tebeîyye,<sup>78</sup> temsîliyye,<sup>79</sup> mecâz,<sup>80</sup> sebebiyyet-müsebbebiyyet,<sup>81</sup> ihtisâs<sup>82</sup> gibi söz sanatlarından bahsettiği, sarf ve nahiv yönünden açıklamalar yaptığı görülmektedir. Bazı yerlerde tarihî bilgiler de verir.<sup>83</sup>

Şiirle istişhâd yöntemini de hâşiyede kullanır.<sup>84</sup> Âl-i İmrân Sûresi 11. âyette geçen “كَذَّابٌ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ” bölümünün önceki bölümle i’râb yönünden hiçbir alâkası olmadığı halde tezyîl-i teşbih ile öncesi için müşebbehün bih olduğunu belirtir. Tarafe b. el-Abd’in şu beytini örnek verir:

وأمر ما ألقاه من ألم الهوى، قُربُ الحبيبِ وما إليه وصولُ

<sup>72</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 16b.

<sup>73</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 105b.

<sup>74</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 3a.

<sup>75</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 12b.

<sup>76</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 103b.

<sup>77</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 2a.

<sup>78</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 20b.

<sup>79</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 101b.

<sup>80</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 30-105b.

<sup>81</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 106a.

<sup>82</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 10b.

<sup>83</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 107b.

<sup>84</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 9b.

كَالْعَيْسِ فِي الْبِيدَاءِ يَقْتُلُهَا الظَّمَاءُ، وَالْمَاءُ فَوْقَ ظَهْرِهَا مَحْمُولٌ<sup>85</sup>

### 5. Karamânî'nin Hâşiyede Geçen Bazı Açıklamaları

Beyzâvî tefsirinde: “İlimlerin en büyüğü şeref, delil olma ve insanlara fayda açısından en yücesi ilmi tefsirdir. Tefsir ilmi: Allah Teâlâ'nın muradına delâlet etmesi bakımından Allah kelâmının hâl ve durumlarından bahs eden ilimdir. Bu ilmin mevzusu, diğer ilimler üzerinde nüfuz sahibi olması ve onlara reislik etmesi itibariyle Allah'ın kelimidir. Allah'ın kelamı her ilmin delillerinin ve şer'i şerifin kâidelerinin, meşru kılınan şer'î hükümlerin kaynağıdır. Bu sebeple bu tefsir ilmi konusunda Arap dili sahasında yani Arap dili ve edebiyat ilimleri konusunda uzman olmakla beraber usul ve fîrû yönüyle dînî ilimlerin hepsinde de uzmanlaşmak gereklidir.” demektedir.

Müfessir, tefsir ilminde Arapçayı ve edebiyat ilimlerini iyi bilmeyi şart koşan, kendisinin de katıldığı Beyzâvî'nin bu sözlerini açıklarken Zemahşerî'nin *el-Kıstâs* eserinde bu konu hakkında yaptığı taksimi yani “Arap Dili ve Edebiyatı'na ait ilimler on ikidir.” şeklindeki tasnîfi esas alır. Bunların lügat, sarf, iştikâk, nahiv, meânî, beyân, arûz, kâfiye, hat, şiir, inşâ ve muhâdarât olduğunu söyler. Tarih ilmini, muhâdarat ilminden bir parça olarak görür. Bedî ilmini ise belâgat ilminin içinde sayar.<sup>86</sup>

Her türlü mezhebi görüşe yer veren Karamânî'nin Ehl-i sünnet ile Mâtürîdî'leri kast ettiğini diğer mezhepler için ise Eş'arî ve Mu'tezile tabirlerini kullandığı görülmektedir. Amelde mezhepler

<sup>85</sup> Manası: Tutkunun acısına düşene varıyorum, Sevilenin yakınlığı ve kavuşmanın olduğu, Çölde pirinç gibi, susuzluk onu öldürür ve ona sırtında su taşınır. Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 97b.

<sup>86</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 3a-b.

olarak ise Şâfî, Mâlikî ve Hanefilerden bahsetmekte diğer mezheplere yer vermemektedir.

Bezzâvî'nin Fâtiha Sûresi 5. âyette geçen “*Bizi sende seyr edebilmeye yönlendir.*” şeklindeki ifadesini, “*Kulun hayvânî haz ve cismânî lezzetlerden yüz çevirdikten sonra Allah yolunda olması, Allah'ın cemâlini görünceye ve cennetin en güzel yerini elde edinceye kadar bütün himmetini, Allah'ın marifetine ve onun cemaline muttali olmaya ve terakkî etmeye hasretmekle bütün letâifini Allah'a açmasını istemektir.*” diye açıklamıştır.<sup>87</sup>

Bakara Sûresi 9. âyet, “*Hâlbuki onlar farkında olmadan yalnızca kendi nefislerini aldatmış oluyorlar.*” kısmında geçen nefsi: “*İnsanda canlılığı sağlayan, rûhu hayvâniye mahal olan, uzv-u sanevberî'yi aldatırlar.*” şeklinde tarif etmesi gibi tasavvufî olarak değerlendirilebilecek açıklamalara da rastlanılmaktadır.<sup>88</sup>

*Envâru't-tenzîl*'in hutbe bölümünün ilk cümlesinde geçen Kur'ân'ın indirilişine dâir “*İnzâl ve tenzîl*” kavramları üzerinde durur. Cebrâîl'in (a.s.) vahyi alış, getiriş ve tebliğ ediş şeklini, aynı cümlede geçen (فرقان)<sup>89</sup> ifadesinin bazı nüshalarda (قرآن) şeklinde olduğunu söyleyerek manalarını ve ikisi arasındaki farkları açıklar.<sup>90</sup>

Müfessire göre “Allah, Kur'ân'ı Kerîm'i levh-i mahfûz'dan dünya semâsına toplu bir şekilde bir defada indirmiş ve Seferetü'l-Kirâm denilen kıymetli meleklerine onu istinsah etmelerini emretmiştir. Daha sonra ihtiyaç ve maslahata göre dünya semasından peygamberimize kısım kısım yirmi üç senede indirmiştir. İnzâl ve tenzîl kelimeleri esasen bir şeyin yukarıdan başlayarak aşağıya doğru inmesi, hareket etmesi anlamlarına gelirler. Aralarındaki fark; tenzîlin

<sup>87</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 11b.

<sup>88</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 25a.

<sup>89</sup> Nâsirüddîn Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî el-Kâdî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl el-ma'rûf bi tefsîri'l-Kâzî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418/1998), 1/23.

<sup>90</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 1a-b.

tedrîcen, inzâlin de bir seferde gerçekleşmesidir. Kur'ân'ın bir kere de değilde aşama aşama indirilmesi hamd edilecek bir nimettir.<sup>91</sup>

Karamânî, Beyzâvî'nin "Besmele Fâtiha'dan bir âyettir" sözünü açıklarken şu görüşlere yer verir. "Besmelenin Neml Sûresi'nden bir âyet olması konusunda icmâ vardır. Ancak sûre başlarında bir âyet olduğu hususunda ihtilâf edilmiştir. İmâm Şâfiî ve ona tabi olanlar 'Besmele her süreden bir âyettir.' dediler. İmâm Mâlik ve iki rivayetten en meşhur olanına göre, İmâm Ebû Hanîfe ise sûre başlarındaki bu besmeleler asla Kur'an'dan bir âyet değildir. Mûtaahirîn Hanefilerden bazıları sûre başındaki besmelelerin sûrelerin arasını ayırmak için indirilmiş başında buldukları sûrelerin parçası olmayan müstakil âyetler olduğunu söylediler. Bir kısmı ise 'Başında bulunduğu sûrenin bir cüzü olmayıp herhangi bir fonksiyon da üstlenmeyen müstakil âyettir.' dediler. Bazıları ise 'Başında bulunduğu sûrenin bir cüzü olup herhangi bir fonksiyon da üstlenmeyen müstakil âyettir.' dediler."<sup>92</sup>

Bu ihtilâf edilen konuda Karamânî, "Müfessir Beyzâvî'nin 'İmâm Şâfiî ve ona tabi olanlar besmele'nin her süreden bir âyet olduğunu söylediler.' kısmının haricinde açıkça söylediği bir şey yoktur. İkinci kısmı da Medîne, Basra ve Şam, kurrâ ve fukahâsına nispet eder. Onların görüşleri besmele Kur'an'dan bir âyet değildir. Hatta İmâm Mâlik bu konuda her ne kadar layık olan ikinci kısımdaki görüşlere muhalif olmak olsa da namazda bile gerek sesli gerek gizli besmelenin okunmayacağını söylemiştir. Besmelenin Fâtiha ile beraber özel olarak zikredilmesinin sebebi İmâm Şâfiî'den Fâtiha

---

<sup>91</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 1a.

<sup>92</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 4a-4b.

Sûresi hakkında bir, diğer sûreler hakkında iki görüş olmasındandır” diye söyler.<sup>93</sup>

Karamânî, bazı hadisleri verirken metin veya senetleriyle ilgili değerlendirmeler de yapmaktadır. Ona göre, bismelenin Fâtiha Sûresi’nden bir âyet olduğuna dair müfessir Beyzâvi, tefsirinde mensup olduğu Şâfiî mezhebinin görüşünü destekleyen iki hadisi alır: Birincisi, Ebû Hüreyre’nin Peygamberimizden naklettiği şu hadîs-i şeriftir: ‘Fâtihatü’l-Kitâb yedi âyettir. İlk âyeti ‘ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ )’dir.’ İkincisi ise, Ümmü Seleme’den ‘Peygamberimiz Fâtiha’yı okudu ve besmeleyi Fâtiha’dan saymak suretiyle yani Fâtiha’nın ilk âyetine vasletmek suretiyle okudu’ şeklindeki rivayettir. Bu rivayetten bismelenin tam bir âyet değil, ilk âyetin bir parçası olduğu anlaşılır.

Karamânî, Beyzâvî’nin bismelenin Fâtiha Sûresi’nden bir âyet olması ile ilgili verdiği bu iki hadisi değerlendirirken bu konuda rivâyet edilen ilk hadisin, mevkûf olması, senedinde za‘fiyyet olması ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) tarafından zayıf kabul edilmesi sebebiyle delil olarak kullanılmasında sıkıntı olduğunu söylemektedir. İkinci hadiste ise nakleden râvînin bizzat duymaması ve Tirmizî’de geçen rivayette bismelenin olmaması sebebiyle Tahâvî tarafından kabul edilmediğini belirterek bismelenin Fâtiha Sûresi’nden bir âyet olmadığını açıklar.<sup>94</sup> Beyzâvî’nin Fâtiha Sûresi için zikrettiği, Allah Rasulü’nün “Size; Tevrât, İncil ve Kur’ân’da benzeri olmayan bir sûre söyleyeyim mi?” hadisinde Zebûr’un geçmemesinin hikmeti olarak Zebûr’un Tevrât’a tâbi olmasını gösterir.<sup>95</sup>

Beyzâvî’nin Bakara Sûresi 2. âyette geçen “الذین” ismi-mevsûlünün “اللمتقين” kelimesine bağlanması durumunda sîle ve cümlesi ile takva sahipleri kayıtlanır. Bu durumda “تخلیه) terk etmek, (تخلیه) süslemekten evlâdır.” kâidesine göre “Önce insana

<sup>93</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru’t-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 4a-4b.

<sup>94</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru’t-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 4b.

<sup>95</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru’t-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 12b.

yaraşmayan şeyleri terk edip sonra da ameller ile şekillendirip parlatmak gerekir.” sözünü müfessir şu şekilde açıklar:

*“İnsanı gerçekten kurtuluşa götürecek olan birbirlerine bağlı iki şey vardır: Birincisi, şeytânî hilelerin çöplüğünden, yırtıcı ve hayvânî hislerle mübâşeretten ve günah işlemekten dolayı meydana gelen her türlü maddî ve manevî kir ve pastan nefsi kurtarıp parlatmak, insanı zayıf eden kötü ahlaktan temizlenmek ve nefsi tezkiye etmektir. İkincisi, Bu temizliği yapılan nefsi; süslemek, yeniden şekillendirmek yani övülmüş huylar, hak inanışlar ve indirilmiş olan kitaplardaki hikmet ve marifet ile birde mebde' ve meâda dair yakînî bilgiler ile süslenmektir.”<sup>96</sup>*

“Beyzâvî'nin 'mümkinât her yönüyle Allah'a aittir” ifadesinde Zemahşerî'nin “Kabîh fiiller Allah'a isnâd edilmez.” sözüne reddiye vardır. “Çünkü iyi olsun, kötü olsun bütün fiillerin yaratılması Allah'a aittir.” diye açıklama yapar.<sup>97</sup>

Beyzâvî'nin Bakara Sûresi 34. âyetin tefsirinde “İblis ve yanında cinlerle savaşanlar olduğu da söylenmiştir” şeklindeki secde ile emir olunanları açıkladığı bölüm için şöyle bir rivayetin olduğunu söyler: “Allah, semâvat ve arzı, melek ve cinleri yarattı. Melekleri semâda, cinleri ise yeryüzünde yarattı. Cinler, yeryüzünde çok uzun asırlar yaşadılar. Sonra aralarında haset ve zulüm meydana geldi. Birbirlerini öldürdüler ve yeryüzünü ifsat ettiler. Bunun üzerine Allah, cennet bekçileri olarak görev yapan, kendilerine cin denilen meleklerden oluşan bir orduyu onların üzerine gönderdi. Başları ve yol göstericileri, en fazla amele sahip olan İblîs'ti. Yeryüzüne indiler, cinleri, denizlerdeki adalara ve dağların başlarına kadar kovalayıp oralara sığınmalarını sağladılar. Yeryüzüne yerleştiler.

Allah, bir üst semadakine göre bir alt semadaki meleklerin yükünü azalttığı gibi bunlarında ibadet yönünden yüklerini azalttı.

<sup>96</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 17a-b.

<sup>97</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 22b.

Yeryüzünde kalmak hoşlarına gitti. Allah, İblîs'e hem yeryüzü hem gökyüzü meleği olma özelliğini verdi. Bazen yerde bazen gökte bazen de cennette ibadetini yaptı. Bu durum üzerine kendini beğendi, içine kibir girdi. Allah, bunun üzerine yeryüzünde kendisine bir halife yaratacağını söyledi” diye rivayeti bitirir.<sup>98</sup>

Karamânî, Bakara Sûresi 286. âyette Beyzâvî'nin “واعف عنا” âyetinin tefsirinde kullandığı “وَإِمْحُ ذُنُوبِنَا” ifadesinde “Af, mağfiret ve rahmet kelimeleri arasındaki farka işaret vardır.” der. Şöyle ki af, cismânî azap olan cezanın verilmemesi ile günahların ortadan kaldırılmasıdır. Mağfiret; günahların örtülmesi ve rûhânî bir azâp olan günah sahibinin rezillik ve utanç kaynağı olmaktan korunmasıdır. Rahmet ise cismânî bir nimet olan cennet nimetlerinin ve rûhânî bir nimet olan cemâl ve celâlinin nurunun tamamıyla kabul edebileceği bir şekilde kaldırma gücüne ve bulunduğu mertebeye göre tecellî etmesiyle ihsân ve sevâbın akıtılmasıdır. Bu durumda bu nimetin içine tamamen girer ve bunun haricindeki her şeyden uzaklaşır. “وارحمنا” ile cismânî ve rûhânî azaptan kurtulmayı isteyen kul “أنت مولانا” ile tamamıyla Rabbi'ne yönelmeyi ve duasında istediklerinin kendisine verilmesini ister.

Sonrasında Bakara Sûresi için Peygamber Efendimiz'in “Kur'an'ın çadırıdır.” buyurduğu hadisteki “fustât” kelimesinin çadır veya dinin usul ve furûuna dâir her şeyi içinde bulundurması itibariyle Medine-i Câmia manasına geldiğini söyler. Bu kısımda “Sihirbazların bu sûre karşısında hiçbir şey yapamayacaklarını” belirten hadisi açıklarken sihirbazlara batıl ehli denmesinin sebeplerini; onların batıla dalmaları, dinden yüz çevirip onu iptal etmeye çalışmaları olarak gösterir. Onların bu sûreye güç yetirememelerini ise “Onlar bu sûreyi bütün ustalık ve maharetlerine karşı öğrenemezler, üzerinde düşünemezler ve içinde yazanları yapamazlar.” diye anlamlandırır.<sup>99</sup>

<sup>98</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 39a.

<sup>99</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 95a.

Karamânî, Âl-i İmrân Sûresi 19. âyette geçen “ان الدين عند الله الإسلام” kısmında Zemahşerî'nin söylediği: ‘Allah katında tek din, günahkâra ceza vermesi, iyi işler yapana sevâp vermesi, vâcip olan manasındaki adalet prensibine ve Allah’ın kadîm sıfatlarını ve Allah’tan diğer her şeyi nefyeden manasına gelen tevhîd prensibine inananın dinidir’ manasına bir işaretin olmadığını, burada kast edilen tek dinin kendisinden asla zulmün sadır olmayacağı, fiillerinde hür olan Allah’ın, adaletine ve ulûhiyyet konusunda Allah’ın asla bir ortağının olmayacağını belirten tevhîd prensibine inananın dini olduğuna işaret vardır diye söyler.<sup>100</sup>

Karamânî, Âl-i İmrân Sûresi 200. âyetteki “Sabredin ve sabırda yarışın.” bölümünde Allah’ın sabretmeyi umumî bir şekilde emredip sonra sabırda yarışın diye bir tahsîs yapmasının sebebinin “Burada atfû'l-hâs ‘ale'l-âmm vardır. Sabırda yarışmanın, sabredilmesi gereken şeylere karşı sabretmekten daha zor, sevap ve fazilet bakımından daha üstün olduğunu anlatmak için böyle yapmıştır” diye açıklar.<sup>101</sup>

### Sonuç

İlim, irfan, kültür ve medeniyete dair faaliyetler, öncekilerden kalan miras ve temeller üzerine inşa edilir. Osmanlı'nın hüküm sürdüğü dönemin tefsir faaliyetleri de kendisinden önceki ilmî gelenek üzerine sistemini kurmuş ancak sadece onunla kalmayıp kendine ait renk ve özelliklerini de buna eklemiştir. Zemahşerî ve Beyzâvî gibi âlimlerin çizgisini temele alan âlim ve müfessirleri, devraldıkları İslâm ilim mirasını güncellemek, zenginleştirmek ve derinleştirmek suretiyle topluma mâl etmişlerdir.

---

<sup>100</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 99a.

<sup>101</sup> Hamza el-Karamânî, *Takşîru't-Tefsîr*, (DİB Kütüphanesi, No: 6258), 118a.



Osmanlı dönemi ilmî mirasının genelini oluşturan şerh ve hâşiyeler, önceki dönemlerden kalan ana metinleri okuma ve okutma esasına dayanan ilmi elde etme ve aktarma yollarından bir tanesidir. O dönemdeki çok sayıda âlim, genelde tedris amaçlı çok sayıda tefsir üzerine hâşiyeler yazmıştır. Yazıldıkları dönem itibariyle bu hâşiyelerin hepsi yüklenmiş oldukları; eseri açıklama, yeni bir şeyler ekleme, tenkit etme, kapalılıkları giderme gibi amaçları yerine getirmişlerdir. Sûreler üzerine yazılmış hâşiye sayısı da oldukça fazladır. Yazıldıkları dönemin tefsir hayatı hakkında genel bir fikrin oluşması için henüz yazma halinde bulunan bu özelliklere sahip onlarca hâşiyenin meydana çıkarılması önem arz etmektedir.

Hamza el-Karamânî; müfessir, muhaddis ve fakih kimliği ile bilinen Karamanoğulları Beyliği ve Fâtih Devri Osmanlı âlimlerindenidir. Hayatı hakkında detaylı bilgi yoktur. Bilinen tek eseri Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'ine yazdığı halen yazma halinde bulunan *Takşîru't-tefsîr* isimli haşiyesidir. Hâşiye; *Envâru't-tenzîl*'in Hutbe/Dîbâce, Fâtîha, Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri üzerine yazılmıştır. O; bu hâşiyesini tedrisat sürecinde, öğrencilerin tefsiri daha rahat anlamalarına yardımcı olmak için yazmıştır. Hâşiyede genel olarak “قَوْلُهُ” metodunu kullanmış, diğer hâşiye yazım şablonlarına da yer vermiştir. Gramer çözümlenmeleri, tanımlama, sebeplendirme, örnekler verme, alıntı yapma, karşılaştırma, tenkit etme, yeni bilgi verme ve delillendirme gibi hâşiye yazıcılığının gayesine uygun olarak, Beyzâvî tefsirinin anlaşılmasını kolaylaştırmaya çalıştığı bir eserdir. Eserde tasavvufî olarak değerlendirilebilecek yorumlara da rastlanmaktadır. Meraklılarının istifade edeceği bir eserdir.

Eserin yazma halinde bulunan nüshaları tespit edilmiş, içlerinden uygun olan iki nüsha karşılaştırmalı olarak incelenmiş, eserin içeriği, müfessirin tefsirciliği hakkında tespitler yapılmıştır. Eserde Beyzâvî tefsirinin ilgili bölümlerindeki izaha ihtiyaç duyulan yerlerin açıklandığı, dilsel yönden doyurucu bilgilerin verildiği

gözlenmiştir. Diğer bir Karamanlı müfessir el-Esamm el-Karamânî'nin *Tefsîr-u Karamâni* isimli eserinin kendisine nispet edilmesi konusu aydınlatılmıştır. Bu çalışma, hâşîye ve yazarı hakkında yapılan ilk müstakil çalışma olması yönüyle yazarının ve eserinin ilgili alanda daha iyi tanınmasını sağlayacaktır. Eserin tahkîk çalışmasının yapılarak neşredilmesi faydalı olacaktır.

Yazıldıkları dönemin tefsir faaliyetleri hakkında daha geniş bilgi sahibi olmak için bu tür eserlerin inceleme ve tahkikinin yapılıp neşre hazırlanması ve akademik alana kazandırılması gereklidir. Son dönemde bu alana dair güzel çalışmaların yapılması sevindirici bir gelişmedir. Daha çok çalışma yapılmasının teşvik edilmesi gerekmektedir.

#### **Kaynakça**

Abay, Muhammed. "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası". *Dîvân: İlmî Arastırmalar Dergisi*, 19/1 (1999), 249-303.

-----". "Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsîrine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler-". Tartışmalı İlmî Toplantı 21-22 Ekim 2011. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, (2012), 167-194.

Başkan, Yahya. *Orta Anadolu'da Hâkimiyet Mücadelesi (1400-1500)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Beyzâvî, Nâsıruddin Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Kâdî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl el-ma'rûf bi tefsîri'l-Kâzî*. 5 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1418/1998.

- 
- Çiftçioğlu, İsmail. “Osmanlılar İle Anadolu Beylikleri Arasındaki İlişkilerde Ulemânın Diplomatik Rolü”. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 26 (2009), 193-205.
- Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları: Kuruluştan 10-16. Asrın sonuna Kadar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Gaznevî, Ali b. İbrâhîm b. İsmâîl. *Takşîru't-tefsîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 48, 1a-190b.
- Hamza Karamânî. Erişim 23 Mart 2021.  
<http://www.ehlisunnetbuyukleri.com>
- Karamânî, Ahmed b. Mahmûd el-Esamm. *Tefsîr-u Karamânî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, 109, 1a-307b.
- Karamânî, Hamza b. Mahmûd. *Takşîru't-tefsîr*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 6258, 1a-118b.
- Karamânî, Hamza b. Mahmûd. *Takşîru't-tefsîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa, 151, 1a-145b.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah el-İstanbûlî. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. hzr. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsil-Arabî, ts.
- Kaya, Mesut. “Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşîye Yazıcılığı – Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri / Zemahşerî Şerhi Örneği”. *Marîfe Dergisi* 15/1 (2015), 9-31.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 4 Cilt. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1376/1957.
- Küçükdağ, Yusuf. “Zenbilli Ali Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/247-249. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- . “Konya'da Bir Mevlevî Manzûmesi (Pîrî Mehmed Paşa Zâviyesi ve Vakfiyesi)”. *Vakıf Haftası Dergisi* 9 (1992), 159-178.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye maa't-ta'likâti's-seniyye 'ale'l-fevâidi'l-behiyye*. Mısır: Matbaat-ü Saâdet, 1. Basım, 1324/1906.
- Mecdî, Mehmed Efendi. *Hadâiku's-şekâik (Tercüme-i Şekâik)*. İstanbul: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Âmire, 1269/1853.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî Yahut Tezkira-i Meşâhîri Osmâniye*. nşr. Nuri Akbayar-Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 6 Cilt. Kahire: y.y., 1375/1956.
- Ömer, Ahmet Muhtâr vd. *el-Mu'cemü'l-esâsiyyi'l-Arabî*. haz. Muhyiddîn Sabûr. Tunus: Li'd-Dürûs, 1408/1988.
- Şeşen, Ramazan. “İlk Devir Osmanlı Âlimleri ve Yazdıkları Eserler”. *Türklük Araştırmaları Dergisi* 12 (Eylül 2001), 261-292.
- Taşköprüzâde Ahmed Efendi. *Şekâiku'n-nu'mâniyye*. Müstensih: Ahmed bin Muhammed bin Bâlî. 189 vr., (1622), 72a., Sakaikun-numaniyye. Erişim 23 Mart 2021. <https://sufiworld.com>