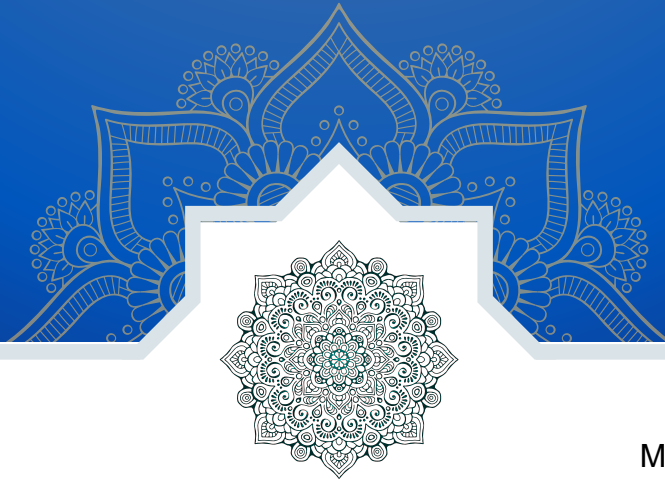




Edebali
İslamiyat
Dergisi

Edebali İslamiyat Dergisi
Edebali Islamic Journal
مجلة أدب بالي الإسلامية



EDEBALİ İSLAMİYAT DERGİSİ

Edebali Islamic Journal

Cilt/Volume: 5 Sayı/Issue: 1 Mayıs, 2021/May 2021

E-ISSN: 2587-0955

Kapsam / Scope: İlahiyat (Dînî Araştırmalar ve İslam Araştırmaları) ve Sosyal Bilimler /
Theology (Religious Researches and Islamic Researches) and Social Sciences

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (31 Mayıs & 30 Kasım) / Biannual (31 May & 30 November)

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

edebali islamiyat dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

edebali islamic journal is an international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayımlanan makalelerin telif hakları Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyright of the articles, published in the journal is owned by the Deanship of the Faculty of Islamic Sciences, Bilecik Seyh Edebali University; and the authors have the legal responsibility.

EDEBALİ İSLAMİYAT DERGİSİ
Edebali Islamic Journal

Cilt/Volume: 5 Sayı/Issue: 1, Mayıs 2021/May 2021

E-ISSN: 2587-0955

Sahibi / Owner

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Adına / on Behalf of Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. Şükrü BEYDEMİR(sukru.beydemir@bilecik.edu.tr)

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

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Özcan ÇINAR (ozcan.cinar@bilecik.edu.tr)

Bilecik Şeyh Edebali Uni, Faculty of Islamic Sciences

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih YALÇIN (fatih.yalcin@bilecik.edu.tr)

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

Editör Yardımcısı / Editorial Assistant

Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ (enes.ates@bilecik.edu.tr)

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

Yazı Takip / Secretary

Arş. Gör. Ömer SAZAK (omer.sazak@bilecik.edu.tr)

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

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mustafa BAŞ (mustafa.bas@bilecik.edu.tr)

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

Doç. Dr. Saim YILMAZ (saimy@sakarya.edu.tr)

Sakarya Uni, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey

Doç. Dr. Ahmet AYDIN (ahmet.aydin@bilecik.edu.tr)

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

Doç. Dr. A. Enes ATEŞ (enes.ates@bilecik.edu.tr)

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

Doç. Dr. Adnan ARSLAN (adnan.arslan@bilecik.edu.tr)

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

Dr. Öğr. Üyesi Aybıçe TOSUN (aybicetosun@gmail.com)

Eskişehir Osmangazi Uni, Faculty of Theology, Eskişehir, Turkey

Doç. Dr. Üyesi Hüseyin MARAZ (huseyin.maraz@bilecik.edu.tr)

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

Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih YALÇIN (fatih.yalcin@bilecik.edu.tr)

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

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HABERLİ (mehmet.haberli@bilecik.edu.tr)

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

Doç. Dr. Üyesi Sezai ENGİN (sezaiengin52@hotmail.com)

Eskişehir Osmangazi Uni, Faculty of Theology, Eskişehir, Turkey

Redaktör / Redactor

Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ (enes.ates@bilecik.edu.tr)

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

Öğr. Gör. Enes VELİ (enes.veli@bilecik.edu.tr)

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

Arş. Gör. Muharrem TURAN (muharrem.turan@bilecik.edu.tr)

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

Web Sayfası Sorumlusu / Web Page Responsible

Öğr. Gör. Enes VELİ (enes.veli@bilecik.edu.tr)

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

İç Tasarım / Design

Öğr. Gör. Enes VELİ (enes.veli@bilecik.edu.tr)

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

Ön Okuma-Son Okuma

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları

Yazışma Adresi / Correspondences

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Gülümbe /BİLECİK

Tel: 0 (228) 214 1273 **Faks:** 0 (228) 214 1272

web sayfası/web page: <http://dergipark.gov.tr/edid>

e-posta/ e-mail: jifdergi@bilecik.edu.tr

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali BULUT (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Davut YAYLALI (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Dursun HAZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmet EMRE (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Şehir Üniversitesi)
Prof. Dr. Mizra TOKPINAR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat SÜLÜN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Necdet TOSUN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali KARATAŞ (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Arapatiguli (Çin Kuzeybatı Milliyetler Üniversitesi)
Doç. Dr. Halit ÖZKAN (Şehir Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Necmeddin KIZILKAYA (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Şahin GÜVEN (Erciyes Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI (Pamukkale Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail YALÇIN (Selçuk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed TANDOĞAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTURAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Sayı Hakemleri/Referee Board of this issue

edebali islamiyat dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift tarafı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

edebali islamic journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

edebali islamiyat dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
edebali islamic journal provides immediate open access to its content.

Editör'den

Dergimizin 9. Sayısının yayınlanma aşamasında emeğine geçenlere, yazarlarımıza, hakemlerimize ve okuyucularımıza teşekkürle başlamayı bir borç bilirim.

İçerisinde bulunduğumuz salgın sürecinde emekleriyle dergimize katkıda bulunanlara can-ı gönülden şükranlarımı takdim ederim. Maddi ve manevi katkılarla bizi destekleyen Rektörümüz ve Dekanımız Prof. Dr. Şükrü BEYDEMİR'e ve özverili gayretlerinden dolayı Öğr. Gör. Enes VELİ'ye teşekkürlerimi sunarım.

Sağlık ve afiyetle bir sonraki sayımızda görüşmek üzere.

Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih YALÇIN

Yayım ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication

EDEBALI İSLAMİYAT DERGİSİ'nin İsnad Atıf Sistemini kullanacağını ve yazarların <http://www.isnadsistemi.org/guide/> adresinden detaylı bir şekilde kılavuza ulaşabileceklerini belirtmek isteriz.

*Çalışmalar, Palatino Linotype karakteri ve 10 punto ile gönderilmelidir.

*Dipnotlar ile Öz/Abstract Palatino Linotype karakteri ve 8 punto ile gönderilmelidir.

* Yazarların, <https://dergipark.org.tr/edid> adresindeki 'Yazar Rehberi' kısmından makaleler için örnek Word şablonunu edinmeleri tavsiye edilir.

*Sayfa ölçüsü üst, alt, sağ ve soldan 4 cm olmalıdır.

*Satır aralığı: Tam, Değer 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk ve paragraf başı 1 cm içeriden olmalıdır.

*Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 100, en fazla 300 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır.

*Öz/Abstract içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

*Özü takiben en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/ Keywords" verilmelidir.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler /Articles

Alevi-Bektaşî Yolunda “İman Getirmek” Kavramı/ The Concept of “İman Getirmek” in Alevi-Bektasi Belief
Ali Rıza ÖZDEMİR
1-26

Dünyadaki ve Hindu Toplumundaki Çocuk Evliliklerine Dair Bir İnceleme / A Review About Child Marriage in the World and in Hindu Society
Şeyma Nur DENİZ
27-45

Siyasî Tutumdan Mezhebî Tutuculuğa: Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e Muhâlefet Bağlamında Nâsıbilik / From Political Attitude to Sectarian Conservatism: Nasibism in the Context of Respecting Ali and Ahl al-Bayt
Gülgûn UYAR
47-83

İnsan-Allah Arasındaki Epistemolojik İlişki/ The Epistemological Relationship Between Human-Allah
Ayşegül HAFIZOĞLU
85-112

صورة الطفل والطفولة في الشعر العربي الكلاسيكي –العصر العباسي نموذجاً-
/ The Theme of Children and Childhood in Classical Arabic Poetry/ -Abbasi Dönemi Özelinde- Arap Şiirinde Çocuk ve Çocukluk Motifi
Ehssan DALAL – Adnan ARSLAN
113- 136

Sanatı “En Güzel Kısâ”dan Talim Etmek
-Abdurrahmân Câmî'nin Yusuf ve Züleyha Mesnevîsine Dair Bir İnceleme- / Studying Art from the “Most Beautiful Story” - A Review on the Yusuf u Zulaykhâ Mathnawi of Abd al-Rahman Jami-
Zeynep YILMAZ GEMUHLUOĞLU
137-165

Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi'nde İki Ketebeli Bir Mushaf: Emanet Hazinesi 166 / A Quran Manuscript Including Two Colophons In Topkapı Palace Mu-seum Library
Gülgûn UYAR – Fazilet YAVUZ
167-189

**Usûl ve Üslûp Açısından “Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri” / A Commentary of the Quran
Titled “Commantary of the Qur’an, the Source of Life” in Terms of Method and Style**

Cahit KARAALP

191-244

Tercüme / Translation

**Eşvâk Said Radinî, “Hacamat ve Fıkhî Hükümleri” / Ashwaq Said Radinî, Hijama
(Cupping Theraphy) and Its Rulings in Islamic Law**

Abdülkadir Şanalmiş

245-266

Kitap Değerlendirmeler/Book Reviews

**Kitap Değerlendirme: Mehmet Memiş. Tarihçe ve Mimari Özellikleriyle Şanlıurfa Medreseleri,
Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019. 229 sayfa. ISBN: 9789751636430 / Book Review:**

**Mehmet Memiş. Şanlıurfa Madrasas with Their History and Architectural Features. Ankara: Turkish
Historical Society Publications, 2019. 229 Pages. ISBN: 9789751636430**

Hüseyin CAN

267-270

**Kitap Değerlendirme: Hüseyin Algur. *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve
Psiko-Sosyal Durumları*, İstanbul: Dem Yayınları, 2019. 373 sayfa. ISBN: 9786054036998**

**/ Book Review: Hüseyin Algur. *Motivational and Psycho-Social Situations of Individuals, Receiving Hifz
Education*. İstanbul: Dem Publishing, 2019. 373 Pages. ISBN:9786054036998**

M. Fatih ADAK

271-277

Alevi-Bektaşî Yolunda “İman Getirmek” Kavramı
The Concept of “İman Getirmek” in Alevi-Bektasi Belief

Ali Rıza ÖZDEMİR

Uzman, MEB, Balıkesir.

etnojenez@hotmail.com

ORCID ID: [0000-0002-9046-3169](https://orcid.org/0000-0002-9046-3169)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Bilgi Aktarma, Derleme / Knowledge Transfer, Survey

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Ocak / Jan 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Özdemir, Ali Rıza. “Alevi-Bektaşî Yolunda “İman Getirmek” Kavramı”. *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 5/1 (Mayıs/May 2021): 1-26

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

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | [mailto: iifdergi@bilecik.edu.tr](mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr)

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Öz

Aleviliğin eğitim sürecinin omurgasını teşkil eden Dört Kapı; Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat adlarındaki dört aşamalı bir sistemdir. Genellikle her kapının içinde makam adı verilen onar tane ara basamak vardır ve bunların toplam sayısı kırktır. Bu çalışma, Şeriat kapısının ilk makamı olan “iman getirmek” kavramını araştırmaktadır.

Çalışmada cevabı aranan sorular şunlardır: Alevilikte iman getirmenin mahiyeti nedir? Alevilikte iman getirmek kavramı neleri içerir ve bu içerik ne anlama gelir? İman getirmek ile iman etmek arasındaki fark nedir? Alevilikte şehadet kelimesinin anlam altyapısı nedir? Şehadet kelimesinin kısaltılmış bir formu var mıdır? Alevi ibadetlerinde ve tarikat kisvelerinde iman getirmek kavramı ne şekilde geçmektedir?

Bu makalede Aleviliğin yazılı kaynakları esas alınmıştır. Başta kolektif belleğin yazılı metinleri olan Buyruk ve erkânname yazmaları olmak üzere, Alevi ariflerinin şiirleri ve risaleleri, velayet-nameler, şecereler, icazetnameler vb. çalışmada sıklıkla başvurulan ana kaynaklardır. Konuyla ilgili güncel çalışmalardan da yararlanılmıştır.

Çalışmanın sonucunda Alevilikte iman getirmek kavramının “La ilahe illallah Muhammeden resulullah Aliyyün veliyyullah” cümlesinden ibaret olduğu tespit edilmiştir. Alevi bilgi evreninde kısaca “Allah-Muhammed-Ali” olarak kısaca ifade edilen ve Alevi ariflerinin şiirlerinde “Allah bir Muhammed Ali” şeklinde geçen bu üç inançla ilgili kişinin bazı temel bilgilere sahip olması da iman getirmek için zorunlu görülmüştür.

Anahtar kelimeler: Dört Kapı, Kırk Makam, iman getirmek, Alevilik, Bektaşilik.

Abstract

The backbone of the Alevi education curriculum consists of the Four Doors system, namely Shariah, Tarikat, Marifet, and Hakikat doors. Generally, there are ten intermediate steps called “maqam” inside each door and their total number is forty. This study explores the concept of bringing faith, which is the first step in the gate of Sharia.

This study aims at answering the following questions: What is the nature of bringing faith in Alevism? What does the concept of bringing faith in Alevism include and what does this content mean? What is the difference between bringing faith and believing (iman etmek)? What is the meaning infrastructure of the word Şehadet in Alevism? Is there a shortened form of the word Şehadet? How the concept of bringing faith is used in Alevi worship and sect disguises?

This article is based on the written sources of Alevism. The written texts of the collective memory such as Buyruk and Erkânname and the poems, treaties, genealogies etc. of Alevi scholars were mostly used. Some topical scholarly works were also used.

As a result of the study, we came to the conclusion that the concept of bringing faith in Alevism consists of the sentence “La ilahe illallah Muhammeden resulullah Aliyyün veliyyullah”. In order to bring faith properly, the individuals must have the fundamental knowledge of the belief of “Allah-Muhammed-Ali” which is expressed in the poems of Alevi scholars as “Allah bir Muhammed Ali.”

Keywords: Four Doors, Forty Maqams, bringing faith, Alevism, Bektashism.

GİRİŞ

Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat adlarındaki aşamalı bir sistemden oluşan Dört Kapı¹, Alevilikte eğitim sürecinin omurgasını teşkil eder. Her kapının içinde makam adı verilen onar tane ara basamak bulunan bu süreçte, ulaşılmaması gereken toplam makam sayısı kırktır. Alevilik terminolojisinde Dört Kapı Kırk Makam olarak kavramlaşan bu sürecin ilk makamı “**iman getirmek**”tir. Aleviliğin yazılı kaynaklarında iman getirmek makamı, Hak

¹ Detaylar için bkz.: Ali Rıza Özdemir, “Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapı Kavramı”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13 / 1 (Haziran 2020), 249-283.

Teâlâ'nın birliğine, varlığına, sıfatlarına ve zâtına iman getirmek,² amentüye iman,³ iman getirmek,⁴ Allah'a ve Resulüne itaat etmek,⁵ iman⁶ gibi ifadelerle geçer.

Bu çalışmada kullanılan ana kaynaklar Aleviliğin yazılı kaynaklarıdır. Başta Aleviliğin kolektif belleğini temsil eden *Buyruk* ve *Erkânname* metinleri olmak üzere, *Alevi ariflerinin şiirleri ve risaleleri*, *velayetnameler*, *icazetnameler* vb. çalışmamızda sıklıkla başvurulan ana kaynaklardır. Konuyla ilgili güncel çalışmalardan ancak ihtiyaç duyuldukça yararlanılmıştır.

Çalışmada cevabı aranan sorular şunlardır: Alevilikte iman getirmenin mahiyeti nedir? Alevilikte iman getirmek kavramı neleri içerir ve bu içerik ne anlama gelir? İman getirmek ile iman etmek arasındaki fark nedir? Alevilikte şehadet kelimesinin anlam altyapısı nedir? Şehadet kelimesinin kısaltılmış bir formu var mıdır? Alevi ibadetlerinde ve tarikat kisvelerinde iman getirmek kavramı ne şekilde geçmektedir?

Alevilikte iman getirmek kavramının içeriği ve anlam değeri, bu çalışmanın araştırma problemidir. Alevilikte imanda getirmek kavramı, şimdiki değin akademik zeminde müstakil bir çalışmanın konusu edilmemiştir. Dört Kapı'yı konu edinen kimi çalışmalarda kısaca temas edilen konu, ilk defa bu çalışmada ana kaynaklara dayanılarak müstakil ve kapsayıcı şekilde irdelenmiştir.

Bu makalede Alevilik kavramı, Kızılbaş ve Bektaşî teşekküllerinin tamamı için kullanılmıştır. İhtiyaç duyuldukça teknik detaylarda Kızılbaş-Alevilik ve Bektaşî-Alevilik ifadelerine başvurulmuştur.

1. İMAN GETİRMEK NEDİR?

İman getirmek kavramı, halk ağzında ve irfanında Allah'ın varlığını ve birliğini, Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğunu sözlerle bildirmek şeklinde yerleşmiştir. Türk Dil Kurumu da iman getirmek kavramını, "gönül rızasıyla Müslümanlığı kabul etmek", imana gelmek kavramını ise "Müslüman olmak" şeklinde açıklar.⁷ "La ilahe illallah, Muhammeden resu-

² Hoca Ahmet Yesevi, "Fakr-name", nşr. Kemal Eraslan, *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*, (Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016), 52.

³ Hacı Bektaş Veli, "Fevaid", trc. Baki Yaşa Altınok, *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*, haz. Abdurrahman Güzel (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 426-434.

⁴ Hünkâr Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, nşr. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 68-81.

⁵ Bisati, *Şeyh Safi Buyruğu*, nşr. Ahmet Taşgın, (Konya: Çizgi Yayınları, 2003), 20.

⁶ Ahmet Sırrı Dede Baba, "Bektaşî Tarikatı", nşr. H. Yılmaz, "Ahmet Sırrı Dede Baba ve 'Bektaşî Tarikatı'", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 99 / 10 (1999), 35-36.

⁷ İsmail Parlatur v.dğr. *Türkçe Sözlük*. (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), 1075.

lullah" demek yani Allah'ın varlığını ve birliğini, Hz. Muhammed'in peygamberliğini dille ikrar etmek, Müslüman olmanın ilk adımı olarak kabul edilir.

Aleviliğin yazılı kaynaklarında şehadet kelimesi kimi zaman "La ilahe illallah" (Allah'tan başka ilah yoktur) şeklinde tek başına, kimi zaman "Muhammeden resulullah" (Muhammed, Allah'ın resulüdür) cümlesiyle birlikte geçer. Çoğu kez bu iki cümleye üçüncü bir cümle daha eklenir: "Aliyyen veliyullah" (Ali, Allah'ın velisidir). Anlam olarak birbirine bağlı olan bu üç şahitliğin birlikte söylendiği kayıtlar oldukça fazladır. *Buyruk metinlerinin İzmir yazmasında* "La ilahe illallah Muhammeden resulullah" diyenlere "Aliyyün Veliyyullah" demenin de vacip olduğu söylenir.⁸ Doğal olarak Kızılbaş-Alevilikte ve Bektaşî-Alevilikte⁹ bu üç cümle birlikte şehadet kelimesini oluşturur.

Alevilikte ideal insan yani insan-ı kâmil olma yolunda atılan ilk adım kelime-i şehadet okuyarak iman getirmektir. İman getirmenin Dört Kapı süreci içinde temel aşama olduğu *Buyruk* metinlerinde ifade edilmiştir. *İzmir yazmasında* iman getirmeyen kişilerin Şeriat'tan, Tarikat'tan, Marifet'ten ve Hakikat'ten ayrıca Kırk Makam'dan nasiplerinin olmadığı söylenir.¹⁰ Safevi tarikatının ana kaynakları arasında yer alan Sultan Mahmud Geylani'nin (14-15. yüzyıl) '*Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a* adü eserinde belirtildiğine göre, kişi "La ilahe illallah Muhammeden resulullah" diyerek özünü küfrün zulmünden kurtarır ve dinin nuruyla aydınlatır. Ancak kişi, bundan sonra "Aliyyün veliyullah ve vasiyyi resulhü" demeli ve Hz. Ali'yle birlikte on bir evladının (yani On İki İmam'ın) da imametini kabul etmelidir.¹¹ 17. yüzyılda kaleme alındığı tahmin edilen bir *Buyruk metnine* göre tövbe eden kişinin okuması gereken cümleler arasında, "La ilahe illallah Muhammeden resulullah Aliyyün Veliyyullah" da yer alır.¹²

Alevilikte Kelime-i Tevhid veya Kelime-i tayyibe,¹³ "La ilâhe illallah" yani "Allah'tan başka ilâh yoktur" cümlesinden ibarettir. Bu kelimeyi söyleyen

⁸ *Buyruk*, nşr. Sefer Aytakin, (Ankara: Emek Yayınevi, 1958), 92.

⁹ "Bektaşiler de, her zaman (kelime-i şehadet) getirirler, yalnız kelime-i şehadete bir cümle daha eklerler. Onu da benden dinleyin: (La ilahe illallah, Muhammed-ün Resulullah, Aliyyün veliyyullah.)" bk. M. Tevfik Oytan, Bektaşiliğin İçyüzü Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir?, (İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1956), 1: 230.

¹⁰ *Buyruk*, nşr. Aytakin, 65.

¹¹ Detaylar için bkz.: Sultân Mahmûd Geylani, "'Akâ'id-İ Evliyâ'-i Seb'a", nşr. Reza Khahly, *Sultân Mahmûd Bin Sultân Burhâneddîn Geylânî'nin İsimli Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 101

¹² "Risale", nşr. Doğan Kaplan, *Erkânname-1*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlar, 2007), 105.

¹³ Sultân Mahmûd Geylani, "'Akâ'id-İ Evliyâ'-i Seb'a", 130, 150.

kişi hanif yani tek tanrı inancına sahip olur. M.1732-33 yılından önce yazılan bir *Tezkire-i Şeyh Safiyyüddin (Buyruk)* metnine göre "... kelime-i tayyibe, kelime-i la ilahe illallahdur".¹⁴ Müslüman olmak için kelime-i tayyibenin ardından "Muhammeden Resulullah" (Muhammed, Allah'ın resulüdür) cümlesini söylemek gerekir. Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanan kişi Müslüman olur. Bu iki şahitlikten sonra, Alevilikte bir şeye daha şahitlik etmek gerekir: Hz. Ali'nin velâyetine. "Aliyyen Veliyullah" yani "Ali, Allah'ın velisidir" demekle şahadet tamamlanır. Allah'ın Hz. Muhammed'e bildirdiği, Hz. Muhammed'in insanlığa tebliğ ettiği, On İki İmam'ın da sapsulara karşı koruduğu yol, Alevi imanına göre Allah'ın dosdoğru yoludur. "Zümre-i naciyiz hâlis Bektaşî / Hak Muhammed Ali imanımızdır" diyen 20. yüzyıl erenlerinden Haydar Cemil Baba (Haydarî)¹⁵ bu iman esaslarına vurgu yapar. Alevi-Bektaşî edebiyatında "Allah bir Muhammed Ali" veya "Allah Muhammed Ali" şeklindeki meşhur söyleyiş, gerçekte şahadet kelimesinde yer alan Aleviliğin temel inançlarının sembolik bir ifadesinden başka bir şey değildir.

*Velâyetnâme'*de Hacı Bektaş Veli'nin (vefatı 1271) henüz bebekken iman getirdiği hikâye edilir. Buna göre Bektaş, altı aylık olunca şahadet parmağını kaldırır ve "Eşhedü en lâ ilahe illâllahu vahdehu lâ şerike leh ve eşhedü enne Muhammeden abdûhu ve rasulûhu ve eşhedü enne Aliyyen veliyyullahu" der. Onun ilk sözü de bu cümle olur.¹⁶ Buradaki anlatı, keramet motifi kaldırıldığında Hacı Bektaş Veli'nin doğduğu sosyal çevre hakkında bilgi verir. Onun ailesinin ve dünyaya geldiği sosyal çevrenin Hz. Ali'nin velayetine inanan bir kitle olduğu anlatılır.

Hacı Bektaş Veli'ye isnat edilen *Emânet-i Hazret-i Pîr* adlı eserde Allah'ın birliği, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve Hz. Ali'nin veliliği birlikte anılır. Allah'ın birliği "Çul hüvallahü ahad"¹⁷ ayetiyle ispat edilir. Ardından Hazreti Muhammed'i son hak peygamber, Hz. Ali'yi de cümle evliyalardan ulu ve hak bilmek gerektiğine vurgu yapılır.¹⁸

¹⁴ Filiz Kılıç-Ayşe Yıldız, "Tezkire-i Şeyh Safiyyüddin", *Hacı Bektaş Veli Dergisi* 36, (2005): 11.

¹⁵ Filiz Kılıç-Orhan Kurtoğlu-Tuncay Bülbül, *Deniz Ali Baba Dergâhı Postnişini Haydar Cemil Baba (Haydarî) Ve Şiirleri*, (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2008), 20

¹⁶ *Menakib-ı Hacı Bektâş-ı Veli: Vilâyet-nâme*, nşr. Abdulkaki Gölpinarlı, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958), 4. Aynı anlatı başka bir menakıbnamede şöyle geçmektedir. "Oğlancık dile gelip didü Eşhedü enla ilahe illallah ve eşhedü enne Muhammeden Resulullah ve eşhedü enne Aliyyün Veliyyullah."Bk. *Kerâmâtı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, nşr. Baki Yaşa Altınok, "Hacı Bektaş Veli Hakkında Yazılmış Bir Menakıbnâme ve Bu Menakıbnâmede Belirtilen Anadolu'daki Alevi Ocakları", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 27 (2003): 181.

¹⁷ "O, Allah'tır, bir tek tir." İhlas, 112 / 1

¹⁸ Ali Kozan, "Hacı Bektâş Veli'ye İzafe Edilen Bir Eser: Emânet-i Hazret-i Pîr", *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 67 (2013): 29.

Alevi arifleri de şiirlerinde şehadet kelimesini sayısız kere ifade etmiştir. Alevilikte kelimeişehadeti oluşturan bu üç inancın birbiriyle bütün oluşturduğunu Pir Sultan (16. yüzyıl), bir şiirinde şöyle anlatır: “Muhabbettir La ilahe illallah / Muhabbettir Muhammed Resulullah / Muhabbettir Aliyyen veliyyullah / Üçü de manada birdir muhabbet”.¹⁹ Derviş Muhammed (17. yüzyıl) de, şehadet kelimesini şiire döken ariflerdendir: “La ilâhe illallah dersin / Muhammed Resulullah dersin / Aliyyen Veliyullah dersin / Noktası var değil midir?”²⁰

Şehadet kelimesinin yer aldığı bir diğer kaynak, *Erkânname yazmalarıdır*. 1892’de çoğaltılan bir *Erkânname* metninde şöyle demektedir: “Lâ ilâhe illallâh Muhammedun Rasûlullâh Aliyyun veliyyullâh. Yani, her kim ki bu dünyaya kadem bastı, Hudâ’ya ve Muhammed Mustafâ’ya îmân etti...”²¹ *İcâzetnamelerde* de kelimeişehadet yer alır. 1847 tarihli *Dede Garkın Ocağına ait bir icâzetname metninde*, “Ben şehadet ederim ki, Allah’tan başka ilah yoktur. Muhammed (a.s.) O’nun kulu ve rasûlüdür” yazmaktadır.²²

2. İMAN GETİRMENİN ÖZELLİKLERİ NELERDİR?

Alevilikte iman getirme kavramının özellikleri Aleviliğin yazılı kaynaklarına bakarak şöyle sıralanabilir:

- 1) İman getirmenin kaynağı Allah’ın kudret elidir.
- 2) İman getirmek Müslüman olmanın temel koşuludur.
- 3) İman getirmenin iki türü vardır.
- 4) İman getirmekle iman etmek farklı kavramlardır.
- 5) İman getirmek [kelimeişehadet] ibadetlerde yer alır.
- 6) Allah-Muhammed-Ali söyleyişi, iman getirmenin [kelimeişehadet]

kısaltılmış formudur.

¹⁹ İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 2: 164; Murat Demir, *Ali Rıza Öge’nin Bektaşî Şairleri Antolojisini Tetkik (52-216. Sayfalar) İnceleme ve Metin*, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2016), 586.

Aynı şiir Kul Himmet’e (16. yüzyıl) de nispet edilir. “Mahabbettir Lailahe illallah / Mahabbettir Muhammed Resulullah / Mahabbettir Ali Şah veliyullah / Üç isim manada birdir muhabbet”. Bk. Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, cilt 1-2, (İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1956), 1: 186. Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1963), 192; Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 2: 301.

Başka bir yerde ise bu şiir Hatayî’ye (16. yüzyıl) nispet edilmiştir: “Muhabbettir la ilahe illallah / Muhabbettir Muhammeden Resulullah / Muhabbettir Ali hem veliyullah / Üç ismi manada birdir muhabbet”. Sadeddin Nüzhet Ergun, *Hatayî Divanı, Şah İsmail Safevî Edebî Hayatı Ve Nefesleri*, (İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1956), 80.

²⁰ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3: 436

²¹ Ömer Faruk Teber, *Bektaşî Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar*, (Ankara: Aktif Yayıncılık, 2008), 46-47.

²² Mehmet Akkuş, “19. Asırda Bir Bektaşî İcâzetnamesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1, (1999): 31

- 7) Tarikat kıyafetlerinde iman getirmenin alameti kelime-i şahadet yer alır.
- 8) Ölmeden önce iman getirmek gerekir.

2.1. İman getirmenin kaynağı Allah'ın kudret elidir.

Alevi inancına göre şahadet kelimesinin kaynağı Allah'ın kudret elidir. 1582'de Ahmed b. Mehmed tarafından çoğaltılan bir *Şeyh Safî Velâyetnâmesi* metnine göre, kelime-i tevhid olarak bilinen "La ilahe illallah" zikrini, vahiy meleği Cebrail, Allah katından Hz. Muhammed'e getirmiş, Hz. Muhammed de bu zikri sahabeye öğretmiştir. Bu zikri söyleyenlerin gönülü pak olur, iman ona tesir eder. Bu zikri terk edenlerse keder içinde kalır.²³

Buyruk metinlerinin İzmir yazmasında "La ilahe illallah, Muhammeden resulullah, Aliyyün veliyyullah" şahitliklerinin içinde bulunduğu bir gülbangin, Allah'ın kudret eliyle ve Hz. Muhammed'in şahitliğinde söylendiği yazar.²⁴

Buyruk metinlerinin Malatya yazmasında "La ilahe illallah Muhammeden resulullah Aliyyün Veliyyullah" ifadesinden sonra yapılan açıklamada Gadir-i Hum olayına atıfta bulunarak Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yi gömleğine dâhil etmesi anlatılır. Ayrıca Hz. Muhammed'in Hz. Ali için söylediği şu sözleri metin içinde verilir: "Nefsi nefsim, cismi cismim, ruhu ruhum, kanı kanımdır". "Ben Ali'yim Ali benim".²⁵ "Ben ilmin şehriyim Ali kapısıdır".²⁶ Hz. Muhammed, nasıl Gadir-i Hum'da Allah'ın emri üzerine kendi yerine Hz. Ali'yi halife tayin etmişse, aynı şekilde "La ilahe illallah Muhammeden resulullah Aliyyün Veliyyullah" şahitliğini de Allah'ın emri üzerine okumuştur.

Bir *fütüvvetname*de vahiy meleği Cebrail'in Hz. Muhammed'e tac, Burak²⁷ ve alem (sancak) getirdiği, alemin üzerinde "La ilahe illallah Muhammedü'r-Rasulallah" yazıldığı ifade edilir.²⁸ Aynı *fütüvvetname*de Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yi ordunun başında savaşa gönderdiği ve ordunun kırmızı

²³ "Şeyh Safî Velâyetnâmesi". Nşr. Namiq Musah. "Şeyh Safî Velâyetnâmesi: Tahkiki Ve Transkripsiyonu". *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 84 (2017): 181

²⁴ Gülbangin tam metni şöyledir: "La feta illa Ali la seyfe illa zülfikar. La ilâhe illallah Muhammeden Resullullah, Aliyyün Veliyullah. Mürşidi kâmilullah nasrı min Allah ve fethün karip ve beşerül mü'minin. Ya Muhammed ya Ali." Bk. *Buyruk*, nşr. Aytekin, 144

²⁵ Doğrusu "Ali bendendir, ben Ali'denim" olmalı.

²⁶ *Buyruk*, nşr. Aytekin, 203

²⁷ Burak: Miraçta Hz. Muhammed'i taşıyan binek.

²⁸ Ali Torun, "Müellifi Meçhul Bir Fütüvvet-Name". *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 40 (2006): 144

renkli sancağında “La ilahe illallah Muhammedü’r-Rasulallah” yazıldığı bildirilmiştir.²⁹

Doğal olarak Alevilikte Allah’ı var ve bir bilmek, Hz. Muhammed’in peygamberliğine iman etmek ve Hz. Ali’nin velayetini kabul etmek, Allah’ın buyruğu olarak kabul edilir.

2.2. İman getirmek Müslüman olmanın temel koşuludur.

Bir kişinin Müslüman olması için şahadet kelimesini okuyup iman getirmesi gerekir. İslam dinine girip Müslüman olmanın temel koşulu iman getirmek ve şahadet kelimesini okumaktır. Hacı Bektaş Veli’nin hayatının ve kerametlerinin anlatıldığı *Velâyetnâme* adlı eserde, Hacı Bektaş Veli’nin vesilesiyle Müslüman olan bir kişinin küfrü ve şirki terk edip Hakk’a iman getirdiği söylenir.³⁰ Yine bu eserde şahadet okuyarak iman getirenler arasında Beşkarış adlı bir kâfir beyiyle tebaası da vardır. Hacı Bektaş’ın halifesi Resul Baba’nın faaliyetleri sonucunda imana gelen Beşkarış ve tebaası, “Eşhedü ella ilahe illallah ve eşhedü enne Muhammeden ‘abdühü ve rasulüh” diyerek Müslüman olur.³¹ *Abdal Musa Sultan Velayetnamesinde* Abdal Musa (13-14. yüzyıl) ile bir kâfir arasındaki diyalogda, Abdal Musa, kâfire hitaben Muhammed dininden olduğunu ve iman getirmesini ister. Kâfir de iman getirip Müslüman olur.³²

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesinde iman getirirken şahadet parmağını kaldırma figürü yer alır. Moğolların Müslüman olması anlatılırken hepsinin ağız birliği ederek ve şahadet parmaklarını kaldırarak “... eşhedü ella ilahe illallah ve eşhedü enne Muhammeden ‘abdühü ve resülüh” dedikleri ve böylece imana geldikleri söylenir.³³ Hatayî (16. yüzyıl), Şahadet parmağını kaldırarak şahadet getirip Müslüman olmayı bir şiirinde şöyle dile getirir: “Bu din Muhammed dinidir / Parmak getir şahadete.”³⁴

Şeyh Safi Buyruklarının birinde bir kişinin kelimeişahadet getirdiği zaman yani “La ilahe illallah Muhammedün Resselullah” dediği zaman Müslüman olacağı ifade edilir.³⁵ *Şeyh Safi Buyruklarından* bir başka yazmasında ise, bir talibin başka bir talibin imanına küfür ettiğinde, küfür edenin yeniden yola

²⁹ Torun, “Müellifi Meçhul Bir Fütüvvet-name”, 145

³⁰ *Velâyetnâme*. Nşr. Hamiye Duran, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 645

³¹ *Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Veli*, çev. Melek Malçok Meteer, (Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2012), 147.

³² *Abdal Musa Velayetnamesi*. Nşr. Abdurrahman Güzel, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999), 160.

³³ *Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Veli*, çev. Meteer, 101.

³⁴ Gölpınarlı, *Alevi – Bektaşî Nefesleri*, 132

³⁵ “Şeyh Safi Buyruğu”, nşr. Hakkı Saygı, *Şeyh Safi Buyruğu Ve Rum Eli Babagan (Bektaşî) Erkânları*, (İstanbul: Mert Matbaacılık 1996), 59

kabul edilmesi için "tecdid-i iman edip yeni Müslüman olur gibi meydana getirilmesi"³⁶ şart koşulur. Yani küfür eden kişinin, iman yenileyerek Müslüman olması gerekir. Kul Himmet bir şiirinde şehadet getirmekle iman tazelemek arasındaki bağı anlatır: "İmanın tazele şehadet eyle / Gel sen de bu renge boyan hu deyiü."³⁷

Menâkıb-ı Evliya' da bir kişinin Müslüman olması için ilk basamağın kelime-i şahadet getirmek olduğu söylenir ve münafıkla Müslüman arasındaki farklar sıralanır. Buna göre bir kâfir kelime-i şahadet getirmekle zahirde Müslümanlığa girer. Uzak durulması gereken münafıklar ise ikiyüzlü, iki dinli ve iki gönüllü olur.³⁸ Burada münafıkların özellikleri, doğal olarak Müslümanların kaçınması gereken hasletler dile getirilir. İman getirmenin sadece sözle olmadığı, bir takım temel tutumları da gerektirdiği kaynaklardan anlaşılmaktadır. Pir Sultan bir şiirinde mümin ile münafığı gönül temelinde tanımlar: "Pir Sultan'ım eydür kalbimiz nurdur / Müminler gözlüdür münafık kördür."³⁹ Yani mümin, gönlü pak olduğu için gönül gözü ile Hakk'ı görür. Oysa münafıkların gönlü temiz olmadığından kördür.

*Buyruk metinlerinden Hacı Bektaş II yazması "murtad-ı şeriat"*⁴⁰ ile "murtad-ı tarikat"⁴¹ kavramlarına dikkat çeker. Şeriattan çıkanların "La ilahe illallah, Muhammeden resulullah, Aliyyün veliyyullah" demekle kurulacağına ama tarikattan çıkanların kurtuluş bulamayacağına, kıyamet gününde yüzlerinin kara olacağına vurgu yapılır.⁴²

³⁶ "Menakıb-ı Sultan Şeyh Safi", nşr. Ahmet Taşğın. "Şeyh Safi Menakıbı ve Buyruklar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33 (2005): 449

³⁷ Gölpinarlı, *Alevi – Bektaşî Nefesleri*, 166

³⁸ *Menakıb-ı Evliya (Buyruk)*. Nşr. Rıza Yıldırım, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 340.

Benzer ifadeler birkaç farklı yazmada daha geçmektedir: "*Ve münafık odur ki evliyaya dil ile ikrar verip, iman getire. Ama gönülden tahkiki itikat edip, inanmaya. Kavluhu Teâlâ: İmne'l-münafiküne humu'l-kafirün.* [Şüphesiz Münafıklar, onlar kâfirlerin ta kendileridir.] *Münafık kâfirden eşedir. Onun için ki zahir, kâfir kelimeyi şahadet getirmekle Müslüman olur. Ama münafık ikiyüzlü, iki dinli, iki gönüllü olur. Onlardan kaçmak gerekir. Zira onlar evliya düşmanlarıdır ve onların mekânı duzaktır [cehememdir].*" "Buyruk: Menâkıb-ı Şeyh Safi", nşr. Ahmet Taşğın, *Irak'ta Mezhep Çatışmaları Arasında Aleviler ve Bektaşîler*, (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012, 125-126); "*Münafık öyle kimsedir ki, evliya diliyle "ikrar" verip, iman getirir, fakat can-ı gönülden inanamasa. O kimse münafıktır ve kâfirden daha sakıncalıdır. Bir kâfir herkesin önünde "Kelime-i Şahadet" getirmekle Müslüman olur. Ancak iki gönüllü olduğu için "Mü'in" olamaz.*" "Şeyh Safi Buyruğu", nşr. Hakkı Saygı, 26.

³⁹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 2: 244.

⁴⁰ Murtad-mürtet: Dinden çıkmak.

⁴¹ Tarikattan çıkmak.

⁴² *Buyruk*, nşr. Aytekin 243-244.

Benzer ifadeler için bk.: "*Ve eğer yolundan geri dönerse, mürted-i tarikat olur. Mürted-i şeriat yektir. Mürted-i tarikattan onun için ki mürted-i şeriat bir kez: "Lâ ilâhe illallâh Muhammedu'r-resulüllâh Aliyyun veliyullâh," dese necat bulur. Ama mürted-i tarikat hiçbir vecihle necat bulamaz, illâ kıyamet gününde yüzü kara kopar.*" Bk. Bisatî, *Şeyh Safi Buyruğu*, 91.

Özetle Aleviliğin yazılı kaynaklarında Müslüman olmanın ilk koşuşu şehadet kelimesini okumak yani iman getirmektir. Hem ilk defa Müslüman olanlar ve hem de dinden çıkıp tekrar Müslüman olmak isteyenler bu fiili yerine getirmek zorundadır.

2.3. İman getirmenin iki türü vardır.

Alevilikte ilkinin yerilip ikincisinin övüldüğü iki türlü iman getirme şekli vardır. Bunlar taklidi ve tahkiki iman adlarını alır. Taklidi iman, hiçbir araştırmaya girişmeden genel kabullerle edilen imandır ve ezbere okunan şehadet kelimesinden ibarettir. Yerilen bu iman türü, temelsizdir, dayanaksızdır ve çürüktür. Tahkiki iman ise araştırarak, kişinin kendi aklındaki bütün soruları cevaplayarak ettiği imandır. Bu iman türü ise sağlam, sarsılmaz ve yıkılmazdır. Muhyiddin Abdal'ın "Müminiz inkâr bilmeyiz"⁴³ mısrası da mümin kişinin edindiği bu sağlam inancın bir ifadesi olsa gerektir.

Buyruk metinlerinin birçoğunda dinin iman, imanın da tahkik ve taklit olmak üzere iki türlü olduğu bildirilmiştir. Tahkiki iman gönlü tertemiz eder, taklidi iman ise gönlü hasede ve vesveseye boğar. O nedenle kişinin imanı dürüst yani tahkiki olmalıdır.⁴⁴ Pir Sultan'ın "Biz müminiz kalbimizde kara yok"⁴⁵ mısrası bu bağlamda ele alınmalıdır.

2.4. İman getirmekle iman etmek farklı kavramlardır.

⁴³ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 2: 95.

⁴⁴ Menakıb-ı Evliya (Buyruk), nşr. Yıldırım, 329. Tahkiki imanın gönülden bağlanmak olduğuna dair ayrıca bk.: Benzer ifadeler için bkz.: "Buyruk: Menâkıb-ı Şeyh Safî", nşr. Taşğın, 113, 125-126.; "Buyruk (Şeyh Seyyid Safi Menâkıbı)", nşr. Mehmet Yaman, *Buyruk: Alevî İnanç-İbadet ve Ahlak İlkeleri*, (Mannheim: Mannheim AKM Dedeler Kurulu Yayını, 2000), 22.

"Din dahî îmândandır ve îmân iki dürlüdü; biri tahkikdür ve biri takliddür. Pes tahkik oldır kim bu yola sîdkile gelmiş ola, mürebbiden el almış ola. Ve mürebbî kim idiğün bilmiş ola, Hakk'a tâlib olmuş ola. Yoldaşın ve hâldaşın bulmuş ola. Belî diyüb ikrâr virdükden sonra ayruk girü dönmiye. Zîrâ ki buyurmuşlardur:

'Beli' dimek belâdur

Belâ burç-ı kalâdur

'Beli'sine can viren

Şehid-i Kerbelâ'dur

Bu ikrâr üzerine tâ bu dünyadan gidince[ye kadar] tura. Ve âhiretde dahî mürebbisi ve musahibiyle evliyâ katarında Hak huzûrına varınca[ya kadar] tura. Tâ kim Hak cemâlin göre; îmânı tahkik olmuş ola.

Ammâ taklîd oldır ki bu yola gümanıyla gelmiş ola, mürebbiye el virmiş gönül virmemiş ola. Mürebbisinin ve musâhibinin bir dürlü hâlin göricek derhâl yüz döndüre. İkrârına inkâr ola; îmânı taklîd olur, dinin terk itmiş olur. Din Muhammed dinidür. Bir kişi dinsüz olsa kâfir olur." Menakıb-ı Evliya (Buyruk), nşr. Yıldırım, 396.

⁴⁵ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 2 / 244.

Alevilikte iman getirmekle iman etmek farklı kavramlar olarak kabul edilir. İman getirmek, Müslüman olmanın ilk basamağıdır. İnancı içselleştirmenin değil, inancı kabulün ifadesidir.

Alevilikte iman getirmek; şahadet kelimesini dille söyleyip Müslüman olmaktır, özetle İslam dinine girmektir. İman getirerek yahut kelimeişahadet getirerek Müslümanlığı kabul etmek dinin temeli ve esasıdır. Müslüman olmak kısaca, İslam dinine tabi olmak, dinin bildirdiği hususları kabul etmektir. Bedevilerin iman ettiklerini dile getirdiklerinde Hz. Muhammed'in onlara 'iman ettik' dememelerini, sadece Müslüman olduklarını söylemelerini buyurması⁴⁶ iman etmenin, iman getirmekten kategorik olarak üstte olduğunu açıkça gösterir.

Buyruk metinlerinin İzmir yazmasında bildirildiğine göre sahabeler Hz. Muhammed'e hakikatin ne olduğunu sormuş, Hz. Muhammed de bu soruyu; "... dil ile ikrar kalp ile tasdik edip inanıp iman getirmek" olarak cevaplamıştır.⁴⁷ Aynı metinde imanın kalple ilişkisi şöyle anlatılır: "Erenler gönlüne göz ve kalbine iman verdi ve kulak verdi."⁴⁸ *Bektaşî erkânname*lerinin bir kısmında da iman "kalp ile tasdik, dil ile ikrâr " şeklinde tanımlanır.⁴⁹

2.5. İman getirmek [kelimeişahadet] ibadetlerde yer alır.

Alevilikte hem şeriat ve hem de tarikat ibadetlerinde iman getirmenin ifadesi olan şahadet kelimesi önemli yer tutar. Öncelikle şahadet kelimesinin zikir olarak anıldığını ifade etmek gerekir. Bir *Bektaşî fütüvvetnamesinde*, kişinin dilinde zikir olarak "kelimeişahadet" olması gerektiği ifade edilir.⁵⁰ *Buyruk metinlerine* göre, üç sünnetten birincisi kelime-i tevhiddir. Yani bir talibin Allah'ın, Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali ile evlatlarının yani On İki İmam'ın adlarını anmasıdır.⁵¹

Bektaşî tarikatına girecek kişi önce ikrar yani dervişlik namazı kılar. Namazdan önce okunan ezanda⁵² ve ezandan sonra kılınan namazda⁵³ şahadet

⁴⁶ Hucurat, 49 / 14

⁴⁷ *Buyruk*, nşr. Aytekin, 9

⁴⁸ *Buyruk*, nşr. Aytekin, 9

⁴⁹ Teber, *Bektaşî Erkânname*lerinde Mezhebi Unsurlar, 61.

⁵⁰ M. Fatih Köksal-Kamil Ali Gıynaş, "Bir Bektaşî Fütüvvet -nâmesi", *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 59, (2011): 411.

⁵¹ "Sünnet-i evvel, sofu dilini kelime-i tevhîdden ayırmaya. Muhammed Ali'ye ve evladihi aliyyehi zikrede." Bk. Bisatî, *Şeyh Safî Buyruğu*, 68.

⁵² Ezanın tam metni şöyledir:

"Allahu Ekber, Allahu Ekber, Allah u Ekber, Allah u Ekber.

Eşhedü enne la ilahe illailah

Eşhedü enne la ilahe illailah

Eşhedü enne Muhammeden Resuluilah

Eşhedü enne Muhammeden Resuluilah

kelimesi bulunur. Necip Asım, *Bektaşî İlmihali* adlı eserinde şöyle demektedir: “Namazdaki ilk oturuşta şu okunacak: ‘Eşhedü enla ilahe illallah vahdehu la şerikeleh ve eşhedü enne Muhammeden abduhu ve resuluhu ve eşhedu enne emire’l-mü’minin Aliyyen veliyyullah.”⁵⁴

Bektaşî tarikatına ait 1818 tarihli bir *Erkânname*de vakit namazlarında⁵⁵ ezan ve kamet içinde şهادet kelimesi “eşhedu enla ilahe illallah, eşhedu enne Muhammeden resulallah, eşhedu enne Aliyyen veliyullah” şeklinde yer alır.⁵⁶ Ayrıca namaz içinde de kelimeişهادet okunur.⁵⁷

1892 tarihte çoğaltılan bir *Erkânname metninde* dervişin namazdaki ikinci secdeden sonra tahiyatta oturup şu duayı okuması gerektiği söylenir: “Eşhedü enlâ ilâhe illallah vahdehu lâ şerîkeleh ve eşhedü enne Muhammeden abduhu ve rasûluhu ve eşhedü enne emîre’l-mü’minîne Aliyyen veliyullah. Ve Vasıyyî Rasûlillâh.”⁵⁸ Görüldüğü üzere burada da şهادet kelimesine yer verilmiştir.

Tarikat ibadetlerinde de şهادet kelimesine yer verilir. *Menakıb-ı Evliya’* da bildirildiğine göre, yola yani tarikata giren kişinin erkânı yapılırken

Eşhedü enne Emirei-Mü’minin Ali’yyen Veliyyullah
Eşhedü enne Emirei-Mü’minin Ali’yyen Veliyyullah
Hayya ales-salah, hayya ales-salah
Hayya halel-felah, Hayye halel, felah
Hayya Ala Hayril-Amel, Hayya Ala Hayril Amel
Allahü Ekber... Allahü Ekber...
La ilahe illallah”

Bk. “Şeyh Safi Buyruğu”, nşr. Saygı, 59

⁵³ Detaylar için bk. “Şeyh Safi Buyruğu”, nşr. Saygı, 59 vd.

⁵⁴ Necip Asım. “Bektaşî İlmihali”. Nşr. H. Yılmaz. “Bektaşî İlmihali”. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 12 (1999): 57

⁵⁵ “Namaz ve vakitleri: Sabah namazı; fecrin yani ortalığın ışımasından iyice aydınlık olana kadar. Öğlen; güneşin ortaya gelmesinden güneşin ışığının etkisi kaybolana kadar. İkinci vakti; Güneşin etkisini kaybedip batıncaya kadar olan vaktittir. Akşam vakti; güneş batımındaki kızalıktan iyice kararana kadar. Yatsı vakti: Akşamdan gece yarısına kadar.” Alemdar Yalçın - Hacı Yılmaz, “Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânname: 1”. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33, (2005): 19; “Allah’ın yolcu olmayanlara farz kıldığı namaz on yedi rekât namazdır, iki rekât sabah, dört rekât öğle, dört rekât ikindi, üç rekât akşam, dört rekât yatsı.” Alemdar Yalçın - Hacı Yılmaz, “Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânname: 1”, 26.

⁵⁶ “Kaamet ve ezan sünnettir. Kaamet şöyledir:

Allahu ekber Allah u ekber
Eşhedu enla ilahe illallah iki defa,
Eşhedu enne Muhammeden resulallah iki defa
Ve eşhedu enne Aliyyen veliyullah iki defa”

Alemdar Yalçın - Hacı Yılmaz, “Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânname: 1”, 20.

⁵⁷ Alemdar Yalçın - Hacı Yılmaz, “Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânname: 1”, 25.

⁵⁸ Teber, *Bektaşî Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar*, 78-79.

okunması gereken cümleler içerisinde şehadet kelimesi de yer alır: “La ilahe illallah, Muhammedun resulullah, Aliyyun veliyullah”.⁵⁹

1612 yılında çoğaltılan bir *Buyruk metnine* göre tarikata giren kişinin okuması gereken dualar arasında “Eşhedu en lâ ilâhe illâllâh ... Ve eşhedu enne Muhammeden abduhu ve resulühu... Ve eşhedu enne emirilmüminin Ali İbn Ebî Tâlib esedullâhi'l-gâlib imamen masûmen ve irşaden mâ kablellâhi Teâlâ ve min kable resulillâhi”⁶⁰ cümleleri de yer alır.

1895 tarihli *Şeyh Baba Cafer-i Sadık Erkânnamesinde* tarikata giriş ayininde rehberin okuduğu bir hutbede de şehadet kelimesi yer alır. Burada Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine şahitlik edilir.⁶¹

Tarikat telkini verilirken talibin okuduğu gülbank kelime-i şehadetle başlar: “La ilahe illallah, Muhammedün Rasulullah, Ali'yün Veliyullah.”⁶² Cem erkânlarında okunan birçok gülbankte “La ilahe illailah Muhammed'en Resulullah, Aliyyün veliyullah” şahitliği geçer.⁶³

M. 1875 tarihinde yazılan bir *Bektaşî erkânnamesinde* yer alan bir tercüman-da “... lâ ilâhe illâ'llâh Muhammedün resûlullâh 'Aliyyen veliyyu'llâh” şahitliği yeni şehadet kelimesi yer alır.

Günümüz Alevi dedelerinden Derviş Tur, *Erkânname* adlı kitabında, içinde şehadet kelimesinin geçtiği gülbanklerden bazılarını metinleriyle birlikte vermiştir. Bu gülbankler topluca oruç açma sofralarında verilecek dua,⁶⁴ Hakk'a yürüyen mevtanın ardından verilen üç hayır yemeklerinde okunacak dua,⁶⁵ cenaze erkânındaki üçüncü tekbirde,⁶⁶ Hakk'a yürüyen mevtalar için okunacak helallik duası,⁶⁷ ruhunu Hakk'a teslim ettikten sonra yapılacak hizmetler,⁶⁸ görgü erkânı,⁶⁹ musahiplik erkânı,⁷⁰ seneyi devriyelerde hayır yemeklerinde okunacak dua⁷¹ adlarını taşır.

Özetle Alevilikte şariat kapısında iman getirmek için dile getirilen kelime-i şehadet tarikat kapısında daha çok zikir olarak karşımıza çıkar.

⁵⁹ *Menakıb-ı Evliya (Buyruk)*, nşr. Yıldırım, 380.

⁶⁰ Bisati, *Şeyh Safi Buyruğu*, 95.

⁶¹ “Şeyh Baba Cafer-i Sadık Erkânnamesi”, nşr. Dursun Gümüsoğlu-Rıza Yıldırım, *Bektaşî Erkânnamesi*, (İstanbul: Horasan Yayınları, 2006), 45.

⁶² Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3: 530.

⁶³ Detaylar için bk. “Şeyh Safi Buyruğu”, nşr. Saygı, 133,143, 177 vb.

⁶⁴ Seyit Derviş Tur, *Erkânname*, (İstanbul: Can Yayınları, 2010), 523

⁶⁵ Tur, *Erkânname*, 717

⁶⁶ Tur, *Erkânname*, 715

⁶⁷ Tur, *Erkânname*, 709

⁶⁸ Tur, *Erkânname*, 703

⁶⁹ Tur, *Erkânname*, 684

⁷⁰ Tur, *Erkânname*, 660

⁷¹ Tur, *Erkânname*, 727

2.6. Allah-Muhammed-Ali söyleyişi, iman getirmenin [kelimeîşehadet] kısaltılmış formudur.

Alevi-Bektaşî edebiyatında “Allah Muhammed Ali”, “Hakk Muhammed Ali” veya “Allah bir Muhammed Ali” forumunda geçen söyleyişler, kelimeîşehadetin kısaltılmış formudur. Şah Hatayî (16. yüzyıl), “Gönülleri şâd eyleyen / Hak bir Muhammed Ali’dir / Bu yolda irşâd eyleyen / Hak bir Muhammed Ali’dir”⁷² diyerek şehadet kelimesinin kısaltılmış formunu kullanır. Pir Sultan (16. yüzyıl), bir şiirinde Aleviliğin bu üç temel inancını şöyle dile getirir: “Bu dünyanın evvelini sorarsan / Allah bir Muhammed Ali’dir Ali / Sen bu yolun sahibini ararsan / Allah bir Muhammed Ali’dir Ali”.⁷³ Kul Himmet (16. yüzyıl) de kelimeîşehadetin kısaltılmış formunu şiirlerinde dile getiren erenler arasındadır: “Her sabah her sabah ötüşür kuşlar / Allah bir Muhammed Ali diyerek / Bülbüller gül için figana başlar / Allah bir Muhammed Ali diyerek.”⁷⁴ Musahiplik erkânında da kelime-i tevhidin kısaltılmış formu dile getirilir: “Allah Allah, evvelin, ahirin, zahirin, batının, bendesi Şah-ı Merdan kabulü dergâh, ikrar-ı Kalu Beli. Allah, Muhammed, Ali, gerçeğe hü.”⁷⁵

2.7. Tarikat kıyafetlerinde iman getirmenin alameti kelimeîşehadet yer alır.

Kelimeîşehadetin kimi tarikat kıyafetlerinde bulunduğu yazılı kaynaklarda dile getirilmiştir. Mesela Ahilikte şed adı verilen ve bele bağlanan kuşağın mührünün “La ilahe illallah Muhammed Rasulullah ve ‘Ali Veliyyullah” olduğu bir *Fütüvvetname metninde* yazılıdır.⁷⁶

Tarikatın alameti olan başlık (tac) konusu *Buyruk metinlerinde* işlenirken, tacın dışında ne yazıldığı sorulur. Verilen cevap şehadet kelimesinden başka bir şey değildir: “La ilahe illallah, Muhammedu’r-Resulullah, Ali veliyullah”.⁷⁷ Bektaşî dedebabası Ahmet Sırrı Dedebaba’ya göre, On iki dilimli tacın

⁷² Ergün, *Hatayî Divanı*, 115.

⁷³ Abdülbaki Gölpınarlı-Pertev Naili Boratav, *Pir Sultan Abdal*, (İstanbul: Derin Yayınları, 2010), 77.

⁷⁴ Ergün, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, 1: 183.

⁷⁵ *Buyruk*, nşr. AYTEKİN, 188.

⁷⁶ Torun, “Müellifi Meçhul Bir Fütüvvet-name”, 140

⁷⁷ *Menakıb-ı Evliya (Buyruk)*, nşr. YILDIRIM, 396. Başka bir Buyruk yazmasında ise bu soru şöyle cevaplanmıştır: “Ve tacın taşrasında: “Lâ ilâhe illallâh Muhammedun resulüllâh ve emirilmüminin Aliyyun Veliyyullâh ve Muhammed Mehdî emînüllâh.” Bk. Bisati, *Şeyh Safi Buyruğu*, 73; 17.yüzyıla ait bir Şeyh Safi Buyruğunda da aynı soruya şöyle cevap verilmiştir: “Tâcin taşrasında ‘Lâ ilâhe illallâh Muhammed Rasûl’illâh Ali Veliyyullâh’ yazılmıştır.” Bk. *Şeyh Safi Buyruğu*, nşr. KAPLAN, 253; Başka bir Buyruk yazmasında da benzer ifadeler vardır: “Ve tâcin taşrasında yazılmışdır ki, Allahu la ilahe illallah Muhammedun Rasulullah ve Aliyyun Veliyullah.” Bk. “Risale”, nşr. KAPLAN, 194.

on iki dilimi “La ilahe illallah Muhammeden Resulullah” kelimesinin sırrını temsil eder.⁷⁸ Arnavutluk Devlet Arşivleri’nde bulunan bir *Bektaşî Erkânname*sinde de tacın dışında “La ilahe illallah Muhammed resulullah Ali veliyyullah ve Mehdi eminullah” yazıldığı bildirilir.⁷⁹

1612 yılında çoğaltılan bir *Buyruk metni*nde tarikat kıyafetlerinden hurkanın yakasında ne yazılı olduğu sorulmuş ve cevabında da yine şehadet kelimesi verilmiştir: “Sual; Eğer sorsalar ki hurkanın yakasına ne yazılıdır? Eyit ki: Lâ ilâhe illallâh Muhammedün resulüllâh ve Aliyyün veliyyullâh.”⁸⁰

2.8. Ölmeden önce iman getirmek gerekir.

Aleviliğin yazılı kaynaklarında iman getirmenin önemi, vefat ederken de vurgulanır. Kişi vefat etmeden şehadet kelimesini söylemelidir. *Velâyetnâme*’de vefatı anlatılırken Hacı Bektaş Veli’nin yüzünü Hakk’a döndürdüğü, Kible’ye karşı dönerek çok niyaz ettiği, Hakk’a yakın olmak için hâlini arz ettiği, çokça yalvarıp yakardığı, sağlam bir imanla şehadet getirdiği, Allah’ı birleyerek salavat getirdiği ve canını Hakk’a ısmarlayarak nefesini teslim ettiği ifade edilir.⁸¹

Demir Baba Velâyetnamesi’nde de ölmeden önce kişinin şehadet kelimesi söylemesi hikaye edilir. Mustafa Efendi adlı kişi, “... eşhedü en lâ ilâhe illa’llâh ve eşhedü enne Muḥammeden ‘abdühü ve rasûlühü” deyip canını Hakk’a teslim eder.⁸²

Gülbanklerden birinde ölmeden önce şehadet getirmenin önemi vurgulanır: “... son nefesimizde “eşhedü enla ilahe illallah ve eşhedü enne Muhammeden Abdühü ve Resuluḥu, Aliyyel Veliyyullah diyerek bizlere çene kapamak nasip eyle Allah’ım!”⁸³

3. ŞEHADET KELİMESİNİN ANLAMI

Tahkiki ve taklidi iman bahsinde anlatıldığı üzere, iman getirmek yani şehadet kelimesini söylemek tek başına yeterli değildir. Herkesin aklı ölçüsünde bu üç cümlelerin yani “Lâ ilâhe illallah. Muhammedün resulüllâh. Aliyyün veliyyullâh” cümlelerinin anlamını kavraması gerekir. *Tezkire-i Şeyh*

⁷⁸ Ahmet Sırrı Dede Baba, “Bektaşî Tarikatı”, nşr. H. Yılmaz, “Ahmet Sırrı Dede Baba ve ‘Bektaşî Tarikatı”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 10 (1999): 37

⁷⁹ Yunus Koçak, Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler: *Erkânname*: 2, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33, (2005): 118.

⁸⁰ Bisati, *Şeyh Safi Buyruğu*, 92.

⁸¹ *Vilâyet-nâme*, nşr. Gölpınarlı, 90-91.

⁸² *Demir Baba Velâyetnâmesi*. Nşr. Filiz Kılıç-Tuncay Bülbül. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2011), 64.

⁸³ “Şeyh Safi Buyruğu”, Nşr. Saygı, 116

Safiyüddin adlı eserde, “La ilahe illallah” demenin ve kelime-i tevhid hakkında bilgi edinmenin İslam’ın gereklerinden olduğu söylenir.⁸⁴ Yine aynı eserde zikir ehlinin iki kesim olduğu, birinin sadece “La ilahe illallah” demekle kaldığı, diğerinin ise “La ilahe illallah” cümlesinin anlamını kavradığı ifade edilir.⁸⁵ *Şeyh Safi Buyruklarının bir yazmasında* İslam’ın tam olması için kişinin sadece “La ilahe illallah Muhammedün Resulullah” demesinin yeterli olmadığı, bu şahitliğin ne anlama geldiğini ve ne demek olduğunu anlamasının şart olduğu ifade edilir. İmanın tam olması için bu şahitliği canı gönülden yapması ve gönülden inanması gereklidir.⁸⁶ Başka bir *Buyruk yazmasında* ise Müslümanlığın tam olması için sadece “La ilahe illallah Muhammedün Resulullah” demesi yeterli görülmez. Çünkü bu sözleri söylese bile, kişinin gönlünde şirk varsa onun imanı taklidi olur, hakiki olmaz. Kişinin diliyle tasdik etmesi, kalbiyle de iman etmesi gerekir.⁸⁷

3.1. Allah’tan başka ilah yoktur (La ilahe illallah)

Allah’ın varlığına, tek ve bir olduğuna inanmak Aleviliğin temel inançlarından ilki ve en önemlisidir.⁸⁸ *Şeyh Safi Buyruklarının* birinde verilen bilgilere göre, meşhur kutsi hadiste⁸⁹ bildirildiği gibi “La ilahe illallah” zikri Allah’ın kalesidir, ona giren kurtulur. Bir talip, “La ilahe illallah” kalesine girerek daima bu zikirle meşgul olmalı ve şeytanın şerrinden emin olmalıdır.⁹⁰ Aynı kutsi hadis başka bir *Buyruk metninde* de aktarılmıştır: “La ilâhe illallah benim kalemdir, kim bu kaleye girerse azabımdan güvende olur.”⁹¹

3.1.1 Allah vardır.

⁸⁴ “Tezkire-i Şeyh Safiyüddin”, Nşr. Filiz Kılıç-Ayşe Yıldız, “Tezkire-i Şeyh Safiyüddin”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 36, (2005): 27

⁸⁵ “Ya’ni ki ehl-i zikir iki taifedür: Bir taifesi oldur ki la ilahe illallah demek ile kalımlardur mücerred lafzında ma’ninin bilmezler bular taife-i ‘amdur ve birisi oldur ki la ilahe illallah demek ile ma’rifet hasıl itmışlerdür ya’ni ma’ninin bilürler ve Allahu Te’ala anun esrar-ı hazinesine elleri yitmiş olur çünkü anlar ehl-i zikir aldılar anlardan bir su’al itseler eger ol zaman bilmezler ise Hazret-i Hakk Te’ala’dan öğrenürler ve dahi bunlara cevab virürler.” Bk. “Tezkire-i Şeyh Safiyüddin”, nşr. Kılıç-Yıldız, 96

⁸⁶ “Şeyh Safi Buyruğu”, nşr. Saygı, 59

⁸⁷ “Risale”, nşr. Kaplan, 105.

⁸⁸ Alevilikte Allah inancıyla ilgili müstakil bir çalışma için bk. Ali Rıza Özdemir, *Alevilikte Allah İnancı*, (Ankara: Kripto Yayınları, 2017).

⁸⁹ Hadisin tam metni şöyledir: “Şüphesiz ben Allah’ım. Benden başka ilâh yoktur. Sadece bana ibadet edin. Her kim ihlâslı bir şekilde ‘Lâ ilâhe illallah’ sözüne şehadet ederse benim kaleme girer ve kim benim kaleme girerse azabımdan güvende olur.” Bk. Şeyh Saduk, *Tevhid*, nşr. Zafer Aydaş, (İstanbul: El-Mustafa Üniversitesi Yayınları, 2014), Hadis no: 21

⁹⁰ *Tezkire-i Şeyh Safiyüddin*, nşr. Filiz Kılıç-Ayşe Yıldız, “Tezkire-i Şeyh Safiyüddin”, Hacı Bektaş Veli, 2005-36, 78

⁹¹ *Şeyh Safi Buyruğu*, Haz.: Doğan Kaplan, 139

Alevilikte Allah'ın varlığının ispatı, insanın dışsal ve içsel delilleriyle ilişkilendirilir.

Allah'ın yaratma kudreti, her şeyi bir düzen içinde yoktan var etmesi dışsal delillerin başında gelir. Tarikat ehli kişinin cenazesinin kaldırıldığı dar erkânında dar duası okunur. Besmele ile başlayan bu duada, “Hak Teâlâ, yokları var edici ve ölmüşleri diri kılıcı ve marazları affedici güç ve kudret sahibidir”⁹² diye başlayarak Allah'ın yoktan var edici kudretine vurgu yapılır. Şah İsmail Hatayî (16. yüzyıl), bir şiirinde Allah'ın yoktan var ettiğini söyler: “Ey ki yohdan bu cihânı var iden Perverdigâr⁹³ / Yiri kayım gökleri devvâr eden Perverdigâr.”⁹⁴ Bir başka şiirinde ise “Hatayî ümidim kesmezem Hak'tan / Bizi var eyledi o demde yoktan”⁹⁵ diyerek İslam dinini insanlara din olarak seçen Allah'ın yoktan var etme kudretine sahip olduğunu vurgular. Pir Sultan Abdal'a (16. yüzyıl) ait bir şiirde, “Hak bizi yoktan var etti / Şükür yoktan vara geldim”⁹⁶ mısraları Allah'ın yoktan var etme kudretine yapılan güçlü bir vurgudur. 17. yüzyıl Alevi şairlerinden Kul Hüseyin, Allah'ın her şeyi bir uyum ve düzen içinde yarattığını bir şiirinde şöyle anlatır: “Ey erenler akıl fikir eyleyin / Dağlara da duman ne güzel uymuş / Yaratana aşkına şükür eyleyin / Mü'min'e de iman ne güzel uymuş / ... / Hüseyin'im yeşil giyer eynine / Hiçbir hile getirmezdi göynüne / Kurdu-kuşu lütfelemiş kendine / Tabiata insan ne güzel uymuş.”⁹⁷

Allah'ın varlığını ispata yönelik içsel delillerin başındaysa insanın gönlü gelir. İnsanın Elest Bezmi'nde (Kalû Belâ) verdiği ikrar,⁹⁸ doğal olarak insanın Allah'a iman eğilimiyle dünyaya gelişi içsel delillerin ilkidir. Kul Himmet (16. yüzyıl) dilince bu delil şu mısralarla anlatılır: “Kul Himmet üstadım dediğim, neden / Gitmiyor sevdası bir dem serimden / İkrarlık güderek Elest deminden / Hakk'ın ismi kalbimize yazıldı.”⁹⁹ Genç Abdal da Elest Bezmi'de imanın kalbe yazıldığını söyler: “(Elestü bezm)inde ikreare geldim / Men

⁹² Hüseyin Dedekargınoğlu, “Alevilerde Dâr'dan İndirme Cemi (Dâr Erkânı) “Dede Garkın Süreği Örneği”. Ed. Orhan Kurtoğlu-Çamkara Erginer, *IV. Uluslararası Alevilik Ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara, 1: 335.

⁹³ Perverdigâr: Allah, Tanrı.

⁹⁴ Şah İsmail, *Hatâyî Divanı*, nşr. Muhsin Macit. (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 233.

⁹⁵ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 2: 157.

⁹⁶ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 2: 271.

⁹⁷ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 2: 327

⁹⁸ “Rabbın Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz” dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz” Araf, 7 / 172

⁹⁹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 2: 319.

imanım kalb-evinde gizledim / Hakk'ın yakın sana (güzel şah) dedim / Kahırına, lütfüne Allah-eyvallah."¹⁰⁰

3.1.2. Allah birdir ve tektir.

Alevilikte Allah inancının bir başka yönü, Allah'ı bir bilmekle ön plana çıkar. "Tevhid" kavramıyla ifade edilen bu inanç, Alevi ariflerinin dilinde defalarca tekrarlanmıştır. Şah Sultan (19. yüzyıl) Hakk'ın birliğine iman getiren erenlerdendir: "Mevlâm bir su verdi geldim, oturdum / Hakk'ın birliğine şadet¹⁰¹ getirdim."¹⁰² Âşık'ın (1763-1824) de Hakk'ın birliğine şehadeti vardır: "Hakk'ın birliğine şehadetim var / Mekân tutacağı baka-dan¹⁰³ geçme."¹⁰⁴ Şah Hatâyî'ye (16. yüzyıl) göre; "Allah bir, Muhammed hak, Tanrı birdir."¹⁰⁵ Yine Hatâyî'ye (16. yüzyıl) göre, "Kamunı yaradan bir Allahdur."¹⁰⁶ Yani her şeyi yaratan bir olan Allah'tır.

Yunus Emre (13. yüzyıl), insanların yüzünü Mevlâ'ya döndürmesini, tevhidin gereği olarak görür: "Tevhide uydur sözünü / Mevlâya döndür yüzünü."¹⁰⁷ Hatâyî (16. yüzyıl), tevhidi konu edindiği bir şiirde tevhid inancını On İki İmam'ın erkânı olarak tanıtır: "Can Hatâyî'm tevhid derya denizdir / Tevhid etmeyenler bizim nemizdir / Pîrim Şeyh Sâfî'den sermayemizdir / On İki İmam'ın erkânı tevhid."¹⁰⁸ Hatâyî, aynı şiirinde tevhidi "cümle ibadetin başı" olarak tanıtır. Bu mısra, Hz. Muhammed'in "İbadetin en hayırlısı 'Lâ ilâhe illallah' sözüdür"¹⁰⁹ hadisine atıftır. Âşık Veli, kişinin özünü tevhide bağlamasını, tevhid ile gönül gözünü açmasını ister: "Tevhide rabdet özü / Tevhid ile aç gözü / Veli hat'meyle sözü / La ilâhe illallah."¹¹⁰ "Allah birdir" denildiğinde, O'nun sıfatlarının her birinin ayrı bir tanrıya işaret etmediği, hepsinin tek tanrının farklı isimleri olduğu kastedilir. Mesele "Âlim" deyince başka bir tanrı, "Rezzak" deyince başka bir tanrı, "Rahman" deyince başka bir tanrı ifade edilmez. Hepsi tek tanrının yani Allah'ın farklı isimleridir. Hacı Bektaş Veli, *Besmele Tefsiri* adlı eserinde; Allah'ın Hz.

¹⁰⁰ Oytan, *Bektaşiliğin İcyüzü*, 1: 32.

¹⁰¹ Şadet: Şehadet

¹⁰² Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4: 45

¹⁰³ Baka: Dik (çift demiri için), sınır.

¹⁰⁴ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4: 52

¹⁰⁵ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 2: 156

¹⁰⁶ Şah İsmail, *Hatâyî Divanı*, Nşr. Muhsin Macit. (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 579.

¹⁰⁷ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 1: 115

¹⁰⁸ Ergun, *Hatâyî Divanı*, 47-48.

¹⁰⁹ Şeyh Saduk, *Tevhid*, Hadis no: 2

¹¹⁰ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4: 187-188

Muhammed’e ism-i azamının “Allah”, keremini bildiren adının “Rahman”, lütfunu bildiren adının “Rahim” olduğunu bildirdiğini söyler.¹¹¹

“Allah birdir” deyince sayı kastetmek doğru değildir. Çünkü bir olunca iki, iki olunca üç olur. Oysa Tanrı tekdir, hiçbir şeye benzemez ve O’nun eşi benzeri yoktur. Pir Sultan’ın (16. yüzyıl) “Benim bir tek Allah’ım var”¹¹² mısrası Allah’ın hem birliğine hem de tekliline vurgu yapar. Kul Fakir (19. yüzyıl), Allah’ın bir olduğunu, ikiliğin yeri olmadığını şöyle anlatır: “İkilik gerekmez Hakk kavli birdir / İcraatsız kelam dilde ne gezer.”¹¹³ Ispartalı Seyrani (19. yüzyıl), ikilikten geçildiğini çünkü Allah’ın bir olduğunu şu mısralarla anlatır: “Bu meydanda farzdır dolu içilir / Allah birdir ikilikten geçilir / Budur farz-ayn nefsin başı biçilir / Çık küfürden ehl-i iman ol da gel.”¹¹⁴

Alevilikte genel olarak Allah’ın 99 adı olduğu bilinir ancak sınırsızlığı bildirmek bakımından Allah’ın bin bir adının olduğu kabul edilir. Bu inanış, Pir Sultan’ın (16. yüzyıl) deyişiyle “Binbir adlı bir Allahım var benim”¹¹⁵ mısrasıyla ifade edilir. Allah adı, ism-i azamdır, diğerleri ism-i azama işaret eden diğer isimlerdir. Şah Hatayî (16. yüzyıl), “Allah deyü ism-i azam okunur / İki rekât namaz vardır kılana”¹¹⁶ diyerek Allah isminin ism-i azam olduğunu söyler. Kul Himmet (16. yüzyıl), bir şiirinde ism-i azam kavramını şöyle anlatır: “ El kaldırmış Hakkına / İsmi azam okuna / İsmi azam duası / Tatlı cana dokuna / La ilahe illallah / İllallah Şah¹¹⁷ illallah.”¹¹⁸

3.2. Muhammed, Allah’ın resulüdür (Muhammeden Resullullah)

Şehadet kelimesinin ikinci cümlesi Hz. Muhammed’in peygamberliğini kabuldür. Hz. Muhammed, Allah tarafından gönderilen hak peygamberdir. Pir Sultan’a (16. yüzyıl) göre, Hz. Muhammed dinin serveridir, dinin başıdır.¹¹⁹ Bütün Aleviler Hz. Muhammed’in insanlara duyurduğu dine tabidir. Pir Sultan (16. yüzyıl), Allah’ın Hz. Muhammed’e bildirdiği dinin yıkılmayacak bir yapı olduğunu ve kendisinin de bu dine bağlı olduğunu anlatır:

¹¹¹ Hacı Bektaş Veli. “Kitab-ı Tefsir-i Besmele Ma’a Makalat-ı Hacı Bektaş”. Nşr. Hamiye Duran. “Besmele Tefsiri”, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33 (2005): 461.

¹¹² Gölpınarlı-Boratav, *Pir Sultan Abdal*, 70-71

¹¹³ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4 / 597

¹¹⁴ İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4 / 103

¹¹⁵ Gölpınarlı-Boratav, *Pir Sultan Abdal*, 236

¹¹⁶ Mehmet Temizkan, *Hatayî’nin Şiir Dünyası*, (İzmir: Ege Üniversitesi Doktora Tezi, 2001), 40

¹¹⁷ Alevilikte Şah ismi üç anlama gelir. Birincisi âlemin yaratıcısı ve yöneticisi olarak Allah. İkincisi Hz. Ali ve diğer imamlar. Üçüncüsü Safevi şahları. Detaylar için bk. Ali Rıza Özdemir, *A’dan Z’ye Alevilik: Başlangıç Kitabı*, (Ankara: Kripto Yayınları, 2018), 121.

¹¹⁸ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4: 187-188

¹¹⁹ Gölpınarlı-Boratav, *Pir Sultan Abdal*, 236

“Din Muhammed dini taptığım tapu / Yıkılır mı Hakkın kurduğu yapı.”¹²⁰ Yine Pir Sultan (16. yüzyıl), “Muhammed dinidir bizim dinimiz”¹²¹ diyerek başka bir şiirinde aynı gerçeği vurgular. Hayreti (16. yy), mensup olduğu topluluğun Muhammed Mustafa’ya bağlı olduğunu şöyle anlatır: “Kible-mizdir veçh-i pâk-i Ahmed’in / Biz Muhammed Mustafâyî canlarız.”¹²² Geda Musli (17. yüzyıl) ise “Muhammed dininin yoktur şeriki” ve “Din Muhammed dini girdik gireriz”¹²³ mısralarıyla Hz. Muhammed’in getirdiği dinin hak olduğunu ve kendisinin de o dine tabi olduğunu söyler.

Demir Baba Velâyetnâmesinde bildirildiğine göre Allah, peygamberler göndererek insanları küfrün karanlığından aydınlığa çıkarır.¹²⁴ Yine aynı esere göre Hz. Muhammed müjdeleyici ve uyarıcıdır. İnsanları Allah’a davet eden parlak bir ışıktır,¹²⁵ mucize sahibidir.¹²⁶ *Emanet-i Hazret-i Pir* adlı eserde Hz. Muhammed’in hak ve son peygamber bilmenin gerekli olduğu ifade edilir.¹²⁷ *Otman Baba Velayetnamesinde* Hz. Muhammed’in insanları Allah’ın birliğine iman etmeye davet ettiği, insanların halka nizam verdiği, şeriatla insanları temizlediği, âlemi aydınlatıp gülistana çevirdiği, bu şekilde imana gelip mümin olduğu ve onun vefatıyla nübüvvet devrinin kapandığı bildirilir.¹²⁸

Allah, Hz. Muhammed’i kendisi için yaratmış ve âlemi de onun hatırına yaratmıştır. *Buyruk metinlerinden birinde* Allah’ın bir kutsi hadiste Hz. Muhammed’e hitaben “Levlake levlak lema halakte eflak” yani “Ya Muhammed! Seni kendi varlığım için yarattım. Benim dileğim sensin. Ben on sekiz bin âlemi senin için yarattım. Eğer seni yaratmayacak olsaydım, evet sen olmasaydın, yerleri ve gökleri ve her ikisi arasında bulunan tüm varlıkları yaratmazdım”¹²⁹ dediğini yazar. Bu inanç Alevi yazınında “levlâke levlâk” şeklinde geniş yer tutar. Kul Himmet (16. yüzyıl) de “Muhammed’e etti levlâke levlâk”¹³⁰ mısrasıyla bu inancı dile getirir.

Kur’an-ı Kerim, son ilahi kitaptır ve Hz. Muhammed’e indirilmiştir. Kul Himmet (16. yüzyıl), Hz. Muhammed’e Kur’an-ı Kerim’in vahyedildiğini

¹²⁰ Gölpinarlı-Boratav, *Pir Sultan Abdal*, 131

¹²¹ Ergün, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, 1: 175.

¹²² Ergün, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, 109.

¹²³ Ergün, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, 2: 11

¹²⁴ *Demir Baba Velâyetnâmesi*, nşr. Kılıç v.dğr, 37.

¹²⁵ *Demir Baba Velâyetnâmesi*, nşr. Kılıç v.dğr, 38-39.

¹²⁶ *Demir Baba Velâyetnâmesi*, nşr. Kılıç v.dğr, 53.

¹²⁷ Ali Kozan, “Hacı Bektâş Velî’ye İzafe Edilen Bir Eser: Emânet-i Hazret-i Pîr”, 29.

¹²⁸ *Otman Baba Velayetnamesi*, nşr. Filiz Kılıç v.dğr, 7.

¹²⁹ Şeyh Safi Buyruğu, Nşr. Saygı, 16.

¹³⁰ Ergün, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, 181.

"Kur'an Muhammed'in virdine düştü / Dört kitap yazıldı dördüne düştü"¹³¹ mısralarıyla anlatır. Diğer üç kitabın ise Hz. Musa'ya verilen Tevrat, Hz. Davud'a verilen Zebur ve Hz. İsa'ya verilen İncil olduğu anlaşılmaktadır. Pir Sultan (16. yüzyıl), Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed'e indirildiğini ve Hz. Ali tarafından yazıya aktarıldığını söyler: "Pir Sultan'ım eydür şad olup güldü / Ka'be-i şeriften bir nida geldi / Hakkın emri ile dört kitap indi / Okuyan Muhammed yazan Ali'dir."¹³²

Hz. Muhammed'e salavat getirilir. Balım Sultan (16. yüzyıl), "Evvel baştan Muhammed'e salavat / Ârif isen bu mânâyı ver imdi"¹³³ diyerek baştan Hz. Muhammed'e salavat vermek gerektiğini söyler. Muhittin (15. yüzyıl) "Ver salavat Muhammed'e"¹³⁴ diyerek aynı hususu tekrarlar. "Oku Muhammed'i salavat getir"¹³⁵ diyen Pir Sultan (16. yüzyıl) da Hz. Muhammed'e salavat getirmek gerektiğini söyler.

Hz. Muhammed ile birlikte ilk peygamber Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberlere de iman etmek gerekir. Derviş Mehemmed (17. yüzyıl), "Yüz yigirmi dört bin peygamber hakır / Anların ervahı ezelden pâktir / İllâ Muhammedin menendi yoktur / İncil, Zebur, Tevrat, Kaf Kur'an indi"¹³⁶ kıtasıyla peygamberlerin sayısının 124 bin olduğunu ve peygamberler arasında Hz. Muhammed'in denginin bulunmadığını söyler.

Mahşer günü inananlar Hz. Muhammed kılavuzluğunda İslam sancağı altında toplanır. Pir Sultan Abdal (16. yüzyıl), bir şiirinde Hz. Muhammed'in mahşer yerinde kılavuz olduğunu ve insanların Hz. Ali'nin çektiği İslam sancağı altında toplanacağını söyler: "Muhammed kılavuz Mahşer yerine / İslam'ın sancağın çeken Ali'dir."¹³⁷

3.3. Ali, Allah'ın velisidir (Aliyyen Veliyullah)

Alevilikte iman getirmenin yani şahadet kelimesinin üçüncü bölümünü "Aliyyen Veliyullah" yani "Ali, Allah'ın velisidir" ifadesi oluşturur. Hz. Muhammed'den sonra Hz. Ali'nin ve On İki İmam'ın velayetine inanmak, Aleviliğin inanç esasları arasındadır. Abdal Musa Sultan (13-14. yüzyıl), "On İki İmâm'ın kapısını açan / İmamlar değildir Ali'den gayrı"¹³⁸ diyerek On İki İmam'ın birincisi ve diğer on bir imamın atası olan Hz. Ali'yi över. Hz. Ali

¹³¹ Gölpinarlı-Boratav, Pir Sultan Abdal, 23

¹³² Gölpinarlı-Boratav, Pir Sultan Abdal, 101

¹³³ Ergün, Bektaşî Şairleri ve Nefesleri, 1: 132.

¹³⁴ Ergün, Bektaşî Şairleri ve Nefesleri, 1: 147.

¹³⁵ Gölpinarlı-Boratav, Pir Sultan Abdal, 234

¹³⁶ Ergün, Bektaşî Şairleri ve Nefesleri, 2: 42

¹³⁷ Gölpinarlı-Boratav, Pir Sultan Abdal, 101

¹³⁸ Ergün, Bektaşî Şairleri ve Nefesleri, 2: 22.

sadece imamların atası değildir, bütün seyyidlerin ve şeriflerin atasıdır: “Aslımız On İki İmam’a çıkar / Babamız her kim var Ali’den gayrı.”¹³⁹

On İki İmam’ın temel görevi, Allah’ın Hz. Muhammed’e indirdiği İslam dinini yani dosdoğru yolu, sapmalardan korumak ve insanlara açıklamaktır. Hz. Muhammed’den kopmamak için On İki İmam’a sarılmak gerekir. Hayâtî (16. yüzyıl), bu inancı şöyle mısralara döker: “Muhammed Ali’nin aldım elini / Hak deyüb tuttuğum elden ayrılmam / On İki İmam’ın tuttum yolunu / Hak deyüb tuttuğum yoldan ayrılmam.”¹⁴⁰ Allah’ın Alevilikte bir yazın türü olan Dûvaz-ı İmam, bütünüyle On İki İmam’ı anlatır.

Otman Baba Velayetnamesinde Hz. Muhammed’in son peygamber olduğu, onun vefatıyla peygamberlik devrinin kapandığı, ondan sonra velayet devrinin baki olduğu ve velayetin Hz. Ali’ye verildiği söylenir.¹⁴¹ Kul Himmet (16. yüzyıl) bir şiirinde Hz. Muhammed’in son peygamber olmasıyla Hz. Ali’nin evliyaya baş olduğunu dile getirir: “Muhammed hâtem-i peygamber oldu / Ali evliyaya, şah, server oldu.”¹⁴² Pir Sultan (16. yüzyıl) dilince Hz. Ali, velayet mülkünün sultanıdır: “Vilayet mülküne sultan olan Şah.”¹⁴³ Edayî (18.yüzyıl) de “Kerremallah veçhesin Şâh-ı velâyet yâ Ali”¹⁴⁴ mısraında Hz. Ali’yi velayetin şahı olarak görür.

Hz. Ali’nin velayeti, *Buyruk metinlerinde* çoğu kez Gadir-i Hum olayıyla irtibatlandırılır. Veda Haccından dönerken Hz. Muhammed’in kendi yerine Hz. Ali’yi halife tayin etmesi ve bunun Allah’ın bir emri olduğunu söylemesi detaylarıyla anlatılır. Anlatıya göre, Hz. Muhammed, Veda Haccından dönerken “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu ifa etmezsen O’nun elçiliğini yapmamış olursun” mealindeki Maide suresinin 67. ayeti nazil olur. Bunun üzerine Hz. Muhammed, Gadir-i Hum denilen mevkide bütün ashabını toplar. Herkes orada toplanınca deve palanlarını üst üste koyarak bir minber yaptırır. Hz. Muhammed minberin üzerine çıkar ve Allah’a hamd ve sena ettikten sonra Hz. Ali’yi yanına çağırır. Hz. Ali’nin elini tutarak yukarı kaldırır ve “Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır” buyurur. Hz. Ali’nin faziletlerini anlatan bir konuşma yaparak Hz. Ali’nin imametini insanlara bildirir. Kendisinden sonra imameti ve hilafeti Hz. Ali’ye bırakır.¹⁴⁵

¹³⁹ Ergün, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, 2: 23.

¹⁴⁰ Ergün, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, 1: 36.

¹⁴¹ *Otman Baba Velayetnamesi*, nşr. Filiz Kılıç v.dğr., 7

¹⁴² Ergün, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, 1: 172.

¹⁴³ Gölpınarlı-Boratav, *Pir Sultan Abdal*, 116

¹⁴⁴ Ergün, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, 2: 167.

¹⁴⁵ *Menakıb-ı Evliya (Buyruk)*, nşr. Yıldırım, s.364-366

Safevi tarikatının tarihine ışık tutan *Akaid-i Evliyayı Saba* adlı eserde, Hz. Ali'den sonra Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve bu şekilde İmam Muhammed Mehdi'ye kadar On İki İmam'ın hak imam ve halife olduğu, On İki İmam'ın adlarının Hz. Muhammed tarafından açıklandığı, On İki İmam'ın ulu'l-emr¹⁴⁶ olduğu ve onlara itaati Allah'ın emrettiği, On İki İmam'ın, Allah'ın kapısı ve Allah'ın yolu olduğu; onların yoldan sapanlara Allah'ın yolunu gösterdiği, onları sevmenin iyi, onlara düşmanlık etmenin küfür ve nifak olduğu açıkça belirtilir.¹⁴⁷ Pir Sultan (16. yüzyıl), "Ali'yi sevmiyen Hakk'ın nesidir"¹⁴⁸ diyerek Hz. Ali'yi sevmenin Allah'ın emri olduğunu bildirir. Esasen Alevi inançları arasında önemli yer tutan tevella ve teberrâ inançları tamamen Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'in hadislerine dayanır.¹⁴⁹

SONUÇ

Aleviliğin yazılı kaynaklarında iman getirmek ve şehadet kelimesi aykırı yoruma meydan vermeyecek açıklıkla anlatılmıştır. Alevilikte iman getirmek ve şehadet kelimesini incelediğimiz bu çalışmada şehadet kelimesinin "La ilahe illallah Muhammeden resulullah Aliyyün Veliyyullah" ifadesinden ibaret olduğu tespit edilmiştir. Alevilikte iman getirmek kavramı; 1) Allah'tan başka ilah olmadığını, 2) Hz. Muhammed'in O'nun resulü olduğunu ve 3) Hz. Ali'nin Allah'ın velisi olduğunu dille ikrar etmektir. Alevi bilgi evreninde kısaca "Allah-Muhammed-Ali" olarak kalıplaşan ve Alevi ariflerinin şiirlerinde sıklıkla "Allah bir Muhammed Ali" şeklinde geçen bu üç inançla ilgili, kişinin bazı temel bilgilere sahip olması da iman getirmek için zorunludur.

İman getirmek kavramının özellikleri Aleviliğin yazılı kaynaklarına bakılarak şöyle sıralanabilir: İman getirmenin kaynağı Allah'ın kudret elidir. İman getirmek Müslüman olmanın temel koşuludur. İman getirmenin taklidi ve tahkiki olmak üzere iki türü vardır. İman getirmekle iman etmek farklı kavramlardır. İman getirmek [kelimeişehadet] ibadetlerde yer alır. "Allah-Muhammed-Ali" söyleyişi, iman getirmenin [kelimeişehadet] kısaltılmış formudur. Tarikat kıyafetlerinde iman getirmenin alameti kelimeişehadet yer alır. Ölmeden önce iman getirmek [kelimeişehadet okumak] gerekir.

Alevilikte iman getirmek için şehadet kelimesini dille ikrar etmek yeterli görülmez, kişinin bazı temel bilgilere sahip olması da beklenir. Allah'ın varlığına, tek ve bir olduğuna inanmak, Aleviliğin temel inançlarından ilkidir.

¹⁴⁶ Metinde bu ifade, "Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin. ..." (Nisâ / 4: 59) ayetine dayandırılır.

¹⁴⁷ Sultân Mahmûd Geylani, "Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a", 100-101

¹⁴⁸ Gölpinarlı-Boratav, *Pir Sultan Abdal*, 74

¹⁴⁹ Tevella ve teberrâ kavramları hakkında bkz.: Hüseyin Dedekarginoğlu, "Alevilikte Tevellâ ve Teberrâ Kavramları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 93, (2020): 163-191

Kaynaklarda Allah'ın varlığı, insanın içindeki ve dışındaki delillerle açıklanır. Bununla birlikte insan bedeni ve gönül kavramı merkeze alınarak içsel delillere daha çok yer verilir. Allah'ın bir ve tek olduğu, her şeyi yoktan var ettiği, gücünün her şeye yeteceği, mümin kullarına yardımcı olacağı sıklıkla vurgulanan hususlardır.

Hız. Muhammed, Allah'ın dinini insanlara bildiren son peygamberdir. İnsanları, Allah'ın birliğine davet etmiş, adaleti ayağa kaldırmış ve kulları sapkınlıktan kurtarmıştır. Hız. Muhammed'e ve ondan önce gönderilen 124 bin peygamberin hepsine iman etmek gerekir.

Hız. Muhammed'in vefatıyla peygamberlik sonlanmış, Hız. Ali velayet mülküne sultan olmuştur. Hız. Ali'nin başında olduğu On İki İmam, Hız. Muhammed tarafından müjdelenmiş ve onlara itaati Müslümanlara farz kılmuştur. On İki İmam'ın temel görevi, Hız. Muhammed'den sonra dosdoğru yol olan İslam dinini, sapmalara karşı korumak ve dini hususları insanlara açıklamaktır.

Alevilikte Allah, peygamberlik ve imamet inançlarıyla ilgili ayrıca çalışmalar yapılmalı, bu konular bütün detaylarıyla aydınlatılmalıdır. Özellikle geçmişten beri Alevilikte "Allah Muhammed Ali" söyleyişinin bir üçleme veya teslis olduğu yönündeki yanlış algı bağımsız bir çalışmanın konusu olmalı ve bununla ilgili yanlışlıklar bütünüyle düzeltilmelidir.

KAYNAKLAR

- "Buyruk (Şeyh Seyyid Safi Menâkıbı)". Nşr. Mehmet Yaman. *Buyruk: Alevî İnanç-İbadet ve Ahlak İlkeleri*. Mannheim: Mannheim AKM Dedeler Kurulu Yayını, 2000.
- "Buyruk: Menâkıb-ı Şeyh Safi". Nşr. Ahmet Taşğın. *Irak'ta Mezhep Çatışmaları Arasında Alevîler ve Bektaşîler*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012.
- "Menakıb-ı Sultan Şeyh Safi". Nşr. Ahmet Taşğın. "Şeyh Safi Menakıbı ve Buyruklar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33 (2005): 441-458.
- "Risale". Nşr. Doğan Kaplan. *Erkânname-1*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- "Şeyh Baba Cafer-i Sadık Erkânnamesi". Nşr. Dursun Gümüšoğlu-Rıza Yıldırım. *Bektaşî Erkânnamesi*. İstanbul: Horasan Yayınları, 2006.
- "Şeyh Safi Buyruğu". Nşr. Hakkı Saygı. *Şeyh Safi Buyruğu Ve Rum Eli Babagan (Bektaşî) Erkânları*. İstanbul: Mert Matbaacılık, 1996.
- "Şeyh Safi Velâyetnâmesi". Nşr. Namiq Musalı. "Şeyh Safi Velâyetnâmesi: Tahkiki Ve Transkripsiyonu". *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 84 (2017): 163-193.
- "Tezkire-i Şeyh Safiyyüddin". Nşr. Filiz Kılıç-Ayşe Yıldız. "Tezkire-i Şeyh Safiyyüddin". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 36. (2005): 9-104.
- Abdal Musa Velayetnamesi*. Nşr. Abdurrahman Güzel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999.

- Ahmet Sırrı Dede Baba. "Bektaşî Tarikatı". nşr. H. Yılmaz. "Ahmet Sırrı Dede Baba ve 'Bektaşî Tarikatı'". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 10 (1999): 28-49.
- Akkuş, Mehmet. "19. Asırda Bir Bektaşî İcazetnamesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1. (1999): 27-39.
- Altınok, Baki Yaşa. "Hacı Bektaş Veli Hakkında Yazılmış Bir Menakıbnâme ve Bu Menakıbnâmede Belirtilen Anadolu'daki Alevi Ocakları". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 27 (2003): 177-194.
- Bisati. *Şeyh Safî Buyruğu*. Nşr. Ahmet Taşğın. Konya: Çizgi Yayınları, 2013.
- Buyruk*. Nşr. Sefer Aytekin. Ankara: Emek Yayınevi, 1958.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. "Alevîlerde Dâr'dan İndirme Cemi (Dâr Erkânı) "Dede Garkın Süreği Örneği". Ed. Orhan Kurtoğlu-Çamkara Erginer. *IV. Uluslararası Alevîlik Ve Bektaşîlik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ankara. 1:319-342.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. "Alevilikte Tevellâ ve Teberrâ Kavramları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 93. (2020): 163-191
- Demir Baba Velâyetnâmesi*. Nşr. Filiz Kılıç-Tuncay Bülbül. Ankara: Grafiker Yayınları, 2011.
- Demir, Murat. *Ali Rıza Öge'nin Bektaşî Şairleri Antolojisini Tetkik (52-216. Sayfalar) İnceleme ve Metin*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2016.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*. Cilt 1-2. İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1956.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Hatayî Divanı: Şah İsmail Safevî Edebî Hayatı Ve Nefesleri*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1956.
- Gölpınarlı, Abdülbaki -Pertev Naili Boratav. *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Derin Yayınları, 2010.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Alevî – Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1963.
- Hacı Bektaş Veli. "Fevaid".trc. Baki Yaşa Altınok. *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*. Haz. Abdurrahman Güzel. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Hacı Bektaş Veli. "Kitab-ı Tefsir-i Besmele Ma'a Makalat-ı Hacı Bektaş". Nşr. Hamiye Duran. "Besmele Tefsiri". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33 (2005): 459-474.
- Hoca Ahmet Yesevî, "Fakr-name". Nşr. Kemal Eraslan. *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Hünkâr Hacı Bektaş Veli. Makâlât. Nşr. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Kılıç, Filiz -Orhan Kurtoğlu-Tuncay Bülbül. *Deniz Ali Baba Dergâhı Postnişini Haydar Cemil Baba (Haydarî) ve Şiirleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2008.
- Koçak, Yunus. Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler: Erkânname: 2. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33. (2005): 71-144.
- Kozan, Ali. "Hacı Bektâş Velî'ye İzafe Edilen Bir Eser: Emânet-i Hazret-i Pîr". *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 67. (2013): 15-38
- Köksal, M. Fatih -Kamil Ali Gıynaş. "Bir Bektaşî Fütüvvet -nâmesi". *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 59. (2011): 403-422.
- Menakıb-ı Evliya (Buyruk)*. Nşr. Rıza Yıldırım. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli: Vilâyet-nâme*. Nşr. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.

- Necip Asım. "Bektaşî İlmihali". Nşr. H. Yılmaz. "Bektaşî İlmihali". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 12 (1999): 51-63.
- Oytan, M. Tevfik. *Bektaşîliğin İçyüzü Dibi, Köşesi, Yüzü Ve Astarı Nedir?*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1956.
- Özdemir, Ali Rıza. *Alevilikte Allah İnancı*. Ankara: Kripto Yayınları, 2017.
- Özdemir, Ali Rıza. *A'dan Z'ye Alevilik: Başlangıç Kitabı*. Ankara: Kripto Yayınları, 2018.
- Özdemir, Ali Rıza. "Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapı Kavramı". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13 / 1 (Haziran 2020), 249-283
- Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi. 1-5 ciltler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Parlatır, İsmail-Komasyon. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Şah İsmail. *Hatâyî Divanı*. Nşr. Muhsin Macit. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Sultân Mahmûd Geylani. 'Akâ'id-i Evliyâ'-i Seb'a. Nşr. Reza Khalily. *Sultân Mahmûd Bin Sultân Burhâneddîn Geylânî'nin İsimli Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Şeyh Saduk. *Tevhid*. Nşr. Zafer Aydaş. İstanbul: El-Mustafa Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Şeyh Safi Buyruğu. Nşr. Doğan Kaplan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Teber, Ömer Faruk. *Bektaşî Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayıncılık, 2008.
- Temizkan, Mehmet. *Hatâyî'nin Şiir Dünyası*. Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2001.
- Topuzkanamış, Ersoy. "Bir Bektaşî Erkânname". *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010): 421-436.
- Torun, Ali. "Müellifi Meçhul Bir Fütüvvet-Name". *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 40 (2006): 133-148.
- Tur, Seyit Derviş. *Erkânname*. İstanbul: Can Yayınları, 2010.
- Velâyetnâme*. Nşr. Hamiye Duran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Veli*. Çev. Melek Malçok Meteer. Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2012.
- Yalçın, Alemdar - Hacı Yılmaz. "Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânname: 1". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33, (2005): 11-69.

KATKI VE TEŞEKKÜR: Bu çalışmayı okuyarak değerli önerilerde bulunan Özlem Özdemir, Hüseyin Dedekargınoğlu, Ali Timurtaş Özmen, Ali Tanrıverdi ve Emre Koç'a teşekkür ederim.

Dünyadaki ve Hindu Toplumundaki Çocuk Evliliklerine Dair Bir İnceleme

A Review About Child Marriage in the World and in Hindu
Society

Şeyma Nur DENİZ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi SBE, Sakarya/Türkiye
Postgraduate Student, Sakarya University SBE, Sakarya/Turkey

seycan3860@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1889-4167>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Deniz, Şeyma Nur. "Dünyadaki ve Hindu Toplumundaki Çocuk Evliliklerine Dair Bir İnceleme". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 5/1 (Mayıs/May 2021): 27-45

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

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | mailto: iifdergi@bilecik.edu.tr

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Öz*

Çocuk evlilikleri, çocukların hayatını derinden etkileyen bir olgudur. Belli bir olgunluğa erişmeyen çocuklara küçük yaşlarda büyük sorumluluklar yüklenmekte ve bu çocukların çocuklukları ellerinden alınmaktadır. Çocuk evlilikler ya da erken evlilikler dediğimizde ilk karşımıza çıkan kız çocuklarıdır. Henüz gelişimini tamamlamayan kız çocukları açısından erken evlilikler birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Toplumların kanayan yarası olan erken evlilikleri, kıtaları ve dinleri aşmış bir durum olarak değerlendirmek mümkündür. Bir hak ihlali olan erken evlilikler sadece belirli bir bölgeyle sınırlı kalmamış dünya genelinde yaygınlık kazanmıştır. Erken evliliklerinin yaygın olarak görüldüğü ülkeler özellikle gelişmekte olan ve az gelişmiş ülkelerdir. Hindistan çocuk evliliklerinin uygulandığı ülkelerden biridir. Hindistan'daki mevcut aile yapısı ve Hindu inancı erken evliliklerin yaygınlık kazanmasında önemli bir role sahiptir. Hindu kutsal metinlerinde erken evliliklerle ilgili pasajların yer alması ebeveynlerin çocuklarını çok küçük yaşlarda evlendirmelerine neden olmuştur. Hinduizm'e mensup olan ailelerin çocuklarını erken yaşta evlendirmelerine neden olmuştur. Hinduizm'e mensup olan ailelerin çocuklarını erken yaşta evlendirmelerine neden olmuştur. Hinduizm'e mensup olan ailelerin çocuklarını erken yaşta evlendirmelerine neden olmuştur. Hinduizm'e mensup olan ailelerin çocuklarını erken yaşta evlendirmelerine neden olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hindistan, Çocuk, Çocuk Evlilik, Çocuk Gelin.

Abstract

Child marriage is a phenomenon that deeply affects children's lives. Children who have not reached a certain maturity are assumed great responsibilities at a young age and the childhood of these children is taken away. When it comes to child marriages or early marriages, the first thing encountered is girls. Early marriages bring along many problems for girls who have not yet completed their development. It is possible to evaluate early marriages, which are the bleeding wound of societies, as a situation that transcends continents and religions. Early marriages, which are a violation of rights, are not limited to a specific region but have become widespread throughout the world. Countries where early marriages are common are especially developing and less developed countries. India is one of the countries where child marriage is practiced. The current family structure and Hindu belief in India have an important role in the prevalence of early marriages. Because the Hindu scriptures include passages on early marriage, parents marry their children to someone when the children are very young. Families who are members of Hinduism believe that if their children do not marry someone at an early age, they will go to hell themselves, which can be explained as the main reason for early marriages. In addition, the social status understanding in Hinduism plays a role in the survival of early marriages.

Keywords: History of Religions, India, Child, Child Marriage, Child Bride.

GİRİŞ

Bir insan hakkı ihlali olan erken evlilikler, kız çocuklarının hayatında büyük risk oluşturmakta ve bu çocukların hayatında derin izler bırakmaktadır. On sekiz yaşının altında gerçekleşen bu evlilikler gelişimlerini tamamlamamış olan çocuklarda fizyolojik ve psikolojik açıdan sorunlara neden olabilmektedir.

Çocuk haklarına dair sözleşmeye göre, on sekiz yaşını doldurmamış herkes çocuk kabul edilir.¹ Öyle ki bir bireyin kendisi ile ilgili karar ve sorumlulu-

* Bu makale, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda hazırlanmakta olan; "Hinduizm'de Evlilik Ritüeli" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

¹ United Nations International Children's Emergency Fund (UNICEF), "Çocuk Haklarına Dair Sözleşme" (Erişim 28 Temmuz 2020).

luk alabilmesi için belli bir olgunluğa erişmesi gerekir. Bu ise fizyolojik açıdan on sekiz yaşına kadar süren bir döneme karşılık gelir.² Günümüzde bireyin sorumluluk alabilme ve olgunluğa ulaşma yaşı ise on sekiz yaş olarak kabul edilmektedir.

Uluslararası belgelerde ifade edildiği üzere on sekiz yaşından önce gerçekleştirilen evlilikler erken evlilik olarak karşımıza çıkar. Literatürde çocuğun fizyolojik ve psikolojik açıdan gelişimini tamamlamadan, sorumluluk yüklenmeye hazır olmadan³ rızası dışında gerçekleştirilen bu evlilikler 'erken ya da zorla yapılan evlilikler' olarak tanımlanmaktadır. "Erken evlilik" terimi, yasalarla belirlenen evlilik yaşından önce gerçekleşen evliliği ifade eder, bu terimle birlikte karşımıza çıkan toplumda erken evlilik olarak da kullanılan "zorla evlilik" ise, eşlerden birinin veya her ikisinin özgür rızası olmadan gerçekleşen ve fiziksel, duygusal baskı içeren evlilik olarak tanımlanır.⁴ Ayrıca çocukluk döneminde gerçekleştirilen bu evlilikler 'çocuk gelinler' ya da 'çocuk evlilikler' gibi farklı şekillerde de ifade edilmektedir.⁵

Erken evlilikler denildiğinde, karşımıza çoğunlukla "çocuk gelinler" çıkmaktadır. Erken evlilikler erkek çocuklarına nazaran kız çocukları arasında daha yaygındır. Kız çocukları açısından büyük sorun teşkil eden bu durum erken evliliklerin görüldüğü toplumlarda kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Ruhsal ve fiziksel gelişimini tamamlamamış olan bireylerin çocukluk döneminde gerçekleştirdiği evlilikler bir istismar olarak görülmektedir. Erken evlilikler ile ilgili yaklaşım ve uygulamalar sosyal ve kültürel örüntüye göre farklılık arz etmekle birlikte geleneksel ve ataerkil yapıya sahip olan toplumlarda bir sorun olarak görülmemekte ve bu yapıya sahip toplumlarda erken evlilikler normal bir durum algısı oluşturularak meşru gösterilmektedir.⁶

Bu çalışmada, dünyadaki çocuk evlilikleri hakkında bilgi verilmiş ve Hindistan'daki en büyük inanç grubunu oluşturan Hindu toplumunda var

² Hilal Özcebe & Burcu Küçük Biçer, "Önemli bir kız çocuk ve kadın sorunu: Çocuk evlilikler", *Türk Pediatri Arşivi Dergisi* 48/2 (Ocak 2013), 87.

³ Ahmed Tahera "Child Marriage: A Discussion Paper", *Bangladesh Journal of Bioethics* 6/2 (July 2015), 8-9.

⁴ Anam Aftab, "Child Marriage Practices in India: A Violation of Child Rights", *International Journal of Multidisciplinary Research Review* 5/8 (August 2019), 15; Vandana Bhandari, "Child Marriage Under Hindu Personal Law: *Factum Valet* or An Issue For Protection of Human Rights of Women", *ILI Law Review* 1 (Summer 2017), 177.

⁵ Özcebe & Biçer, "Önemli bir kız çocuk ve kadın sorunu: Çocuk evlilikler", 87; Elvan Aydemir, "Evlilik mi? Evcilik mi? Erken ve zorla evlilikler: Çocuk gelinler", *Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu Raporları* 11/8 (Ekim 2011), 1.

⁶ Özcebe & Biçer, "Önemli bir kız çocuk ve kadın sorunu: Çocuk evlilikler", 87; Aydemir, "Evlilik mi? Evcilik mi?", 1.

olan çocuk evlilikleri olgusunun tarihsel süreci, dinî sebepleri, Hindu toplumundaki etkileri ve sorunları ele alınıp değerlendirilmiştir.

1. DÜNYADAKİ ÇOCUK EVLİLİKLERİ

Erken yaşta gerçekleştirilen evlilikler diğer adıyla çocuk evlilikleri birçok ülkenin önemli sorunlarından birini oluşturmaktadır. Evliliklerin gerçekleştiği yaş aralığının ergenlik dönemine tekabül etmesi birçok riski de beraberinde getirmektedir. Ruhsal ve fiziksel gelişimini tamamlayacağı on beş-on sekiz yaş aralığında yapılan evliliklerde, çocukluğunu yaşayamayan bireyler özellikle kız çocukları ailenin ve çocuğun sorumluluklarını üstlendiği için eğitim hayatından mahrum kalmaktadır.⁷ Uluslararası birçok sözleşmede çocuk istismarına yol açtığı ve kadına şiddeti ön plana çıkardığı için tartışılan bu sorun insan hakları ihlali olarak değerlendirilmektedir.⁸

Erken evlilikler hem kız hem de erkek çocuklarının sağlıklı gelişmelerini engellemekte ve özellikle sosyal gelişimleri açısından kız çocuklarında ciddi anlamda sorunlar oluşturmaktadır.⁹ Erken evliliklerle ilgili yapılan çalışmalar bundan dolayı daha çok kız çocukları üzerine kaleme alınmıştır.¹⁰ Çocuğun ruhsal ve fiziksel sağlığı üzerinde derin izler bırakıp büyük tahribatlara sebep olan çocuk yaşta gerçekleştirilen bu evlilikler, üzerinde durulması gereken bir husustur.¹¹

Modern hukuk anlayışlarında on sekiz yaşından önce gerçekleştirilen evlilikler suç olarak kabul edilmesine rağmen dünya genelinde çocuk evlilikleri yaygın bir şekilde uygulanmaktadır. Erken yaşta bu evlilikler belirli yerlerle sınırlı olmayıp dünya genelinde yaygın olması erken evliliklerin kültürel bir olgu olduğu iddiasını çürütmektedir.¹²

Erken evlilikler ya da zorla yapılan evlilikler birçok sorunu beraberinde getirir ve ülkeden ülkeye bu sorunlar farklılık gösterir. Erken yaşta gerçekleştirilen bu evlilikler aile içi şiddete, toplumsal baskıya, sağlık sorunlarına, anne ya da bebek ölümlerine, eğitim yetersizliğine ve istihdam olanaklarından mahrumiyete sebep olabilmektedir.¹³

⁷ Damla Eyüboğlu & Murat Eyüboğlu, "Küçük Yaşta Evlendirilmek İstenen Çocuklarda Psikiyatrik Bozukluklar ve Sosyodemografik Özellikler", *Klinik Psikiyatri Dergisi*, 21/2 (Mart 2018), 122.

⁸ Aydemir, "Evlilik mi? Evcilik mi?", 3.

⁹ Bhandari, "Child Marriage Under Hindu Personal Law", 175.

¹⁰ Aydemir, "Evlilik mi? Evcilik mi?", 3.

¹¹ Nesrin Duman "Çocuk Yaşta Evlilik ya da Çocuk Gelin Olgusuna Psikososyal Bir Bakış", *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi (IBAD)* 4/2 (Mart 2019), 268.

¹² Duman "Çocuk Yaşta Evlilik", 268; Perran Boran vd., "Çocuk Gelinler", *Marmara Medical Journal* 26 (Nisan 2013), 58.

¹³ Bhandari, "Child Marriage Under Hindu Personal Law", 175; Aydemir, "Evlilik mi? Evcilik mi?", 3.

Erken yaşlarda gerçekleştirilen evliliklerin altında yatan birçok sebep vardır. Kültürel değerlerin ve dinî anlayışların erken yaştaki evliliklerde önemli etkenler olduğunu söylemek mümkündür. Erken evliliklerin ortaya çıkış sebebi ne olursa olsun belli bir olgunluğa erişmeden evlenen çocuklarda erken evlilikler fizyolojik ve psikolojik yıkımlar meydana getirir. Geleneksel yapının hâkim olduğu toplumlarda özellikle kız çocuklarının erken evlendirilmesi bir örf gibi uygulanarak bu tür evlilikler pekiştirilmekte, gelenek haline getirilen bu evlilikler çocuk evliliklerinin büyük bir sorun olarak görülmesini engellemektedir.¹⁴ Erken evliliklerin yaygın olarak uygulandığı ülkelerde bu tür evliliklerin meşruluk kaynağı toplumun kendisidir. Geleneksel ve ataerkil yapının olduğu toplumlarda erken yaşta gerçekleştirilen evliliklere toplum tarafından meşruluk kazandırılmakta ve bu evliliklerin normal olduğu algısı oluşturulmaktadır.¹⁵

Ataerkil nitelikteki toplumlarda erkek çocuklar ön planda tutulup önemsenmekte iken kız çocukları aileler için ikinci planda gelmektedir. Öyle ki aileler erkek çocuklarının yetiştirilmesinde hiçbir masraftan kaçınmamakta ancak geleneksel yapıya sahip olan ailelerde kız çocuklarının evlenip kocasının ailesine dahil olacağı düşüncesiyle kız çocukları için herhangi bir harcama ya da yatırım yapılmamaktadır. Bu duruma örnek olarak ataerkil bir yapıya sahip olan Hindistan gösterilebilir. Hindistan'da aileler birlikte yaşadıkları kız çocukları için "başkasının serveti" anlamında *dhan* kelimesini kullanırlar.¹⁶

Geleneksel ve ataerkil nitelikli toplumlarda erken evliliklerle ilgili ritüeller tarih boyunca değişmeden kabul görmüş ve uygulanmıştır. Erken evliliklerde toplumsal ve yasal bağlayıcılığı bulunmayan dinî ritüellere uygun şekilde evlilikler gerçekleşmektedir.¹⁷ Bundan dolayı erken yaşta evlenmeye mecbur bırakılan bu çocuklar birçok şeyden mahrum bırakılmakta ve mağdur edilmektedir.¹⁸ Ne yazık ki erken evliliklerle ilgili çıkarılan yasalara ve devletlerin erken evlilikleri önlemeye yönelik imkanlarına rağmen erken evlilikler günümüzde de yaygın olarak varlığını devam ettirmektedir. Kültürleri, dilleri ve kıtaları aşan evrensel bir sorun olarak kabul edilen erken evliliklerin sosyal ve ekonomik yönden kalkınamayan gelişmişlik düzeyleri düşük ülkelerde yüksek oranlarda gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

¹⁴ Aydemir, "Evlilik mi? Evcilik mi?", 17.

¹⁵ Aydemir, "Evlilik mi? Evcilik mi?", 31.

¹⁶ Aydemir, "Evlilik mi? Evcilik mi?", 7.

¹⁷ Boran vd., "Çocuk Gelinler", 58.

¹⁸ Aydemir, "Evlilik mi? Evcilik mi?", 3.

Az gelişmiş ülkelerde özellikle kız çocukları cinsel obje olarak görülmekte ve ekonomik çıkar sağlama amacıyla erken yaşta evlendirilmektedir¹⁹

Tablo 1: Erken Evliliklerde Yüksek Oranlara Sahip Ülkeler (Tahera, “Child Marriage: A Discussion Paper”, 9).

Ülke Adı	On Sekiz Yaşından Önce Evlenen Kızların Yüzdesi
Nijer	%75
Çad	%68
Orta Afrika Cumhuriyeti	%68
Bangladeş	%66
Gine	%63
Mozambik	%56
Mali	%55
Burkina Faso	%52
Güney Sudan	%52
Malawi	%50
Madagaskar	%48
Eritre	%47
Hindistan	%47
Somali	%45
Sierra Leone	%44
Zambiya	%42
Dominik Cumhuriyeti	%41
Etiyopya	%41
Nepal	%41
Nikaragua	%41

Tablo 1’de verilen az gelişmiş ülkelerdeki erken evlilik oranlarını değerlendirdiğimizde oranların Nijer, Çad, Orta Afrika Cumhuriyeti gibi Afrika kıtası ülkeleri ile Bangladeş gibi Güney Asya ülkelerinde çok yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Erken evlilik oranlarına baktığımızda, Afrika kıtası erken evliliklerin en çok görüldüğü coğrafi bölgelerden biridir. Nijer yüzde 75 oranı ile Afrika kıtasında ve dünyada en yüksek erken evlilik oranına sahip

¹⁹ Aydemir, “Evlilik mi? Evcilik mi?”, 8.

olan ülkedir. Yine bu kıtada yer alan Çad ve Orta Afrika Cumhuriyeti erken evliliklerde aynı oranlara sahip olan ikinci ve üçüncü ülkelerdir.²⁰ Güney Asya ülkelerinden Bangladeş ise bulunduğu coğrafi bölgede ilk sırada dünya sıralamasında ise dördüncü sıradadır.²¹ En yüksek erken evlilik oranının görüldüğü Nijer, Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı Gelişmişlik Raporuna göre 187 ülke arasında 186. sıradadır. Ayrıca Nijer, Eğitim Raporlarına göre de 120 ülke arasında son sıradadır. Nijer’de yapılan araştırmalar, kırsal kesimler ile kentler arasında erken evlilik oranlarının farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Kentlerde erken evlilik oranı yüzde 42’lerde iken kırsal kesimlerde bu oran yüzde 84’e yükselmektedir. Kırsal kesimlerde erken evlilik oranının bu kadar yüksek olmasında ailelerin maddi imkanlarının iyi olmaması temel faktörlerden biridir. Öyle ki Nijer’deki yoksul aileler, kız çocuklarını komşu ülkeleri olan Nijerya’daki zengin kimselere yüksek paralar karşılığında satmaktadırlar.²²

Erken evlilik oranında Nijer, dünya da ilk sırada olmasına rağmen ülkede bu sorunu engellemek için yapılan çalışmalar yok denecek kadar azdır.²³

Tablo 2: Erken evliliklerde düşük oranlara sahip ülkeler (Özcebe & Biçer, “Önemli bir kız çocuk ve kadın sorunu: Çocuk evlilikler”, 87).

Ülke Adı	Çocuk Evliliklerinin Sıklığı Yüzdesi
İsveç	%0,4
Kanada	%0,6
Fransa	%0,6
Finlandiya	%0,6
Japonya	%0,7
Almanya	%1,2
Belçika	%1,6
İngiltere	%1,7
İspanya	%2,3
Hollanda	%2,4
İtalya	%3,0

²⁰ Aslıhan Doğan Köroğlu, *En Az Gelişmiş ve Gelişmekte Olan Ülkelerde Erken Yaşta Evliliklerle Mücadele ve Türkiye Uygulamaları* (Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, Uzmanlık Tezi, 2014), 72.

²¹ Köroğlu, *En Az Gelişmiş ve Gelişmekte Olan Ülkelerde Erken Yaşta Evliliklerle Mücadele ve Türkiye Uygulamaları*, 56.

²² Köroğlu, *En Az Gelişmiş ve Gelişmekte Olan Ülkelerde Erken Yaşta Evliliklerle Mücadele*, 72-77.

²³ Köroğlu, *En Az Gelişmiş ve Gelişmekte Olan Ülkelerde Erken Yaşta Evliliklerle Mücadele*, 77.

Amerika	%3,9
Yunanistan	%5,5
Portekiz	%5,7
Azerbaycan	%12,0
Arjantin	%12,4

Tablo 2’de görüldüğü üzere gelişmişlik ve eğitim düzeyi yüksek olan ülkelerde erken evlilik oranları yok denecek kadar azdır.

Erken evliliklerin gerçekleştiği ülkeleri kendi dinamikleriyle ele almak gerekir. Çünkü her ülkede erken evliliklerin yapılış sebebi, biçimi ve yaygınlığı farklılık göstermektedir.²⁴ Dünya verilerinden hareketle Birleşmiş Milletlerin Nüfus Fonunda 2011-2020 yılları arasında 140 milyondan fazla çocuğun erken yaşta evlenebileceği izah edilmekte ve bu oranın günlük 39.000 yıllık ise 14 milyona tekabül edeceği belirtilmektedir.²⁵

Görüldüğü üzere erken yaşta gerçekleştirilen evlilikler dünya genelinde karşımıza çıkmaktadır. Belli bir olgunluğa erişmeyen çocuklardan erken yaşlarda anne baba gibi büyük sorumluluklar üstlenmeleri beklenilmekte ve çocukluk dönemlerini yaşayamayan bu çocuklardan yetişkin bir birey gibi davranmaları istenilmektedir. Erken yaşta gerçekleştirilen evlilikler önce bireyleri etkilemekte zamanla toplumsal bir hal alarak daha karmaşık bir hale gelmektedir. Toplumlar erken yaştaki evlilikleri normal bir durum gibi göstermekte ve geçmişten gelen alışkanlıklarını sürdürmektedirler. Çocukluk dönemleri ellerinden alınan çocuklar eğitimlerini tamamlamaktan, arkadaşları ile birlikte olmaktan ve birçok aktiviteden mahrum bırakılmaktadır. Erken yaşta evlendirilen bu çocuklar cinsel istismara, her türlü şiddete maruz kalmakta bu durum ise onlarda kapanması zor fizyolojik ve psikolojik yıkımlara sebep olabilmektedir.²⁶

2. HİNDU TOPLUMUNDAKİ ÇOCUK EVLİLİKLERİ

2.1. Tarihi

²⁴ Aydemir, “Evlilik mi? Evcilik mi?”, 5.

²⁵ United Nations International Children’s Emergency Fund (UNICEF), “Child Marriages: 39,000 Every Day”, (Erişim 26 Mayıs 2020).

²⁶ B. Suresh Lal, “Child Marriage in India: Factors and Problems”, *International Journal Of Science And Research (IJSR)* 4/4 (Nisan 2015), 2993; Perran Boran vd., “Çocuk Gelinler”, 61. Özcebe & Biçer, “Önemli bir kız çocuk ve kadın sorunu: Çocuk evlilikler”, 86-89.

Hindistan'da belli dönemlerde yasaklanmış olan ancak günümüzde Hindistan'daki Rajasthan, Madhya Pradesh, Uttar Pradesh, Bihar gibi bazı bölgelerde devam eden uygulamalardan biri erken yaşta gerçekleştirilen evliliklerdir. Esasen Hint toplumunda çocuk evliliği geleneğinin nasıl ortaya çıktığı tam olarak bilinmemekle birlikte Hindistan tarihinde var olan bazı durumların çocuk evliliklerinin ortaya çıkmasında etkin bir faktör olduğu düşünülmektedir.

Orta çağda Hindistan'da sati²⁷ geleneği sürdürülmekteydi, kız bebeklerin dünyaya gelmesi kötü bir alamet olarak görülmekte hatta yeni doğan kız çocukları süt teknelerinde boğularak öldürülmekteydi. Hindistan'da var olan bu güvensizlik duygusunun ortasında evlenmemiş genç kızların varlığı potansiyel bir felakete davetiye çıkarmaktaydı.²⁸

Yine Orta Çağ'da Hindistan'daki feodal beyler ve prensler sürekli bir tehdit kaynağı olarak görülmekteydi. Hal böyle olunca, anne-babaların "gelin" ve "damat"lar henüz beşiklerinde iken çocuk evlilik geleneğini sürdürerek kızlarının sorumluluklarının üstesinden gelmeye çalışmaları bu eğilimin doruk noktasını oluşturmaktaydı. Böylelikle, büyüyen bir kızın iffetine yönelik tehlike bir şekilde azaltılmaktaydı. Bu temel nedenin yanı sıra feodal toplumun doğasından kaynaklanan ve bu uygulamanın yaygınlaşmasına yardımcı olan birkaç sebep daha bulunmaktaydı. Bunlar feodal bir toplumda rekabet, kişisel onur, ırksal dostluk veya düşmanlık gibi niteliklerdi. Bu nedenle askeri ittifaklar, çeşitli krallıklar ve derebeylikler arasındaki güç dengesini korumada veya yok etmede çok önemli bir rol oynamaktaydı. Girilen askeri ittifakların her iki tarafça da gözetilmesini sağlamak amacıyla birbirlerinin saraylarında eğitim görmüş ve büyümüş çocukların değişimi gibi uygulamalar yapılmaktaydı.²⁹

Kast³⁰ hiyerarşisi de böyle bir sistemin sürdürülmesinde rol oynamaktaydı. Doğum ve kalıtsallığa dayanan kast, farklı kastların üyeleri arasında

²⁷ Sanskrit kökenli bir sözcük olan sati (sutte) Hindistan'da "yaşayan kadının ölü kocasıyla somutlaştırılmasını" içeren geleneksel bir ayındır. Sati dul kalan kadının kocasının cenaze ateşinde kocasıyla birlikte kendini kurban ettiği bir ritüeldir. Hint toplumunda sati ritüelini yerine getiren kadın ideal bir eş olarak görülür. Kadının ailesine, topluma büyük bir onur ve prestij getirdiğine inanılmaktadır. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Nehaluddin Ahmad, "Sati Tradition - Widow Burning In India: A Socio-Legal Examination" *Web Journal of Current Legal Issues* (2009). Arvind Sharma, *Sati: Historical and Phenomenological Essays* (New Delhi: Motilal Banarsidass, 1988).

²⁸ Lal, "Child Marriage in India: Factors and Problems", 2993.

²⁹ Lal, "Child Marriage in India: Factors and Problems", 2993-2994.

³⁰ Hint toplumunun temel yapısını oluşturan kast sistemi, göreceli saflığa göre tesis edilmiş bir sosyal ve dinî ayırım sistemidir. Kast piramidi Brahman (din adamları), Kshatriya (yöneticiler ve askerler), Vaisya (tüccarlar, çiftçiler), Sudralar (işçiler, hizmetçiler) sınıfı olmak üzere dört kategoriden meydana gelmektedir. Bunların dışında kast dışı tutulan ve sayıları çok

evliliklere izin vermemekteydi, ancak gençler duygu ve tutkularının yönlendirmesiyle kast dışı evliliklere yönelip bu emri ihlâl edebilmekteydi. Kendini koruma zorunluluğundan ötürü kalıtsal kast sistemi çocuk evliliklerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktaydı.³¹

Sonuç olarak erken evliliklerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan faktörlere tarihsel perspektiften bakıldığında hükümdarların tutum ve uygulamaları, feodal beylerin ve prenslerin tehlike olarak görülmesi, askeri ittifaklar, kast hiyerarşisi gibi faktörler etkili olmuştur.

2.2. Dini Sebepleri

Erken evliliklerin yüzde 47 oranında görüldüğü, başka bir ifadeyle ülkede yaklaşık her iki kızdan biri on sekiz yaşından önce evlendiği Hindistan'da geleneksel ve ataerkil bir yapı hâkim olduğu için cinsiyetler arasında bir eşitliğin bulunduğu söylemek mümkün görülmemektedir. Hindistan, içinde barındırdığı geleneksel yapısı nedeni ile kadınların küçük yaşta evlenmelerinde bir sakınca bulmamakta hatta kadın ile erkek arasındaki yaş farkını da önemsememektedir.³² Öyle ki Manu Kânunnâmesi'nde³³ kız ço-

fazla olan Parya (dokunulması yasak olanlar) olarak isimlendirilen bir sınıf da bulunmaktadır. En üst tabakada yer alan Brahmanlar sınıfını, toplumun manevi ve entelektüel şahsiyetleri meydana getirmektedir. Kast piramidinin bu grubu Hint toplumunun merkezi gücünü elinde tutmaktadır. Piramidin ikinci tabakasında Kshatriyalar yer alır. Onlar da toplumun düzenini, toplumun refahını arttırmaya çalışan askerler ve idarecilerdir. Sonrasında ise tüccar sınıf olan Vaişyalar oluşturmakta ve onları Sudralar izlemektedir. Sudraların temel görevi ise diğer üç kastın ihtiyaçlarını karşılamaktır. Bu sistemin dışında tutulan Parya olarak isimlendirilen sınıfsızlar, dokunulması yasak olanlardır ve bu grup mensupları hiçbir kast statüsüne dahil edilmemektedirler. Parya olarak isimlendirilen dokunulmazlar toplumdan soyutlanmaktadır. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Mahmut Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 112; Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 47; Kim Knott, *Hinduizm*, çev. Ceylan Ertung (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2017), 4.

³¹ Lal, "Child Marriage in India: Factors and Problems", 2994.

³² Aydemir, "Evlilik mi? Evcilik mi?", 9.

³³ Hinduizm'in temel kaynağını oluşturan Hint kutsal metinleri, oldukça geniş bir külliyata sahiptir. Hint geleneğinde kutsal kitap literatürü Şruti ve Smriti şeklinde iki ana bölüme oluşur. Şruti metinler tanrı tarafından verilen ve hiçbir şekilde şüphe duyulmayan hakikat olarak kabul edilmektedir. Smriti koleksiyonunda yer alan eserler ise, kaynağı itibarıyla vahye dayalı olmayıp akledilerek yani ilhama dayalı olarak kaleme alınmış metinlerdir. Smriti kategorisinde bulunan eserler Destanlar (Mahabharata, Ramayana), Sutralar, Puranalar ve Dharmaşastralar'dır. Dharmaşastralar gündelik hayata ait konuları içerir. Dharmaşastralar'ın bir parçası olan Manu Kânunnâmesi modern Hindu fıkının temelini oluşturur ve Manu isimli bir kişiye atfedilir. Manu, Hinduizm'in bir anlamda Adem'i olarak görülür. Yani sosyal ve ahlaki emirlerin babası, insanlığın da atası olarak kabul edilir. Dünyadaki yaşamın nasıl olması gerektiğini ortaya koyan bu eserin dili Sanskritçe'dir. Hindu dinî hukukuyla ilgili konular üzerine 2685 madde içerir. Tarihsel olarak dinî ve ideolojik seleflerine ve rakiplerine tepki olarak ortaya çıkan ve Hinduizm'in çoğu mezhebinin önemli bir metni

cuklarının erken yaşta evlendirilmesinin uygun olduğu belirtilmekte hatta kız çocuklarının kendilerinden yaşça büyük erkeklerle evlenmeleri gerektiği özellikle vurgulanmaktadır. “*Otuz yaşındaki bir erkek, kalbini büyüleyen on iki yaşında bir kızla, yirmi dört yaşındaki bir erkek de sekiz yaşındaki bir kızla evlenmelidir. Eğer görevi ele alması gerekiyorsa daha acele evlenebilir.*”³⁴ Manu Kânunnâmesi’ndeki sekiz yaşındaki bir kız çocuğu ile evlenmeli ifadesinden anlaşıldığı üzere ergenlik çağına ulaşmamış bir kız çocuğuyla dahi evlilik uygun görülmektedir. Aynı metinde yer alan “*Bir kız ergenliğe ulaşmış olsa bile, ölünceye kadar babasının evinde kalmayı tercih edebilir. Ancak babası onu iyi niteliklerden yoksun birine vermemelidir.*” ifadesiyle birlikte “*Bir kız ergenlik çağına ulaştıktan sonra üç yıl beklemelidir, bu zamandan sonra kendisi için bir koca aramalıdır.*”³⁵ ifadelerine bakıldığında burada bir tutarsızlığın olduğu söylenebilir. Nitekim, Manu Kânunnâmesi’ndeki bu yargıları karşılaştırdığımızda, öncelikle bir kız çocuğunun ergenliğe ulaştıktan sonra üç yıl beklemesi öğütlenirken diğer bir pasajda ise sekiz yaşındaki kızların evlendirilebileceği belirtilmektedir. Metinde yer alan bu pasajlar birlikte değerlendirildiğinde kız çocuklarının çok erken yaşta ergenlik dönemine girmesi gerekmektedir. Ancak hem iklim açısından hem de fizyolojik açıdan bu mümkün değildir. Manu Kânunnâmesi’ndeki ifadelerde erkeğin yaşının kızın yaşının üç katı olması gerektiği de ifade edilmektedir. Öyle ki metinde geçen ifadelerle göre yirmi beş yaşındaki bir kızın yetmiş beş yaşındaki bir adamla yirmi beş yaşın üstündeki bir kadının ise doksan yaşlarında olan bir adamla evlenmesi gerekir ki bu durum neredeyse imkansızdır.³⁶ Dolayısıyla Manu Kânunnâmesi’nde yer alan bu öğütlerin, modern dünyada algılanan ve evrensel olarak kabul edilen normlardan çok uzak olduğu görülmektedir.

Rig Veda³⁷’da yer alan metinlerde de bir kızın kadınlık belirtilerini göstermeden önce evlenmesi gerektiği belirtilmektedir.³⁸

olan bu eser Hint toplumu üzerinde oldukça etkilidir. Eser, kastlardaki kişilerin yapması gerekenleri, bir kralın ülkesini nasıl yönetmesi gerektiği, karı-kocanın karşılıklı görev ve sorumlulukları, hayat, doğum, ölüm, yeniden doğuş, günlük ibadetler ve ceza hukuku ile ilgili hükümleri ihtiva eder. Manu Kânunnâmesi, dünya hayatının nasıl olması gerektiğinin kapsamlı bir temsilidir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kürşat Demirci, “Hinduizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/114; Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*, 102; *The Laws of Manu*, çev. Wendy Doniger and Brian K. Smith (Harmondsworth: Penguin Books, 1991), 13.

³⁴ Çalışmamızda Manu Kanunnamesi’nin şu çevirilerinden yararlandık: *The Laws of Manu*, çev. Wendy Doniger and Brian K. Smith, (Harmondsworth: Penguin Books, 1991); *The Law Code of Manu*, çev., Patrick Olivelle, (New York: Oxford Univ. Press, 2004); Manu. 9:94.

³⁵ Manu. 9:89-90.

³⁶ Emine Ersöz, *Manu Kanunnamesi’ne Göre Hinduizm*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 20.

³⁷ Rig Veda, Hint kutsal literatüründeki Şruti türü eserlerden biridir. Hint düşüncesinin en eski ve en kutsal eserlerinin başında gelir. Sanskritçe kökenli bir kelime olan Rig Veda “ilahi ve

Hinduların Smriti koleksiyonundan olan Yajnavalkya'da 'sekiz yaşındaki bir kıza *gauri*, dokuz yaşındaki kıza *rohini*, on yaşındaki kıza *kanya*, on yaşından büyük bir kıza ise *rajasrala* denilmektedir. Hindu kültüründe rajasrala'ya ulaşmış kızını vasisi olan kişinin evlendirmesi gerekir. Hint toplumunda babası, annesi ve büyük erkek kardeşi kızın rajasrala yaşına ulaşip evlenmediğini görürse onların cehenneme gideceğine inanılmaktadır.³⁹

Hindu kutsal metinlerini yazıldığı dönemleri dikkate alarak değerlendirmek gerekir. Ancak yine de bahsedilen yaşlar evlilik sorumluluğu üstlenmek için çok küçüktür. Çocuk evliliklerinin günümüzde uygulandığı Hint yarımadasına baktığımızda Hindu kutsal metinlerinin sosyal hayat üzerindeki etkisinin çok fazla olduğunu söylemek mümkündür.

Hint toplumunda yaygın olarak görülen çocuk evliliklerinin gerçekleşmesinde *nagnika* kavramının da etkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim, Saraswat'a göre "çocuk evlilikleri, nagnika kavramının yaygın olduğu feodal toplumlarda mevcuttur."⁴⁰ Nagnika, 'adet dönemi yaklaşan kız, gençliğin duygularını yaşamamış, henüz ergenliğe ulaşmamış' biri olarak tanımlanmaktadır. Hindu dinî metinlerinden Vasistha Dharmasustaras'ta, "bir baba kızını nagnika halindeyken (kocaya) vermelidir" ifadesi yer alır.⁴¹ Kausika Sutra metninde ise, ergenlik çağına girmeden evlendirilen kızların evlilik törenleri sırasında adet görmeleri halinde arınma töreni tavsiye edilmektedir.⁴² Ayrıca Yajnavalkya'da babanın veya vasisinin ergenliğe ulaşmış kızını evlendirmesi gerektiği, kızını evlendirmedeği zaman kızın her adet döneminde baba ve vasisinin günaha maruz kalacağını belirtilmektedir.⁴³

Çocuk evliliklerinin yıllardır devam ettiği Hindistan'da erken yaşta gerçekleştirilen evlilikler, 1860 yılından sonra yasaklanmış olmasına rağmen, kırsal kesimlerde çocukların fiziksel ve zihinsel olgunluğa erişmeden evlen-

ya kutsal bilgi" anlamına gelir. Bu eser on bölümden oluşur. İçerisinde toplam 1028 ilahi yer alır. Eserdeki ilahilerde tanrısal varlıkların güçleri ve özellikleri ile ilgili bilgiler vardır. Eserin bölümlerine "mandala", ilahilerine "sûkta" adı verilir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. *Rig Veda*, çev. Korhan Kaya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014); Yitik, *Doğu Dinleri*, 50-58.

³⁸ Rig Veda. 85:40-41.

³⁹ Pandurang Vaman Kane, *History of Dharmasastra: Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law* (Poona: The Bhandarkar Oriental Research Institute, 1941), 444.

⁴⁰ Ritu Saraswat, "Child Marriage: A Social Evil", *Social Welfare*, April, 2006.'dan aktaran J.B. Auradkar, "Child Marriage In India: An Overview", *Review Of Research Journal* 2/4 (January 2013), 2.

⁴¹ Kane, *History of Dharmasastra*, 440.

⁴² Kane, *History of Dharmasastra*, 442.

⁴³ *Yajnavalkya Smrti*, çev. Rai Bahadur Srisa Chandra Vidyarnava (Delhi: The Panini Office, 1918), Yaj.1:64.

dirilmesi geleneği günümüzde halen varlığını devam ettirmektedir. Hindu kutsal metinlerinde çocuk evlilikleri teşvik edilmekte ve kız çocuklarının kendilerinden yaşça çok büyük erkeklerle evlendirilmeleri ise normal bir durum olarak görülmektedir. Hindistan'da kanayan bir yara olan çocuk evliliklerinin temelinde dinî gelenekler, sosyal uygulamalar ve ekonomik faktörler yatmaktadır. Temelinde yatan ne olursa olsun, çocuk evlilikleri, fiziksel ve psikolojik anlamda derin izler bırakmakta ve bir insan hakkı ihlali olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki erken yaşta evlendirilen kız çocukları dul kaldıkları zaman saçları kazıtılarak yalnız yaşamaya zorlanmakta ve toplumdaki tecrit edilmektedir.⁴⁴

Dharmaşāstra üzerine uzman bir isim olan Kane'ye göre, erken yaşta evliliklerin gerçekleşmesi bazı sebeplerden kaynaklanmaktadır. Bunun ilk nedeni, yüzyıllar boyunca çok geniş bir alana yayılan Budizm'in keşişlik ve keşişelik kurumunun ahlaki gevşekliğidir. Bir başka neden ise, Panini ve Patenjali zamanlarında farklı işlerle meşgul olan, eğitim gören kızların sonraki dönemlerde herhangi bir şey yapmadan tembel bir şekilde evde oturmalarıdır. Diğer bir önemli sebep ise, eğitime başlama (*upanaya*) yaşı olan sekiz yaşının evlenme yaşı olarak kabul edilmesidir. Ayrıca Hint toplumunda evlenmeden ölen bir kızın cennete gitmeyeceği düşüncesinin de hâkim olması erken yaşta evliliklerin gerçekleşmesinde etkilidir.⁴⁵

2.3. Çocuk Evlilikleri Olgusunun Hindu Toplumundaki Etkileri ve Sorunları

Hindistan'da çocuk evlilikleri uygulanmasındaki en temel sebeplerden biri de kızlarının ailelerine değil başka birisine (kocasını, kayınvalidesini) ait bir mülk olarak görülmesidir. Hindistan'da kız çocuklarının evliliği geç bir zamana bırakılırsa, ailesi için kız çocuğu bir yük olarak görülmektedir. Nitekim Hindistan'da çocuk evliliklerinde çeyiz yerine, evlenecek olan kız çocuğuna kocanın ailesinin bir miktar "başlık parası" ödemesi gerekmektedir. Bu başlık parasının ödenmesi aileleri erken yaşta kız çocuklarını evlendirmeye teşvik etmektedir.⁴⁶

Hint toplumunun kanayan yarası olan çocuk evlilikleri, Hindistan'da özellikle Akshya Tritiya gününde yapılmaktadır. Hindular normalde evliliklerin tarihini, uzmanların yorumladığı burçlara göre belirlemektedirler. Ancak, bazı tarihler o kadar uğurlu kabul edilir ki, o gün için herhangi bir uzmana danışılmamaktadır. Hindistan'da böyle uğurlu olduğuna inanılan bir

⁴⁴ Ersöz, *Manu Kanunnamesi'ne Göre Hinduizm*, 19; Lal, "Child Marriage in India: Factors and Problems", 2993.

⁴⁵ Kane, *History of Dharmashastra*, 443.

⁴⁶ Lal, "Child Marriage in India: Factors and Problems", 2994.

gün ise Vaishakh'ın üçüncü günü olan Akshya Tritiya'dır. (Akha Teej olarak da bilinir). Akshya Tritiya, Hindu takviminde genellikle mayıs ayına denk gelmektedir. Ne yazık ki Hindistan'da uğurlu kabul edilen Akshya Tritiya gününde özellikle Rajasthan, Madhya Pradesh, Gujarat ve Karnataka gibi eyaletlerde çok sayıda çocuk evliliği gerçekleşmektedir. Hindistan'ın birçok yerinde dinî bir gelenek olarak devam eden bu uygulamayı değiştirmek oldukça zor görünmektedir.⁴⁷

Hint geleneği, evlenmeden önce bekarete büyük önem vermektedir. Bu durum kadınlar için oldukça önemli olup bir dereceye kadar erkekler için de geçerlidir. Hindistan'da evlilik öncesi iffete büyük önem atfedildiği için bunu başarmanın en kolay yollarından biri genç kızları çocukluklarında iken evlendirmektir. Birçok aile kız çocuklarının eğitim hayatına son vererek onları erken yaşta evlendirmektedir. Erken yaşta gerçekleşen bu evlilikler biyolojik olarak yaşları henüz gebeliğe hazır olmadığı bir dönemde doğum yapan kız çocuklarının sağlık durumlarını tabii olarak kötü etkilemektedir. Küçük yaşta meydana gelen bu evliliklerde oluşan hamilelik süreci, genellikle anne ve çocuk için ölümcül sonuçlara neden olmaktadır. Artan bu durumlar sonrasında Birleşmiş Milletler çocukların refahı için hedefler belirlemiştir. Bunlardan biri ise "erken yaşta ve zorla evlendirme" gibi zararlı geleneksel uygulamalara son vermektir.⁴⁸

Evlilik için belirlenen yasal yaş sınırı, her ülkenin kendi yasalarında farklı olarak belirlenmiştir. Bugün bile, asgari evlilik yaşını düzenleyen kurallar, resmi yasal sistemler veya gayri resmi uygulamalar açısından dünya genelinde aynı değildir. Hindistan'daki evlilik yaşı yasal olarak kadınlar için on sekiz, erkekler içinse yirmi birdir. Hindistan'da bireylerin erken yaşta gerçekleştirdiği evlilikler 2006 yılında çıkarılan yasaya kadar uygulanmıştır. Erken evliliklerin, kız çocuklarının yaşam koşulları üzerindeki olumsuz etkisine yönelik artan endişeler nedeniyle Hindistan'da 2006 yılında Çocuk Evlilik Yasası çıkarılmıştır.⁴⁹

UNICEF'in 2012'de hazırladığı raporda, Hindistan'daki çocuk evliliklerinin hem erkekleri hem de kızları etkilediği ancak çocuk evliliği oranının nesiller boyunca kadınlar arasında daha yüksek olduğu belirtilmektedir. Bu rapora göre kırk beş ile kırk dokuz yaş aralığındaki kadınların yüzde 64,2'si ve erkeklerin yüzde 41,3'ü belirlenen yasal yaştan önce evlenmiştir. Buna

⁴⁷ Lal, "Child Marriage in India: Factors and Problems", 2994; Bhandari, "Child Marriage Under Hindu Personal Law", 177.

⁴⁸ Lal, "Child Marriage in India: Factors and Problems", 2994; Bhandari, "Child Marriage Under Hindu Personal Law", 178.

⁴⁹ Domenico Francavilla, "Interacting Legal Orders and Child Marriages in India", *American University Journal of Gender Social Policy and Law* 19/2 (2011), 531.

karşılık genç nesilde yirmi beş ile yirmi dokuz yaş aralığında yasal yaşın altındaki evlilik yüzdesi kadınlarda ve erkeklerde sırasıyla yüzde 55,4 ve yüzde 32,3'e düşmüştür. Her ne kadar çocuk evliliği sıklığında kademeli bir azalma olsa da yine de genç nesiller arasında çocuk evliliğinin azalması yeterli gözükmemektedir.⁵⁰

Hindistan'daki kırsal alanlarda çocuk evlilikleri oranı kentsel alanlarda olduğundan daha fazladır. Kırsal kesimde yirmi- yirmi dört yaş grubunda olan evli kadınların yüzde 52,5'i ve kentsel alanlarda yüzde 28,2'si on sekiz yaşından önce evlenmiştir. En son İlçe Düzeyinde Hane halkı ve tesis araştırması anketinin (DLHS) (2007-2008) verilerine göre, yirmi- yirmi dört yaş grubundaki şu anda evli kadınların kırsal alanlarda yaklaşık yüzde 48'i kentsel alanlarda ise yüzde 29'u on sekiz yaşından önce evlenmiştir. 1992-1993'teki Ulusal Aile Sağlığı Araştırması (NFHS) anketinde yüzde 30,2'den 2007-2008'deki (DHLS) yüzde 18,6'ya neredeyse yarı yarıya düşmüş olsa da kırsal alanlardaki evli kadınların çocuk gelin olma olasılıklarının iki kat daha fazla olduğu görülmektedir.⁵¹

Dünya çapında çocuk evliliği oranını ölçmek için kilit göstergelerden biri, yirmi- yirmi dört yaş grubunda, on sekiz yaşını doldurmadan evli olan kadınların yüzdesidir. UNICEF'in 2012 yılında yirmi- yirmi dört yaş aralığındaki kadınlar üzerinde hazırladığı raporda Hindistan eyaletlerindeki çocuk evlilikleri oranının dağılımı da bulunmaktadır. Buna göre, Hindistan'ın Kuzey Bihar Eyaleti yüzde 68 ile ülkenin en yüksek çocuk evliliği oranına sahip eyaletidir. Bu eyaleti yüzde 65 ile Rajasthan, yüzde 59 ile Uttar Pradesh, yüzde 57 ile Madhya Pradesh izlemektedir. Himachal Pradesh, yüzde 9 ile en düşük orana sahip eyalettir. Ayrıca Rajasthan, Madhya Pradesh, Uttar Pradesh, Bihar, Jharkhand ve Batı Bengal dahil olmak üzere altı eyaleti kapsayan ve yüzde 51,9 ile yüzde 68,2 arasında değişen en yüksek çocuk evlilik oranına sahip doğu-batı koridorunu da ortaya koymaktadır. Bu eyaletlerin her birinde, yirmi- yirmi dört yaş grubundaki halihazırda evli olan her iki kadından en az biri çocuk gelindir.⁵² Hindistan'da yoksul ailelerde ve kırsal alanda daha yaygın olarak görülen çocuk evlilikleri cinsiyet ayrımcılığının da bir göstergesidir. Çünkü istatistiklerde kız çocuklarının karar verme gücünün sınırlı olduğu ve toplumdaki rollerinin sadece eş olmak olduğu açıktır. Şüphesiz aileleri tarafından kızlar için düşünülen tek gelecek ev hanımı olma rolüdür.⁵³

⁵⁰United Nations International Children's Emergency Fund (UNICEF), *Child Marriage in India: An analysis of available data* (New Delhi: 2012), 11.

⁵¹ UNICEF, *Child Marriage in India*, 11.

⁵² UNICEF, *Child Marriage in India*, 11.

⁵³ UNICEF, *Child Marriage in India*, 7.

Hindistan'da yaygın bir uygulama olarak varlığını devam ettiren çocuk evliliklerinde aileler kız ve erkek çocukları adına daha onlar çok küçükken ya da onlar henüz doğmamışken çocuklarını evlendirme adına birbirlerine söz vermektedirler. Çocukları daha çok küçükken söz veren bu iki aile sonrasında erken yaşta çocuklarını evlendirmekte ve çocukken evlenen bu çiftten çocuk sahibi olması istenmektedir. Hatta çift bu konudan dolayı baskıya bile maruz kalmaktadır. Erken cinsel aktivite, ergenleri HIV / AIDS de dahil olmak üzere Cinsel Yolla Bulaşan Hastalıklara (CYBE) yakalanma riskine daha fazla maruz bırakmaktadır. Nitekim erken evlilik ve hamilelik Hindistan'da anne ölümlerinin en önemli nedenlerinden biridir.⁵⁴ Hindistan'da ergenlik öncesi dönemdeki kız çocuklarının erken yaşta evlendirilmeleri, bu çocukların daha fazla hastalık riskine maruz kalmalarına neden olduğundan dolayı bu çocuklar savunmasız bir grubu oluşturmaktadırlar.⁵⁵

Hindistan da çocuk evliliklerini incelediğimizde aileleri bu evliliğe teşvik eden belli faktörlerin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Çocuk yaşta evliliği motive eden çeşitli faktörleri analiz eden Lal'a göre, ebeveynleri çocuk evliliğine motive eden faktörlerin başında kızların eğitimine yapılan harcamalardan kaçınmak gelir. Genellikle aileler, erkek ve kız çocuklarının eğitimlerine yapılan harcamalar konusunda ayrımcılık yapmaktadır. Ebeveynler erkek çocuklarına soylarının devamını sağlayan varlıklar ve ekonomik güvenceleri olarak muamelede bulunurken, kız çocuklarını aileleri için ekonomik bir yük olarak görmektedirler. Çocukların eğitimine yapılan harcamalardaki bu ayrımcılık nedeniyle kız çocuklarına daha az öncelik verilmekte veya hiç öncelik verilmemektedir. Kadınların mirastan faydalanma durumu da çocuk evliliklerini bir dereceye kadar teşvik eden faktörlerdendir. Hindistan'da kız çocuğu, çocukken miras hakkını talep edemeyeceğinden çocuk evlilikleri yapılmakta ve bu sayede kız çocuklar mülkiyet haklarından mahrum edilmektedir. Bir aile yoksulluk içinde olduğunda, kadın ve kız çocukları ailenin yoksulluğu nedeniyle birçok imkândan mahrum bırakılmakta ve mağdur edilmektedir. Yoksul aileler kız çocuğunun yükünden kaçınmak için doğal olarak çocuk evliliğine başvurmaktadır. Hatta kız çocuğunu satan fakir aileler dahi bulunmaktadır. Sosyal güvenlik de çocuk evliliklerinin gerçekleşmesine etki eden faktörlerden biridir. Hint toplumunda evli kadınların, karşılaştıkları olumsuz bir durum karşısında evli olmayan kadınlara göre daha güvenli olduğu kabul edilmektedir. İnsanlar evli kadınları evli olmayan kızlardan farklı görmektedirler. İnsanların (erkekler), evli olmayan kızlara karşı kötü niyet beslediklerini düşünen ebeveynler, bu insanlardan

⁵⁴ Lal, "Child Marriage in India: Factors and Problems", 2994.

⁵⁵ Lal, "Child Marriage in India: Factors and Problems", 2995.

kızlarını korumak için onları erken yaşlarda veya ergenliğe ulaştıktan kısa bir süre sonra evlendirmek için acele davranmaktadırlar.⁵⁶

Hindistan'da çocuk evliliklerinin yol açtığı sorunlar hakkında ise şunları söyleyebiliriz. Erken evliliklerde bir kız çocuğunun yetişkin bir kadının sorumluluklarını üstlenmesi oldukça zordur. Çocuk yaşta evlenen birey için ailenin ve çocukların bakımını erken yaşta üstlenmek ise yorucu bir yükür. Ayrıca çocuk evliliklerindeki erken hamilelik süreci de birçok sağlık komplikasyonuna neden olmaktadır. Fizyolojik gelişim tamamlanmadan gerçekleşen bu durum psikolojik anlamda da sıkıntılara sebep olmaktadır. Erken yaşta gerçekleştirilen bu evliliklerde özellikle gelin damat arasında çok fazla yaş farkı olduğu bilinmektedir. Çocuk gelinlerin yeni hayatlarında görüşlerini ifade etme özgürlükleri bulunmamaktadır, erken yaşta evlilik sorumluluğunu üstlenen bu çocuklar, eşlerine itaat etmek zorunda kalmaktadır.⁵⁷

SONUÇ

Dünya üzerinde birçok ülkede var olduğu bilinen erken evlilik konusu günümüz toplumları için büyük bir problem teşkil etmektedir. Zira bir hak ihlâli olan erken evliliklerde, kız çocukları aileler için ekonomik bir yük olarak görülmekte ve aile fertlerinin kararlarıyla çocukluklarını yaşayamadan ağır sorumluluklar üstlenmektedirler. Erken evlilikler sadece kız çocuklarının kendilerini değil onların aile fertlerini olumsuz yönde etkilemekle beraber toplumu etkileyen bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Erken evlilikler dünyada ve Hindistan'da kalıcı çözümler bulunmadıkça kanayan bir yara olmaya devam edecektir. Gerek Hindistan gerekse dünyada erken evliliklerin hâlâ uygulanıyor olması mücadele etme yöntemlerinin yeterli olmadığını göstermektedir.

Kanaatimize göre, Hindistan gibi geleneksel ve ataerkil yapının hâkim olduğu ülkelerde aileler ve toplumlar çocuk evliliğinin çocuklar, özellikle de kız çocukları üzerindeki zararlı etkileri konusunda duyarlı olmalıdırlar. Erken evliliklerin önüne geçebilmek için, kız çocukları değerli bireyler olarak görülmeli, kız çocuklarının eğitimi, sağlığı, çocuk hakları ve cinsiyet eşitliği ile ilgili yasalar ve politikalar konusunda farkındalık artırılmalıdır. Bunun için görsel-işitsel materyaller ve diğer farkındalık artırıcı içerik biçimleri geliştirilmeli ve toplumun bilinçlendirilmesi için bu tür faaliyetler daha yaygın bir şekilde yapılmamalıdır. Erken evlilik uygulamasının görüldüğü toplumlarda bireyler arasındaki sosyal eşitsizliğin giderilmesi için tıpkı bir ka-

⁵⁶ Lal, "Child Marriage in India: Factors and Problems", 2995-2996; Manzoor Ahmad Sofi, "Child marriage as a social problem and its impacts on the girl child", *International Journal of Advanced Education and Research* 2/4 (July 2017), 94.

⁵⁷ Lal, "Child Marriage in India: Factors and Problems", 2996-2997.

nun gibi görülen geleneksel uygulamalara son verilmelidir. Çocuk evliliğinin evli çocuklar üzerindeki olumsuz etkilerini azaltmak için üreme sağlığını, aile planlamasını, anne ve çocuk sağlığını, okuryazarlığı ve farkındalığı geliştirmeye yönelik özel programlar planlanmalıdır. Bununla birlikte erken evlilik mağduru olan çocukların durumu göz ardı edilmemeli, devletler bu konuya yönelik iyileştirici politikalar geliştirmelidir.

KAYNAKÇA

- Aftab, Anam. "Child Marriage Practices In India: A Violation of Child Rights". *International Journal of Multidisciplinary Research Review* 5/8 (August 2019), 15-21.
- Auradkar, J.B. "Child Marriage In India: An Overview". *Review Of Research Journal* 2/4 (January 2013), 1-5.
- Aydemir, Elvan. "Evlilik mi? Evcilik mi? Erken ve zorla evlilikler: Çocuk gelinler". *Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu Raporları* 11/8 (Ekim 2011), 1-59.
- Aydın, Mahmut. *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Baskı, 2014.
- Bhandari, Vandana. "Child Marriage Under Hindu Personal Law: *Factum Valet* or An Issue For Protection of Human Rights of Women". *ILI Law Review* 1 (Summer 2017), 175-197.
- Boran, Perran vd.. "Çocuk Gelinler". *Marmara Medical Journal* 26 (Nisan 2013), 58-62.
- Demirci, Kürşat. "Hinduizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/112-116. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Duman, Nesrin. "Çocuk Yaşta Evlilik ya da Çocuk Gelin Olgusuna Psikososyal Bir Bakış". *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi (IBAD)* 4/2 (Mart 2019), 267-276.
- Ersöz, Emine. *Manu Kanunnamesi'ne Göre Hinduizm*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Eyüboğlu, Damla & Eyüboğlu, Murat. "Küçük Yaşta Evlendirilmek İstenen Çocuklarda Psikiyatrik Bozukluklar ve Sosyodemografik Özellikler". *Klinik Psikiyatri Dergisi* 21/2 (Mart 2018), 122-129.
- Francavilla, Domenico. "Interacting Legal Orders and Child Marriages in India". *American University Journal of Gender Social Policy and Law* 19/2 (2011), 529-547.
- Kane, Pandurang Vaman. *History of Dharmasastra: Antient and Medieval Religious and Civil Law*. 2.Cilt. 1.Bölüm. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1941.
- Knott, Kim. *Hinduizm*. çev. Ceylan Ertung. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2017.
- Koroğlu, Doğan Aslıhan. *En Az Gelişmiş ve Gelişmekte Olan Ülkelerde Erken Yaşta Evliliklerle Mücadele ve Türkiye Uygulamaları*. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, Uzmanlık Tezi, 2014.
- Lal, B. Suresh. "Child Marriage in India: Factors and Problems". *International Journal of Science And Research (IJSR)* 4/4 (Nisan 2015), 2993-2998.
- Nehaluddin, Ahmad. "Sati Tradition- Widow Burning In India: A Socio-Legal Examination". *Web Journal of Current Legal Issues* (2009).
- Özcebe, Hilal & Biçer, Burcu Küçük. "Önemli bir kız çocuk ve kadın sorunu: Çocuk evlilikler". *Türk Pediatri Arşivi Dergisi* 48 (Mart 2013), 86-93.
- Rig Veda, çev. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.

- Saraswat, Ritu. "Child Marriage: A Social Evil". *Social Welfare*, (April 2006).
- Sharma, Arvind. *Sati: Historical and Phenomenological Essays*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- Sofi, Manzoor Ahmad. "Child marriage as a social problem and its impacts on the girl child". *International Journal of Advanced Education and Research* 2/4 (July 2017), 93-95.
- Tahera, Ahmed. "Child Marriage: A Discussion Paper". *Bangladesh Journal of Bioethics* 6/2 (July 2015), 8-14.
- The Law Code of Manu*, çev., Patrick Olivelle, New York: Oxford Univ. Press, 2004.
- The Laws of Manu*, çev., Wendy Doniger and Brian K. Smith. Harmondsworth: Penguin Books, 1991.
- UNICEF, United Nations International Children's Emergency Fund, "Çocuk Haklarına Dair Sözleşme". Erişim: 28 Temmuz 2020.
<https://www.unicef.org/turkey/media/7941/file/%C3%87HDS%20ve%20%C4%B0htiyari%20Protokoller,%20Usul%20Kurallar%C4%B1%20ile%20%C3%87ocuk%20Haklar%C4%B1%20Komitesi%20Genel%20Yorumlar%C4%B1.pdf>
- UNICEF, United Nations International Children's Emergency Fund, *Child Marriage in India An analysis of available data*, New Delhi: 2012.
- UNICEF, United Nations International Children's Emergency Fund, "Child Marriages: 39,000 Every Day", (New York: 2013) Erişim 26 Mayıs 2020.
https://www.unicef.org/media/media_68114.html
- Yajñavalkya Smṛti*, çev. Rai Bahadur Srisa Chandra Vidyarnava. Delhi: The Panini Office, 1918.
- Yitik, Ali İhsan. *Doğru Dinleri*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

**Siyasî Tutumdan Mezhebî Tutuculuğa: Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e Muhâlefet
Bağlamında Nâsibîlik**

From Political Attitude to Sectarian Conservatism: Nasibism in the Con-
text of Respecting Ali and Ahl al-Bayt

Gülgûn UYAR

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye
Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology, Istanbul / Turkey

guyar@marmara.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0836-770X>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirme / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Ocak / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Uyar, Gülgûn. "Siyasî Tutumdan Mezhebî Tutuculuğa: Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e Muhâlefet Bağlamında Nâsibîlik". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 5/1 (Mayıs/May 2021): 47-83

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

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | mailto: iifdergi@bilecik.edu.tr

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Öz¹

"Nâsibe" terimi, İmâmî hadis külliyyâtı, kelâm ve siyâsî literatüre ilişkin eserlerde kendileri dışındaki kişi, grup ve kitleleri tanımlamak için kullanılan en önemli terimlerden birisidir. İmâmî olmayan müslümanlar için genelde "Ehl-i hilâf" tâbiri kullanılmakla birlikte, İmâmîyye'nin kendisi dışındakileri tanımlamada kullandığı rencide edici terim ise "nâsibe"dir. Başlangıçta İmâmîyye'nin öncüleri olarak kabul edilen ilk Şîilere göre bu terim, Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Peygamber'in diğer ashâbına üstünlüğünü inkâr ve onun hilâfet hakkını reddetmenin yanı sıra; Hz. Ali'den ve bütün Ehl-i Beyt'ten nefreti içermektedir. Bu bakımdan Nâsibe'nin ilk mensuplarının içinde öne çıkan kitlenin, Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan Hâricîler, hilâfeti zorla onun elinden alan Emevî yöneticileri ve onların yandaşları olduğu söylenmektedir. Çünkü o dönemde bugünkü anlamda Ehl-i Sünnet ve İmâmîyye gibi fırka ve mezhepler henüz ortaya çıkmamış olup, Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin Hz. Peygamber'in diğer ashâbına üstünlüğünü ileri süren birtakım marjinal gruplar bulunmaktaydı. İmâmîyye'nin müstakil bir mezheb olarak şekillenmeye başlayıp diğer Şîî fırkalarından ve özellikle ana bünyeden ayrılmaya başlamasından sonra, "nâsibe" teriminin anlamı daha genişletilerek neredeyse onların imâmet anlayışına karşı çıkan herkesi içine almaya başladı. Böylece "nâsibe" terimi Ehl-i hilâftan daha incitici ve dışlayıcı bir anlam ifade etmeye başladı. Bazı İmâmî âlimler, nâsibî olmayan Ehl-i hilâfın Allah indinde inaçsız olsalar bile, bu dünyada müslüman olarak kabul edilmeyi hak ettiklerini düşündüler. Diğer taraftan İmâmîyye'nin çoğunluğu onların bu dünyada gerçek bir küfür (küfr-i vâkîî) içinde bulduklarını ve bu dünyada da bu şekilde muâmele görmeleri gerektiğini kabul etti. Ehl-i hilâfla Nâsibîlik arasında ayırım yapanlar da hepsinin necis olduğunu düşünmekle birlikte; yine de onların hidâyete erişip imâmet doktrinine inanacak duruma gelebilecekleri yolunda ümitlerini korumakta ve bu kitleyle ilişkilerini buna göre düzenlemektedirler.

Anahtar kelimeler: İslam Tarihi, Nâsibe, nâsibî, Nâsibîlik, Ehl-i Beyt, Ehl-i hilâf, Hz. Ali'nin edfaliyeti, hilâfet hakkı, Emevîler, Hâricîlik.

Abstract

"Nâsiba" is one of the most important terms used for the non-Imâmîs in Imâmî hadith, theology and political literature. Although non-Imâmî Muslims are generally called as the "ahl al-khilâf", the most severe and offender term used for them is Nâsiba. At the beginning, the Nâsibîs according to Imâmîs were those who reject both Alî's superiority to Abû Bakr, Omar and the other companions of the Prophet and the right of the leadership to the caliphate or who hate Alî and the entire ahl al-bayt. Thus the early adherents of the Nâsiba are said to have included Umayyad rulers, especially Muâviya and Yazîd and the first established Islamic sect, Khawârij. Later, especially after the crystallization of the doctrine of "imâmat" and the foundation Imâmîyya, the term "nâsiba" began to be used by the adherents of the sect, for those who reject the doctrine of imâmat. With the passing of time, the term "nâsiba" began to be judged in harsher terms than the term of "ahl al-khilâf". Some Imâmî scholars hold that non-Nâsiba ahl al-khilâf deserves to be treated as muslims, even if in God's eyes they are disbelievers. On the other hand, most of them think that the nâsiba are already in this world in a state of actual disbelief. Thus they must be treated accordingly. Although there is no disagreement as to the impurity (being najis) of the Nâsiba, there are conflicting views as to the position of the rest of the ahl al-khilâf. Because this group thinks that they may see the light and adopt the Imâmî faith. In other words, they are not destined to remain forever as an impure (najis) unbeliever according to them.

Key words: History of Islam, Nâsiba, nâsibîs, ahl al-bayt, ahl al-khilâf, Alî's superiority, the right of the leadership, Umayyad, Khawârij.

¹ Kendilerine müracaat ettiğimiz konularda bilgilerini bizimle paylaşan Kıymetli Doç. Dr. Muhammed Enes Topgül ve Hafız Ahmet Sarıkaya Hocalarımız'a teşekkür ederiz.

A. NASB'İN LAFİZ VE İSTİLÂH ANLAMI

“Nasb” kavramının dayandığı “na-sa-be (نَسَبٌ\يَنْسِبُ\يَنْسَبُ)” fiili sözlükte “dikmek, kaldırmak, ağaç dikmek, kelimenin son harfini fetha ile harekelemek, nasb alâmeti koymak, hile ile kandırmak, bitkin düşürmek, atamak, tayin etmek; (lâm harf-i cerri ile) -e düşmanlık gütmek, -e harb ilân etmek, kin tutmak, deveci şarkı söylemek” gibi anlamlara gelmektedir. Lugatte bu farklı karşılıkları olan na-sa-be fiil kökü ve nâ-sa-be türevi, kelimenin “kin tutmak”, “düşmanlık gütmek”, “düşmanca tavır takınmak” şeklindeki anlamları ile ilişkili olarak ıstılâhî mânâsını kazanmıştır.²

Nasb kelimesinin ıstılâh olarak kazandığı anlamın sözlüklerde geçiş şekline bakılacak olursa; İbn Manzûr (711/1311) *Lisânü'l-Arab*'da, nâsibînin çoğulu “en-nevâsıb” ifadesine yer vermekte ve “Ali Aleyhisselâm'a aşırı buğzetzmeyi din edinen topluluk” açıklamasında bulunmaktadır.³ Fîrûzâbâdî de (817/1415) benzer şekilde en-nevâsıb, en-nâsıbiyye ve ehlü'n-nasb kelime ve tamlamalarını “Ali radiyallâhu anhü'ye buğzu din edinenler” şeklinde izah etmiştir.⁴

Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-muhît*'inin en önemli şârihi Hindistan Bilgram'da doğup Mısır'da vefat eden Seyyid Murtazâ ez-Zebîdî (1205/1791) tarafından kaleme alınan *Tâcü'l-Arûs (Min Cevâhiri'l-Kâmûs)* isimli hacimli sözlükte “na-sa-be” maddesinde, “en-nevâsıb”, “en-nâsıbiyye” ve “ehlü'n-nevâsıb” kelimelerine şu anlam verilmektedir: “Bu kişiler, Efendimiz, Emîrülüm'minîn, ya'sûbü'l-müslimîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Tâlib radiyallâhu teâlâ anhü ve kerreme vechehû'ya aşırı buğzu din edinenlerdir. Onlar, ona düşmanlık ederler, muhalefetlerini açığa vururlar. Onlar Hâricî bir topluluktur. Haberleri el-Belâzürî'nin *el-Meâlim* adlı kitabında tam olarak bulunmaktadır.”⁵

² Nasb-nusub kelimesinin çoğulu olan ensâb, Câhiliye döneminde ibâdet için dikilen ve putlar adına kesilen hayvanların kanlarının üzerlerine döküldüğü taşlar ve Kâbe'nin harem bölgesini belirleyen taş alemler için kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de en-nusub (Mâide 5/3) ve el-ensâb (Mâide 5/90) konusunda getirilen yasaklar bildirilir. Bkz. Ahmet Güç, “Put”, *DİA*, XXXIV, 365; Nebi Bozkurt, “Taş”, *DİA*, XL, 141. Nasb kelimesinin “Deve binicisi ve yolcuların yapmış oldukları terennüm” anlamında bir mûsikî ıstılâhı olarak kullanımı hakkında bkz. Mehmet Gönül-Onur Altıntuğ, “Dinler ve Mûsikî”, *İstem*, Yıl: 12, Sayı: 24 (2014), s. 43-62, s. 56. Nasb kelimesinin İbrânice ve Arapça'daki anlamları ve Tevrat'taki kullanılış şekliyle ilgili olarak bkz. İbn Meymun, 601/1204), *Delâletü'l-hâirîn* (yay. haz. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1972. Ayrıca bkz. H. Bekir Karlığa, “Delâletü'l-Hâirîn”, *DİA*, IX, 123.

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2. Baskı, Beyrut 1418/1997, XIV, 157.

⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005, s. 138.

⁵ Muhammed Murtazâ Hüseyin ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, I-X, el-Matbaatü'l-Hayriyye, Kahire 1306, IV, 277.

Antepli Seyyid Mütercim Âsım Efendi (1235/1819) *Kâmûsu'l-Muhît*'te "na-sa-be" maddesinde "en-nevâsıb", "en-nâsıbiyyet" ve "ehlü'n-nusb" kelimelerini tek tek zikrederek üçüne müşterek olarak şu anlamı vermektedir: "Havâric'den şol tâifeye itlâk olunur ki; Emîrü'l-mü'minîn ve ya'sûbüddîn İmâm Ali el-Murtazâ kerremallâhu vechehû hazretlerinin tarafı eşreflerine buğz ve adâvetle mütedeyyin olmuşlardır. İzhâr-ı adâvet mânâsından me'hûzdür."⁶ Âsım Efendi, *el-Kâmûs*'u çevirirken Murtazâ ez-Zebîdî'nin *Tâcü'l-Arûs* adlı şerhinden de faydalanmıştır.⁷

Nasb kelimesinin hem "fetha ile harekeleme" şeklindeki sözlük anlamı hem "Hz. Ali'ye muhalefet etmek, düşmanlık beslemek" mânâsına gelen ıstılâh karşılığı; Bağdat Nakîbü'l-Eşrâfı Şerîf Murtazâ (436/1044) ile nahiv hocası Ebû Saîd es-Sîrâfî (368/979) arasında geçen şu hâdisede ustalıkla bir arada kullanılmıştır:

Ebû Saîd es-Sîrâfî birgün ders verdiği henüz çocuk yaştaki Şerîf Murtazâ'ya "Amr'ı gördüm (Raeytü Amran)" cümlesindeki Amr kelimesinin nasb alâmetini sordu. Şerîf Murtazâ bu soruya çocuk yaşına göre beklene-medik bir süratle "Buğzu Ali'dir" cevabını vermiştir. Bu cevabı ile Amr b. el-Âs'ı ve onun Hz. Ali düşmanlığını kesdetmiş oluyordu. Şerîf Murtazâ'nın bu zekice cevabı nasb kelimesinin farklı anlamlarını bir araya getirmesi bakımından son derece iyi bir örnek oluşturmaktadır.⁸

Diğer taraftan; bazı sözlüklerde nasb kelimesinin ıstılâh anlamına tesadüf edilmemektedir. Ebû Mansûr el-Ezherî'nin (282-370), *Tehzîbü'l-luğa*'da kelimeye bu şekilde bir anlam vermediğini; daha doğrusu "en-nevâsıb", "en-nâsıbiyye" ve "ehlü'n-nevâsıb" ifadelerini madde başı olarak zikretmediğini görürüz.⁹ Karahisarlı Muslihuddin Mustafa'nın (968/1560-61) telif ettiği ve 1826 yılından beri İstanbul, Mısır, İran, Hindistan ve Kırım'da değişik boy-larda basılan *Ahterî-i Kebîr*'de "nusb-nusb" kelimesine ve diğer köklerden "nasb" ve "nisâb" kelimelerine verilen mânâlar arasında Ali karşıtlığı anlamına tesadüf edilmemektedir.¹⁰

Günümüzde sıklıkla kullanılan hacimli ve muhtasar sözlüklerde ise, nasb fiilinin hiçbir türevinde "Ali karşıtlığı" gibi bir anlama yer verilmez.¹¹ *Lexi-*

⁶ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, I, 685.

⁷ Mustafa S. Kaçalin, "Mütercim Âsım Efendi", *DİA*, XXXII, 200-202.

⁸ İbn Hallikân, IV, 414-415, 419; Yâfiî, III, 19; İbn Kesîr, XII, 3; İbnü'l-İmâd, V, 43.

⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa* (thk. Ahmed Abdülalim el-Berduni), I-XV, ed-Dâru'l-Mısriyye, Kahire [t.y.], XII, 210-212.

¹⁰ Mustafa b. Şemseddin el-Karahisârî Ahterî, *Ahterî-i Kebîr*, Ârif Efendi Matbaası, Dersaadet 1321, s. 1089.

¹¹ Mevlüt Sarı, *Mevârid*, 1520-1521.

con'da ise ehlü'n-nusub için şu açıklama yapılır: "Ofores and hoftes Alis, ut quifeilli oppofuerunt."¹²

Bu makalede kelimenin kullanıldığı yerler zaman, kişi ve olay bağlamında tespit edildikten sonra, İmâmiyye'nin söz konusu terime yüklemiş olduğu anlam özellikle kendi kaynaklarından hareketle tarihi boyutuyla ele alınacaktır. Ayrıca İmâmiyye'nin zaman zaman Ehlü'l-hilâf olarak da isimlendirdiği ve hatta zimmîlerden bile daha alt kategoride değerlendirip "Nâsibî" olarak isimlendirdiği Ehl-i Sünnet mensuplarına ve zaman zaman da Şîa'nın dışındaki Hâricîlik gibi diğer mezheblere bakışı kendi görüşlerinden hareketle değerlendirilecektir.

B. SİYÂSÎ TUTUM OLARAK NÂSİBÎLİK

İslâm tarihinde ilk toplumsal hareketlilik Hz. Osman'ın (hilâfet: 644-656) hilâfetinde yaşanmış; Kûfe, Basra ve Mısır'dan gelen isyancılar Medîne'yi işgal ederek Hz. Osman'ı şehid etmişlerdi. Bu isyan ve neticesinde halifenin şehid edilmesi, Hz. Peygamber'in haber verdiği ve çıktığında herkesi etkileyecek olduğu söylenen fitnenin başlangıcı olarak yorumlanmıştır.¹³ Hz. Osman'ın şehâdetinin ardından halife olan Hz. Ali (40/661), Hz. Osman'ın katillerinin bulunarak cezalandırılacağı yönünde irade ortaya koymasına rağmen Şam vâlisi Muâviye b. Ebî Süfyân (60/680) ancak Hz. Osman'ın katilleri cezalandırıldıktan sonra biat edeceğini söyleyerek ayrılıkçı bir tutum sergilemiştir. Diğer taraftan; Hz. Osman'ın katillerinin bulunup cezalandırılmasını sağlamak ve tekrar mü'minlerin birliğini temin etmek için öncülük etmek isteyen Hz. Âişe (r.anhâ) (58/678) Mekke'de ikinci bir muhalefet odağının oluşmasına sebep olmuştur.

Hz. Ali'nin başında bulunduğu hilâfet ordusu ile Hz. Âişe'nin komuta ettiği muhalefet ordusu Basra'da karşı karşıya gelmişler ve Cemel Vak'ası'nda (36/656) Müslümanlar ilk kez Müslüman kardeşleri ile savaşmak durumunda kalmışlardır. Meşrû halifeye başkaldırı anlamını taşıyan bu savaş, Müslümanların arasındaki güvenin ve birliğin zedelendiği ilk çatlağı meydana getirmiş ve öldürenle ölenin uhrevî durumu sorgulanmıştır. Muâviye b. Ebî Süfyân'ın itaat altına alınması amacıyla gerçekleşen Sıffin Savaşı (37/657) ve sonrasında gelişen tahkim olayı ise Hz. Ali'nin ordusunda bir bölünme ile sonuçlanmış ve Hâricîler adı verilen bu topluluk zaman içerisinde belirli îtikâdî umdeler etrafında şekillenen bir fırkaya dönüşmüştür.

¹² *Lexicon*, III, 5191-5192.

¹³ Hz. Ömer bu fitne hakkında bilgi almak istediğinde hadîsi nakleden Huzeyfe b. el-Yemân (36/656), söz konusu fitne ile onun arasında bir kapı olduğunu ifade ederek karışıklıkların ondan sonra zuhûr edeceğine işaret etmiştir. Bkz. Buhârî, "Mevâkîtü's-Salât", 4, "Zekât", 23, "Savm", 3, "Menâkıb", 25, "Fiten", 17; Müslim, "Fiten", 17; Tirmizî, "Menâkıb", 39.

Cemel ve Şam ordularının ibrâz ettikleri ortak çıkış noktası Hz. Osman'ın kanını dâvâ etmek iddiası iken gerek Hz. Âişe'nin etrafında toplanan Ümeyyeoğulları'nın ve gerek Muâviye b. Ebî Süfyân'ın temel hedefi Hz. Ali'yi hilâfet makamından azletmekti. Muâviye b. Ebî Süfyân bu amacna erişmek üzere Amr b. el-Âs'ın (43/664) desteğini de alarak kendi hilâfetini ilân etmek yönünde adımlar atmıştır. Hz. Hasan'ı (49/669) halife olarak tanımlayarak savaş açmasının sebebi de aynı gerekçedir. Muâviye b. Ebî Süfyân siyaseten yürüttüğü bu karşı koyuşu Hz. Ali'yi, Hz. Osman'ın katlinden sorumlu tutmaya kadar vardırıarak yerleşik bir Hz. Ali karşıtlığına dönüştürmüştür. Muâviye b. Ebî Süfyân Hz. Hasan'dan hilâfeti devraldığında Hz. Ali karşıtlığını resmiyete dökerek minberlerde Hz. Ali'ye sebedilmesi/şetmedilmesi kararını almıştır. Bu uygulama Ömer b. Abdilazîz (101/720) hâriç bütün Emevî halifeleri tarafından devam ettirilmiştir.¹⁴

Amr b. el-Âs'ın teklifi ile Kur'ân-ı Kerîm'in hakemliğine dâvet için Şam Mushafı mızrakların ucuna takılınca Hz. Ali'nin ordusu savaşı bırakmış ve Şam ordusu yenilmekten kurtulmuştu. İlk önce savaşı bırakan Iraklılar, iki taraf arasındaki kararın hakemlere havâle edilmesi üzerine, bu anlaşmayı kabul etmemişler ve Hz. Ali'yi tekrar savaşmak konusunda iknâ edemeyince de orduyu terkederek Kûfe yakınlarındaki Harûrâ'ya yerleşmişlerdir. Bu Hâricî zümre de tahkim kararını kabul ettiği için Hz. Ali'yi karşılarına almışlardı. Hâricîler, bu yaklaşımı dolayısıyla Hz. Ali'yi tekfir edeceklerdir.

İslâm tarihinde Emevîler ve Hâricîler Hz. Ali karşıtlığı noktasında ortak bir tutum sergilemişler ve bu konudaki tutuculukları nasb kavramı ile tanımlanmıştır. Ayrıldıkları çizgi ise Hâricîler'in, bir mezheb olgusu içerisinde Hz. Ali'yi ve Muâviye b. Ebî Süfyân'ı küfürle ithâm etmeleri; Emevîler'in ise Hz. Ali'yi suçlamayı ve kötümeyi siyasetin bir aracı hâline getirmeleridir. Her ne kadar nâsibîliğin bir parçası kabul edilse de bu makalede bir mezheb olması dolayısıyla Hâricîlik'e ve Hâricîler'e temas edilmeyecektir.

Siyâsî bir tutum olarak değerlendirildiğinde Muâviye b. Ebî Süfyân (60/679), Hz. Ali'ye karşı yürüttüğü açık muhalefet ve minberde alenen sebetme uygulaması sebebiyle nasb kavramının oluşumunda ilk nâsibî olma özelliğini taşımaktadır. Muâviye b. Ebî Süfyân, Hz. Ali'ye karşı girişmiş olduğu hilâfet ve iktidar mücadelesinde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e karşı bilinçli bir hareket başlatmış ve kendisinden sonra gelen halifelere de bu geleneği mîrâs olarak bırakmıştır. Bu sebeple; münâfık bir nâsibî olarak nitelenmiş-

¹⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh* (thk. C. Johannes Tornberg), I-XIII, Dâru Sâdır, Beyrut 1399/1979, V, 42; Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (nşr. Alî Şîrî), Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabî, 1408/1988, IX, 193; XIII, 243; XVII, 375; Kazancı, Ahmet Lütfî, *Abdülmelik b. Mervân 23/643-86/705*, ts., s. 89, 90, 91, 130.

tir.¹⁵ Kendisi de bir hadîs râvîsi olan Muâviye b. Ebî Süfyân nâsibî olduğu için hadîsçiler arasında kendisinden hadîs almayanlar olmuştur. Bilhassa Muâviye b. Ebî Süfyân'dan nakledilen ümmetin 70 küsur fırkaya ayrılacağı hadîsinde olduğu gibi.¹⁶

Muâviye b. Ebî Süfyân'ın Hz. Ali'ye yönelik nasb tutumu, hutbede Hz. Ali aleyhinde konuşulmasını emretmesi ile en belirgin şekilde görünür olmuştur. Eyâletlerde valiler vasıtasıyla uygulanan bu fiil bilhassa Hz. Ali karşıtı olmayan şehirlerde tepkiyle karşılanıyordu. Ancak bu tepki çok nadir olarak aleniyyete dökülebiliyordu. Bu konudaki tavrını sert bir şekilde açığa vuranlardan birisi sahâbî Hucr b. Adî'dir. Bilindiği üzere; Muâviye b. Ebî Süfyân, şehirler arasında özellikle Kûfe'yi, halkının Hz. Ali taraftarı olması sebebiyle sıkı bir denetim altında tutuyordu. Bu amaçla Kûfe'de bulunan ve Sıffin Savaşı'na katılmış Ziyâd, Süleyman b. Surad, Hucr b. Adî, Şebes b. Rib'î, Abdullâh b. Kevvâ' ve Amr b. Hamık'ın mutlaka namaz için mescide devam etmelerini emretmişti¹⁷. Hucr b. Adî, Muğîre b. Şu'be'nin (50/670) hutbelerde Hz. Ali'ye sebedip Hz. Osman'ı tezkiye etmesine tahammül edemeyerek tepki gösteriyordu.¹⁸ Zamanla Hucr b. Adî'nin etrafında Şiatü Ebî Tûrâb, Şiatü Ali ve et-Tûrâbiyye es-Seb'iyye şeklinde adlandırılan muhâlifler de toplanmaya başladı.¹⁹ Muğîre b. Şu'be'nin ardından Kûfe valisi olan Ziyâd b. Ebîh²⁰ (53/673), aynı şekilde Hz. Osman ve taraftarlarını medhedip, Hz. Ali ve taraftarlarının aleyhinde konuştuğunda, Hucr da tepkisini yinelemiştir.²¹ Ziyâd b. Ebîh, Hucr'u iknâ edemeyeceğini anlayınca,²² on üç arkadaşıyla birlikte Hucr b. Adî'yi Halife Muâviye b. Ebî Süfyân'a göndermiştir.²³ Hucr b. Adî ve arkadaşları hakkında ölüm cezası takdir edilmiş; canlarının bağışlanması için Hz. Ali'den teberri etmeleri teklifini ise kabul etmemişlerdir.²⁴

¹⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm el-Yemenî İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zebb an Sünneti Ebi'l-Kâsım* (nşr. Şuayb el-Arnaut), I-IX, Müessesetü'r-Risâle, 2. bs., Beyrut 1992, III, 152.

¹⁶ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım*, III, 170, 171.

¹⁷ et-Taberî, *Târîhu'l-ümmem ve'l-mülûk* (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm), I-XI, Dâru Süveydân, Beyrut, ts. V, 179.

¹⁸ et-Taberî, *Târîh*, V, 254; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 54.

¹⁹ et-Taberî, *Târîh*, V, 236, 256, 272; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 50-51.

²⁰ Muâviye b. Ebî Süfyân'ın nesebine ilhâk edildikten sonra şedîd bir nâsibî olmuştur. Bkz. Bedr b. Nâsir b. Muhammed el-Avvâd, *en-Nasb ve'n-Nevâsib: Dirâse Târîhiyye Akadiyye*, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyad 1433, s. 333.

²¹ et-Taberî, *Târîh*, V, 255-256.

²² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 53.

²³ et-Taberî, *Târîh*, V, 268, 269, 272; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 483; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 51.

²⁴ et-Taberî, *Târîh*, V, 275, 276; 277, 278; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 52; ez-Zehebî, *Târîh* (41-60), s. 241.

Muâviye b. Ebî Süfyân'ın, daha kendi hayatta iken veliahd tayin ederek biat aldığı oğlu Yezîd (64/683), İslâm toplumunda olumlu karşılık bulmamış bir halife idi. Kendisine biat etmeyen Hz. Hüseyin'in ailesiyle birlikte Kerbelâ Vak'ası'nda şehîd edilmesinin mes'ûlü kabul edilmiştir. Yezîd ahlâkî şahsiyetindeki zaafı ve şer-i şerîfe uymayan fiilleri sebebiyle de hilâfete lâayık görülmemiştir. Harre Vak'ası ve Kâbe'nin mancınıkla taşlanması hâdisesi de Yezîd'in hilâfetine sığhatini tartışmalı hâle getirmiştir.²⁵ Yezîd b. Muâviye bizzat Hz. Ali ve Ehl-i Beyt karşıtı tutumuyla bağîz, nâsibî ve fâsık olarak tespit edilmiştir.²⁶ Yezîd'in nasb kriteri, Hz. Hüseyin'in şehâdetine rızâ göstermesinde açıkça ortaya çıkmaktadır.²⁷

Hz. Ali aleyhtarlığının kemikleşmiş bir siyâsî tutum olarak sergilenmesi sıkça rastlanır bir durumdur. Bu tutum zaman zaman, halifeden veya devlet görevlilerinden beklentisi olanların o günkü menfaatlerine göre tavır takınmaları sonucunu da beraberinde getirmiştir. Abdülmelik b. Mervân zamanında isyan eden Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî (67/687) bu konuda etkili bir örnektir. Hz. Hasan halife iken kendisine savaş ilân eden Muâviye b. Ebî Süfyân karşısında geri çekilip, Medâin'e sığınmak zorunda kaldığında (41/661) Muhtâr es-Sekafî Medâin valisi olan amcası Sa'd b. Mes'ûd'a Hz. Hasan'ı yakalayıp Muâviye b. Ebî Süfyân'a teslim etmesini tavsiye etmişti.²⁸ Yetişme çağında Hz. Ali'ye buğzeden bir nâsibî iken gündemin değişmesi ve kendisine bir siyâsî alan açarak güç oluşturma emeli Muhtâr es-Sekafî'yi Kerbelâ Vak'ası sonrasında Hz. Hüseyin'in katillerini cezalandırarak intikamını almak üzere Küfeliler'i harekete geçiren bir öndere dönüştürmüştür.²⁹ Muhtâr es-Sekafî, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin izniyle taraftar topladığı dolayısıyla Ehl-i Beyt adına biat aldığı intibâhını vererek Hz. Hüseyin'in ve Âl-i Muhammed'in katillerini bir bir ortadan kaldırmıştır (66-67/685-686).³⁰ Ancak bu değişken tavrı dolayısıyla güven telkin etmeyen Muhtâr es-Sekafî Ali Zeynelâbidîn tarafından "Allah'a ve

²⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 222, 225.

²⁶ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsim*, VIII, 35, 99, 104, 106; Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Vezîr el-Yemenî, *er-Ravdu'l-Bâsim fi'z-Zebbi an Seneti Ebi'l-Kâsim*, I-II, Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, II, 387.

²⁷ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsim*, VIII, 99, 106; Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'* (nşr. Suayb el-Arnâvut), I-XXV, Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985, IV, 37.

²⁸ et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, I-XI, Dâru Süveydân, Beyrut, ts., V, 569; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (thk. C. Johannes Tornberg), I-XIII, Dâru Sâdır, Beyrut 1399/1979, IV, 168-169; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 249, 290; Hasan Yaşaroğlu, *Muhtar es-Sekafî*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1991 (yüksek lisans tezi), s. 8, 9.

²⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 290, 319; XII, 65.

³⁰ et-Taberî, *Târîh*, VI, 9, 13-14, 38, 51, 62, 59-60; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 240; VIII, 436; Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 105-107.

Resûlü'ne yalan söyleyen bir kezzâb" olarak nitelenirken hâkim olmak istediği Irak bölgesinde istediği başarıyı elde edemeden bir iç hesaplaşma sonucu Mekke'de hilâfeti ilân etmiş olan Abdullâh b. Zübeyr'in (73/692) Basra valisi olarak görevlendirdiği kardeşi Mus'ab b. Zübeyr (67/687) tarafından öldürülmüştür.³¹

Ömer b. Abdilazîz hâriç, Emevîler dönemindeki halife ve idarecilerin genel siyaseti, kendi iktidarlarını ayakta tutmak ve meşrûyetlerini sağlamak için, etrafında muhalif hareketlerin örgütlenebileceği en önemli kitle olan Ehl-i Beyt'i baskı altına almak ve onların siyasî otoriteye karşı harekete geçmelerini engellemek üzere her türlü tedbire baş vurmaya başlamıştır. Özellikle Ehl-i Beyt'e karşı şedîd muhâlefetleriyle tanınan Muâviye b. Ebî Süfyân ve oğlu Yezîd'den sonra Hz. Ali ve taraftarlarına buğzeden, Emevî döneminin en acımasız ve nâsibî olarak tanımlanan yöneticilerinden birisi Haccâc b. Yûsuf'tur (95/714).³² Haccâc b. Yûsuf hem Emevîler'in sadık ve gözü pek bir destekçisi olmuş hem de Emevîler'in güvenini tam olarak kazanan bir vâli olarak görev yapmıştır.³³ Haccâc'ın nâsibîliğine açık bir delil olarak değerlendirilen hâdiselerden birisi; 80 (699) senesinde Ali-Fâtûma Evlâdı'nı tahfif etmek amacıyla Hz. Peygamber'in neslinden bir kızla evlenmesidir. Haccâc, Abdülmelik b. Mervân'ın (86/705) bu evliliği onamaması neticesinde de söz konusu evliliğe son vermiştir.³⁴ Yemen valisi olarak görev yapan Haccâc'ın kardeşi Muhammed b. Yûsuf es-Sakafî de minberde Hz. Ali'ye lânet okuduğu bildirilen devlet adamlarındandır. Hatta Hz. Ali'ye sebbetmesi için Hicr el-Münzirî adlı bir kişiyi görevlendirmiştir.³⁵ Haccâc'ın nâsibîliği Hz. Ali taraftarlarına da yöneliyordu. Sıffin savaşına katılmış olan Kümeyl b. Ziyâd'ı Hz. Osman'la aralarında cereyan etmiş bir hâdiseye dolayısıyla seneler sonra cezalandırmış ve bu esnada da Kümeyl'i tahrik etmek için Hz. Ali'nin aleyhinde konuşmuştur. Kümeyl'in dayanamayıp Hz. Ali'yi savunması üzerine ise öfkelenip ölüm emrini vermiş ve bu sebeple Kümeyl yüz yaşlarında iken öldürülmüştür (82/701).³⁶

Abdülmelik b. Mervân döneminde minberde Hz. Ali ve evlâdına sebbedilmesi emrini yerine getiren görevlilerden bir diğeri Medîne valisi Hişâm b. İsmâîl'dir. Medîneli yedi büyük fakîhten birisi kabul edilen Saîd b. Müseyyeb (94/713), hutbedeki bu sözleri işittiğinde imamdan yüzünü çeviriyordu.

³¹ ed-Dûlâbî, *Kitâbü'l-Künâ ve'l-esmâ*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. bs., Beyrut 1403/1983, I, 150; İrfan Aycan, "Mus'ab b. Zübeyr", *DİA*, XXXI, 227.

³² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 274; IX, 153; XII, 29.

³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 132.

³⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 303; XII, 538.

³⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 80.

³⁶ Muhammed b. Hasan İbn Düreyd, *el-İştikâk* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, Mısır 1378/1958, s. 405; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 46-47.

Hişâm b. İsmâîl, böyle davrandığında Saîd b. Müseyyeb'in yüzüne kum ve çakıl atılması için bir vazifeli tayin etmiştir.³⁷ Hişâm b. İsmâîl'in Hz. Hüseyin'in oğlu Ali Zeynelâbidîn'e (94/712) karşı da olumsuz davranışlar sergilediği bilinmektedir.³⁸

Abdülmelik b. Mervân'ın, Hz. Ali aleyhtarlığını aksettiren diğer örnek, 66 (685-686) senesinde Hz. Ali'nin adı ve künyesi ile aynı diye Ali b. Abdullâh b. Abbâs'ın künyesini Ebû Muhammed olarak değiştirmesidir. Gereğini "Bu isim ve künye benim askerlerim arasında biraraya gelemez" sözleriyle daha açık ifade etmiştir.³⁹

Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdülmelik'in (125/743) Ali-Fâtıma Evlâdî'na ve taraftarlarına karşı beslediği olumsuz düşünce ve buna bağlı olarak aldığı haksız karar ise; Kâbe'yi ziyareti sırasında kendisini tanımayan Mekkeliler'in son derece ihtiram gösterdikleri zâtın Ali Zeynelâbidîn olduğunu öğrendiğinde kendisini göstermiştir. Bu durumu hazmedemeyen halife, duruma muttali olan meşhur şâir Ferezdak'ın (114/732), Ali b. Hüseyin'i tanıtan ve medheden bir de şiir söylemesi üzerine iyice sinirlenmiş ve Ferezdak'ı Mekke-Medîne arasında Usfân'da hapsedirmiştir. Bunun üzerine Ferezdak, Hişâm'ı hicveden bir şiir söylemekten de geri durmamıştır⁴⁰.

Hişâm b. Abdülmelik, 106 (724-725) yılı haccında kendisine Hz. Ali'yi lânetlemesini hatırlatan Medîne valisi Saîd b. Abdullâh b. Velîd b. Osman b. Affân Hişâm'ın teklifini ise reddetmişti.⁴¹ Hişâm b. Abdülmelik'in 113 (732) yılında Medîne valisi tayin ettiği ve yedi yıl bu görevde kalan Hâlid b. Abdülmelik de minberde hutbede Hz. Ali'ye sebbetme adetini devam ettirmiştir.⁴²

Siyâsî tutum olarak nasb kavramını ve nâsibî örnekleri ele alırken temas edilmesi gerekli dikkat çekici bir diğer oluşum Abbâsî hilâfeti ve halifeleridir. Abbâsî ihtilâli Emevî Devleti'nin zulme varan uygulamaları, mevâlîye karşı olumsuz yaklaşımları ve bilhassa Hz. Fâtıma ve Hz. Ali Evlâdî'na revâ görülen muamelelere son vermek üzere gelişen bir ihtilâl girişimiydi. Söz

³⁷ Kazancı, *Abdülmelik*, s. 95.

³⁸ et-Taberî, *Târîh*, VI, 428; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 526-527; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 71.

³⁹ et-Taberî, *Târîh*, VII, 111-112; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 254; a.g.e., V, 198-199; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 321; Ahmed b. Muhammed b. Abdürabbih (328/940), *el-İkdü'l-Ferîd*, Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, I-VII, Kahire 1953, V, 103.

⁴⁰ ez-Zehabî, *Târîh* (91-100), s. 438. Şiirin metni için bk. *Şerhu Dîvânî'l-Ferezdak* (haz. İliyyâ el-Hâvî), eş-Şirketü'l-Âlemîyye li'l-Kitâb, 2. bs., 1995, II, 353-356.

⁴¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 130-131; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 234; İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 234.

⁴² Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ: el-Kısmü'l-Mütemmim li Tâbi Ehli Medîne ve min Ba'dihim* (thk. Ziyâd Muhammed Mansûr), Dârü Sâdır, Medine 1403/1983, s. 346, 405; Atçeken, s. 41-42, 51.

konusu ihtilâlî yürüten Abbâsî dâileri, kitleleri bu hedef etrafında toplayabilmek için “er-Rızâ min Âl-i Muhammed” şîârıyla biat almışlardı. İhtilâl başarıya ulaşırsa Âl-i Muhammed’de mensup bir halifenin iş başına geleceğini va’deden bu hareket beklendiği gibi netice vermemiş ve Abbâsî ailesi iktidarı uhdelerinde tutmuşlardır. Ali-Fâtıma Evlâdı ile amca çocukları olan Abbâs soyu, o güne kadar tam destek verdikleri Âl-i Muhammed’e karşı değişken bir siyâsî tavır sergilemişlerdir. İktidardan uzak tutulmak istenen Ali-Fâtıma Evlâdı genel itibariyle bu dönem zarfında da muhtemel bir tehlike olarak görülüp denetim altında tutularak baskılanmıştır. Halifeler özeleinde düşünülduğünde ise; kimi halife ve yöneticiler birer nâsibî olarak hareket ederken kimileri bu muameleyi telâfi ederek ilişkileri tamir gayreti içinde olmuşlardır.

Abbâsî ihtilâlinin öncülerinden olan ve “vezîru Âl-i Muhammed” olarak anılan Ebû Seleme el-Hallâl, Ehl-i Beyt neslinden bir halifenin görev almasını beklerken Ebü'l-Abbâs es-Seffâh hilâfetini ilân etmiş (132/749) ancak bu durum her ikisi arasında ciddi bir güven sorunu oluşturmuştur. Ebü'l-Abbâs es-Seffâh, Ebû Seleme el-Hallâl'ı İslâm Tarihi'nin ilk veziri olarak atamış olsa bile onun Âl-i Muhammed'e olan yakınlığını bir tehdit olarak görerek dördüncü ayın sonunda öldürülmesini sağlamıştır.⁴³ Nasıl Muâviye b. Ebî Süfyân, Ümeyyeoğulları'nın iktidarı elinde tutabilmesi adına Ali-Fâtıma Evlâdı'nı baskı altına almak ve Hz. Ali ve evlâdı karşıtlığını canlı tutmak suretiyle bir nâsibî kimlik ihdâs ettiyse; Ebü'l-Abbâs es-Seffâh da Ali-Fâtıma Evlâdı'nın toplum üzerindeki etkisini kullanarak elde ettiği hilâfeti korumak adına siyâsî güç oluşturabilecek Alioğulları'nı ve taraftarlarını bertaraf edip, diğerleri ile olumlu münasebetler sürdürmek şeklinde yumuşak bir güç uygulayarak, nasb kavramına yeni bir açılım getirmiştir. Bu sebeple Abbâsî halifelerini bu değişkenlik içerisinde mevcut dönem şartlarına göre tek tek değerlendirmek isabetli olur. Abbâsî hilâfetini, Nâsibîlik açısından ele alırken, karşısında Hz. Ali taraftarlığı olarak başlayıp gelişen ve bir yönüyle Şîa'nın mezhebleşme evresini de kapsayan yaklaşık ilk yüz elli yıl bu makalede zaman sınırı olarak tespit edilmiştir.

Abbâsî hilâfetinin bu zaman dilimine bakıldığında (132-279/749-892) ilk on beş halifenin Hz. Ali ve evlâdı karşıtlığı noktasında farklı Nâsibîlik özellikleri gösterdikleri görülür. Abbâsîler'in ikinci kurucu ve güçlü halifesi kabul edilen Ebû Ca'fer el-Mansûr'un, bütün bu akrabalık ve geçmişten gelen birlikteliğe karşılık, yirmi iki yıllık hilâfeti boyunca mücadele içinde olduğu kesimlerin başında Ali-Fâtıma Evlâdı ve taraftarları yer almıştır.

⁴³ Uyar, *Ehl-i Beyt*, s. 146-147.

Hilâfete geldiği günden itibaren Ali-Fâtıma Evlâdı ve taraftarlarını takip ve cezalandırma siyaseti izlemiştir.

Ebü Ca'fer el-Mansûr, Abdullâh b. Hasan'ın iki oğlu Muhammed en-Nefsü'z-zekiyye ve İbrâhîm b. Abdillâh'ı isyan edecekleri düşüncesi ile ve Muhammed en-Nefsü'z-zekiyye'nin Abbâsî ihtilâl sürecinde Âl-i Muhammed'in muhtemel halife adayı olarak belirmiş olmasından endişe duyarak gün gün takip etmiştir. Bu baskı, Muhammed en-Nefsü'z-zekiyye ve kardeşinin gizlenmelerine ve onları ele geçirebilmek için babası Abdullâh b. Hasan ve Hasanoğulları'nın sorgulanarak hapsedilip, işkenceye mâruz bırakılmalarına sebep olmuştur. Muhtemelen Hasanoğulları'nın hapsedilmesinden sonra Medîne valisi Riyâh, Medîneliler'i tahrik etmek için Muhammed, İbrâhîm ve Medîneliler'e alenen küfredip minberde Muhammed ve kardeşi için, fâsık, edebsiz, haydut ifadelerini kullanıp, anneleri hakkında edebe aykırı sözler sarfedince Medîneliler "Fesubhânallâh", diyerek tepkilerini dile getirmişlerdir. Vali Medîneliler'i halifeye şikayet etmekle tehdit ettiğinde ise cemaat valiyi taşlamışlardır.⁴⁴

Ebu Ca'fer el-Mansûr, Ali-Fâtıma Evlâdı'na karşı alenen düşmanlık göstermiştir. Hasanoğulları'na yapılan muamele bir mânâda Hz. Hasan soyunun yaşadığı bir Kerbelâ vak'asıdır. Hatta Medîne valisi olarak atadığı Hasan b. Zeyd b. Hasan b. Hasan b. Ali (168/785) Haccâc b. Yûsuf'un aleyhinde konuşup Haccâc'ı övenlerden şikayette bulununca halife, Haccâc gibi bir idarecisi olmaktan memnun olacağını söylemiştir.⁴⁵ Ebü Ca'fer el-Mansûr, daha sonra Hasan b. Zeyd'i azledip mallarına el koymuş ve Hasan b. Zeyd dövülerek⁴⁶ hapse atılmıştır.⁴⁷

Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbâs'ın soyundan geldikleri için kendilerini Âl-i Muhammed ve Ehl-i Beyt olarak gören Abbâsî halifelerini en çok rahatsız eden husus, Hz. Ali ve evlâdının hilâfette öncelikleri olduğu inancı idi. Halife el-Mehdî, Ali-Fâtıma Evlâdı'na karşı ılımlı olmakla birlikte Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin devlet başkanı olması yönündeki düşünceye karşı ise tepkiliydi.⁴⁸ el-Mehdî, Hz. Ali ve ailesinin hilâfette önceliği olmadığı yolunda, Ebü'l-Abbâs es-Saffâh'tan itibaren benimsenen görüşe tâbî idi.⁴⁹

⁴⁴ et-Taberî, *Târîh*, VII, 543.

⁴⁵ et-Taberî, *Târîh*, VIII, 69.

⁴⁶ et-Taberî, *Târîh*, VIII, 156; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 150-151; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmüsü terâcim* (thk. Zühayr Fethullah), I-VIII, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990, II, 191.

⁴⁷ Ebü Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (nşr. Beşâr Avvâd Ma'rûf), I-XVI, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2002, VII, 309; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 80; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 150-151; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 191; Atçeken, s. 53.

⁴⁸ et-Taberî, *Târîh*, VIII, 176.

⁴⁹ Halife, *Târîh*, s. 443.

Gerek Ali-Fâtıma Evlâdı'ndan gelebilecek böyle bir teşebbüs gerek idareci veya tebaadan zuhur edecek Ali-Fâtıma Evlâdı'na yönelik bir eğilim, Abbâsî halifelerinin nasb ölçüsünde tepkiler ortaya koymalarına yol açıyordu. Halife Hârûn er-Reşîd'in bu şekilde bir nâsibî olarak davrandığı hâdiselerden birisi Mûsâ el-Kâzım ile aralarında geçmiştir. Hapisteyken, el-Mehdî zamanında serbest bırakılan Mûsâ el-Kâzım, Hârûn er-Reşîd'le birlikte Hz. Peygamber'i ziyaret ettikleri sırada yaşanan olayda Hârûn er-Reşîd "Esselâmü aleyk yâ Resûlallâh, ey Amcamın oğlu" diye selâm ederken Mûsâ el-Kâzım "Esselâmü aleyk ey Babacığım" şeklinde seslenmiştir. Bu hitâbı hazmedemeyen Halife Mûsâ el-Kâzım'ı hapsedirmiştir. ez-Zehebî, Mûsâ'nın hapis gerekçesinin sadece bu konuşma olduğunu söylemekte, Abbâsî halifelerinin bu tür fiillere tahammüllerinin olmadığı yorumunu yapmaktadır.⁵⁰ Âl-i Muhammed'in sık başlarına gelen caydırma ve üzerlerinde baskı kurulması yollarından birisi de başka yerlerde ikâmete mecbur bırakılmalarıdır. Hârûn er-Reşîd'in, Tâlibîler'i Bağdad'dan Medîne'ye sürmesi bu konuda bir örnek teşkil eder (171/787-788).⁵¹

Halifelerin ve devlet görevlilerinin Ali-Fâtıma Evlâdı'na besledikleri muhabbet, Hz. Ali taraftarlarına olumlu muamele etmeleri zaman zaman görevden azledilmelerine ya da bu gerekçenin halifelerin gazabını celbetmesinden hareketle şahısların böyle bir suçlama ile gözden düşürülmeye çalışılmaları da sık rastlanan nasb tutumları idi. Ebû Seleme el-Hallâl'ın vezir Ebû'l-Abbâs tarafından öldürülmesi, el-Mehdî zamanında vezir Ya'kûb b. Dâvûd'un azli ve Bermekî ailesinden vezir Ca'fer b. Yahyâ'nın aynı gerekçe ile Hârûn er-Reşîd tarafından sürülerek cezalandırılması, bu konuda önemli örnekleri teşkil eder.

Abbâsî halifeleri arasında birbirine tamamen zıt iki örnek, Halife el-Me'mûn ile el-Mütevekkil'dir. el-Me'mûn, huzurunda düzenlediği ilim meclislerinde Hz. Ali'nin değerini ve seçkin hususiyetlerini ortaya koyup, efdalîyetini resmî bir söylem hâline getirmiştir. Bu görüşü ispat ederek savunmasında Bağdad Mu'tezilesi'nin etkili olduğu kabul edilir.⁵² Ancak halife bu görüşü öne çıkarırken diğer üç halifenin de meşrû olduklarını düşünmektedir. Ayrıca el-Me'mûn, Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etmek suretiyle Ali-Fâtıma Evlâdı'ndan birinin halife olmasının yolunu açarak son derece ileri bir adım atmıştır.⁵³ Bişr el-Merîsî, Hz. Hasan'ın babasından sonra, Hz. Ali'nin de Hz. Peygamber'den sonra en faziletli kişi olduğu hususundaki

⁵⁰ ez-Zehebî, *Târîh* (181-200), s. 418.

⁵¹ et-Taberî, *Târîh*, VIII, 235; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 114-115; ez-Zehebî, *Târîh* (171-180), s. 6.

⁵² Nahide Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi ve İslâm Kültür Tarihindeki Yeri*, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991 (doktora tezi), s. 53-54.

⁵³ Bozkurt, *Me'mun*, s. 114, 115.

görüşünü bir şiirle dile getirerek Halife el-Me'mûn'a destek vermiştir.⁵⁴ Ali-Fâtıma Evlâdı ile Abbâsî halifeleri arasındaki münasebetler, el-Me'mûn, el-Mu'tasım ve el-Vâsık'ın hilâfetleri döneminde (198-232/813-847) olumlu bir çizgide seyretmiştir.⁵⁵

el-Mütevekkil-Alellâh (247/861) ise, Ali-Fâtıma Evlâdı aleyhinde nâsıbî çizgide değerlendirilecek bir yönetim sergilemiştir. el-Mütevekkil'in nasb ölçütleri açısından el-Mansûr, el-Mehdî ve Hârûn er-Reşid ile benzer bir siyaseti olmuştur. Bu dönemde Ali-Fâtıma Evlâdı sıkı bir takip altında tutulmuştur.⁵⁶ el-Mütevekkil, Ali b. Muhammed b. Ali b. Mûsâ b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali el-Hâdî'yi Sâmerrâ'ya sürmüştür;⁵⁷ 235 (849-850) yılında Yahyâ b. Ömer b. Yahyâ b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali tutuklanmış ve 18 kırbaç vurularak, Bağdad'da hapsedilmiş;⁵⁸ 236 (850-851) senesinde Hz. Hüseyin'in kabrinin ve etrafındaki yapıların yıkılmasını, kabrin bulunduğu arazinin de ekilip sulanarak bahçe hâline getirilmesini ve halkın burayı ziyaretten menedilmesini emretmiş; insanlar kaçmış ve ziyareti terk etmişler;⁵⁹ aynı yıl Mısır valisi İshâk b. Yahyâ'ya Ali-Fâtıma Evlâdı'nun önde gelenlerinin Mısır'dan çıkartılmalarını emretmiş; Mısır'da bulunan Ali-Fâtıma Evlâdı ve taraftarları altı sene sonra ikinci kez tehciire tâbi tutularak 242 (856) yılı civarında Mısır valisi Yezîd b. Abdullâh tarafından Mısır'dan çıkartılmışlar; bu sırada Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in hatırası için tertip edilmekte olan geleneksel merasimler de durdurulmuştur.⁶⁰ 247 (862) senesinde el-Muntasır, bazı kısıtlayıcı tedbirler alarak Ali-Fâtıma Evlâdı'nı tekrar Mısır'a yerleştirmişti. Ancak toprak satın alamayacaklar, ata binmeyecekler ve birden fazla hizmetli edinmeyeceklerdi. el-Mütevekkil'in ölümünden sonra Âl-i Muhammed tekrar Mısır'a geri dönmüşlerdir.⁶¹

el-Mütevekkil'in Mekke-Medîne valisi Ömer b. Ferec er-Ruhhacî, halkın Ali-Fâtıma Evlâdı ile ilgilenmelerini ve onlara iyilikte bulunmalarını yasak-

⁵⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 279.

⁵⁵ Uyar, *Ehl-i Beyt*, s. 321.

⁵⁶ Uyar, *Ehl-i Beyt*, s. 321; Miah, M. Shamsuddin, *The Reign of el-Mutevekkil*, Asiatic Society of Pakistan, Dacca 1969, s. 88.

⁵⁷ Uyar, *Ehl-i Beyt*, s 322.

⁵⁸ et-Taberî, *Târîh*, IX, 182; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 53; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 314; et-Taberî, nesebi Yahyâ b. Ömer b. Hüseyin b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali olarak vermektedir.

⁵⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 55; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 315; Ali b. Abdullah es-Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ (s.a.s)*, I-II, Matbaatü'l-Âdâb ve'l-Müeyyid, Mısır 1326II, 94; Ahmed b. Ali İbnü'l-Harîrî, *el-Mağribî, Kitâbü Müntehabi'z-Zamân fî Târîhi Hulefâi ve'l-Ulemâi ve'l-A'yân* (thk. Abdüh Halife), I-II, Dârü İştâr, Beyrut 1993, s. 178; Miah, *The Reign of el-Mutevekkil*, s. 93.

⁶⁰ Miah, *The Reign of el-Mutevekkil*, s. 95; Mahmut Kırkpınar, "Abbâsî Halîfesi Mütevekkil ve Dönemi (232-247/847-861)", MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 1996 (doktora tezi), s. 112-113.

⁶¹ Miah, *The Reign of el-Mutevekkil*, s. 92.

lamış ve bu yasağa uymayanları ağır bir şekilde cezalandırmış, baskı uygulamıştır. el-Mütevekkil zamanında Ali-Fâtıma Evlâdı büyük bir yoksulluk içinde bulunuyordu. Bu durumları el-Muntasır zamanında düzelecektir.⁶²

Halife el-Mütevekkil'in iki oğlunun eğitimiyle görevlendirdiği İbnü's-Sikkât, Ali-Fâtıma Evlâdı'na sevgisi olan bir âlimdi. Halife, İbnü's-Sikkât'in Ehl-i Beyt muhabbetinin derecesini tartmak amacıyla birgün oğulları el-Mu'tez ve el-Müeyyed'i mi, yoksa Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i mi daha çok sevdiğini sordu. İbnü's-Sikkât Hz. Peygamber'in torunları ve aynı zamanda halifenin de Ehl-i Beyt'i olan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i daha çok sevdiğini söyleyince halife son derece öfkelenerek İbnü's-Sikkât'in darb edilerek cezalandırılmasını emretmiş ve bu şekilde evine nakledilen âlim 244 (859) senesinde vefat etmiştir.⁶³ el-Mütevekkil, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'ine şiddetle buğzeden bir nâsibî olarak onların aleyhinde davranır ve onları sevenleri de canlarına ve mallarına zarar vererek cezalandırmaktan kaçınmazdı.⁶⁴

Halife el-Mütevekkil'in Hz. Ali'ye duyduğu düşmanlık öyle bir düzeyde idi ki içki meclisinde nedimlerinden Ubâde el-Muhannes, karnına yastık bağlayıp raksederken muğannîler "Müslümanların kel ve şişko halifesi gelmiştir" diye şarkı söyleyip Hz. Ali'yi taklit ediyorlar ve halife bu sahneyi seyredip alay ederek eğleniyordu. el-Mütevekkil'in bu tavrı oğlu el-Muntasır'ı son derece rahatsız etmiş ancak onu engelleyememiştir. Bu durum el-Muntasır'ın, el-Mütevekkil'in katlini mübah görmesinin sebeplerinden biri olmuştur.⁶⁵

el-Mütevekkil, sadece Hz. Ali'ye düşmanlık beslemekle kalmıyor aynı zamanda kendisinden önceki halifeler el-Me'mûn, el-Mu'tasım ve el-Vâsık'a da Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e duydukları muhabbet sebebiyle buğzedyordu.⁶⁶ Etrafında ve meclisinde bulundurduğu Hz. Ali'ye nasb ve buğzları ile tanınan görevli ve arkadaşlarının arasında Ali b. Cehm, şâir Şâmî, Benî Şâme'den İbn Lüey, Ömer er-Ruhhacî, Ebü's-Sımt ve İbn Etarce olarak bilinen Abdullâh b. Muhammed b. Dâvûd el-Hâşimî isim isim sayılanlardandır. Veziri Ubeydullâh b. Yahyâ da el-Mütevekkil'i Ali-Fâtıma Evlâdı aleyhinde kışkırtan kişilerden birisi olmuştur.⁶⁷

⁶² Kırkpınar, "Abbâsî Halîfesi Mütevekkil", s. 115.

⁶³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 91; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ'* (thk. eş-Şeyh Kâsım eş-Şemâî er-Rifâî-eş-Şeyh Muhammed el-Osmânî), Dârü'l-Kalem, Beyrut 1406/1986, s. 394.

⁶⁴ Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Fâsî, *el-İkdu's-Semîn fî Târîhi'l-Beledi'l-Emin* (nşr. Muhammed Abdulkâdir Aţâ), I-VIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, III, 281; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 55; M. Kırkpınar, "Abbâsî Halîfesi Mütevekkil", s. 107.

⁶⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 55, 56.

⁶⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 56.

⁶⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 56; Kırkpınar, "Abbâsî Halîfesi Mütevekkil", s. 117.

Ali-Fâtıma Evlâdı'ndan olan İbn Tıktaka el-Mütevekkil'in nâsıbilîğini şöyle tarif etmektedir: "Onu mâzur göstermek isteyenler onun da Ali-Fâtıma Evlâdı'na karşı el-Me'mûn ve el-Vâsık gibi davrandığını, ancak çevresindeki kişi ve toplulukların, el-Mütevekkil'i onlara karşı kötü davranmaya sevk ve teşvik ettiğini söylerler. Bu doğru değildir. Bizzat el-Mütevekkil, Ali-Fâtıma Evlâdı'na düşmanlıkta ileri gitmiştir."⁶⁸

el-Mu'tazıd 284 (897) yılında, cuma günleri minberlerde Muâviye b. Ebî Süfyân başta olmak üzere oğlu Yezîd'e ve Ümeyyeoğulları'na lânet okumasını emreden bir mektup yazdırdı. Vezir Ubeydullâh, bu uygulamanın yeni bir fitneye yol açabileceğini söylediye de halifeyi ikna edemedi. Bu defa Kadı Muhammed b. Yûsuf b. Yâkub, Emevîler'in Ehl-i Beyt'e yaptığı kötülüklerin bu mektup vasıtasıyla yayılması halinde halkın tamamen Ali Evlâdı'na meyledeceğini belirtince el-Mu'tazıd bu kararı uygulamaktan vazgeçti. Vezir'in nâsıbî olduğu söylenmektedir.⁶⁹

C. ULEMÂ ŞAHSINDA NASB TANIMLAMASI

Emevî hilâfesinde Hz. Ali karşıtlığı; Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın şehâdeti ile doğrudan ilişkilendirilmesi ile şekillenmişti. Emevî halifeleri, ya Hz. Ali'yi Hz. Osman'ın şehâdetinden mesul tutuyor veya katillerin cezalandırılmasında onu ihmalkâr buluyordu. Temelde ise; hilâfetin Ümeyyeoğulları'na geçmesi ve bu ailede tevârüs edilerek kalıcı hâle gelmesi için Hz. Ali ve evlâdını siyâsette etkin bir güç olmaktan uzak tutmanın bir aracı olarak Hz. Ali karşıtlığı siyâsî irade tarafından sürekli canlı tutuluyor ve bir taraftan da Ali-Fâtıma Evlâdı üzerindeki baskı ve denetim, kayıtsız-şartsız bir devlet siyâseti olarak tatbik ediliyordu. Bu siyâsî irade devlet görevlileri tarafından minberlerde Hz. Ali'ye sebedilmesi yoluyla topluma aksettiriliyor ve tebaa üzerinde yoğun bir baskı unsuru olarak kullanılıyordu. Bilhassa ilim adamları, Hz. Ali ve evlâdı lehinde tavır takınmaları durumunda sıkı bir şekilde gözlem altında tutulup caydırıcı tedbirlerle etkisiz hâle getiriliyorlardı. Bu sebeple özellikle Şam eyâleti dâhilindeki şehirlere nisbet edilen hadîs râvilerinde sika oluşla birlikte nâsıbilik taassubu da birlikte tespit edilebilmiştir. Aynı dönemde tebaa arasında diğer bölgelerde ve özellikle Kûfe'de ise; Hz. Ali taraftarlığı yoğunluk kazanmakta ve dolayısıyla bu taraftarlığın Hz. Ali'yi seçkin özellikleri ile anma, muhibbi ve müdâfii olma şeklindeki yansıması yine râvî cerh ve ta'dîlinde teşeyyü'/müteşeyyi' tanımlamasını gündeme getirmektedir. Taraftarlık ve karşıtlık ekseninde bir yerde konumlanmak durumunda kalan ilim adamları için de bu tanımlama ve sınıflamalar söz konusu olmuştur.

⁶⁸ Kırkpınar, "Abbâsî Halîfesi Mütevekkil", s. 118.

⁶⁹ İbn Kesir, *el-Bidâye*, XI, 76, 88; XIV, 672.

Abbâsî hilâfetine gelince; ihtilâl hareketi Emevî saltanatını yıkma ve hilâfeti olması gerektiği şekline ırcâ etme hedefini başarıyla gerçekleştirdikten sonra, ihtilâlin biat şartı olan “Âl-i Muhammed'den birinin hilâfete getirilmesi” şîârı, hilâfette asıl hak sahibi olan Âl-i Muhammed'den maksadın Abbâsoğulları olduğu şeklinde yorumlanarak fiiliyata dökülmüştür. Böylece Abbâsî halifeleri nezdinde Hz. Ali taraftarlığı ve karşıtlığı; Hz. Peygamber'den miras intikali durumunda, kız çocuktan (Hz. Fâtıma) önce asabede yer alan amcanın hak sahibi olması ile irtibatlı olarak, hilâfet konusunda da Abbâsoğulları'nın öncelikli oluşları bağlamında gelişme göstermiştir. Dolayısıyla; Abbâsî halifelerinde Hz. Ali ve evlâdı karşıtlığını ifade eden nâsibîlik, hilâfette Abbâsoğulları'nın hak sahibi olmaları ve Hz. Ali ve evlâdından önce kendilerinin hilâfet makamına layık oldukları şeklinde bir anlam kazanmıştır. Hz. Ali ve evlâdı taraftarlığı ise; Hz. Ali'nin efdaliyyeti tartışmaları ile kendini göstermiştir. Hilâfette hak sahibi olma ve liyakat düşüncesi nâsibî anlayışla birleşince, bu taassubun Ali-Fâtıma Evlâdı'na yansıyan yönü; yine siyâsî bir odak olmalarını engellemek için baskı altında tutulmaları ve itibarlarını çekememekten dolayı istihza ile tahkir edilmeleri şeklinde tezâhür etmiştir.

Emevî ve Abbâsî hilâfesinde baş gösteren farklı tutum ve oluşumlar şöyle sıralanabilir: Muâviye b. Ebî Süfyân'ın başını çektiği Hz. Ali karşıtlığı olarak Nâsibîlik; Sıffin Savaşı sırasında beliren Hz. Ali ve Emevî halifeleri karşı Hâricîlik; Hz. Ali taraftarı olarak beliren Şîatü Ali ve Zeydiyye; İmam Zeyd'in ilk üç halifeyi meşrû kabul etmesine karşı çıkararak ayrıışan Râfizîler; Hz. Osman'ın mazlum olarak öldürüldüğü kabulü ile ilk üç halifenin meşru-iyyetini savunan Osmâniyye.

Yukarıdaki izahlardan hareketle ulemâ nezdinde ortaya çıkan nasb kavramını ve nâsibîliği, bazı örneklerle birlikte şöyle açmak mümkün olacaktır.

Hadîs usulünde rivâyetin sened ve metin tetkîninin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesini temin eden cerh ve ta'dîl ölçütleri her bir râvînin en ince şekilde tenkidini ortaya koyar. Hadîslerin sıhhati konusunda bizzat Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi sahâbîler tarafından tedbirler alınmaya başlamıştı. Hadîs ricâlinin ve nakledilen rivâyetlerin daha sıkı denetlenip isnâdın zorunlu hâle gelmesine sebep olan hâdiseler arasında ise; Hz. Osmân'ın şehîd edilmesi ile patlak veren fitne ve bu hâdiseye bağlı olarak Hz. Ali ile Hz. Âişe ve Muâviye b. Ebî Süfyân arasında ortaya çıkan çatışma sayılmaktadır. Bu sebeple; yaklaşık 150 (767) yılına kadar devam eden tâbiîn dönemi râvîleri arasında Hâricî, Nâsibî, Şîî, Müteşeyyî, Osmânî, ve Kaderî

oluşları sebebiyle adâlet sıfatını zedeleyen bid'at açısından tenkide uğrayanlar olmuştur.⁷⁰

Cerh ve ta'dîl itibariyle râvîleri nakzeden adâlet sıfatları arasında, birbirini anlam ve maksat olarak tamamlayan “nâsibî, nâsibe, navâsib, şeteme Aliyyen, yeştimü Aliyyen, şettâm, yeka'u fî Ali, nâle minhü” şeklinde ifâdeler yer almaktadır. Bu ifâde biçimleri Hz. Ali karşıtlığını, Hz. Ali'ye şetmeden, sebbeden, buğzeden bir tutum içinde olmayı açıklamaktadır. Bu tutum içerisinde olmayıp Hz. Ali taraftarlığı öne çıkan râvîler ise müteşeyyi', teşeyyu' ifadeleri ile ta'dîl noktasında değerlendirilmiştir.⁷¹

Nâsibî olarak tanımlanan râvîler arasında ise şu isimlerin öne çıktıkları görülmektedir:

Rabîa b. Yezîd; Hz. Ali'ye şetmeden bir nâsibîdir. Kendisinden hadîs rivâyet edilmez.⁷²

Ezher b. Abdillâh el-Harrâzî el-Hımsî; tâbiüdür, hasenü'l-hadîstir. Fakat Hz. Ali'ye sebbeden bir nâsibî idi.⁷³

Esed b. Vedâ'a; Şamlıdır, tâbiînin gençlerindedir. Nesâî, sika olduğunu belirtir. Hz. Ali'ye sebbeden bir nâsibîdir. İbn Maîn, Esed'in, Ezher el-Harrâzî ve bir toplulukla Hz. Ali'ye sebetmekte olduklarını söylemektedir. Yanlarında bulunan Sevr b. Yezîd Hz. Ali'ye sebetmediği için onun da ayağını çekiştiriyorlardı.⁷⁴

Hâlid b. Abdullâh el-Kasrî ed-Dimaşkî el-Becelî el-Emîr; babasından ve dedesinden hadîs rivâyet etmiştir. Sadûktur; lakin nâsibî, bağîz ve zâlimdir. İbn Maîn, Hz. Ali'ye küfreden kötü bir kimse olduğunu söyler.⁷⁵

Abdullâh b. Sâlim el-Eş'arî el-Hımsî; Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in öldürülmesine yardım ettiğini söylüyordu. Ebû Dâvûd tarafından zemmedilmiştir. Bu durum onun nâsibî oluşu şeklinde değerlendirilmiştir.⁷⁶

⁷⁰ Emin Âşıkutlu, “Cerh ve Ta'dîl”, *DİA*, VII, 394-401.

⁷¹ Topgül, “Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu' (Şûlik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış”, s. 51, 52.

⁷² el-Avvâd, *en-Nasb ve'n-Nevâsib*, s. 332-333.

⁷³ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl* (nşr. Muhammed Rıdvân, vdğr.), I-V, Müessesetü'r-Risâle, Dimeşk 1430/2009, I, 18.

⁷⁴ ez-Zehebî, *Mizân*, I, 211; Şemsuddîn İbn Muflih, *Usûlu'l-Fıkıh*, IV, 1459; Yahyâ, *Târîh [Dûrî]*, no. 5089; Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın el-Mısrî, *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi 'î's-Sahîh*, I-XXXVI, Dimaşk 1429/2008, XXIV, 133 (1. No'lu dipnot).

⁷⁵ ez-Zehebî, *Mizân*, I, 584.

⁷⁶ ez-Zehebî, *Mizân*, II, 383.

Nuaym b. Ebî Hind sadûk olarak nitelenir. Sevrî, Hz. Ali'ye sebbettiği için Nuaym b. Ebî Hind'den hadîs rivâyete etmediğini söylemiştir.⁷⁷ ez-Zehebî de Nuaym b. Ebî Hind'i Kûfeli bir nâsibî olarak tanımlamaktadır.⁷⁸

Tâbiîn muhaddislerinden Abdurrahmân b. Yezîd b. Câbir, Umeyr b. Hânî'nden naklettiği bir rivâyette Hz. Ali'nin adını ketmeder. Abdurrahmân b. Yezîd'in bu tutumu nasb ile açıklanır.⁷⁹

el-Îmâm el-Fakîh Ebû Seleme Hâlid b. Seleme b. el-Âs b. Hişâm b. el-Muğîre el-Kureşî el-Mahzûmî el-Kûfî el-Fe'fâû; Abbasoğulları'ndan kaçarak Vâsıt'a gelmiş ve Emevîler'in son Irak valisi İbn Hübeyre ile birlikte Vâsıt'ta 133 (750) senesinin sonlarında öldürülmüştür. Ahmed b. Hanbel ve İbn Maîn tarafından sika olarak kabul edilmiştir. Hz. Ali'ye iftira eden bir mürcî idi. Mürcie, Muâviye b. Ebî Süfyân ve ondan sonra gelen Emevî halifelerini destekleyen bir fırka olarak değerlendirilmiştir.⁸⁰ Zamanında, nadir olarak nâsibî olarak tanınan Kûfilere dendir. Zira Kûfeliler umumiyetle Hz. Ali taraftarı olarak biliniyorlardı.⁸¹

Limâze b. Zebbâr; sika olmakla birlikte Hz. Ali'ye zemmeden ve Yezîd'i öven bir nâsibî olarak nitelenir. Hz. Ali'ye şetmederdi. Basralıdır.⁸²

Ebû Lebîd el-Basrî; Hz. Ali'ye şetmeden bir râvîdir.⁸³

Harîz b. Osmân eş-Şâmî; nâsibî olup olmadığına dair farklı görüşler bulunmakla birlikte⁸⁴ sika kabul edilen Harîz b. Osmân, buğzeden bir nâsibî olarak tanımlanmıştır. Sabah ve akşam yetmişer kere olmak üzere her gün Hz. Ali'ye buğzedyordu.⁸⁵

Yahyâ b. Maîn; Ebû Kutn, Ebû Hurre ve Ebû Recâ'dan bahisle şöyle der: "Onlar, namaz kılan ilk kişi olmasına rağmen Hz. Ali'ye sövüyorlar. Osman'ı öldürdüler. Kıyamet günü kılıç onların boğazında olacak."⁸⁶

⁷⁷ ez-Zehebî, *Mizân*, V, 33.

⁷⁸ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım*, VIII, 32.

⁷⁹ ez-Zehebî, *Siyer*, V, 139.

⁸⁰ Meşkûr, Cevad, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, Ankara Okulu, Ankara 2011, s. 366.

⁸¹ ez-Zehebî, *Siyer*, VI, 619.

⁸² ez-Zehebî, *Mizân*, III, 412.

⁸³ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kây mâz ez-Zehebî, *Dîvânü'd-Duafâ' ve'l-Metrûkîn ve Halkun mine'l-Mechûlîn ve Sıkâtun fihim Lîn* (nşr. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî), Mektebetü'n-Nahdetü'l-Hadîse, Mekke 1387/1967, s. 332; Mevsûâtü Târîhi İbn Maîn: Rivâyetu İbn Muhriz an Yahyâ b. Maîn (Ma'rifetü'r-ricâl) (nşr. Muhammed es-Seyyid Osman), I-II, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2011, II, 3-176, s. 68.

⁸⁴ Mevsûâtü Târîhi İbn Maîn, II, 3-176, s. 68.

⁸⁵ Ömer b. Alî b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın el-Mısırî, *el-Bedru'l-Munîr fî Tahrîci'l-Ehâdis ve'l-Âsâri'l-Vâkıa fi'ş-Şerhi'l-Kebîr* (nşr. Mustafa Ebü'l-Ğayt), Abdullâh b. Süleymân, Yâsir b. Kemâl), I-IX, Dâru'l-Hicre, Riyâd 1425/2004, IV, 45.

⁸⁶ Mevsûâtü Târîhi İbn Maîn, II, 3-176, s. 89.

İbn Dînâr el-Ezdî Ebû Şuayb; metruk ve nâsibî olarak tenkit edilir.⁸⁷

Muhammed b. Hârûn; nâsibîdir ve haktan inhurâf etmiştir.⁸⁸

Sünnî âlimler; sika bir râvînin nâsibî veya şîi olması durumunda ondan hadîs naklediyorlardı.⁸⁹ *Kütüb-i Sitte*'den sadece Nesâî, Kerbelâ'da Emevî ordusunun komutanı Ömer b. Sa'd'dan hadîs rivâyet eder; ki Nesâî, Hz. Ali muhibbi olarak tanınmaktadır.⁹⁰

Diğer taraftan İbn Hibbân, Hz. Ali aleyhtarı olduğu ileri sürülen güvenilir muhaddis ve tâbiî Harîz b. Osmân'ın görüşlerini benimsediği için ona nisbetle kendisine Harîzî dendiğini, fakat mezheb propagandası yapmadığını ve dindarlığı ile tanındığını söylemektedir. İbn Hacer, el-Cûzcânî'nin (259/873) Ali'den inhurâf eden bir nâsibî olduğunu söylemiştir.⁹¹ "Ali'ye karşı olmak konusunda Dimaşklılar'ın mezhebine eğilimlidir." şeklinde tarif edilmiştir.⁹² Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi bilinen Ahmed b. Hanbel ile olan yakınlığı dolayısıyla, el-Cûzcânî'nin nâsibe ile ilişkilendirilmesi bir ithâm olarak da değerlendirilmiştir.⁹³

Dil, edebiyat, Kur'ân ilimleri, hadîs ve tarih sahalarındaki eserleriyle tanınan âlim Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (76/889) Bağdadlıdır. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse* adlı kitabında bir nâsibî gibi görünmektedir. Ehl-i Beyt'ten yüz çevirip Nâsibe'ye meyletmiştir.⁹⁴ Ancak son eserlerinden biri olan *el-İhtilâf fi'l-Lafz*'da orta yolu bulduğu ve eski katı tutumundan vazgeçtiği tesbiti yapılmaktadır.⁹⁵

Fakîh, kadı Ebû Bekr b. Ebî Âsım eş-Şeybânî'nin (287/900) nâsibî olduğu zikredilir. Cürcan kadısının huzurunda nâsibî olduğu zikredilince, onu öldürmek üzere bir görevli gönderilmiştir.⁹⁶ *Fezâil-i Muâviye* adında bir kitâbindan bahsedilir.⁹⁷

⁸⁷ Ebû Hafs Omer b. Alî b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın el-Mısrî, *Muhtasarı Telhîsî'z-Zehbî* (nşr. Cilt I-II: Abdullâh b. Hamd el-Leheydân; Cilt III-VII: Sa'd b. Abdillâh b. Abdulazîz Âl Hamiyed), I-VIII (fihrist cildiyle birlikte), Dâru'l-Âsime, Riyâd 1411/1990, IV, 2100.

⁸⁸ ez-Zehbî, *Divânu'd-Duâfâ' ve'l-Metrûkîn*, s. 378.

⁸⁹ ez-Zehbî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, II, 328.

⁹⁰ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsim*, VIII, 33.

⁹¹ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsim*, VIII, 118.

⁹² İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsim*, II, 388.

⁹³ İsmail Lütüfî Çakan, "Cûzcânî, Ebû İshâk", *DİA*, VIII, 97-98; Topgül, "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu' (Şiilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış", s. 52.

⁹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Kuteybe", *DİA* XX, 150-152.

⁹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "el-İhtilâf fi'l-Lafz", *DİA*, XXI, 568-569.

⁹⁶ ez-Zehbî, *Siyer*, XIII, 435; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Dimesşk* (nşr. Amr b. Gurâme el-Umrevî), I-LXXX, Dâru'l-Fikr, 1415/1995, V, 105.

⁹⁷ Raşit Küçük, "İbn Ebû Âsım", XIX, 422-423.

Muhammed b. el-Hüseyin b. Hâlid Ebü'l-Hasan el-Kunnebitî'nin (304/916) torunu kadı Îsâ b. Hâmid aktarmaktadır: "Dedem Muhammed b. el-Hüseyin, Minkâr adlı râfizîye der ki: 'Muâviye'yi omzuna alsan insanlar sana Râfizî derler; ben Ali'yi sırtıma alsam, insanlar bana nâsibî derler.'"⁹⁸

Ahmed b. Saîd Ebû Bekr et-Tâî el Mısırî el-Kâtib (316/928-929), Dımaşk'a gelmiş ve bazı kişilerden hadîs rivâyeti almıştır. Dımaşk Camii'nde on kişilik bir topluluk içinde Hz. Ali'nin faziletlerini okurken, cemaatten yüz kadar kişi saldırıya geçmiştir. Zira o sıralarda Dımaşk'ta avam nâsibî idi. Ebû Bekr o gün dayak yemiştir. Valiye götürmek istediklerinde ise: "Bu kitapta sadece Ali'nin faziletleri var. Yarın size Emîrû'l-mü'minîn Muâviye'nin faziletlerini aktaracağım" der.⁹⁹

İbn Hacer, Muhammed b. el-Hüseyin el-Ezdî'ye *Lisânü'l-Mizân*'da yer vermektedir. İbnü'l-Adîm'in, *Târîhu Haleb* adlı eserinde anlattığına göre Hamdânî Emîri Seyfûddeve İbn Hamdân'a (356/967) Hz. Ali'nin menkibelerini ihtiva eden bir kitap hediye etmiştir. İbnü'l-Adîm, bu kitapta Hz. Âişe ve başkalarının kusurlarının dile getirildiği münker hadîsler olduğunu ve "güneşin Hz. Ali için geri gelmesine" dair rivâyeti sahih bulduğunu zikretmiştir. İbnü'n-Neccâr ise şu tesbitte bulunur: "Muhammed b. el-Hüseyin, Ehl-i Sünnet'i nevâsib olarak tanımlar. Zira onlar, Yûşâ için güneşin geri gelmesini kabul etmekle birlikte, bunu Hz. Ali için kabul etmemektedirler. Yûşâ, Hz. Mûsâ'nın vasîsi olduğu gibi Hz. Ali'nin de Hz. Muhammed'in vasîsi olduğunu ve Hz. Muhammed Hz. Mûsâ'dan üstün olduğu gibi, vasîsinin de üstün olması gerektiğini ileri sürmektedir." Görüldüğü gibi burada Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vasîsi olduğunu kabul etmemek nâsibî olmak için yeterli görülmüştür. Bu bakımdan Ehl-i Sünnet'in tamamı bu tanım içine sokulabilmektedir.

Abdullâh b. Şakîk el-Akîlî, hem sika hem nâsibî kabul edilen râvîlerdendir.¹⁰⁰ Abdullâh b. Süleyman b. el-Eş'as Ebû Bekr b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî, mücessim, habîs bir nâsibî olarak tanımlanır.¹⁰¹

Şeyhu'l-Harem, sûfî Ebü'l-Abbâs en-Nesevî (396/1005-6), bir Bağdadlı tarafından, Hamdânî emîri ve aynı zamanda İmâmiyye'ye mensup Ebü'l-Meâlî b. Seyfûddeve'ye (381/991) şikayet edilmiş ve onun "Ali b. Ebî Tâlib'e buğzeden bir nâsibî" olduğu söylemiştir. Bunun üzerine Ebü'l-Abbâs'tan sahâbeye sebbetmesi istenmiş ve bu fiili yerine getirmekten imtinâ ettiğinde de Menbic köprüsünden atılarak Fırat nehrinde boğulması emri verilmiştir.

⁹⁸ el-Bağdâdî, *Târîh*, II, 231.

⁹⁹ ez-Zehabî, *Târîh*, VII, 382.

¹⁰⁰ ez-Zehabî, *el-Muğnî fi'd-Duaîfâi*, I, 342.

¹⁰¹ *Tenkîl*, I, 307-309.

Ne var ki bu emri yerine getirecek görevliler merhamet etmişler ve vâliye gönderilen mektubu yırtmışlar; böylece Ebü'l-Abbâs kurtulmuştur.¹⁰²

İlk dönem alimlerinden Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb'in de (463/1070-71) sahâbenin ve Hz. Abbâs'ın faziletlerini camide rivâyet eden bir nâsıbı olduğu nakledilir. Dımaşk'tan sürüldüğünde Râfizî bir emir onun hakkında ölüm fermânı vermiş; ancak Sünnî olan şurta sâhibi tarafından korunmuştur.¹⁰³

el-Hüseyn b. Ali Ebû Ali el-Mukrî ed-Dımaşkî (491/1098) râfizî olarak tanınır. Ebû Bekr el-Hatîb'i, Emîrû'l-cüyûş'a şikayet etmiş ve "Sahâbe'nin faziletlerini ve Abbâsî halifelerinin haberlerini nakleden bir nâsıbdır" demiştir. el-Hüseyn b. Ali, el-Hatîb'in Dımaşk'tan sürülmesine sebep olan kişidir.¹⁰⁴

Hanbelî Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî (597/1201), Hz. Ebû Bekir'in soyundan gelen bir nâsıbı olduğu iddiasıyla Şîu temayüller taşıyan halifeye şikayet edilmesi üzerine¹⁰⁵ medresenin vakfından zimmetine mal geçirmekle suçlanarak görevinden azledilmiştir.¹⁰⁶

Allah'ın sıfatlarını kabul veya red konusunda nefy ve isbat yolunu tercih edenlerin tartışmalarına örnek getirilirken nasb ve rafz konusuna değinilir ve akâidde geçerli olan "iki şey bir yönden benzerken diğer yönden benzemezler" konusuna şu örnek verilir: "Kim Ebû Bekir ve Ömer'i seviyorsa Ali'ye buğzetmiştir ve kim ona buğzettiyse o nâsıbdır." Bu hükümden hareketle, râfiziler, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e dostluk besleyenlere/tevellâ edenlere nasb itlâk ederler.¹⁰⁷

İmam Şâfiî (204/820), dönemindeki Rafz-Nasb tartışmalarında taraf olmamakla birlikte her iki tarafın da suçlamasına mâruz kalmış bir ilim adamı sergilediği tavır, bütün zamanları aşacak şekilde örnek bir yaklaşımdır. İmam Şâfiî "Hz. Muhammed'in sahâbesini sevmek nâsıblıkse ben de

¹⁰² İbn Asâkir, *Târîh*, V, 352-353.

¹⁰³ Zehebi, *Siyer*, XVIII, 281-282.

¹⁰⁴ İbn Asâkir, *Târîh*, XIV, 285; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ'* (nşr. nşr. Gotthelf Bergstraesser), I-III, Mektebetü İbn Teymiyye, Bergstraesser 1351/1932, I, 246.

¹⁰⁵ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Zeylu Tabakâti'l-Hanâbile* (nşr. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin), I-V, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyâd 1425/2005, II, 504.

¹⁰⁶ ez-Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, XII, 1100; Yusuf Şevki Yavuz-Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî", *DİA*, XX, 543.

¹⁰⁷ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım*, IV, 155; Ebü'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye el-Harrânî, *et-Tedmürîyye* (nşr. Muhammed b. Avde es-Sa'vî), Mektebetü'l-Ubeykân, 2. bs., Riyâd 1400, s. 76-77.

nâsibîyim” demiştir. İmam Şâfiî Ehl-i Beyt muhabbeti dolayısıyla Râfizî olmakla ithâm edilirken ilk üç halife ve sahâbeye olan sevgisi ile de nâsibî olarak değerlendirilmiştir. Şu şiiri kendisinin nasbla suçlanması karşısında verilmiş bir cevap niteliği taşır:

“Ebû Bekir Rabbinin halifesidir
Ebû Hafs da hayır üzere titizdir.
Rabbim şâhid olsun ki Osman ne faziletlidir
Ali'nin fazileti ise daha özeldir.
Onlar imamlarıdır ümmetin; izlerinde yürünür.
Kadirlerini bilmeyip kınamaya kalkanlar
Allah'ın kınamasıyla yüz üstü sürünür.”¹⁰⁸

Ehl-i Beyt sevgisi ile sahâbe sevgisinin aynı gönülde bir arada bulunabileceğini en veciz şekilde ifade etmekte olan İmam Şâfiî, bu durumu yadırgayıp kınayanları ise yanlış, câhil ve haksız tutumları dolayısıyla eleştirmektedir. Kendi özelini izhâr etmekle birlikte tarihe düşülmüş bir kayıt olma özelliğini taşıyan şiirinde İmam Şâfiî şöyle seslenir:

“Ali'yi övsek Râfizîyizdir câhillerin zannında
Ebû Bekir'in faziletlerini anacak olsak
Ehl-i Beyt'e düşmanlık ediyor derler (nasb)
Her ikisini de seveceğim ömrüm oldukça
Toprağın altına girene kadar
Nâsibî de, Râfizî de deseler.”¹⁰⁹

D. ŞÂİRLERİN NÂSİBİLİĞİ

Övgünün ve yermenin en keskin ve edebî şekli olarak söze kuvvet ve duygu katan bir söyleyiş olan şiir, Nâsibîlik veya Nâsibîlik karşıtı olarak Râfizîlik ve teşeyyu' özelinde, söylendiği zaman dilimi ve söyleyen kişi hakkında kaynak olma özelliği taşıyan metinlerdir. Özellikle Emevî ve Abbâsî saraylarında şâirler tarafından inşâd edilen şiirler önemli bilgiler aktarırlar. Şâir ile halife, şâir ile devlet adamı, şâir ile şâir arasında her zaman canlı bir irtibat olmuş ve bilhassa ihsân elde etmek için karşı tarafı hoşnut edecek tarzda şiir söylemesi şâirin bir vasfı olarak kaydedilmiştir. Dolayısıyla şiirler ve şâirleri hakkında bu dikkatle değerlendirme yapılması tenkit usulünün

¹⁰⁸ Halil İbrahim Bulut, “Râfizî-Nâsibî İddiaları Arasında İmam Şâfiî”, *Geleneksel ve Modernist Paradigmalar Kıskaçında İmam Şâfiî* (edt. Mahfuz Söylemez), Ankara 2014, s. 542.

¹⁰⁹ Bulut, “Râfizî-Nâsibî İddiaları Arasında İmam Şâfiî”, s. 543.

bir gereği olmaktadır. Aynı zamanda; şehid edilen Âli-i Muhammed'e dair kaleme alınan mersiyeler Nâsibîlik açısından da önemle okunmalıdır.

Hem Emevîler hem Abbâsîler zamanında şâirler iki saf hâlinde bulunmuşlardır: Hz. Ali ve evlâdı taraftarları ile nâsibîler. Medîneli Cemîl b. Abdullâh (82/701)¹¹⁰ ve Küseyyir b. Abdurrahmân b. Ebî Cüm'a el-Huzâî,¹¹¹ Hz. Ali'ye duydukları muhabbeti şiire dökmeleri sebebiyle şii ve râfizî olarak tanımlanan şâirlerdir.¹¹² Abbâsîler zamanında Zeydî ve İmâmî meşreb şâirler arasında Sedîf, Hârûn b. Sa'd el-İclî, Kumeyt¹¹³ sayılmaktadır. Bısr b. Mu'temir (211/826-827),¹¹⁴ Humuslu Dikülcin Abdüsselâm b. Rağbân (235/849-850),¹¹⁵ Muhammed b. Ali b. Abdullâh,¹¹⁶ Ali b. Muhammed b. Ca'fer ed-Dîbâc el-Hımmânî (260/873-874),¹¹⁷ İbnü'r-Rûmî Ali b. Abbâs,¹¹⁸ Ahmed b. Imrân el-Ahfeş (250/864'den önce),¹¹⁹ Ebû Rumh (Umeyr b. Mâlik),¹²⁰ Abdullâh b. Avf b. el-Ahmer,¹²¹ kadın saray şarkıcı/şâirlerinden Fazl (259-260/873)¹²² adları sayılan Hz. Ali ve evlâdı taraftarı olan şâirlerdir.

Şâirler için buldukları safı tam olarak belli etmek çoğunlukla okları da üzerine çekmek anlamını taşıyordu. Bu sebeple cezalandırılanlar, buldukları yeri terkedenler, takiyye yapanlar mevcuttur. Mansûr en-Nemerî (192/807-808) gibi İmâmî olan şâirlerin cezalandırılmamak için gerçek duygularını ifade etmeyip görünüşte Abbâsî halifelerini medhettikleri tespit edilmektedir.¹²³ Şevki Dayf'a göre; Zeydîler Ali-Fâtıma Evlâdı ve taraftarları hakkında açık dillilikle şiir söylüyorlardı. Ona göre Zeydîler aynı zamanda gulât şiirleri eleştiriyorlar; İmâmîler ise Ali Zeynelâbidîn'in siyasetten uzak duran çizgisini takip ediyorlar ve renklerini belli etmiyorlardı. el-

¹¹⁰ Clément Huart, *Arap ve İslâm Edebiyatı* (trc. Cemal Sezgin), Tisa Matbaacılık, Ankara, ts., s. 59; Ali Şakir Ergin, "Cemîl", *DİA*, VII, 325.

¹¹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 250; Huart, *Arap ve İslâm Edebiyatı*, s. 62.

¹¹² İbnü'l-Harîrî, *Kitâbü Müntehab*, s. 79.

¹¹³ Huart, *Arap ve İslâm Edebiyatı*, s. 68.

¹¹⁴ Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, I (3. bs.), II (7. bs.), III (6. bs.), IV (2. bs.), V, Dârü'l-Meârif, Kahire, ts., III, 426.

¹¹⁵ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, III, 324, 325; M. eş-Şak'a, s. 578; İbnü'l-Harîrî, *Kitâbü Müntehab*, s. 181; Hüseyin Elmali, "Dikülcin", *DİA*, IX, 294-295; Huart, *Arap ve İslâm Edebiyatı*, s. 97; Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 299.

¹¹⁶ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, IV, 386; Miah, *The Reign of el-Mutevekkil*, s. 306.

¹¹⁷ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, IV, 392, 393, 394, 395, 396.

¹¹⁸ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, IV, 300-301, 387.

¹¹⁹ F. S. es-Seyyid, s. 23.

¹²⁰ İbn Düreyd, *el-İştikâk*, s. 473.

¹²¹ İbn Düreyd, *el-İştikâk*, s. 494.

¹²² el-Küttübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeylû aleyhâ* (thk. İhsân Abbâs), I-V, Dârü Sâdır, Beyrut 1973, III, 185; Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, IV, 458; M. eş-Şak'a, s. 472; Huart, *Arap ve İslâm Edebiyatı*, s. 89.

¹²³ Mustafa eş-Şak'a, *eş-Şi'r ve's-Şuarâ*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 6. bs., Beyrut 1986, s. 599-601, 608, 615-619; Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, III, 314-316.

Me'mûn'un, Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etmesi ve Hz. Ali'nin üstünlüğünü ileri sürmesi II. yüzyıl şâirlerinin çoğunluğunun Hz. Ali ve oğullarını yüceltmesi sonucunu beraberinde getirmiştir.¹²⁴ Seyyid el-Himyerî (173/789), Ebû'l-Abbâs es-Saffâh'ın Hz. Ali taraftarlarının üstüne gitmesi sebebiyle Basra'yı terketmişti.¹²⁵ el-Himyerî'nin anne ve babası Hâricî olup Hz. Ali ve ailesine sebedilen bir ortamda yetişmesine rağmen bu düşüncelerden uzaklaşarak Keysânî olmuş ve bu yolla Abbâsîler'in kuruluşuna destek vermiştir.¹²⁶ Halife el-Mansûr, şâir İbrâhîm b. Ali b. Seleme b. Âmir b. Hereme Ebû İshâk el-Fihrî el-Medenî'ye (176/792-793) Ali-Fâtıma Evlâdını öven bir şiirinden dolayı kızgınlık duymakta idi. Medîne heyeti ile huzuruna geldiğinde bazı günahları sebebiyle ona kızgın olduğunu söyleyerek önce vurmuş, sonra da ihsânda bulunarak affetmiştir. Muhtemelen onu tenkit ettiği hususlar arasında Benî Fâtıma'ya duyduğu yakınlık gelmekte idi.¹²⁷

Nâsibî olan ve olmayan şâirleri bir arada zikretmenin önemi aynı zamanda birbirlerini ve karşı düşünüşte olan halifeleri hicvetmiş olmaları sebebiyle bir gereklilik olmaktadır. Dî'bil b. Ali el-Huzâî (235 [?], 246/860-861) şuûbî olan bir hiciv şâiridir.¹²⁸ Tûs'ta vefat eden Ali er-Rızâ'nın, Hz. Ali muhibbi olmayan Hârûn er-Reşîd'in kabrinin yanına defnedilmesine kızan Dî'bil, Hârûn er-Reşîd'i hicveden bir şiir söylemiştir.¹²⁹ Dî'bil, el-Mütevekkil'i de şaraba ve eğlenceye düşkün olmakla suçlayarak hicvetmiştir.¹³⁰ Ali-Fâtıma Evlâdının genç ve cesur şâirlerinden Ebû Abdullâh Muhammed b. Sâlih (255/869), kendilerine karşı olan tavrından dolayı Abbâsî veziri Ubeydullâh b. Yahyâ'ya hicviyeler yazmış,¹³¹ Sâmerâ'da üç sene hâpiste kalmıştır.¹³²

Hz. Ali ve evlâdı aleyhinde şiir söyleyen nâsibî şâirler de üst düzeyde ilgi ve teşvik görmüşlerdir. Necidli Benî Tağlib'e mensup bir Hıristiyan olarak tanınan ve Yezîd'in gözde nedimi olan Ahtal (92/710-711), halife olmadan önce Yezîd'in isteğine uyararak Hz. Peygamber'in ailesine ağır yergilerle hücum etmekten çekinmemiştir. Abdülmelik b. Mervân zamanında hânedanın resmî şâiri kabul edilmiş ve sarayda son derece rağbet görmüştür.¹³³ Mekkeli

¹²⁴ Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, III, 305-309, 312; a.mlf., IV, 387-388.

¹²⁵ Huart, *Arap ve İslâm Edebiyatı*, s. 95.

¹²⁶ Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, III, 310, 312-314; Hüseyin Atvan, *Şüarâü'd-devleteyn el-Emeviyye ve'l-Abbâsiyye*, Dârü'l-Ceyl, 2. bs., Beyrut 1981, s. 196, 197.

¹²⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 170.

¹²⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 94; İbnü'l-Harîrî, *Kitâbü Müntehab*, s. 183; M. Şak'a, s. 322.

¹²⁹ Hüseyin Elmalı, "Dî'bil", *DİA*, IX, 280; Kılıçlı, *Arap Edebiyatında*, s. 177; Huart, s. *Arap ve İslâm Edebiyatı*, 87-88.

¹³⁰ Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, III, 320, 321; Kırkpınar, "Abbâsî Halîfesi Mütevekkil", s. 238-239.

¹³¹ Kırkpınar, "Abbâsî Halîfesi Mütevekkil", s. 239.

¹³² Miah, *The Reign of el-Mutevekkil*, s. 306; Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, IV, 389, 390.

¹³³ Huart, *Arap ve İslâm Edebiyatı*, s. 59; Azmi Yüksel, "Ahtal", *DİA*, II, 183.

Sâib b. Ferrûh el-A'mâ da (140/757) Âl-i Beyt'e buğzeden Emevî yanlısı bir hiciv şâiri idi.¹³⁴

Abbâsî halifeleri içinde ileri derecede nâsıbîlerden olan el-Mütevekkil, şiiri de bir silah olarak kullanmaktaydı. Bu sebeple kendi söylemine uygun şâirleri sarayında özellikle misafir etmiş ve yüksek kıymette ihsânlarda bulunmuştur.¹³⁵

el-Mütevekkil'i hicveden bir şiirde şu dizeler yer almaktadır:

“Vallâhi Ümeyye irtikâb etmişse de,
Peygamber'in kızının oğlunu haksız olarak katletmeyi,
Akrabaları (el-Mütevekkil) onun benzerini getirdiler,
İşte onun mezarı yıkılmış vaziyettedir,
Öldürülmesine iştirâk edemedikleri için üzüldüler ve

Onun çürümüş kemiklerini araştırdılar.” (Şiirin tercümesi M. Kırkpınar'dan alınmıştır. Bkz. “Abbâsî Halîfesi Mütevekkil”, s. 111-112)¹³⁶

Yemâme doğumlu Mervân b. Ebî Hafsa (182/798-799), Bağdad'da halife el-Mehdî ve Hârûn er-Reşid'e övgüler yazan, Hz. Ali taraftarlarına olan buğzunu da nazma döken bir nâsıbîdir.¹³⁷ el-Enfâl (ülü'l-erhâm) âyetini¹³⁸ kastederek verâsette amcanın (Hz. Abbâs), kıza göre (Hz. Fâtma) önce geldiğini ileri sürerek Abbâsîler'in hilâfette de öncelikli hak sahibi olduklarını ifade etmiş ve bu görüşü savunan şiirleri dolayısıyla yüksek miktarda ihsâna nâil olmuştur. Hz. Ali ve evlâdının intikamını almak isteyen bir kişi tarafından öldürüldüğü de söylenir.¹³⁹

Horasan doğumlu bir Kureyşli olan Ali b. Cehm (249/863-864), el-Mütevekkil'in arkadaşıdır ve Hz. Ali aleyhinde şiirler inşâd etmiştir. Abbâsîler'in üstünlüğünü, hilâfete daha lâyıık olduklarını söyleyerek Hz. Ali taraftarlarına da hakaret eden bir nâsıbî idi.¹⁴⁰ Ali b. Cehm, bu özelliği dolayısıyla aynı zamanda şâirler tarafından da çok hicvedilmiştir.¹⁴¹

¹³⁴ F. S. es-Seyyid, s. 35.

¹³⁵ Miah, *The Reign of el-Mutevekkil*, s. 89; Kırkpınar, “Abbâsî Halîfesi Mütevekkil”, s. 237.

¹³⁶ es-Süyûtî, *Târîh*, s. 392.

¹³⁷ M. Şak'a, s. 43; Huart, *Arap ve İslâm Edebiyatı*, s. 79.

¹³⁸ Enfâl 8/75: “Daha sonra iman edenler, hicret edip sizinle beraber cihad edenler, işte bunlar da sizdendir. Aralarında rahim bağı bulunanlar Allah'ın hükmüne göre birbirlerine daha yakındır. Allah her şeyi hakıyla bilmektedir.” Ayrıca bkz. Ahzâb 33/6.

¹³⁹ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, III, 299-301.

¹⁴⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 4; Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, IV, 259, 263, 266, 393; Huart, *Arap ve İslâm Edebiyatı*, s. 88; Kırkpınar, “Abbâsî Halîfesi Mütevekkil”, s. 230, 238.

¹⁴¹ Kırkpınar, “Abbâsî Halîfesi Mütevekkil”, s. 231; *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, Dayf, IV, 393.

Ali-Fâtıma Evlâdı'na yönelik hiciv ve kötülüklerinden dolayı Mahmûd diye övülen ve asıl ismi Yahyâ olan Mervân el-Asğar (Mervân b. Ebü'l-Cenûb) (240/854), Hz. Ali Evlâdı'nu hicvederek el-Mütevekkil'in itimadını kazanan ve yüksek miktarda bağış alan şâirlerdendi. Hilâfetin Abbâsiler'e ait olduğunu savunması, el-Mütevekkil'i Hz. Ali Evlâdı'na üstün tutması sebebiyle hil'atler giydirilip Bahreyn ve Yemâme valiliğine tayin edilmek suretiyle taltif edilmiştir. Yine bu anlamda söylediği bir şiirden dolayı kendisine 10.000 dirhem ve paha biçilmez mücevherler hediye edilmiştir.¹⁴² Mervân b. Yahyâ Ebü's-Sımt İbn Ebü'l-Cenûb da, Âl-i Ali'ye ta'netme konusunda dedesinin yolundan gitmiş olan bir şâir olarak tavsif edilmiştir.¹⁴³ el-Mütevekkil'in yakın nedimlerinden Ebü'l-Ibr Muhammed b. Ahmed, Ali-Fâtıma Evlâdı'na karşı düşmanlıkta aşırı gitmiş ve onları hicveden çirkin şiirler yazmıştır.¹⁴⁴

Devletin resmî şâiri kabul edilen Velîd b. Ubeyd el-Buhtürî (284/897), Hz. Ali ve taraftarlarını kınayan şiirler söylemiş ve hilâfetin verâset anlamında Hz. Peygamber'in amcasının oğullarına ait olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁵ Şâir Abdüsselâm b. el-Hüseyin el-Me'mûnî'nin (383/993-994) nâsibî olduğu ileri sürülür.¹⁴⁶

Şiirinde ne teşeyyu' ne Nâsibîlik'ten iz bulunmayan ve aynı zamanda halife olan şâir İbnü'l-Mu'tez (296/908) ise, Hz. Ali Evlâdı karşısında hilâfetin Abbâsiler'in hakkı olduğunu savunmakla birlikte hilâfet konusunda Abbâsiler ile Hz. Ali Evlâdı arasındaki kavgadan son derece rahatsızdı. Bu sebeple şiirlerinde iki hânedanın kardeş olduğunu, barış içinde yaşamaları gerektiğini savunmuş, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin için medhiyeler yazmış, Ehl-i Beyt soyundan gelenlere karşı yergilerinde daha mutedil bir çizgi takip etmeye özen göstermiştir.¹⁴⁷

E. ŞEHİRLER ÖZELİNDE NÂSİBİLİK

İslâm tarihinde bazı şehirler, topraklarında yaşanan kimi hâdiseler ve söz konusu hâdiselerin öznelere tarafından hâkim kılınan bazı inanış ve anlayışlarla birlikte anılagelmışlerdir. Bu anlamda Şam eyâleti Muâviye b. Ebî Süf-yân ve Ümeyyeoğulları'nın hilâfeti dolayısıyla Hz. Ali ve taraftarlarını sebeden nâsibîlerin yaşadığı bir şehir olarak nitelenmiştir.¹⁴⁸

¹⁴² Kırkpınar, "Abbâsî Halîfesi Mütevekkil", s. 115-116, 231, 232, 236, 237, 238.

¹⁴³ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 209.

¹⁴⁴ Kırkpınar, "Abbâsî Halîfesi Mütevekkil", s. 238.

¹⁴⁵ Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, IV, 289-290

¹⁴⁶ ez-Zehabî, *Siyer*, XVI, 501.

¹⁴⁷ İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mu'tez", *DİA*, XXI, 143-147.

¹⁴⁸ el-Avvâd, *en-Nasb ve'n-Nevâsib*, s. 152-153.

Haccâc b. Yûsuf, Abdurrahmân b. Ebî Leylâ'yı mescidin kapısında cezalandırdığı esnada etrafta toplanan Şamlılar "Yalancılara lânetle" diye sesleniyorlardı; kasedtikleri "Ali b. Ebî Tâlib, Abdullâh b. Zübeyr, Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekâfî" idi. Olayın canlı tanığı A'meş'in aktardığını göre; Abdurrahmân "Allah yalancılara lânet etsin" dedikten sonra bir müddet susmuş, sonra "Ali b. Ebî Tâlib, Abdullâh b. Zübeyr, Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekâfî" diyerek, söz konusu şahsiyetleri bu şekilde ithâm etmekten kendisini korumuştur.¹⁴⁹ Bu olay Şamlılar'ın Ümeyyeoğulları'nın muhâlif oldukları kişiler hakkında yerleşmiş bir duyarlılığa ulaşmış olduklarını gösteren bir örnek olarak değerlendirilebilir.

es-Sünen müellifi en-Nesâî (303/915), Dımaşk'ta bulunduğu bir sırada şehirdeki Hz Ali karşıtı nâsibîlerin çokluğunu ve muhtemelen tutumlarını gördüğünde *Hasâisu Emîri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib radiyallâhu anh* adında bir kitapta Hz. Ali hakkındaki hadisleri biraraya derlemiştir. en-Nesâî ömrünün son zamanlarında Dımaşk'a gitmiş ve burada bir mescidde kendisine Muâviye b. Ebî Süfyân hakkındaki görüşü sorulmuştur. Bu soruya "Muâviye kendi başını kurtarsın yeter" şeklinde cevap vermesi ise ağır bir şekilde dövülmesine sebep olmuştur. Hatta yediği bu dayığın tesiri ile hastalanınca Mekke'ye götürülmüş ve orada vefat etmiştir.¹⁵⁰

Şehirlerin mevcut hususiyetleri zamanla oturmuş ve değişmeyen bir görünüm kesbetmiştir. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, Muhammed en-Nefsü'z-zekiyye'ye isyan ettiğinde savaş konusunda deneyimli Ca'fer b. Hanzala ile istişarede bulunmuş; o da, orduları Basra'ya sevketmesini söylemişti. Muhammed en-Nefsü'z-zekiyye'nin kardeşi İbrâhim b. Abdullâh b. Hasan, isyan maksadıyla Basra'ya ulaştığında Ca'fer b. Hanzala yine halifeye orduları Basra'ya göndermesini tavsiye etti. Halife, Basra'dan neden bu kadar korktuğunu sorduğunda Ca'fer b. Hanzala, Muhammed'in Medîne'de isyan ettiğini, Medîneliler'in harb ehli olmadıklarını, Kûfe'nin zaten halifenin denetiminde bulunduğunu, Şam'ın Âl-i Ebî Tâlib'e düşman olduklarını, geriye ise sadece Basra'nın kaldığını söylediğinde aynı zamanda şehirlerin kimliklerini de tarif etmiştir.¹⁵¹

Muhammed en-Nefsü'z-zekiyye isyan ettiğinde, halifenin istişarede bulunduğu Şamlı bir ihtiyar da, Basra'ya Şam ordusundan asker sevketmesini istemişti. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, Şam'ın Ümeyyeoğulları'nın başşehri olması ve Abbâsoğulları ile Ümeyyeoğulları arasında cereyan eden çatışmalar sebebiyle çekimsiz davranıp Şamlılar'dan kime güveneceği konu-

¹⁴⁹ Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf* (nşr. Suheyl Zekkâr, Riyâd ez-Zerkeli), I-XIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1996, VII, 382-383; XIII, 360.

¹⁵⁰ ez-Zehabî, *A'lâmü'n-Nübelâ'*, XIV, 127, 129.

¹⁵¹ et-Taberî, *Târîh*, VII, 628-629.

sunda endişelerini dile getirmiştir. Ca'fer b. Hanzala da aynı teklifte bulunca halife bu yolu denemiş ve faydasını görmüştür.¹⁵²

Kûfe, Hz. Ali'nin hilâfet başşehri olması hasebiyle Hz. Ali taraftarlığı ile tanınır ve ve Hubb-i Ali'nin kalesi kabul ediliyordu.¹⁵³ Basra, Kaderiyye düşüncesinin hâkim olduğu bir şehir olmuştur.¹⁵⁴ Sicistan dışındaki şehirler Emevîler zamanında minberlerinde Hz. Ali'nin tel'în edildiği şehirler olarak nasbdan nasiblerini almışlardır.¹⁵⁵ Hâricîler de nasb düşüncesinin bir parçası kabul edildiğinde bu şehirlerin sayısı artmaktadır.¹⁵⁶

Şehirlerin taraftarlık noktasında öne çıkan birer kimlikleri olduğu gibi aynı şehrin içinde farklı mescidlerin de o mescidde toplanan cemaatin baskın özelliği bakımından bir mezheble anılması mümkün olabiliyordu. Mesele; eş-Şeyh el-Muammer Ebû Abdullâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Muhammed b. Habîb el-Kâdisî el-Bağdâdî (447/1056), Bağdad'daki Berâsâ Mescidi'nde imlâ meclisi ihdâs ederdi. Bu mescid Râfizîler'in yoplandığı bir yerdi. Onlara şöyle söylemiştir: "Nevâsıb, benim Mansûr Câmii'nde Ehl-i Beyt'in faziletlerine dair rivâyette bulunmama mânî oldular." Sonra Râfizîler Şarkıyye Mescidi'nde onun yanında toplanmışlardır.¹⁵⁷

Şamlıların nâsibî kabul edilmesi ve bu sebeple onlardan hadîs rivâyeti alınmaması düşüncesi eleştirilmiştir. Bu takdirde Bütün Iraklılar'ın da Şiî kabul edilerek hadîslerinin alınmaması söz konusu olabilecektir.¹⁵⁸

Abbâsî ihtilâlinin hazırlık sürecinin ikmâl edildiği Horasan eyâleti ise, Ehl-i Beyt'e ilgi duyan mevâlinin merkezi olmuş ve bölgede kuvvetli bir Hâşimî taraftarlığının mevcut olduğu tespit edilmiştir.¹⁵⁹

F. NÂSİBİLİĞİN MEZHEBÎ TUTUCULUĞA DÖNÜŞMESİ

Hz. Ali taraftarlığı ve karşıtlığı zaviyesinden bakıldığında; Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile neş'et eden mezheplerden birisi Nâsibiyye bir diğeri onun zıddı Râfıza olmuştur. Havâric ise Nâsibiyye'nin alt kolu kabul edilmiştir.¹⁶⁰ Bir fırka olarak İmâmiyye'den daha önce ortaya çıkan Zeydiyye ise, itikâdî

¹⁵² et-Taberî, *Târîh*, VII, 629.

¹⁵³ Topgül, "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu' (Şiîlik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış", s. 53-56.

¹⁵⁴ el-Avvâd, *en-Nasb ve'n-Nevâsıb*, s. 152-153.

¹⁵⁵ el-Avvâd, *en-Nasb ve'n-Nevâsıb*, s. 153-154.

¹⁵⁶ Geniş bilgi için bakınız: el-Avvâd, *en-Nasb ve'n-Nevâsıb*, ss. 155-172.

¹⁵⁷ ez-Zehabî, *Siyer*, XVIII, 12.

¹⁵⁸ Muhammed el-Emîn eş-Şenkaytî, *el-Ehâdisü'n-Nebeviyye fi Fezâilî Muâviye b. Ebî Süfyân*, I, 11.

¹⁵⁹ Nadir Karakuş, *Ebû Müslim el-Horasanî Kişiliği ve Faaliyetleri*, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1996 (doktora tezi), s. 68.

¹⁶⁰ ez-Zehabî, *Siyer*, XI, 236; Yusuf Ziya Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî Mîlel ve Nihal üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, Yay. Haz. Murat Memiş, Kültür Bakanlığı, Ankara 2002, s. 123.

görüşlerindeki itidal gereği, Nâsibîlik meselesine İmâmiyye'nin baktığı gibi bakmamıştır. Bu yüzden İmâmiyye mensupları imâmet konusundaki itikâdî duruşları sebebiyle Zeydîler'i de Nâsibîlik'le ithâm etmişlerdir. Hatta bazı İmâmî âlimlerin, İmâmiyye'nin kendi çizgisi (on iki imam anlayışı) dışındaki Ehl-i Beyt mensuplarını dahi Nâsibîlik'le ithâm etmeleri dikkati çekicidir. Zeyd b. Ali'nin (122/740) *Müsned*'inde zikredildiğine göre; Zeydî olan Ebû Hâlid Amr b. Hâlid el-Vâsîf'i kimlerin tenkit ettiği sorusuna Yahyâ b. Müsâvir'in, "Onu ancak Râfîzî veya Nâsibî ta'n eder" şeklinde verdiği cevabı bu konuda bir örnek teşkil eder.¹⁶¹

ez-Zehebî ilk asırda, Sıffın Savaşı'ndan sonra Müslümanların üç kısma ayrıldığını söyleyerek şu tespiti yapmaktadır: "1. Ehl-i Sünnet: İlim sahiplelidir. Hz. Ali ve Ehl-i Beyt de dahil olmak üzere sahâbeyi severler. 2. Şîa: Hz. Ali ile savaşanlardan teberrî edip onların aleyhinde konuşurlar. Hatta onların Müslüman olmakla birlikte bâğî ve zalim olduklarını kabul ederler. 3. Nevâsib: Sıffın günü Hz. Ali ile savaşanlardır." ez-Zehebî, kendi zamanındaki durumu açıklarken, o gün, Muâviye b. Ebî Süfyân ve taraftarlarını kâfir kabul eden Şîiler tanıdığını; fakat ashâbı, Hz. Ali'yi ve taraftarlarını küfürle ithâm eden bir nâsibî ile karşılaşmadığını söyler. Ona göre mevcut nâsibîler, sadece Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e sebb ve buğz etmektedirler. Yine ez-Zehebî, o günkü Şîa'nın cehâlet ve düşmanlıklarından dolayı sahâbeyi tekfir ederek onlardan teberrî ettiklerini de belirtmektedir. Ayrıca, zamanında nevâsibın sayıca az olduğunu da zikretmektedir.¹⁶²

ez-Zehebî'nin bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi; Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e taraftar olanlar, Ehl-i Beyt'in hakkı olan hilâfeti gasp ettikleri veya en azından gasp edilmesine göz yumdukları iddia ve ithâmıyla, sahâbenin geneline hücum etmek suretiyle nâsibîliğin çerçevesini daha da genişletmişler ve artık, hilâfetin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e ait bir hak olup gasp edildiğini ileri sürenler Râfîzî, buna karşı çıkanlar da Nâsibî olarak tarif edilmişlerdir. Her iki cenah da birbirlerine bu olumsuz nitelermelerle yaklaşmışlardır. Râfîzîler, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i sevenleri nâsibî olmakla suçlarlar. Çünkü onlara göre ikisini seven, Hz. Ali'ye buğzetmiş olur; Hz. Ali'ye buğzeden ise doğrudan nâsibî kabul edilir.¹⁶³

İmâmî literatüründe İmâmî olmayan bütün Müslüman fert ve topluluklar genel bir nitelemeyle Ehlü'l-hilâf olarak adlandırılırlar. İmâmiyye'nin kendisi dışındakilere ilişkin nitelermeleri içinde en şedit ve dışlayıcı olanı ise "en-nâsibe" tabiridir. İmâmiyye'ye göre bu ıstılâh, Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir

¹⁶¹ Zeyd b. Ali, *el-Müsned*, I, 9.

¹⁶² ez-Zehebî, *Siyer*, (Yezid b. Velîd başlığının öncesi.)

¹⁶³ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım*, IV, 155.

ve Hz. Ömer'e üstünlüğünü inkârın ve onun Hz. Peygamber'in vasîsi olduğunu reddetmenin yanı sıra; Hz. Ali'den, bütün Ehl-i Beyt'ten ve İmâmîyye Şîası'ndan nefreti içermektedir.¹⁶⁴ Halbuki; Nâsibe'nin ilk mensupları Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan Hâricîler ve hilâfeti zorla Hz. Ali'nin ve Hz. Hasan'ın elinden alan Emevî yöneticileri idi. Nâsibîliğin çıkış noktası ise tamamen siyasî sebeplere dayanıyordu. Zira Muâviye b. Ebî Süfyân, iktidarı ele geçirmek için meşrû halifeye karşı gayr-i meşrû hile ve yöntemlere başvurmuş ve Hâricîler de mesnedsiz birtakım iddialarla Hz. Ali'ye baş kaldırmışlardı.

İmâmîyye'nin gelişim çizgisine bakıldığında görülmektedir ki; ilk mensuplarını Emevîler'in ve Hâricîler'in oluşturduğu "nâsibe", İmâmî itikâdın unsurları şekillendikten sonra; ilk dönemdeki Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e karşı oluşan bu siyasî muhâlefeti ifade etmekten farklı bir içeriğe bürünmüş ve imâmetin itikâdî kapsamına bağlı olarak neredeyse imâmet anlayışına karşı olan herkese izâfe edilmeye başlamıştır. Bazı İmâmî fakîhler, Ehlü'l-hilâf'tan olup ama nâsibî olmayanların varlığını kabullenmekle birlikte, onların da bu dünyada Müslüman olarak muâmele görseler dahi imâmet anlayışını benimsemedikleri için Allah nazarında mü'min olarak değerlendirilemeyeceklerini ifade etmişlerdir. Nâsibe'ye gelince; onlar bu dünyada gerçek küfür (küfr-i vâkî'î) içerisindedirler. Nâsibe'nin necâseti hususunda İmâmî fukahâ arasında ittifak mevcutsa da; Ehlü'l-hilâfın durumu konusunda çelişkili görüşler bulunmaktadır. Fakat yine de birçok fakîh onların da necis olduğunu düşünmektedir.

İmâmîyye'nin hadîs kitaplarında; ilk dönemde Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt mensuplarına karşı olan muhâlefetin içeriği ne olursa olsun, muhalefette bulunanların neredeyse hepsi nâsibe olarak değerlendirildiği gibi; o dönemde meydana gelen hâdiseler, şahıs ve mekanlarla ilgili abartılı bir hadîs uydurmaçılığının varlığı da dikkat çekicidir. Uydurma hadîsler, Ehl-i Beyt taraftarı olduğunu iddia edenler tarafından üretildiği gibi, karşı görüşte olanlar da muhtemelen Şîa mensupları tarafından ashâbın geneline yöneltilen eleştiri, saldırı ve hatta küfür ithâmı sebebiyle savunmacı bir tutum içine girmişlerdir. Bu yüzden hilâfet tartışmaları ve ilk dönemdeki siyasî hâdiselerin yanı sıra; Cemel ve Siffin savaşları ve Kerbelâ hâdisesi gibi fırkalaşma ve mezhebleşme olgusuna hizmet eden olaylarla ilgili rivâyetlerin çok dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi bir zarûrettir.¹⁶⁵

İmâmîyye içerisinde nâsibe kavramını ilk olarak Şeyh Sadûk'un (381/991) tanımladığı bilinmektedir. Şeyh Sadûk'un açıklamalarına göre; nâsibî, "Ehl-i

¹⁶⁴ Hasan en-Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm fî Şerhi Şerâi'l-İslâm*, Nefes 1379/1959, VI, 63-68.

¹⁶⁵ Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 32-39.

Beyt'e kızan ve onlara zulmeden kişiler"dir. Zaman içinde tanımın kapsamı genişletilmiş ve nâsıbî kimliğine, Ehl-i Beyt'i sevenler de dahil edilmiştir. Şeyh Müfid (413/1022) nâsıbînin kestiğinin helal olup olmayacağı konusunu ele alırken nâsıbîleri ikiye ayırmış ve Hz. Ali ve evlâdının imâmetini kabul hakkında bilgisi olmayan ama onları sevenlerin kestiklerinin yenilebileceğine; ama Hâricîler'in ve Ali-Fâtıma evlâdına açıktan düşmanlık besleyenlerin kestiklerinin haram olduğuna hükmetmiştir. Şeyh Müfid, bu ayırmadan yola çıkarak Hz. Ali ve Ehl-i Beyt muhâlifi ve düşmanı olan nâsıbînin tekfir edilmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁶⁶ Allâme Meclisî (1110/1698), Yusuf el-Bahrânî (1186/1772) ve muâsır İmâmîlerden Hüseyin el-Hillî, Ca'fer Sübhânî gibi fakihlere göre ise; zaman içerisinde nâsıbî kavramının kapsamına İmâmîyye'nin imâmet anlayışını kabul etmeyip buna karşı olan herkes ve Şiîlere düşmanlık besleyenler de dahil edilmiştir.¹⁶⁷

İmâmî fakîhlere göre nâsıbî, hem zâhirî hem de bâtinî olarak necâset taşımaktadır. Bu yüzden o, sadece dış görünüşünde necis olan köpekten daha pistir. Nâsıbî imamın arkasında namaz kılmak câiz olmadığı gibi; Hz. Ali'nin velâyetini kabul etmekle birlikte onun düşmanlarıyla yollarını ayırmayan birisinin arkasında da namaz kılmak yasaktır. Takiyye ve korku durumunda nâsıbî bir imamın arkasında namaz kılmak durumunda kalırsa, imam Kur'ân âyetlerini okurken, kişi içinden sesini yükseltmeden sanki kendisi münferiden kılıyormuş gibi kırâat, rükû ve secdeleri yerine getirmelidir.¹⁶⁸ İmâmî erkek açıkça Ehl-i Beyt'e nefretini izhâr eden bir nâsıbî kadınla kesinlikle evlenemez. Nâsıbî olduğu daha sonra ortaya çıkan bir kadın da derhal boşanmalıdır. İmâmîyye fikhında nâsıbîlere ait son derece ciddi hükümler mevcuttur.¹⁶⁹

Hz. Ali döneminde Cemel ve Sıffin savaşlarında meşrû halifeye isyan edilmesi ile ortaya çıkan ve hilâfetin Hz. Hasan'ın elinden zorla alınıp elîm Kerbelâ fâciasında Hz. Hüseyin'in şehâdetiyle doruk noktasına ulaşan Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e karşı uygulanan kötü muâmele ve zulmün, iktidardan memnun olmayan kitleler nezdinde tepki doğurması beklenen bir sonuçtu. Abbâsîler döneminde de Ehl-i Beyt'e yönelik olumsuz tutum ve davranışların devam ettiği görülmüştür. Hem Ümeyyeoğulları hem de Abbâsoğulları, zâlim idareye karşı muhâlefetin ortak buluşma noktası ve kendi meşrûiyetlerini tehdit eden en önemli güç odağı olarak gördükleri ve kitlelerin etra-

¹⁶⁶ Hanifi Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sünnîler İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünnî Algısı*, Mana Yayınları, İstanbul 2016, s. 210-211.

¹⁶⁷ Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sünnîler İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünnî Algısı*, s. 212-215.

¹⁶⁸ Şii fikhına göre nâsıbînin necisliği ve ibadetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hilmi Kemal Altun, "Nâsıbî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (PAUİFD), 7 (2) 2020: 1198-1230 PAUİFD, 7 (2), 2020, ss. 1217-1222.

¹⁶⁹ "Nâsıbî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme", s. 1219-1220.

fında saygı ve istekle toplandıkları Ehl-i Beyt'e karşı zulüm ve sebbetme geleneğini ısrarla sürdürdüler. Bu şekilde iktidarlarını koruyabileceklerini düşündüler. Fakat bu siyaset, tam aksi istikamette, bir taraftan Emevîler'e karşı muhâlefeti daha da güçlendirirken, başta Şîa'nın siyasî ve daha sonra dinî teşekkülü olmak üzere, diğer birçok fırka ve mezhebin oluşmasına yol açtı. İşte tam da bu noktada, görüşleri şekillenmeye başlayan Şîa, Ehl-i Beyt'e karşı muhâlefet ve zulümde aşırıya giden Emevîler'i, bazı Abbâsî halifelerini ve yandaşlarını bu eylemleri sebebiyle Nâsibîlik'le suçlamaya başladı.

Emevîler, Abbâsîler ve Hâricîler gibi bazı kesimlerin Ehl-i Beyt'e karşı olan bu tutumlarının İslâm toplumunun ana bünyesini oluşturan ve daha sonra Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilecek kitle tarafından tasvip edildiği düşünülmemelidir. Bilakis onlar da âdil olmayan bu uygulamaların mağduru idiler. Bilindiği üzere; ilk dönem nâsibîlerinin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e yönelttikleri amansız düşmanlık ve zulümleri, İslâm toplumunda ciddi mânâda bir Hz. Ali ve evlâdı taraftarlığının doğmasına ve kuvvetle gelişmesine yol açtı. Ancak; Râfizîler'in Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i gâsıb olarak nitelermeleri ve İmâmîyye'nin ashâb-ı kirâm aleyhindeki tutumları Müslümanlar arasında önce nâsibe-râfıza, sonra Sünnî-Şîi ayrışmasına sebep oldu. Şîa'nın Hz. Peygamber'in ashâbının tamamını tekfir etmesi, toplumun diğer kesiminin sahâbîlere olan ihtirâmı ve fazîletlerini zikretmeleri, sanki Ehl-i Beyt'e muhâlefet gibi algılandı. Bu etki-tepki ilişkisi savunmacı anlayışları beraberinde getirdi ve Ehl-i Sünnet Hz. Osman, Muâviye b. Ebî Süfyân ve Yezîd'i de içine alacak şekilde ashâbı koruma zırhı altına alan bir tutum sergilerken Şîa, Hz. Ali ve imamları masûm addetti. Sonuçta bu iki yaklaşım karşılıklı olarak birbirini beslemiştir.

SONUÇ

Bütün bu değerlendirmelerden ortaya çıkan sonuç şudur; ilk dönemde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e ilk olarak Emevîler ve Hâricîler tarafından gösterilen muhâlefet tamamen siyasî sâiklerle ortaya çıkmış olup henüz teşekkül etmeyip, Râfizîlik veya ilk Şîilik olarak isimlendirilen Şîa'nın, bu muhâlefete ilişkin Nâsibîlik adı altında ortaya koydukları tepki de itikâdî boyuttan yok-sundu. Söz konusu tepkinin en önemli unsurunu, hilâfetin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in hakkı olduğu, onların bu yüzden haksızlık ve zulme maruz kaldıkları ve iktidarın zorla ve hileli yöntemlerle ellerinden alındığı düşüncesi oluşturuyordu. O dönemdeki muhalefet de özellikle Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra, Ehl-i Beyt mensupları etrafında siyasî otoriteye karşı kenetlenmeyle başladı. Özellikle İmâmîyye'nin imâmet anlayışı ana hatlarıyla teşekkül ettikten sonra ise, Ehl-i Beyt'e karşı muhâlefetin çerçevesi daha çok dinî bir zeminde değerlendirildi. Bu noktadan itibaren Nâsibîlik,

Ehl-i Beyt'e karşı siyasî bir muhâlefet olmaktan çıkıp İmâmiyye'nin on iki imam anlayışına karşı çıkanlara ad olmaya başladı.

İslâm tarihi boyunca nâsibe-râfıza ve Ehl-i Sünnet-Şîa ekseninde ortaya çıkan temel itikâdî ayrışma ve müntesibler arasındaki çatışma, Müslümanlar'ın tevhidi üzerinde yıkıcı tesirler oluşturmuştur. Bu tartışmaların mihrinde ise, salâtü selâmın muhatabları olan Âl-i Muhammed ve ashâb-ı güzîn yer almaktadır. Halbuki; tevhidin özünü de Ehl-i Beyt ve sahâbenin birlikteliği ve önderliği oluşturmaktadır. İslam toplumunun olması gerekli ve arzu edilen tesânüdü sağlayabilmesi ancak karşılıklı suçlama ve savunmacı tutumların aşılabilmesi ile mümkündür. Bunun için de; Ehl-i Beyt ve sahâbe hakkında tarafsız bilginin ortaya konması, konularının Asr-ı Saâdet sonrası yaşanmış olaylardan âzâde tespit edilmesi, mezhep müdafaası yapmak adına ashâbın birbirine karşı kullanılmaması, Hz. Ali ve Muâviye b. Ebî Süfyân karşılaşmasında Hz. Ali'nin haklı oluşunun Ehl-i Sünnet itikâdına uygun ibrâz edilmesi gerekli adımlar olarak öngörülebilir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Muhammed b. Abdürabbih, *el-Ikdü'l-Ferîd*, Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, I-VII, Kahire 1953.
- Altun, Hilmi Kemal, "Nâsibî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (PAUİFD), 7 (2) 2020: 1198-1230 PAUİFD, 7 (2), 2020.
- Âşıkutlu, Emin, "Cerh ve Ta'dîl", *DİA*, VII, 394-401.
- Atçeken, İsmail Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Atvan, Hüseyin, *Şuarâü'd-Devleteyn el-Emeviyye ve'l-Abbâsiyye*, Dârü'l-Ceyl, 2. bs., Beyrut 1981.
- Aycan, İrfan, "Mus'ab b. Zübeyr", *DİA*, XXXI, 227.
- Bedr b. Nâsir b. Muhammed el-Avvâd, *en-Nasb ve'n-Nevâsib: Dirâse Târîhiyye Akadîyye*, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyad 1433.
- el-Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-Eşraf* (nşr. Suheyl Zekkâr, Riyâd ez-Zerkeli), I-XIII, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1417/1996.
- Bozkurt, Nahide, *Halife Me'mun Dönemi ve İslâm Kültür Tarihindeki Yeri*, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991 (doktora tezi).
- Bozkurt, Nebi, "Taş", *DİA*, XL, 141.
- Bulut, Halil İbrahim, "Râfizî-Nâsibî İddiaları Arasında İmam Şâfiî", *Geleneksel ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî* (edt. Mahfuz Söylemez), ss. 533-546, Ankara 2014.
- Çakan, İsmail Lütfi, "Cûzcânî, Ebû İshâk", *DİA*, VIII, 97-98.
- Dayf, Şevki, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, I (3. bs.), II (7. bs.), III (6. bs.), IV (2. bs.), V, Dârü'l-Meârif, Kahire, ts.
- ed-Dûlâbî, *Kitâbü'l-Künâ ve'l-Esmâ*, I-II, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. bs., Beyrut 1403/1983.
- Durmuş, İsmail, "İbnü'l-Mu'tez", *DİA*, XXI, 143-147.

- Ebû Mansûr, Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa* (thk. Ahmed Abdülalim el-Berduni), I-XV, ed-Dâru'l-Misriyye, Kahire [t.y.]
- Elmalı, Hüseyin, "Di'bil", *DİA*, IX, 280.
- Elmalı, Hüseyin, "Dîkülcin", *DİA*, IX, 294-295.
- Ergin, Ali Şakir, "Cemîl", *DİA*, VII, 325.
- el-Fâsî, Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed b. Alî, *el-İkdu's-Semîn fi Târîhi'l-Beledi'l-Emîn* (nşr. Muhammed Abdulkâdir Aţâ), I-VIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005.
- Gönül, Mehmet -Onur Altıntuğ, "Dinler ve Mûsikî", *İstem*, Yıl: 12, Sayı: 24 (2014), s. 43-62.
- Güç, Ahmet, "Put", *DİA*, XXXIV, 365.
- Hasan en-Necefî, *Cevâhiru'l-Kelâm fi Şerhi Şerâii'l-İslâm*, Nefes 1379/1959.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Târîhu Bağdâd* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XVI, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2002.
- Huart, Clément, *Arap ve İslâm Edebiyatı* (trc. Cemal Sezgin), Tisa Matbaacılık, Ankara, ts.
- İbn Düreyd, Muhammed b. Hasan, *el-İştikâk* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, Mısır 1378/1958.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (nşr. Alî Şîrî), Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2. Baskı, Beyrut 1418/1997.
- İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn* (yay. haz. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1972.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî, *Zeylu Tabakâti'l-Hanâbile* (nşr. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin), I-V, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyâd 1425/2005.
- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâti'l-Kübrâ: el-Kismü'l-Mütemmim li Tâbi Ehlî Medîne ve min Ba'dihim* (thk. Ziyâd Muhammed Mansûr), Dârü Sâdır, Medine 1403/1983.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *et-Tedmüriyye: Tahkiku'l-İsbât li'l-Esmâi ve's-Sifât ve Hakikatü'l-Cem' beyne'l-Kader ve'ş-Şer'* (nşr. Muhammed b. Avde es-Sa'vî), Mektebetü'l-Ubeykân, Riyâd 1421/2000.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen, *Târîhu Dimeşk* (nşr. Amr b. Ğurâme el-Umrevî), I-LXXX, Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed, *Ğâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ'* (nşr. nşr. Gotthelf Bergstraesser), I-III, Mektebetü İbn Teymiyye, Bergstraesser 1351/1932.
- İbnü'l-Esrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh* (thk. C. Johannes Tornberg), I-XIII, Dâru Sâdır, Beyrut 1399/1979
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed el-Misrî, *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi'is-Sahîh*, I-XXXVI, Dimaşk 1429/2008.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Ahmed el-Misrî, *Muhtasarı Telhîsi'z-Zehabî* (nşr. Cilt I-II: Abdullâh b. Hamd el-Leheydân; Cilt III-VII: Sa'd b. Abdillâh b. Abdulazîz Âl Hamiyyed), I-VIII (fihrist cildiyle birlikte), Dâru'l-Âsime, Riyâd 1411/1990.

- İbnü'l-Mülakkın, Ömer b. Alî b. Ahmed el-Misrî, *el-Bedru'l-Munîr fî Tahrîci'l-Ehâdis ve'l-Âsârî'l-Vâkia fi's-Şerhi'l-Kebîr* (nşr. Mustafa Ebû'l-Ğayt), Abdullâh b. Süleymân, Yâsir b. Kemâl), I-IX, Dâru'l-Hicre, Riyâd 1425/2004.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm el-Yemenî, *er-Ravdu'l-Bâsim fi'z-Zebbi an Seneti Ebi'l-Kâsım*, I-II, Dâru 'Âlemi'l-Fevâid.
- İbnü'l-Harîrî, Ahmed b. Ali b. el-Mağribî, *Kitâbü Müntehabi'z-zamân fi târihi hulefâi ve'l-ulemâi ve'l-a'yân* (thk. Abdüh Halife), I-II, Dâru İştâr, Beyrut 1993.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm el-Yemenî, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zebb an Sünneti Ebi'l-Kâsım* (nşr. Şuayb el-Arnaut), I-IX, Müessesetü'r-Risâle, 2. bs., Beyrut 1992.
- Kaçalin, Mustafa S., "Mütercim Âsım Efendi", *DİA*, XXXII, 200-202.
- Kandemir, Yaşar, *Mevzu Hadîsler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- Karakuş, Nadir, *Ebû Müslim el-Horasanî Kişiliği ve Faaliyetleri*, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1996 (doktora tezi).
- Karlığa, Hacı Bekir, "Delâletü'l-Hâirîn", *DİA*, IX, 123.
- Kazancı, Ahmet Lütfi, *Abdülmelik b. Mervân 23/643-86/705*, ts.
- Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.
- Kırkpınar, Mahmut, "Abbâsî Halîfesi Mütevekkil ve Dönemi (232-247/847-861)", MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 1996 (doktora tezi).
- Küçük, Raşit, "İbn Ebû Âsım", XIX, 422-423.
- el-Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-Zeylû Aleyhâ* (thk. İhsân Abbâs), I-V, Dâru Sâdır, Beyrut 1973.
- Lexicon*, III, 5191-5192.
- Meşkûr, Cevad, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, Ankara Okulu, Ankara 2011.
- Mevsûâtü Târîhi İbn Maîn: Rivâyetü İbn Muhriz an Yahyâ b. Maîn (Ma'rifetü'r-Ricâl) (nşr. Muhammed es-Seyyid Osman), I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2011.
- Miah, M. Shamsuddin, *The Reign of el-Mutevekkil*, Asiatic Society of Pakistan, Dacca 1969.
- Muhammed el-Emîn eş-Şenkaytî, *el-Ehâdisü'n-Nebeviyye fî Fezâili Muâviye b. Ebi Süf-yân*.
- Mustafa b. Şemseddin el-Karahisârî Ahterî, *Ahterî-i Kebîr*, Ârif Efendi Matbaası, Dersaadet 1321.
- Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, I, 685.
- Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şû Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, TDV Yayınları, Ankara 1993.
- Öz, Mustafa, "Nâsibe", *DİA*, XXXII, 393-394.
- Sarı, Mevlüt, *Mevârid*, 1520-1521.
- es-Semhûdî, Ali b. Abdullah, *Vefâü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ (s.a.s)*, I-II, Matbaatü'l-Âdâb ve'l-Müeyyid, Mısır 1326.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn, *Târîhu'l-Hulefâ'* (thk. eş-Şeyh Kâsım eş-Şemâi er-Rifâi eş-Şeyh Muhammed el-Osmânî), Dâru'l-Kalem, Beyrut 1406/1986.
- Şahin, Hanifi, *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler*, Mana Yayınları, İstanbul 2016.
- eş-Şak'a, Mustafa, *eş-Şi'r ve's-Şü'arâ'*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 6. bs., Beyrut 1986, s. 599-601, 608, 615-619.

- Şemsüddîn İbn Muflih, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muflih b. Muhammed er-Râmîni el-Hanbelî, *Usûlu'l-Fıkh* (nşr. Fehd b. Muhammed es-Sedeħân), I-IV, 1420/1999.
- Şerhu *Dîvânî'l-Ferezdak* (haz. İliyyâ el-Hâvî), eş-Şirketü'l-Âlemiyye li'l-Kitâb, 2. bs. et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm), I-XI, Dâru Süveydân, Beyrut, ts.
- Topgöl, Muhammed Enes, "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu' (Şilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2012/1), 47-76.
- Uyar, Gülgün, *Ehl-i Beyt*, İFAV, 2. bs., İstanbul 2007.
- Yaşaroğlu, Hasan, *Muhtar es-Sekafi*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1991 (yüksek lisans tezi).
- Yavuz, Yusuf Şevki -Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî", *DİA*, XX, 543.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Kuteybe", *DİA*,
- Yavuz, Yusuf Şevki, "el-İhtilaf", *DİA*, XXI, 569.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *Ebü'l-Feth Şehristânî Milel ve Nihal üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, Yay. Haz. Murat Memiş, Kültür Bakanlığı, Ankara 2002.
- Yüksel, Azmi, "Ahtal", *DİA*, II, 183.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ Hüseyinî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, I-X, el-Matbaatü'l-Hayriyye, Kahire 1306.
- ez-Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm* (nşr. Beşâr Avvâd Ma'rûf), I-XV, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 2003m.
- ez-Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz, *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl* (nşr. Muhammed Rıdvân, vdğr.), I-V, Müessesetü'r-Risâle, Dimeşk 1430/2009.
- ez-Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz, *Dîvânü'd-Duafâ' ve'l-Metrûkîn ve Halkun mine'l-Mechûlîn ve Sıkâtun fihim Lîn* (nşr. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî), Mektebetü'n-Nahdetü'l-Hadîse, Mekke 1387/1967.
- ez-Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'* (nşr. Suayb el-Arnâvut), I-XXV, Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zeyd b. Alî, *el-Musned*.
- ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim* (thk. Züheyr Fethullah), I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.

İnsan-Allah Arasındaki Epistemolojik İlişki
The Epistemological Relationship Between Human-Allah

Ayşegül HAFIZOĞLU

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Malatya/Türkiye
Dr., Ministry of National Education, Malatya / Turkey

hafizoglu77@gmail.com

ORCID ID:<https://orcid.org/0000-0002-0572-7917>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirme / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Ekim / October 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Hafizoğlu, Ayşegül. "İnsan-Allah Arasındaki Epistemolojik İlişki".
edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal 5/1 (Mayıs/May 2021): 85-112

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

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | mailto: iifdergi@bilecik.edu.tr

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Öz

Tarih boyunca Tanrı'nın neliği her zaman merak edildiğinden çeşitli ilmi disiplinlerce konuya farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu bağlamda Tanrı hakkında bilgi elde etmenin imkânı, niteliği, yönü ve kapsamı konusunda sağlıklı analizlerin yapılması hem teo-psikolojik hem de sosyo-kültürel açıdan oldukça önemli olduğu görülmektedir. Çalışmada, tanrısal özün nitelikleri hakkında kelâmî bir bakış açısıyla mukayeseli analizlere yer verilerek ulaşılan verilerden hareketle çeşitli çözüm denemeleri yapılmaya çalışılmıştır.

Müslüman bir birey için Allah hakkında bilgi elde etmenin en sağlam yolu, şüphesiz vahiydir. Allah, kendisini Kur'an'da isim ve sıfatları aracılığıyla tanıtmıştır. Kelamcılar arasında Allah'ın isim ve sıfatlarının varlığı konusunda bir ittifak varken bunların nitelikleri konusunda ihtilaf vardır. Zihin, tanrısalık hakkında düşünürken temel hareket noktası olarak bireysel varlığından ve çevresini kuşatan evrensel varlıktan hareketle değerlendirmeler yapar. Dolayısıyla o, Allah'ın isim ve sıfatlarının anlamlarını, tecrübe ettiği varlıklara bağlı olarak kavramaya çalışmıştır. Genel olarak Allah'ın isim ve sıfatlarının özsel mahiyetlerinin göreceli insan idrakiyle kavranması mümkün olmasa da bu yolla en azında Allah ile duygusal bir bağ kurmayı mümkün kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Sıfatullah, Dinî tecrübe, Marifetullah, İlham.

Abstract

Throughout the history, different approaches have been adopted on this subject by various scientific disciplines as it has always been wondered what God is or is not. In this context, it is seen that making reliable analyzes about the possibility, quality, method and scope of obtaining information about God is very important in terms of both in theo-psychological and socio-cultural. In the study, various analyzes have been made based on the data obtained by including comparative examination about the qualities of the divine essence from a theological perspective.

For a Muslim, the most reliable way of obtaining information about Allah is undoubtedly revelation. In the Quran, Allah introduced himself through his names and characteristics. While there is an agreement among theologians about the existence of Allah's names and characteristics, there is disagreement about their qualities. While thinking about divinity, the mind makes evaluations based on the individual existence and the universal being that surrounds it as the basic starting point. Therefore, it tried to understand the meanings of Allah's names and characteristics depending on the beings it experienced. Although it is not generally possible to understand the essential nature of Allah's names and characteristics with relative human comprehension, at least it makes possible to establish an emotional connection with Allah in this way.

Keywords: Islamic Theology, Allah's attributes, Religious experience, Knowledge of god, Inspiration.

GİRİŞ

İnsanı diğer canlılardan farklı donanımlarla yaratan Allah, insan hakkında her türlü bilgiye sahiptir. Çünkü Yaratacının yarattığı şeyler hakkında bilgi sahibi olmaması ya da noksan bilgiye sahip olması düşünülemez. Çalışmada epistemolojik açıdan Allah'ın insan hakkındaki bilgisi değil, insanın Allah'a dair bilgisinin imkânı, hangi yollarla bilgi elde edebileceği ve bu bilgilerin güvenilirliği konuları ele alınmaktadır.

Müslüman düşüncesine sahip filozof ve kelamcılar Allah'ın zâtı hakkında bilginin imkânı, O'nun mahiyetinin bilinip bilinemeyeceği, isim ve sıfatlarının O'nun hakkında bilgi edinmedeki rolü, Allah hakkında bilgi elde etme yolları ve bu yolların güvenilirliği gibi konular üzerinde çok sayıda görüş ortaya

koymuşlardır. İnsanın Allah'ın mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmaya çalışmasında marifetullahın ötesinde başka sebepleri bulunmaktadır. Bunların içinde kişinin yaratıcısıyla etkileşime geçerek mensubu olduğu evreni anlamlandırma ve sonrasında yaşadığı yaşamında nelerle karşılaşacağına yönelik hakikat arayışı ön sıralarda yer almaktadır.

Felsefenin ve teolojinin en çetin problemlerinden biri olan Tanrı'nın neliği hakkında konuşmak,¹ temelde insanî kavramlar ve beşerî imkânlarla O'nu tanımaya ve kavramaya çalışmak, ne olduğu/ne olmadığı üzerinde akıl yürütmek anlamına gelmektedir.² Çünkü ontolojik açıdan birbirinden tamamen farklı iki varlıktan söz etmekteyiz. Allah, duyusal olarak insanın bizzat gözüyle gördüğü, kendisine dokunabildiği somut bir varlık değildir. Bu nedenle insan Allah hakkında düşünüp konuşurken kendi varlık düzleminin imkânlarını kullanarak bilgi üretmek zorundadır. Ancak bilginin gerçekleşebilmesi "bilen/süje ile bilinen/obje arasındaki ilişki"nin imkânına bağlıdır. İnsanın Allah hakkında bilgi sahibi olması için bir ilişkinin olması gerektiğini düşündüğümüzde, insanın görünür âlemdaki varlıklar gibi olmayan, aşkın varlık olan Allah ile doğrudan iletişime geçebilmesinin imkânı ve bu iletişimin nasıllığı ile Allah'ın insan için bir bilgi objesi olup olamayacağı sorunlarıyla karşı karşıyayız demektir. Allah, insan için bir iman nesnesi olsa da "var olma"sı açısından bilginin konusu olabilir. Çünkü var olma, bilme eyleminin potansiyel imkânını da içermektedir. Ancak Allah'ın var olduğunu ve O'ndan başka ilah olmadığını bilmek, Allah'ın mahiyeti hakkında her türlü bilgiye sahip olunabileceği anlamına gelmemektedir. Çünkü bir şeyin varlığını bilmek, o şeyin mahiyetinin bilinmesi sonucunu zorunlu kılmamaktadır.

Allah hakkında, hangi yollardan güvenilir ve kesin bilgilerin nasıl elde edileceği konusu ciddi bir sorun olarak görülmüştür. Çünkü nihayetinde insan, mahiyet itibarıyla kendi varlığından farklı ve duyularıyla algılayamadığı bir varlık hakkında bilgi sahibi olma iddiasındadır. Bu iddiasını doğrulamak üzere insan hem kendi varlığı ve sahip olduğu özellikler üzerinde hem de kendi dışındaki diğer varlıklar üzerinde kafa yorarak Allah'ın ne'liği hakkında fikir yürütmeye çalışmaktadır. İnsanın Allah'ı tanımaya ve tanımlamaya dönük bireysel çabalarının yanında bizzat Allah da inanan ve kendisini merak eden insanı Peygamberler vasıtasıyla ilahî kitaplar göndererek bilgilendirmiştir. Bu anlamda vahiy, inanan insan için Allah hakkında bilgi edinebileceği en muteber kaynak olma özelliğini taşımaktadır. Diğer taraftan bir takım içsel yaşantılarla (dinî tecrübe, keşf, ilham vb.) gaybî alana ait edinilen

¹ Mevlüt Albayrak, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı", *Arayışlar* 1/2 (1999), 9-26.

² Hasan Aydın, "Gazzâlî'nin Dinî-Felsefî Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007), 85-94.

bilgilerin doğruluğu ve güvenilirliği bir sorun olsa da bu yolla Allah ile iletişime geçerek O'nun hakkında bilgi sahibi olunabileceği görüşünü kabul edenler de bulunmaktadır. İnsanın bireysel olarak yaşadığı içsel tecrübeler neticesinde elde ettiği bilgiler herkes için kesinlik ifade etmezken Allah'ın vahiy aracılığıyla insanlara kendisi hakkında ulaştırdığı bilgiler inananlar açısından kesinlik ifade etmektedir.

İnsan, Allah'ın mahiyetini bilme konusundaki yetersizliğine rağmen O'nu tanıma, bilme merakını ve O'nunla iletişim kurma arzusunu her daim benliğinde taşır. Tasavvufi anlamda insan, sahip olduğu üstün özellikleri, tüm zayıf yanlarını ve kendisini çepeçevre kuşatan tüm varlık âlemini tanımakla Rabb'ini yakından tanımaya mazhar olur. Mutasavvıflar Kur'an'da geçen; *“İleride onlara âyetlerimizi hem birçok ufuklarda, hem de kendi nefislerinde göstereceğiz. Tâ ki, O'nun hak olduğu meydana çıkıp onlara açıklanmış olsun...”*³ âyetini bu bağlamda yorumlamışlardır. Âlemin bütün unsurlarını mikro düzeyde benliğinde taşıyan insan aynı zamanda Allah'ın isimlerinin kendisinde tecelli bulduğu bir varlıktır. Ancak sufilere göre insanın kendi varlığından ve diğer varlıklardan hareket ederek Allah hakkında bilgi elde edebilmesi onun düşünsel ve eylemsel çabalarını gerektirmektedir. Bu anlamda mutasavvıflar insanın nefisini arındırması ve Allah'a ibadetleri sonucunda belli aşamalardan geçmesi gerektiğini ve nihayetinde yaşadığı içsel tecrübelerle hakka'l-yakîn mertebesine ulaşabileceğini ileri sürmüşlerdir. İnsanı çepeçevre kuşatan varlıklar âlemi de inanan insan açısından Allah'ın sıfatlarının bir tecellisi olup O'nun hakkında bilgi sahibi olmasına imkân tanımaktadır. İnsan ile Allah arasındaki bilgi ilişkisi bağlamında, Allah'ı tanımanın ve O'nun hakkında bilgi sahibi olmanın üç yolla gerçekleşmesinin mümkün olduğu söylenebilir. Bunlar: 1) Vahiy, 2) İnsanın âlemi ve kendisini tanıması, 3) İnsanın yaşadığı içsel tecrübeler.

1. Vahiy

Vahiy kelimesi sözlükte *“işaret, yazı, elçilik, ilham, gizli söz; ima, kinâye ve üstü kapalı söylemek şeklinde hızlı gösterilen işaret”* anlamlarına gelmektedir.⁴ Vahiy, İslam'da, Tanrı'nın konuştuğu, kendisini dil aracılığıyla ifşa ettiği ve bunun, beşeri olmayan gizemli bir dil ile değil, açık ve anlaşılır bir beşeri dil ile olduğu anlamına gelir. İki kişi arasında gerçekleşen normal bir konuşmada, hem konuşan hem de dinleyen, ontolojik bakımından eşit varlıklar

³ el-Fussilet 41/53.

⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrer İbn Manzur, *Lisanu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 15/379; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Ahmed Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 858-859.

olarak birbirlerine hitap ederken, vahiy olgusunda konuşanın Tanrı, dinleyenin de insan olması yani konuşmanın doğaüstü varlık mertebesi ile normal varlık mertebesi arasında gerçekleşmesi vahiy, doğal olmayan özel bir dil olgusu yapar.⁵ Semantik açıdan Vahiy kavramında şu hususlar dikkat çekicidir: 1) Vahiy kelimesi iki kişilik ilişki ifade eden kelimeler grubuna girer. Yani vahyin gerçekleşmesi için iki kişinin olması gereklidir. Ancak bu ilişkide müteakabiliyet olamaz yani tersine döndürülemez. 2) Şifahî olmak zorunda değildir. Yani, kelimeler de kullanılabilmesine rağmen, iletişim için kullanılan işaretler, daima dilsel değildir. 3) Her zaman esrarenizlik, gizlilik ve mahremiyet vardır. Yani iletişimin bağlamını anlamak dışarıdakiler için zordur.⁶ Allah'ın insanla iletişim kurma biçimleri Kur'an'da şu şekilde açıklanmaktadır: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla, yahut bir perde arkasından veya kendi izniyle ona vahyederek bir elçi göndererek konuşur. Çünkü O pek yüce, hüküm ve hikmet sahibidir”.⁷ Kur'an, Allah'tan insanlara doğru gerçekleşen üç olası iletişim yolundan açıkça söz etmektedir: Vahyederek, bir perde arkasından ve bir elçi göndermek suretiyle.⁸ Vahiy kavramına ait bu kısa bilgilerden sonra Kur'an'ın Allah'ı nasıl tanıttığı üzerine odaklanmamız konunun bütünlüğünün korunması açısından gerekli görünmektedir.

Vahyin ilk ve en önemli gayesi, Mekkeli müşriklerin putperestlik zemininde oluşan Allah tasavvurlarını tevhid inancı etrafında yeniden şekillendirmektir. Mekkeli müşrikler Allah'a inanmakla birlikte kendileri ile Allah arasında şefaetçi olarak kabul ettikleri ve günlük işlerinde her an yardım alabilecekleri yanı başlarında duran putları da kutsal kabul ediyorlardı. Kur'an-ı Kerim'de müşriklere yöneltilen “dünya ve üzerindeki, yedi kat göklerin ve Arş'ın, her şeyin mülkiyet ve yönetiminin kime ait olduğu” sorularına karşılık olarak müşriklerin “Allah'ındır” dedikleri ifade edilmiştir.⁹ Ayetlerden açıkça anlaşıldığına göre müşrikler yüce bir yaratıcı olarak Allah'a inanıyorlardı. Ancak onların inandıkları Allah, başları dara düşünce özellikle de ölümcül bir durumla karşılaştıklarında¹⁰ veya özel olarak kendilerine sorulunca hatırlanan bir Allah idi. Allah'ı çok uzaklarda tasavvur ettikleri için, dualarını

⁵ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 232-236.

⁶ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 238-240.

⁷ eş-Şûrâ 42/51.

⁸ Bu iletişim modellerinin incelendiği makaleler için bk. Erkan Yar, “Allah-İnsan Arasındaki İletişimin İmkânı ve Dili”, *Tabula Rasa* 5 (2002), 135-150; M. Zakyi İbrahim, “Kur'an'da İletişim Modelleri: Allah-İnsan Etkileşimi”, çev. Burhan Sümertaş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2010), 235-261.

⁹ el-Mü'minûn 23/84-89.

¹⁰ Bkz. el-Lokman 31/32.; el-Ankebût 29/65. İzutsu, müşriklerin ölümle burun buruna geldiklerinde Allah'a yönelişlerini “ani veya geçici tektanricılık” olarak nitelendirmiştir. İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 160-161.

O'na ulaştıracak, kendilerini O'na yaklaştıracak, aracılık yapacak, şefaatte bulunacak¹¹ ve istedikleri an görüp dokunabilecekleri somut ilahlar edinmişlerdi. Yine Kur'an'ın verdiği bilgilere göre müşrikler Allah'a çocuk isnat etmişler,¹² cinleri Allah'a ortak koşmuşlar¹³ hatta melekleri O'nun kızları olarak görmüşlerdi.¹⁴ İşte Kur'an müşriklerin böylesine çarpık ilah anlayışlarını, şirk sayılabilecek her türlü inançlarını ve kendi kendilerine dahi hiçbir yararı olmayan kutsal kabul ettikleri putları kesin bir dille reddetmiştir. Çünkü Allah'ın vahiy tarihi boyunca insanlara yaptığı en temel çağrının başında 'Tevhid' gelir. Bu anlamda tevhid, önce insan zihnini inşa eden, ardından da yaşam biçimlerine şekil veren bir inanç durumundadır.¹⁵

Kur'an Allah'ın kudretini, yüceliğini ve özellikle tek ilah olduğunu sürekli vurgular. Konuyla ilgili Haşr Sûresi'nde: "O, kendisinden başka hiçbir ilah olmayan Allah'tır. Görülmeyeni ve görüleni bilendir. O, esirgeyen ve acıyandır. O, kendisinden başka hiçbir ilah olmayan Allah'tır. O, mülkün gerçek sahibi, mukaddes, barış ve esenliğin kaynağı, güvenlik veren, gözetip koruyan, mutlak güç sahibi, düzeltip ıslah eden ve dilediğini yaptırıp ve büyüklükte eşsiz olan Allah'tır. Allah, onların ortak koştuklarından uzaktır. O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır. En güzel isimler O'nundur..."¹⁶ buyrulur. Allah'ın kendisini nitelediği birçok sıfatın arka arkaya sıralandığını, böylece insan zihninde doğru bir ilah tasavvuru oluşturulduğunu görmekteyiz. Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde sürekli yinelenen tevhid, yukarıdaki ayetlerde tekrar vurgulanmakta ve bu yolla müşrik zihniyete cevap verilirken müminin de Allah inancını bu temel ilke üzerine bina etmesi gerektiği açıklanmıştır. Zikredilen ayetlerin tefsiri bağlamında İmam Mâtürîdî, Allah'ın insanın bütün hallerine muttali olduğunu, dünyada ve ahirette verilen her şeyin insana Allah tarafından ihsan edildiğini, Allah'ın zulümden, haksızlıktan ve O'na lâıyk olmayan her şeyden uzak, mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunma ve zorlayabilme gücüne sahip olduğunu ifade etmiştir. Yine İmam Mâtürîdî, Allah'ın her türlü ihtiyaçtan ve âfete maruz kalmaktan üstün olduğu gibi zalimlerin, O'nun hakkında söyledikleri çocuğu, benzeri, zıddının bulunması gibi sözlerden ve mahlûkatın başına gelen her türlü kötülüklerden de yüce olduğunu bahsi geçen ayetlerin tefsirinde açıklamıştır.¹⁷

¹¹ Ekrem Sarıçoğlu, "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 1 (1986), 27.

¹² el-Bakara 2/116.; el-Yunus 10/68.; el-Enbiyâ 21/26.

¹³ el-En'âm 6/100.

¹⁴ el-İsrâ 17/40.; en-Nahl 16/57.

¹⁵ Şaban Ali Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/5 (2005), 20.

¹⁶ el-Haşr 59/22-24.

¹⁷ Ayetlerin tefsiri için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, thk. Yusuf Şevki Yavuz, çev. S. Kemal Bardağcı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 15/101-105.

Kur'an-ı Kerim'deki: "Gökleri ve yeri kim yarattı? Size gökten kim su indirdi ve onunla, bir ağacını dahi bitiremeyeceğiniz gönül açan bahçeler bitirdi? Allah ile beraber başka bir tanrı var mı?..."¹⁸ ayetleri hem Yaratıcı'nın rubûbiyetini ve kudretini vurgularken, hem de O'nun sonsuz rahmetini sergilemektedir. Ayetlerde açıkça belirtildiği gibi Allah'ın ilahlığı, yaratması ile ifade edilmiştir.¹⁹ Tabiatı, insanı ve insanın yaşamını devam ettirebilmesi için yeryüzünde gerekli olan her şeyin yaratılmasını, başka bir ilahın olamayacağını vurgulayarak Allah kendi üzerine almıştır. Allah'ın eşsizliğinin ve yüceliğinin ifade edilmesiyle birlikte yaratma, kudret ve rahmet sıfatlarının da insanın müşahede ettiği somut örnekler verilerek ayetlerin bütünlüğü içerisinde insan kavrayışına sunulduğunu görmekteyiz. Kur'an'ın resmettiği Allah, yeri ve gökleri nizam vererek yaratan, bunların hükümlerini kendisine ait olan, mutlak kudret sahibi, her şeyi bilen, adil, hayatı ve ölümü var eden, gücüne karşı konulamayan, hesapları hızlıca gören, hükümler ve kutsal olan Varlıktır.²⁰

Kur'an'da sayısız ayet Allah'ın isim ve sıfatlarının zikredilmesiyle son bulmuştur. Ayetlerin sonunda, içeriğin mana bütünlüğüne uygun olarak bu isim ve sıfatların zikredilmesinin birçok hikmetinin olduğu ifade edilmiştir. Mesela "Görmedin mi, Allah, gökten yağmur indirdi de bu sayede yeryüzü yeşeriyor. Gerçekten Allah Latîf'dir, Habîr'dir (lütuf ve ihsanı boldur, her şeyden haberdardır)."²¹ ayeti "Latîf-Habîr" isimleriyle noktalanmıştır. Çünkü Allah'ın yağmur indirmek suretiyle yerden bitkiler çıkarması insanlara büyük lütufta bulunduğuna işaret etmektedir. *Latîf* ismi, Allah'ın insanlara bahşettiği bu nimetlerden dolayı, *Habîr* ismi ise, O'nun insanlar için neyin yararlı olduğundan hakıyla haberdar olduğunu gösterdiği için ayetin sonunda yer almıştır.²²

Kur'an'ın Allah'ın sıfatlarını insan kavrayışına sunma noktasında sayısız ayet içerdiğini görüyoruz. Çünkü Kur'an öğretileri doğrultusunda Allah'ı bilmenin yolu O'nun isim ve sıfatlarını bilmekten geçer. Allah'ı isim ve sıfatlarıyla bilmek, inanan insan açısından Yaratıcıyla O'nu tanıyarak iletişim kurma imkânı sağlar. Bu isim ve sıfatlar, özsel olarak insan aklıyla kavranamayan Mutlak varlık ile duyular âlemi ve akıl dünyasında yaşayan insan arasında iletişimi sağlayan bir bağ olarak değerlendirilebilir.²³

¹⁸ en-Neml 27/60-61.

¹⁹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 37.

²⁰ Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", 13.

²¹ el-Hac 22/63.

²² Niyazi Beki, "Kur'an'da Fezlekeler: Tenzil Kavramı Bağlamında Allah'ın (c.c) Esmâ'sının Tefsiri", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2013), 65-96.

²³ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi* (İstanbul: Yalınz Kurt Yayınları, 1997), 100.

İlahî sıfatlar, Allah hakkında konuşmamız için elimizdeki en genel malzemedir. Ancak sıfatlar Tanrı'nın bizzat kendisi değildir. O'nun özü mantıksal olarak sıfatlardan önce gelir. Bizler Tanrı'nın zâtı hakkında konuştuğumuz zaman, Tanrı'yı Tanrı yapan bizim bakış açımızdan hareketle elimizdeki şey hakkında konuşuyoruz demektir. Bizler Tanrı'yı tanımlarken mümkün varlıklar alanına ait olan insanlarda da bulunan en yüce isimleri kullanıyoruz.²⁴ Acaba Allah için kullandığımız bu isimlerin gerçek mahiyetini bilebilir miyiz? Gazzâlî bu soruya tıpkı Allah'ın mahiyetini bilme konusunda olduğu gibi, sadece Allah'ın tam ve gerçek olarak bilebileceği şeklinde yanıt vermektedir. Çünkü biz, bir insanın âlim olduğunu bildiğimizde, o kişinin sadece ilim sıfatına sahip olduğunu biliriz. İlim sıfatını gerçekten ve hakikatine uygun şekilde bilirsek, o zatın âlim olduğuna dair bilgimiz tamdır; yoksa değildir. Allah'ın ilminin hakikatini ancak o ilme sahip olan bilir ve o ilme Allah'tan başkası sahip olamayacağına göre O'ndan başkası bilemez.²⁵

Kur'an'da geçen Allah'ın isim ve sıfatlarının yorumlanmasında, sayılarının tespitinde, zât-sıfat ilişkisi konusunda müslümanlar arasında farklı yaklaşımların ortaya çıktığını görüyoruz.²⁶ Bu yaklaşımların bir kısmı Allah'ın isim ve sıfatlarını Kur'an'da geçtiği gibi kabul etmiş, manaları üzerinde düşünmeyi uygun bulmadığı gibi onları tevil etme yolunu da tercih etmemişlerdir (Selefiyye).²⁷ Diğer bir kısmı ise Allah'ın isim ve sıfatlarının ifade ettikleri anlamlar üzerinde tevil ve tenzih yolunu tercih etmiştir (Muattıla/Mu'tezile).²⁸ Diğer bir grup ise Allah'ın isim ve sıfatlarının manalarını insandaki gibi kabul ederek teşbihe düşmüşlerdir (Müşebbihe-Mücessime).²⁹ Eş'ârî ve Mâtürîdî ekollerinin ise Kur'an perspektifinden Allah'ı tanıma ve tanımlama hususunda teşbihi kabul etmedikleri dolayısıyla Allah'ın isim ve sıfatlarını anlama ve açıklamada daha mutedil bir yol takip ettiklerini söyleyebiliriz.³⁰

²⁴ Albayrak, "Tanrı Hakkında Konuşmak", 9-26.

²⁵ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Makşadü'l-esnâ fi şerhi (me'ânî) esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Kıbnis: el-Ceffan ve'l-Câbî li't-Tıba ve'n-Neşr, 1407), 56.

²⁶ Allah'ın isim ve sıfatları etrafındaki kelimâ tartışmalar için bk. Yurdağür, *Esmâ-i Hüsnâ*, 17-38.

²⁷ Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*. (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968), 118-120.

²⁸ Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd ala İbni'r-Râvendî'l-mülhid*, thk. Muhammed Hicâzî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 107-108; Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Kahire: el-Mektebetü'l-Vehbe, 1996), 129-131.

²⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 121.

³⁰ Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 58-63, 83-85, 118-119; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'ârî, *Kitâbu'l-luma' fi'r-reddi ala ehli'z-zeygi ve'l-bida'*, thk. Hamude Gurabe, (Mısır: Matbatu Mısır Şirketü Musâheme Mısıriyye, 1955), 20, 23-31.

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Allah'a atfedilebilecek yaratılmışlıkla ilgili tüm kavramların ve sıfatların, yaratılmışlara nisbet edildiği takdirde anlaşılabilir bir mâna ile Allah'a izafe edilmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. O'na göre sıfatların yaratılmışlarda kazandığı mahiyetin Allah için düşünülmesi söz konusu değildir. İsim ve sıfatların kullanılması, Allah'ın zâtının tanınması ve O'nun fiillerinin insan tarafından kavranabilmesi için zorunludur. Zira duyular ötesinde olanı bilmek ancak duyular âleminin kılavuzluğu ile mümkündür.³¹ İmam Mâtürîdî, bazıları tarafından isim ve sıfatların Allah'ın zâtı ile aynı vasfı taşıyan diğer her bir varlık arasında benzerlik meydana geleceğini zannederek Allah için kullanılmamasını eleştirmiş ve isimlendirmenin reddedilmesi durumunda Allah ile herhangi bir isim altına girmeyen yani mevcut olmayan şeyler arasında bir benzerliğin oluşacağını ifade etmiştir.³² Mâtürîdî mezhebine göre, Allah'ın sıfatları zatî ve fiilî olmak üzere iki grupta toplanmaktadır. Hayat, kudret, sem', basar, ilim, kelam, meşiet ve irade gibi sıfatlar zatî sıfatlardır. Fiilî sıfatlar ise, yaratma, rızık verme, üstün kılma, nimet verme, ihsan, rahmet ve bağışlama gibi sıfatlardır. Allah bütün isim ve sıfatlarıyla birdir ve kadîmdir. İsim ve sıfatlar Allah'ın ne aynı ne de gayrıdır.³³ Mâtürîdî anlayışa göre Allah'a nisbet edilen isim ve sıfatların taşıdığı anlam ve mahiyet ile insanlar için kullanıldığında taşıdığı anlam ve mahiyet aynı değildir. İnsanların sahip olduğu sıfatların sınırsız ve en mükemmel halleri Allah için düşünülmalıdır. Bu aslında Allah'ın isim ve sıfatlarının anlaşılmasında insanların sahip olduğu sıfatlardan hareketle tevîl ve tenzih yolunun tercih edilmesidir.

Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (ö. 324/936) Allah'ın sıfatlarını fiilleri yoluyla ispat etme yoluna gitmiştir. İnsanın anne karnındaki yaratılışını örnek veren Eş'ârî'ye göre yaratıcının fiilleri O'nun bilen, her şeye gücü yeten ve dileyen olduğuna delâlet ettiği gibi, ilmi, kudreti ve irâdesi olduğuna da delâlet eder. Eş'ârî'ye göre Allah hiç bir yönden yaratılmışlara benzemez. Şayet bütün yönlerden ya da bazı yönlerden benzer olduğu kabul edilirse bu yaratılmışların hükmünün Allah için de geçerli olması anlamına gelir. Bu ise Allah için muhaldir.³⁴ Eş'ârîlere göre Allah'ın zâtı üzerine zâid ve zâtı ile kâim ezeli, kadîm sıfatları vardır. Allah ilim ile âlimdir, kudretle kâdirdir, hayatla hayydir, irade

³¹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 37-38.

³² Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, trc. B. Topaloğlu, s. 58.

³³ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr (Dimeşk: Mektebetu Daru'l-Farfûr, 1421), 90-91; Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 164-165.

³⁴ Eş'ârî, *el-luma'*, 17.

ile mürîddir.³⁵ Eş'ârî ve Matürîdî geleneğe Allah hakkında konuşurken her ne kadar zorunlu olarak beşerî dildeki lafızlar kullanılsa da bunların mana itibarıyla aynısının Allah için kullanılmayacağı ifade edilerek tenzihi anlayışın hâkim olduğunu söyleyebiliriz.

Mu'tezilî geleneğin en temel ilkelerinden biri tevhiddir. Onlara göre tevhid, Kadîm olan Allah'ı kendisine layık olan sıfatlarla bilmek ve bunu ikrar etmektir. Aynı zamanda Allah'ın mutlaka bir olduğunun, zât, sıfat ve fiil bakımından kendisine ortak ikinci bir varlığın bulunmadığının bilinmesi de tevhidin kapsamı içerisinde değerlendirilmiştir.³⁶ Mu'tezile'ye göre Allah'ın zâtına mahsus en özel sıfatı kadîm olması yani Allah'ın varlığının başlangıcının olmamasıdır. Allah zâtıyla âlim, zâtıyla kâdir ve zâtıyla diridir. Yani Allah'ın zâtıyla aynı olan sıfatları vardır. Zâtî sıfatlardan birine sahip olanın ise, bu sıfatlardan herhangi bir sebeple uzaklaşması caiz değildir.³⁷ Onlara göre, eğer sıfatlar Allah'ın en benzersiz sıfatı olan kıdemde ortak olsalardı, ilahlıkta da müştereklik ortaya çıkardı. Allah hakkında yön, yer, şekil, cisim, bir alanda yer tutma, yer değiştirme, yok olma, değişme ve etkilenme gibi yaratılanlara benzeme ifade eden her türlü benzeşimi kabul etmeyen Mu'tezile, bu konudaki müteşabih ayetlerin yorumlanmasını gerekli görmüşlerdir.³⁸ Mu'tezile'nin ilahî sıfatlara ilişkin görüşlerinde, ilahî varlığın birleşmesi ve tenzih edilmesi çabası ağır basmaktadır. Çünkü onların fikirlerinin, hem Hristiyanlığın teslis inancına hem de Mücessime ve bazı Şiî fırkalar gibi Allah'ın bedenî uzuvlarla kabaca âleme içkin olarak cisimlendirilişine ve tahayyül edilmesine karşı bir tepki olarak geliştiği ifade edilebilir.³⁹

Ulûhiyyeti niteleyen vasıfları ve fiilleri, tamamen beşeri düzlemdeki gibi anlayarak teşbih yolunu tutanlara göre Allah, cisimleştirilerek insanda bulunan tüm bedensel özelliklere sahip bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Genel olarak Müşebbihe adı verilen bu gruptakiler, istiva, vech, iki el, yan (cenb), gelmek, yukarıda olmak gibi naslarda geçen tabirleri, cisimler için anlaşılan mânâda yorumlamışlardır.⁴⁰ Kendi içinde farklı fırkalara ayrılan Müşebbihe,

³⁵ Eş'ârî, *el-luma'*, 24-31; İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1983), 263.

³⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 128-129; Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/208-210.

³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 155-156, 160, 167.

³⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 57; Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, 144-145.

³⁹ Fethi Kerim Kazanç, "Eş'ârî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, (2005), 113.

⁴⁰ Teşbihi benimseyen Râfızîlerin görüşleri için bk. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve ihtilâfî'l-musallin* (Almanya, 1980), 44-45; Müşebbihe'den olan diğer grupların görüşleri için bk. Şehristânî, *el-Milel*, 118-123.

genel olarak biri Allah'ın zâtını O'nun dışındakilerin zâtına benzetenler, diğeri de Allah'ın sıfatlarını O'nun dışındakilerin sıfatlarına benzetenler olarak iki sınıfa ayrılmışlardır.⁴¹

Teolojik kurumların tarihi süreç içerisinde oluşturdukları Tanrı tasavvurları ile Kur'an'ın zihinlerimizde oluşturmaya çalıştığı Allah tasavvurunun birbirine denk olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Çünkü insan zihninin şekillenmesi sürecinde onu etkileyen aile, çevre, okul, kültürel unsurlar gibi birçok etkenden söz edebiliriz. Çocukluktan itibaren hiç birimiz içinde yaşadığımız toplumun değerlerinden, örf ve adetlerinden, bize verilen eğitimin etkilerinden kendimizi soyutlayamayız. Bu, her birimizin Allah tasavvurunun oluşmasında, gelişip şekillenmesinde psikolojik, sosyolojik, kültürel ve yerel etkenlerle karşı karşıya olduğumuz anlamına gelmektedir. Kur'an'ın oluşturmaya çalıştığı Allah tasavvurunun gerçek anlamda karşılığını bulması için zihinlerimizin ön tasavvurlardan arındırılması ve önceliğin Kur'an'a verilmesi gerekmektedir.

2. İnsanın Âlemi ve Kendisini Tanıması

Allah'ın varlığı fikrine ulaşılırken ya da O'nun sıfatları hakkında bilgi sahibi olunurken başvurulan diğer bir kaynak da âlemdir. Âlem, bir şeyin kendisiyle bilindiği şeydir. Bu kelimenin bu kalıpta gelmesi (عالم-علم), âlet gibi olduğu içindir. Zira âlem, yaratıcısına delâlet etmesi açısından âlettir.⁴² Kelamcılar açısından âlem, Allah'ın dışındaki a'yân (cisim-cevher) ve arazlardan (renk, koku, hareket vb.) meydana gelmiş olan bütün yaratılmış varlıkları ifade etmektedir.⁴³ Kelam ilminde âlem sonradan yaratılmış/hâdis olması ve bir yaratıcının varlığına delalet etmesi açısından ele alınarak Allah'ın varlığının ispatlanmasında delil olarak kullanılmıştır.⁴⁴ Örneğin İmam Mâtürîdî, konuyla ilgili olarak öncelikle âlemin cevherlerden ve arazlardan meydana geldiğini, cevher ve arazların da sonradan var olduğunu ispatlayarak âlemin hâdis olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Sonlu ve sınırlı olan parçalardan

⁴¹ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beirut: Darü'l-Âfaki'l-Cedide, 1982), 214-219.

⁴² İsfehânî, *Müfredât*, 581-582.

⁴³ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tabsiratü'l edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 62; Ebü Muhammed Nüreddin Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), 19; Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, 123-124.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 29-30; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Kitabü't-Temhid li kavaidi't-tevhid*, çev. Habibullah Hasan Ahmed (Kahire: Dâru't-Tibaati'l-Muhammediyye, 1986), 123-128.

oluşan âlemin kadîm olması düşünülemez. Parçaları sonradan var olan âlemin de yaratılmış olması zorunludur. Yine tabiatta gözlenen zıtlıklar (iyi-kötü, küçük-büyük vb.) değişiklik ve zeval bulma belirtileri taşır. Bu durum ise yok oluşu ihtiva eder. Dolayısıyla yok oluş ihtimali taşıyan bir şeyin varlığının kendinden olması mümkün değildir. Âlemin sonradan var olduğu ispat edilince onun bir yaratıcısının olması zorunluluğu ortaya çıkar ki, O da ilim, irade ve kudret sahibi olan Allah'tır. Âlemde bulunan her bir varlık Yaratıcının varlığına delil teşkil ederken O'nun mahiyet ve keyfiyetine dair bilgi vermez. Âlemdeki varlıkların belli bir uyum içinde bulunması ve aynı varlıkta zıtların birlikteliği yaratıcının birliğine delil olduğu gibi aynı zamanda Allah'ın kudretine, hikmetine ve ilmine de delâlet etmektedir.⁴⁵ Dolayısıyla âlem Allah'ın varlığına delil olmasının ötesinde O'nun sıfatlarına dair de deliller sunmaktadır. Var olan her şey Yaratıcıyı ispat ederken varlıktaki ahenk ve mükemmellik o Yaratıcının iradesine, ilim sahibi olmasına kudretinin yüceliğine delalet etmektedir. Yaratıcıyı âlemde müşahede etmek ve bu yolla onu tanımak isteyen insanın alışlagelmiş bakıp görme eyleminden daha derin bir şekilde aklın kullanılması ve kalbin eşliğinde tefekkür etme eylemlerine yönelmesi gerekir.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Kur'an'da, kandiller gibi yıldızlarla donatılmış gökyüzünün, güneşin, ayın, insan için hazırlanmış, nimetlerle donatılarak bir yaygı gibi insanın önüne serilmiş yeryüzünün ve depo edilmiş hazineler olarak madenlerin insan için yaratıldığını ifade eden ayetleri Allah hakkında bilgi edinmede delil olarak kullanmıştır. Çünkü evrende belirli gayeler için yaratılmış varlıkların olması ve bu varlıkların bir düzen içerisinde yer alması Âlim, Kâdir ve irade sahibi bir yaratıcının varlığını göstermektedir.⁴⁶ Gazzâlî'nin, evrendeki varlıklardan hareket ederek Allah'ı bilme ve tanıma yolunu tercih ettiğini ve bu hususta Kur'an'da yer alan ayetleri delil olarak kullandığını görmekteyiz. Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi âlem Allah'ın sıfatlarının görünür olduğu bir alan olmaktadır. Ancak insanın âlemde Allah'a giderken nazar ve tefekkür eyleminde bulunması zorunludur. Bu, Kalam ilminde *el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* olarak isimlendirilen Allah'ın varlığı ve sıfatlarını delillendirmek için kullanılan bir metottur. Kısaca bu metot, insanın duyu organlarıyla algıladığı görünür âlemde yola çıkarak insan için görünmeyen ve bilinmeyen gayb âlemine ait Allah ve sıfatları hakkında akıl yürütmektir. Her ne kadar eleştirilen yönleri olsa da bu metodu birçok kelim

⁴⁵ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 21-31, 41-42.

⁴⁶ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Hikmetü fi mahlûkâtillâh (Mecmuatü Resâil içinde)*, thk. İbrahim Emin Muhammed (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikyye, ts.), 6.

âlimi kullanmıştır. Örneğin Eş'ârî, Allah'ın Âlim, Kâdir ve Hay oluşunu duyular âleminde örnekler vererek ve insanın sıfatlarından hareket ederek bu yöntemle delillendirmeye çalışmıştır.⁴⁷

Evrendeki olgular, insanın önünde cereyan eden, görüp gözlemlediği somut olgulardır. İnsandan bu olgusal düzlemde her çeşit araştırma, gözlemde bulunma, deneme ve son anlamda da başka gerçeklik düzeylerine intikal edebilmesi istenilmektedir. Daha açık bir anlatımla, beşerin Aşkın Varlık'a ilişkin bilgisi, nesnel gerçekliklerin objektif araştırmasına dayanmaktadır. Yüce Allah, yaratıcı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir Yaratıcı'yı bilebilmek için insanı doğal fenomenlerin nesnel gözlemine çağırmaktadır.⁴⁸ Bu hususta Kur'an, göklerin ve yerin yaratılması, gece ile gündüzün birbirini takip etmesi, gemilerin denizin üzerinde seyredışı, ölü toprağı canlandıran suyun gökten indirilmesi⁴⁹ gibi olayları insan müşahedesine sunmaktadır. Allah kendisini âlemdaki varlıklar üzerindeki eylemleriyle insana tanıtma yolunu tercih etmiştir.

Şehristânî (ö. 548/1153), Eş'ârî'nin Yaratıcının fillerinin, O'nun inkârı mümkün olmayan sıfatlarına delalet ettiği düşüncesini aktarmaktadır. Örneğin insan yaratılışı konusunda düşünüp, başlangıcının nasıl olduğunu, yaratılıştaki aşamaları ve sonunda yaratılışı tamamlanmış bir varlık haline nasıl geldiğini dikkatle izlediğinde bütün bunları yapanın kendisi olmadığını kesin olarak anlar ve zorunlu olarak kâdir, âlim ve mürîd bir yaratıcısının olduğu sonucuna ulaşır. Zât'ın bu sıfatlarla nitelenebilmesi için de bir hayatla diri olması gerekmektedir.⁵⁰

Âlemin bir parçası olarak yaratılan insan, kendi varlığını, sahip olduğu yeteneklerini, zayıf yönlerini düşünerek Allah hakkında bilgiler ileri sürebilmektedir. İmam Mâtürîdî, insanın kendinde bulunan üstünlükleri ve zaafı tanımlamakla Rabb'ini tanımış olacağını ifade etmiştir. O'na göre kendi yaratılmışlığını, varlığını, sahip olduğu yeteneklerini gözlemleyen insan, bütün yaratılmışlık özelliklerinden münezzeh bir varlık sayesinde bunlara sahip olduğunun şuuruna varır.⁵¹ İnsan yaratılmış varlıklar içerisinde sahip olduğu özellikler itibarıyla en mükemmel konumda olsa da onun aciz kaldığı, gücünün yetmediği durumlarla karşılaşması her daim olasıdır. İşte böyle durumlarda insanın zayıflığını tecrübe etmesi onu her yönüyle mükemmel sıfatlara sahip olan ilahî bir varlığın tasavvuruna yöneltmiştir.

⁴⁷ Eş'ârî, *el-luma'*, 24-25.

⁴⁸ Temel Yeşilyurt, "Tanrı Bilgisi'nin Empirik Temelleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 349.

⁴⁹ el-Bakara 2/164.

⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 106-107.

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 130.

İmam Mâtürîdî'ye göre, Allah'ı isimlendirmemiz, zorunlu olarak sahip olduğumuz imkânlarla sınırlıdır. Allah, eşi ve benzeri bulunmaktan münezzehe de, insan tarafından Allah'ın nitelenmesi ve isimlendirilmesi, Allah'ın varlığına ve birliğine delil oluşturması ve tanınması bu âlem sayesinde gerçekleştiği için aynı âlemden şekillendirilmiştir. Ancak Allah'a nisbet ettiğimiz isimler bazı mânaları zihinlere yaklaştıran lafızlardan ibaret olup, gerçekte O'nun isimleri değildir.⁵²

Tasavvufî açıdan âlem, Allah'ın isimlerinin bir tecellisidir. Âlem, tıpkı bir ayna gibi Allah'ın, kendisiyle bilindiği isimlerini yansıtmaktadır.⁵³ Tasavvufta hadîs olarak kabul edilen “*Ben bilinmez (gizli) bir hazîneydim; bilinmek istedim, âlemi yarattım ki onunla bilineyim*”⁵⁴ ifadesine göre âlemin varoluş nedeni, Allah'ın *bilinmek istemesidir*. İbn Arabî, Cenâb-ı Hakk'ın bu bilinmek istemesini, bir bakıma *âlem aynasında görünmek istemesiyle* açıklamaktadır.⁵⁵

Tasavvufî düşünce insan merkezli bir bilgi teorisini esas aldığından insanın kendini tanınması/ma'rifetü'n-nefs temel ilke olarak kabul edilmiştir. Sûfî, nefsi hakkında edindiği bilgidен hareket ederek Hakk'ın bilgisine ulaşır. İnsanın Hakk'a dair bilgisi nefsinе dair bilgisi ölçüsünde olduğundan Hakk'ı daha iyi bilmesi için kendini/nefsini daha iyi bilmesi gerekir. Bu anlayış, zaman içerisinde “*nefsini bilen Rabb'ini bilir*” şeklinde tasavvufî bir vecizeye dönüşmüş ve zamanla hadis olarak literatüre geçmiştir.⁵⁶

İbn Arabî'ye göre, insanın nefsini tanınması Hakk'ın bilinip tanınmasının en isâbetli yoludur. Ancak insanın nefsinе dair edindiği bütün bilgiler onu, Allah hakkındaki bilgilerin tamamına ulaşmasına olanak tanımaz. İbn Arabî, bu bakımdan, insanın nefsinе dair bilgiler aracılığıyla Allah'ı tanınmasının yollarını ikiye ayırır. Birinci tür bilgi, insanın yaratılmışlık özelliklerinin bilincine varıp akıl ve muhakeme yoluyla Allah'ı, bunlara zıt bütün özelliklerle niteleyerek O'nun hakkında bilgi elde etmektir. Meselâ, insanın kendinde “*hudûs*”/sonradan olma özelliğini görüp Hakk'a bunun zıddı olan “*kıdem*”i

⁵² Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 119.

⁵³ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahrallı - Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987), 108-109.

⁵⁴ Bu hadisle ilgili yapılan çalışma için bk. Ahmet Ögke, “Tasavvufta ‘Kenzi Mahfi’ Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi (960/1553)’nin ‘Küntü Kenzen Mahfiyyen’ Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 12 (2004), 9-24.

⁵⁵ Ahmet Ögke, “İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem’inde Ayna Metaforu”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 75-89.

⁵⁶ Süleyman Uludağ, “Ma'rifet-i Nefs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/57; Hadis için bk. İsmail bin Muhammed el-Cerrahi el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafa ve muzilu'l-ilbas ammaştehere mine l-hadisî alâ elsineti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351), 2/262.

izafe etmesi gibi. Bu türden bilginin felsefecilere ve kelâmcılara mahsûs olduğunu düşünen İbn Arabî, bunun Allah hakkında son derece düşük düzeyde bir bilgiyi temsil ettiğini söylemektedir. İkinci tür bilgi ise, Hakk'ın, kendini insanın kendi nefsinde izhâr ettiğinin bilincine sahip olmakla bilinip tanınmasını sağlayan bilgi usulüdür.⁵⁷ Bu konu yani insanın yaşadığı içsel tecrübeler yoluyla Allah hakkında bilgi sahibi olması bir sonraki başlık altında ele alınacaktır.

İnsanın Allah'ı tanımaya/tanımlamaya yönelik olarak başvurduğu yollar-dan biri kendinde bulunan sıfatların en mükemmel halini Allah'a atfetmesi şeklindedir. Gazzâlî'nin benimsediği bu metot, insanın kendinde bulunan sıfatlar ile Allah'ın sıfatlarını mukayese ederek O'nu tanımaya çalışmaktır. Gazzâlî'ye göre esasında, Allah'ın mahiyeti hakkında bir bilgiye O'nun kendisinden başka kimse sahip olamaz. Dolayısıyla insanın Allah'ın sıfatları vasıtasıyla gerçek manada O'nun zâtını kavraması mümkün değildir. Ancak insan kendindeki sıfatlarla, mukayese yoluyla Allah hakkında bir bilgi elde edebilir. İnsanın kendisindeki sıfatlarla mukayese ederek Allah'ı tanımaya çalışması beraberinde antropomorfizmi getirebilir. Ancak Gazzâlî bu tehlikeye karşı da açıklamalar getirmiştir. Gazzâlî'ye göre bir insan "Allah alîm, semî, basîr'dir", insan da bilir, işitir, görür dese müşebbiheden olmaz. Çünkü teşbih en özel sıfatlarda ortaklığı kabul etmek demektir. Şöyle ki; bir kimse "siyahlık bir varlığın arazıdır ve renktir, keza beyazlık da böyledir" dese, siyahlığı beyazlığa benzetmiş olmaz. Çünkü bu ikisi arasındaki renk, araz ve varlık olma benzerliği, o iki şey arasında bir teşbihi gerektirmez. Bunlar birer vasıftır ve nitekim "var olmak"ta varlığın hepsi ortaktır ama aralarında benzerlik yoktur.⁵⁸ Dolayısıyla insan ve Allah arasındaki sıfatların isimlerinde benzerlik olsa da bu sıfatların her iki varlık düzeyindeki hakikati farklıdır.

İnsan sahip olduğu duyularını kullanarak zihinsel çabalar aracılığıyla Aşkın varlık olan Allah'ın sıfatlarına dair bilgiler üretse de, Allah'ın neliği hakkında tam anlamıyla kuşatıcı bilgilere sahip olması mümkün görünmemektedir. Çünkü insan kendisine verilen akıl ve duyularla Allah'ın gerçek mahiyetini bilme ve idrak etme kabiliyetinden yoksun yaratılmıştır. Duyu organları ve aklı idraki sınırlı olan insan; zâtı ve sıfatlarıyla her türlü somut tasavvurun üstünde bulunan Yüce Allah'ın hakikatini kavrayamaz.⁵⁹

3. İnsanın Yaşadığı İçsel Tecrübeler

⁵⁷ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 63-65.

⁵⁸ Gazzâlî, *Maşadü'l-esnâ*, 48-49; Krş. Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 158-160.

⁵⁹ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 101.

Tanrı bilgisi, beşer açısından tam anlamıyla bilinemez ve anlaşılabilir olan bir alanla ilgili bilgi iddiasında bulunmak anlamına gelir. Kur'an'ın önemli atıfta bulunduğu bir bilgi aracı olan kalb, "bilme ve anlama" gibi işlevleri yerine getiren ve bundan dolayı da epistemolojik değer taşıyan bir araçtır.⁶⁰ İslamî terminolojide de sık kullanılan "kalbî biliş", "kalp gözü" gibi anlatımlar, kalbin epistemolojik değerinin tanıkları olarak görülebilir.⁶¹ İnsanın psikolojik ve duygusal yönü ile ilgili olan sevgi, nefret, mutluluk ve öfke gibi hususlar kalbten kaynaklandıkları gibi; tefekkür, tedebbür ve kavrama gibi insanın akılcı yönü ile ilgili olan hususlar da kalbten kaynaklanır.⁶² Dolayısıyla kalb, hem işlevsel aklın hem duyguların hem de Allah'a dair bilgilerin merkezi konumunda görülebilir. Kur'an'da kalbin bilme ve anlama yönüne dikkat çekilmesi onun aynı zamanda akıldan bağımsız olmadığına da işaret etmektedir.

Tasavvufî düşüncede kalp, birliğin yani Allah'ın meskenidir; diğer bir ifadeyle, kendisini yansıttığı aynadır. Ancak bu aynanın kirinin, pasının temizlenmesi ve Allah'ın ezeli nurunu yansıtmaya kadar sürekli zühd, zikir ve ibadet ile temizlenip parlatılması gerekir.⁶³ Gazzâlî, kalbin iki kapısı olduğunu, bunlardan dışarıya açılan kapı olan duyu organları aracılığıyla dış dünya hakkında bilgi elde edilirken, melekût âlemine açılan iç kapı ile Allah hakkında bilgiler elde edileceğini ancak bu iç kapının da sadece Allah'ı zikredenlerin önünde açılacağını ifade etmiştir.⁶⁴ Sûfîler, akıl ve kalbi, bilgi aracı olmaları bakımından farklılaştırdıkları gibi, bunlar aracılığı ile elde edilen bilgileri de ayırt etmişler, her birine ayrı isim vermişlerdir. Aklın idrakine ilim, kalbin idrakine marifet ve zevk; ilim sahibine âlim, marifet sahibine de ârif demişlerdir.⁶⁵

İnsanın kalbî tecrübeyle Allah'ı tanıması ve O'nun hakkında bilgi edinmesi tasavvuf'un önemle üzerinde durduğu bir konudur. Allah'ın tanınması/tanımlanması hususunda kelim âlimleri genellikle aklı ve nakli hareket noktası kabul ettikleri için bu alanda insanın duygusal açıdan Allah ile iletişiminin ele alınmadığını dolayısıyla tepkisel olarak bu konunun tasavvuf ilminin omurgasını oluşturduğunu söylememiz mümkün görünmektedir. Mutasavvıflara göre içsel tecrübeler insanın Allah ile iletişim kurmasında ve O'nun hakkında bilgiler elde etmesinde güvenilir bir kaynak hükmündedir.

⁶⁰ Bk. el-A'raf 7/179; el-Hac 22/46.

⁶¹ Yeşilyurt, "Tanrı Bilgisi'nin Empirik Temelleri", 343-344.

⁶² Abdulkali Güneş, *Kur'an'da Kalp Kavramının Semantik Analizi*, (İstanbul: Ahenk Yayınları, 2003), 125-126.

⁶³ Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 88.

⁶⁴ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 3/45.

⁶⁵ Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, 202.

Sûfîlerin ruhanî halleri yaşayarak, manevi ve ilahî hakikatleri tadararak (iç tecrübeyle vasitasız olarak) elde ettikleri bilgiye *marifet*, bu yoldan Hakk'a dair elde edilen bilgiye *marifetullah*, buna sahip olan kişiye *arif-i billah* denmiştir.⁶⁶ Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859) tasavvufi anlamda marifetten bahseden ilk mutasavvıftır. Ona göre aslında Hakk'ı tam anlamıyla bilmek ve tanımak mümkün değildir. Bu nedenle O'nun zâtı hakkında tefekküre dalmak cehalettir. Marifetin hakikati de hayretten ibarettir. Allah'ı tanımayı gaye edinen sûfîler en sonunda insanoğlunun O'nu tanımaktan âciz olduğu kanaatine varmışlardır. Bu nedenle mutasavvıflar Hz. Ebu Bekir'e attettikleri, "Allah hakkında marifet sahibi olmanın biricik yolu insanın O'nun hakkında marifet sahibi olmaktan âciz olduğunu idrak etmesidir" sözünü bu konudaki görüşlerinin temeli haline getirmişlerdir.⁶⁷ Bu konuda Gazzâlî, ilahlık hususiyetlerini ya Allah'ın bizzat kendisinin ya da benzerinin bilebileceğini, O'nun eşi ve benzeri olmadığına göre Allah'ı kendisinden başka kimsenin bilemeyeceğini ifade etmiş ve Cüneydî Bağdâdî'nin: "Allah'tan başka Allah'ı tanıyan yoktur" sözüyle görüşünü desteklemiştir.⁶⁸

Hâris el-Muhâsibî'ye (ö. 243/857) göre marifetin başı, aklın duyularla elde edilen tecrübî âlem üzerinde düşünerek bilgisini genişletmesi ve buradan Mutlak varlığın bilgisine ulaşmasıdır. Dolayısıyla görünür âlem duyularla algılanamayan gaybî varlık alanına delâlet etmiştir. Muhâsibî'ye göre bâtinî bilgi (marifet), aklın, dış dünyadan elde edilen tasavvurî bilgilerin manâlarına nüfuz etmesiyle meydana gelmektedir. İnsan, maddî âleme ait bilgilerin, Tanrı'nın verdiği akılla yoğrulduğunun şuuruna vararak batınî bilgiyi elde eder. Akıl burada tek başına değildir, kalple birlikte, gayb âleminin Mutlak varlığını idrâkte kalpten destek almalıdır.⁶⁹ Metafizik varlık alanının tefekkür, nazar ve i'tibâr yoluyla da tam olarak bilinmeyeceği görüşünde olan Muhâsibî'ye göre, "bu manevi âlem dibine inilmeyen derin bir denizdir".⁷⁰ Muhâsibî'ye göre bâtinî bilginin oluşmasında ilk aşamayı aklın maddî âlem üzerinde düşünmesi oluşturmaktadır. Görünür âlemin bilgisinden hareketle metafizik âlemin bilgisine ulaşmada Muhâsibî'nin akla aktif bir rol verdiği görülmektedir. Dolayısıyla Muhâsibî akıl ile marifet arasında sıkı bir bağ kurmuş olmaktadır.

Mutasavvıfların Allah hakkındaki sıhhatli hâle "marifet" ismini verdiklerini ifade eden Hücvârî'ye (ö. 470/1077) göre, marifet ilimden daha üstündür.

⁶⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 236.

⁶⁷ Süleyman Uludağ, "Marifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/55.

⁶⁸ Gazzâlî, *Maşadü'l-esnâ*, 49.

⁶⁹ Ebu Abdillah Hâris b. Esed el-Anazî Muhâsibî, *er-Riâye-Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 90-92.

⁷⁰ Muhâsibî, *er-Riâye*, 97.

Çünkü sıhhatli ilim olmadan sıhhatli hal bulunmaz. Allah hakkında âlim olmayan, O'nun hakkında ârif olmaz. Fakat ârif olmayan bir kimse âlim olabilir. Allah hakkındaki marifet ve ilim konusunda insanların ihtilaf ettiklerini söyleyen Hücûvîrî, marifeti akla dayandıran Mu'tezile'yi, "şayet akıl marifetin illeti olsaydı, her akıllının ârif, bütün akılsızların da cahil olması gerekirdi" diyerek eleştirmiştir. Yine o, Allah hakkındaki marifetin illet ve kaynağını istidlâlâle dayandıran kelimcilerin görüşlerini de, şeytanın cenneti, cehennemi, arşı ve daha birçok ayet ve delilleri görmüş olmasına rağmen bunların onun marifet sahibi olmasına sebep olmadığını söyleyerek çürütmeye çalışmıştır. Marifetin illetinin Allah'ın lütuf ve inayeti olduğunu söyleyen Hücûvîrî'ye göre, ilâhî inayet olmazsa, akıl âmâ olur. Akıl, zâtı icabı ve esas itibarıyla kendisinin ne olduğunu bilmemektedir. Kendini bile bilmeyen aklın başkasını ve yaratıcısını bilmesi mümkün değildir.⁷¹

Deliller ve akıl yoluyla Allah'ın bilinmesi ve tanınması Hücûvîrî'ye göre mümkün görünmemektedir. Marifet, bizzat Allah tarafından vasıtasız olarak insanın kalbine yerleştirilmiş olmaktadır. Aklın istidlâl yoluyla Allah'ı tasavvur etmeye çalışması onu teşbihe, nefiy yoluyla O'nu tanımlamaya çalışması da ta'tile götürür. Dolayısıyla bu iki durumda marifet değildir. Marifetin, aslında sürekli olarak aklın Allah hakkında hayret içinde kalması ve Hakk'ın inayetinin kulu üzerine yönelmesinden başka bir şey olmadığını ifade eden Hücûvîrî'ye göre, marifetle ilham aynı şey değildir. Çünkü kendisine ilham geldiğini söyleyen kişilerin görüşleri birbiriyle çelişebilir. Bu durumda iddialardan doğru ile yanlışın ayırt edilmesi için delilin gerekliliği zorunlu olur. Bu takdirde de iddia delille bilinmiş olacağından ilhamın hükmü bâtil olur.⁷² Hücûvîrî, Allah'ın bilgisine erişmek için akli ve onun fonksiyonlarını zorunlu olarak görmemektedir. Akıl ile elde edilen bilgiyle Allah'ın bilgisine ulaşılamayacağını düşünen Hücûvîrî, bu bilginin kişinin kalbine bizzat Allah tarafından vasıtasız olarak verildiğini kabul etmektedir. Bu anlamda Hücûvîrî ilhamî bilgi ile marifeti birbirinden ayırmaktadır.

Tasavvuf alanında gaybî konularla ilgili bilgi elde etme konusunda marifetten başka birbirleriyle yakın anlamlarda kullanılan keşf, ilham, yakîn, sezgi gibi kavramlarla da karşılaşmaktayız. Mutasavvıflara göre, duyulur âlemden gelen etki, kir ve pas kalbin gayb âlemini görmesine engel olan bir perde oluşturur. Kalbin bu kir ve paslardan arındırılması sonucunda perdenin açılmasına, yani kalp gözünün açılarak gaybî bilgilere ulaşılmasına *keşf* denir.⁷³ Sûfiler keşf terimini hem "perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan

⁷¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücûvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 331-332.

⁷² Hücûvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 334-335.

⁷³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 213.

bazı şeyleri bilme”, hem de “Allah'ın tecellilerini temaşa etme” anlamında kullanmışlardır. “İki şey arasındaki perdenin kalkması ve bu iki şeyin birbirine karşı açığa çıkması” anlamına gelen mükâşefe teriminin de çok defa keşf anlamında kullanıldığı görülmektedir.⁷⁴

İlham ise, doğrudan ve aracısız Allah'tan alınan bilgidir. Bu bilgi ya ilahî hitabı işitmek ve dinlemek veya gayb âlemini görmek suretiyle elde edilir.⁷⁵ Gazzâlî'ye göre ilham, öğrenilmeden, gayret sarf edilmeden kalbe doğan ilimdir. Bu ilim de nasıl ve nereden geldiğini bilmediği ve sebebini bildiği olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi ilhamdır, velîlere ve iyilere mahsustur. İkinci kısım ise, o ilmi kalbe ilka eden meleği görmekle mümkündür ki buna vahiy denir ve bu ilim peygamberlere mahsustur. Sûfî'nin ilhamî ilmi öğrenebilmesi için başvuracağı yol, nefis mücâhedesini, kötü sıfatlardan arınmak, her şeyden ilişkiyi kesip bütün varlığıyla Hakk'a yönelmektir. İnsan bu mertebeye yükseldiği zaman, Allah kulun kalbine hâkim olur ve ilim nurlarıyla kalbi aydınlatır, gaybî sırlar kendisine açılır.⁷⁶ Gazzâlî ilham yoluyla elde edilen bilgiyi ispatlamak için ayet ve hadislerden, sahabenin yaşadığı tecrübelerden birçok deliller de sunmuştur. Örneğin; “Bizim için mücâhede edenleri, bizim yolumuza hidâyet ederiz”⁷⁷ ayetini “Nefisleri ve diğer düşmanlarına karşı, mal ve canları ile mücâhede edip, can ve mallarını fedâ edenleri bize gelen yolda hidâyete erdiririz. Allah ihsan edenlerle beraberdir. Yani bunlar iyi mücâhedeleri sayesinde Allah ile beraber olurlar. Yani bildiği ile amel edenlere Allah bildiklerini öğretir” şeklinde yorumlamış ve delil olarak kullanmıştır.⁷⁸ Gazzâlî'ye göre ilham, kaynağı kesin olarak bilinmeyen bir bilgidir. Dolayısıyla böyle bir bilginin doğruluk ve güvenilirlik değeri tartışılır olmaktadır.

İki yıl boyunca ders aldığı hocası Gazzâlî'nin keşf konusundaki görüşlerini eleştiren Ebû Bekir İbnü'l Arabî'ye (ö. 543/1148) göre, “kalp” tamamen gafletten uzak kalamayacağı gibi zâtı itibariyle keşf gibi gaybî âlemlere de muttali olamayacaktır. İbnü'l Arabî, nefsin maddi âlemden ilişkisini keserek, sadece Allah'a yönelmesinin dünyada iken mümkün olamayacağını bunun ancak öldükten sonra gerçekleşeceğini ifade eder. Zira Hz. Peygamber'in de gaflete maruz kaldığını, bu sebeple günde yüz defa tövbe ettiğini belirten hadise dikkat çeken İbnü'l Arabî, ömrü boyunca gafletten uzak bir kimsenin bulunama-

⁷⁴ Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, ts.), 25/315.

⁷⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 213.

⁷⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/41-42.

⁷⁷ Ankebût 29/69.

⁷⁸ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/51.

yacağını, bu nedenle yaşama şeklinin Kur'an ve sahih sünnete göre düzenlenmesi gerektiğini, buna göre dinî konularda bir şey tecrübe ile kazanılmış olsa bile, bunların nasslarda yer almasının zorunlu olduğunu ileri sürer.⁷⁹

Kelam âlimlerine göre bilginin kaynakları duyular(idrak), akıl(nazar) ve doğru haber olarak sıralanmıştır.⁸⁰ Genel olarak Müslüman düşünce geleneğinde bilgi kaynaklarından olan akıl, bilgi kaynaklarının merkezinde olduğu düşünülür. Bu bağlamda duyular ve haber, akla bilgi sağlayan araçlar gibidir. Akıl, duyu ve haber kanallarıyla kendisine ulaşan salt bilgileri işleyerek ilme dönüştürür.⁸¹

İmam Mâtürîdî'ye göre sûfiler, insanın bilginin kaynağını kavramaktan aciz olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre insan kendisine ilham edilen bilgiyle amel etmesi gerekir. Çünkü bu bilgi insana Allah'tan gelmektedir. İmam Mâtürîdî onların bu görüşlerini eleştirerek toplumları yok oluşa sürükleyen ayrılık ve zıtlaşmaya sebep olan bir kaos olarak ifade etmiştir.⁸² Ancak İmam Mâtürîdî'nin ilhamın bilgi kaynağı oluşunu reddetmesi başkalarına karşı ispat edilebilecek bir bilgi niteliği taşımadığı manasında bir reddiyedir. Yoksa "ilham diye bir vakıa" yoktur şeklinde değildir.⁸³

Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî (ö. 413/1099)'ye göre ilhamla bilginin meydana geldiğini iddia edenin iddiası delilden yoksundur. Söz gelimi, şayet bir kimse "Şu şeyin helal olduğuna dair Allah bana ilham ederek kalbimde bilgi hâsıl oldu" derse, ona: "Sen, sözünde yalan söylüyorsun." denir. Çünkü onun doğruluğuna dair bir delil yoktur. Buna karşılık başka biri aynı şeyin haram olduğunu Allah'ın kendisine ilham ettiğini söyleyebilir. O takdirde, bu iki kişinin sözlerinden birini tercih için delil bulunmadığından ikisi arasında anlaşmazlık meydana gelir ki bu da her iki tarafın söylediklerinin geçersiz olması sonucunu doğurur.⁸⁴

Mu'tezile dinî konularda bir kaynak olarak nakil ve akıl dışında bir bilgi kaynağı kabul etmemiştir. Mu'tezile'ye göre objektif kriterlerle doğrulanma imkânı olmayan ilham bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmemiştir.⁸⁵ Kâdî Ab-

⁷⁹ Ramazan Biçer, "Bir Kelâm Bilgini Olarak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye Göre Gazzâlî'nin Keşf Me-todu", *Kelâm'da Bilgi Problemi (Sempozyum)* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 251-262.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 9; Neseî, *Kitabü't-Tevhid*, 119; Ebû Bekir Muhammed el-Hasen İbn Fûrek, *Müccerred makâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî* (Beyrut: Dâru'l-Maşriq, 1987), 14.

⁸¹ Harun Çağlayan, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 260.

⁸² Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 9.

⁸³ Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimîn Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 74.

⁸⁴ Sadru'l-İslâm Ebû'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1994), 12.

⁸⁵ Demir, *Keşf ve İlham*, 57-59.

dülcebbâr ilhamı kabul edenlerin görüşlerini şöyle ifade eder: “İlham, Allah’ın kalplerde yaratmasıyla oluşan ve başka yollarla elde edilemeyen hakiki bilgidir. Onlara göre nazar ve istidlâl bir bilgi kaynağı değildir.” Kâdî Abdülcebbâr nazarın (akletme) bilgiyi ortaya çıkaracağını ifade ederek onların bu görüşlerini reddeder. O’na göre, Allah ayetlerinde insanları akletme konusunda teşvik etmiş, buna karşı gelenleri yermiş ona bağlananları ise övmüştür. Kâdî Abdülcebbâr “Ashabu’l-ilham” olarak isimlendirdiği bu grubun görüşlerini Ebu Hâşim el-Cübbâ’î’nin (ö. 321/933) iptal metodunu kullanarak çürütmeye çalışır. Bu metoda göre ilhamla elde edilen bilginin doğruluğunun akılla mı yoksa ilhamla mı bilineceği sorulur. Akılla bilineceği söylenirse ilhamla elde edilen bilginin yanlış olduğu ortaya çıkar. Eğer ilhamla bilineceği söylenirse aynı soru yine yöneltilir ki bunun sonu yoktur. Zaten bir önermenin doğruluğu kendisiyle kanıtlanamaz.⁸⁶

Sufiler nezdinde ve Gazzâlî gibi mutasavvıf yönü olan bazı kelimciler açısından keşf ve ilham hakiki bir bilgi kaynağı kabul edilse de kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre güvenilir bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmemiştir. Mâtürîdî, Eş’ârî ve özellikle Mu’tezile ekolüne mensup kelimcilerin büyük çoğunluğu ilham kaynaklı olduğu öne sürülen bilgilerle gerçeğe ulaşamayacağını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla kelimcılara göre, ilham yoluyla insanın bazı bilgiler elde etmesi mümkün olmakla birlikte bunlar genel geçerliliği bulunan kesin bilgi sayılamaz ve dinî alanda delil olarak kullanılamaz.⁸⁷ Çünkü ilham yoluyla elde edilen bilgiler subjektif olduğu gibi doğrulanabilirlik açısından da sorunlu görülmektedir. Bazı manevi süreçler sonucunda elde edilen ilhamların bilgi değerinin tartışılması bir tarafa bu tarz bilgilere sahip olduklarını iddia eden din istismarcılarının saf insanların dinî duygularını sömürerek kendi çıkarları için kullandıkları da göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Bu bağlamda bazı şahıs ve grupların kendi düşüncelerini meşrulaştırma ve insanlara kabul ettirme adına ilhamî bilgiyi kullandıklarına dair elimizde birçok tarihi örnek bulunmaktadır.

Tasavvufta kullanılan marifet, keşf, ilham vb. kavramların yerine 19. yüzyıldan itibaren özellikle batıda dinî tecrübe kavramı kullanılmıştır. Ontolojik farklılığa ve insanın yetersizliği fikrine karşılık Tanrı’yı tecrübe etmenin aslı itibarıyla fiziksel nesnelere duyularla algılama ile aynı yapıya sahip olduğu ve

⁸⁶ Ebu’l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-’adl (en-Nazar ve’l-Meârif)*, thk. İbrâhim Medkûr - Tâhâ Hüseyin (Kahire: el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-Âmme, 1962), 12/343-345.

⁸⁷ Abdülğaffar Aslan, “Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008), 44.

'dinî tecrübe' yoluyla Tanrı'yı algılamanın ve O'nun hakkında gerçekçi bilgilere ulaşmanın mümkün olduğu savunulmuştur.⁸⁸ Dinî tecrübe,⁸⁹ mutlaka normal duyu algılarının aracılığından bahsetmek anlamına gelmemek koşuluyla, çok genel anlamda Tanrı veya Tanrısalı algılamak ya da O'nun varlık ve etkinliğinin kişisel olarak tecrübe edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Dini tecrübe, genel anlamıyla tüm en yüksek ve özel olağanüstü tecrübe hali olan vahiy ve mucize halinden en alt düzeyi olan sıradan insanın iddiasız kişisel deneyimlerine kadar tüm dini yaşantı hallerini kapsayacak şekilde kullanılabilir.⁹⁰

Richard Swinburne (d.1934), Tanrı'nın hem var olduğu hem de yarattıklarına yakın olduğu hususunda dini tecrübenin kabul edildiğini ifade etmektedir. Swinburne "*safdıllık (kolay inanırlık) ilkesi*"ni dini tecrübenin güvenilirliğine delil olarak kullanmaktadır. Bu delilde bir rasyonellik ilkesi olarak, yanılmış olduğumuza dair herhangi bir delil yoksa bazı şeylerin bize göründüğü gibi olduğuna inanmamız gerekir. Tanrı tecrübesine sahip olduğunu sanan biri, yanılmış olduğuna dair delil getirilemezse, böyle bir tecrübeye sahip olduğuna inanmalıdır. Bu ilkenin en cazip tarafının "dini tecrübeyi ispatlama zahmetini tecrübenin hakiki olmadığını savunanlara yüklemesi" olduğu söylenmiştir.⁹¹ Dini tecrübe ile ilgili görüş belirtenlerden bazıları onu toptan reddetmekte ve bu görüşlerini doğrulanabilirlik ilkesi ile temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bu görüştekilere göre, eğer dini tecrübeye güvenebilecekseniz, onun da diğer doğal tecrübeler gibi, halka açık ortamlarda tekrarlanabilir, test edilebilir ya da özneler arası bir tarzda doğrulanabilir olması gerekir; oysa dini tecrübe bu tür özelliklere sahip değildir.⁹²

⁸⁸ William P. Alston, "Tanrı'yı Algılamak", çev. Ramazan Ertürk, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (1999), 299-308; William Alston (d. 1921) pek çok Tanrı tecrübesinin algı ile aynı yapıda olduğu kanaatindeydi. Gündelik duyu algımızda biz üç ögeyi ayırt edebiliriz: Algılayan, algılanan nesne ve fenomen. Benzer şekilde Tanrı tecrübesinde de üç öge vardır: Dini tecrübeyi yaşayan, tecrübe edilen şey (Tanrı) ve Tanrı'nın tecrübeyi yaşayana görünüşü veya takdim edilişi. Bu görüşün ayrıntıları ve yöneltile eleştiriler için bk. Micheal Peterson vd., *Akil ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 23-24.

⁸⁹ "Dini tecrübe" terimi esas itibarıyla dini, "bireysel insanların hisleri, davranışları ve tecrübeleri" olarak tanımlayan ve dini tecrübe üzerine daha sonra bu alanın klasikleri arasında sayılacak bir eser yazan William James ile birlikte popüler olmuştur. William James'in yazdığı eser *The Varieties of Religious Experience (Dini Tecrübenin Çeşitliliği)* bk. Cafer Sadık Yaran, "İnsanın Egzistansiyel İhtiyaçları ve Dinin Perenniyel Cevapları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 79-96; Metafizikçi yadsıyan empiristlere karşı dinî tecrübeyi (mistisizm) bir bilgi kaynağı olarak kabul eden teologlar arasında Schleiermacher, Martin Buber, Rudolf Otto, Aldous Huxley gibi isimler de sayılabilir. Bk. Abdülkâtil Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006), 15.

⁹⁰ Cafer Sadık Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 18, 20-21.

⁹¹ Peterson vd., *Akil ve İnanç*, 32-33; Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 32-35.

⁹² Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 30; Peterson vd., *Akil ve İnanç*, 33-34.

Swinburne, bir kişinin yaşadığı dini tecrübenin, bunu yaşamayan başka kişiler için delil olma açısından bir değere sahip olduğunu da “*tanıklık ilkesi*” ile açıklamaktadır. Bu ilkeye göre, dini tecrübe yaşadığını ifade kimselere, aldatıldıklarına dair bir delil olmadığı sürece başkaları inanmalıdır.⁹³ Swinburne’ün bireysel olarak yaşanan tecrübeler herkesin inanması gerektiğine dair öne sürdüğü delil pek tutarlı görünmemektedir. Dinî tecrübeyle diğer sıradan yaşanan tecrübeleri aynı düzeyde değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir. Sıradan tecrübelerin tekrarlanma olasılığı ve bütün insanlar tarafından ya da en azından bazı insanlar tarafından yaşanma durumu veya olaya şahit olma durumu söz konusu iken dinî tecrübe için aynı şeyleri söylemek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu tür tecrübeler başka insanların inanması gerektiği bir zorunluluk olarak öne sürülmemelidir. Diğer taraftan dinî tecrübenin yaşandığının kabul edilmesi aslında sorunu çözmektedir. Yaşanan tecrübeler genellikle sözlerle ifade edilmekte zorlanan durumlardır. Bunların başka insanlara aktarılması ve diğer insanlar tarafından içeriğinin anlaşılması kolay bir durum değildir. Zaten tasavvuf için “*kâl ilmi değil hâl ilmi*” denilmesi konuyu en iyi şekilde ifade etmektedir. Bireysel düzlemde insanın yaşadığı dinî tecrübeler onun duygusal anlamda Allah ile ilişkisinin biçimlenmesinde etkin rol oynayabilir. Ancak bireyin yaşadığı dinsel yaşantılar, kişi ile Allah arasında olduğu için bu tecrübeden ortaya çıkan bir takım sonuçların bütün insanlık için geçerli sonuçlar olduğunu iddia etmek tartışılır bir konudur.⁹⁴

Dinî tecrübenin, onu yaşayan kişiye has olması ve başkalarıyla paylaşıl-maması en önemli özelliğidir. Bu sebeple onun verdiği bilginin genelleştiril-mesi mümkün görünmemektedir. Kişiden kişiye değişen ve onu yaşamayan kişiye yabancı kalan varlığı ile dinî tecrübe, açık-seçik ve kesin olmaktan uzak, belirsiz bir gerçeklik ifade etmektedir.⁹⁵ Dinî tecrübe yoluyla elde edilen bilgilerin hakiki ve meşru bir değer taşıyıp taşımadığını kontrol etmek için tek güvenilir yol, onun dinî kaynaklara olan uygunluğunun tespit edilmesidir. Nassların verdiği bilgilerle çeliştiği bilinen tecrübî bilgilerin kabul edilmesi mümkün değildir. Diğer taraftan bireysel iç tecrübelerle ulaşılan bilgiler nasslarla uygunluk arz etse de esas olan dinî kaynakların verdiği bilgilerdir.

⁹³ Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 36-37.

⁹⁴ Dini tecrübenin güvenilirliğinin ve geçerliliğinin ispatlanmasına yönelik ilkeler öne sürüldüğü gibi, bu ilkeleri eleştiren ve başka alternatif ilkeler sunan yaklaşımlar da bulunmaktadır. Cafer Sadık Yaran’ın önerdiği “eleştirelilik ilkesi” veya “tahkik ilkesi” bunlardan birisidir. Geniş bilgi için bk. Cafer Sadık Yaran, “Eleştirel Deneyimcilik: Dini Tecrübeye Swinburne’ün ‘Saf-dillik İlkesi’ne Karşı Eleştirelilik İlkesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 25-54.

⁹⁵ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 152-153.

SONUÇ

İnsanın Allah hakkında bilgi sahibi olmak için ortaya koyduğu çabaların birçok sebebi olabilir. En başta insanın kendi varlığını anlamlandırma arzusu, içinde yaşadığı âlemi tanımak istemesi ve nihayetinde Yaratıcı'yı tanıyıp O'nunla iletişime geçme isteğini bu sebeplerden bazıları olarak kabul edebiliriz. Allah var olması açısından kesin olarak bilinebilir. Ancak O'nun bilenebilirliği bütünüyle mahiyetinin kavranabilir olması anlamı taşımamaktadır. Yaşadığımız dünyadaki algıladığımız herhangi bir varlık gibi olmayan Allah'ın zâtının insan idrakinin dışında olması O'na dair hiçbir bilginin olmadığı anlamına gelmemektedir. İnsan sahip olduğu bütün imkânları kullanarak Onu tanımayı ve O'nunla bağ kurmaya çalışmaktadır.

Allah vahiy yoluyla beşerî dili kullanarak insanlara kendini tanıtmıştır. Allah'a dair bilgilerimizin en sağlam ve en muteber kaynağı şüphesiz vahiydir. Kur'an'daki Allah'a ait isim ve sıfatların anlaşılması hususunda yorum farklılıklarının ortaya çıktığını görmekteyiz. Kelam âlimlerinin Allah'a dair bilgilerin temellendirilmesi hususunda daha rasyonalist (akılcı) bir yol izledikleri, buna karşın mutasavvıfların Allah'a dair bilgilerinin (marifet) "dinî tecrübe" şeklinde isimlendirilen psikolojik bir temele dayandığını söylemek mümkündür. Kur'an'ın Allah hakkındaki bilgilerin temellendirilmesinde, olgulardan hareket ederek insan aklına ve duygularına hitap etmesi yönüyle hem rasyonel hem empirik hem de psikolojik bir yol takip ettiği söylenebilir. Kur'an'da Allah'ın isim ve sıfatları kullanılırken bunların insan zihninde karşılığını bulması için olgusal alanın kavramlarının kullanıldığını görmekteyiz. Bu durum inanan insanı yaşadığı çevreye karşı daha duyarlı hale getirmiştir. Çünkü âlemde bulunan her bir varlık onun için Allah'ın tanınmasını sağlayan birer işaret olmuştur.

İnsan Allah'ın ne olup/olmadığına dair bilgi üretirken önce kendi varlığından sonra da onu kuşatan görünür âlemden hareket etmektedir. İnsanın kendi kendine yeten bir varlık olmayıp acizliğini idrâk etmesi onu en yetkin sıfatlarla nitelendirdiği Allah tasavvuruna yöneltmiştir. Görünür âlemdeki her bir varlığın yaratılış gayesinin kavranması, varlıklar âlemindeki ahengin keşfedilmesi de insanın Yaratıcı'ya olan hayranlığını ve duygusal bağlılığını arttırmaktadır. Bu bağlamda her insanın nefsinin ve âlemi tefekkür ederek zihninde oluşturduğu Allah tasavvuru kişiye özeldir. Allah tasavvurunun oluşmasında, kullandığımız dilden içinde yaşadığımız toplumun geleneklerine, eğitim kurumlarına varıncaya kadar birçok unsurun etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle Allah tasavvurunun bizzat Allah'ın kendisi olduğunu söyleyemeyiz. Allah'ın mahiyetinin tasavvur edilemeyeceğini ifade

eden “...O'nun benzeri hiç bir şey yoktur...”⁹⁶ ayetiyle birlikte, Allah'ın hangi sıfatlara sahip bir varlık olduğunu açıklayan diğer Kur'an ifadelerinden hareketle O'nun bu sıfatlar vasıtasıyla insan kavrayışına yaklaştırıldığı da bilinmesi gerekir. Dolayısıyla Kur'an'ın ortaya koyduğu ilah tasavvuru varlığı kavranamayan ve ne olduğu hakkında hiç bir şey bilinemeyen bir ilah değildir.

Doğruluğu ve nesnelliği tartışılrsa da inanan insanın yaşadığı, Tanrı'yla bireysel ilişkiyi ifade eden “dini tecrübe” yoluyla Tanrı'ya dair bilgiler elde etme yöntemi de mümkün kabul edilmektedir. Ancak duygusal olarak bazı insanların Allah ile yaşadıkları tecrübelerin kavramlarla ifade edilmesi farklı farklı olacaktır. Bu anlamda aklın ötesinde duygularla yaşanarak hissedilen Allah algısının objektif olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü her insanın Allah ile olan duygusal iletişimi özeldir ve kişinin bütüncül yapısıyla ilişkilidir. Diğer taraftan bazı insanların Allah ile duygusal bağlılığının yoğunluğuna bağlı olarak yaşadığı tecrübeler sonucu elde ettiği bilgileri başka insanlara kabul ettirmeye çalışması ve onları bu bilgilerle yönlendirip kendi çıkarları için kullanması büyük tehlike arz etmektedir. Toplumsal Tanrı tasavvurlarının oluşmasında bireylerin yaşadığı dinî tecrübelerin insanlar tarafından rağbet görmesi ve bir sonraki nesle aktarılmasının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Dinî tecrübelerin imkânı ispat edilsin ya da edilmesin din konusunda hassasiyetleri olan insanlar bir takım dinî tecrübeler yaşadığını söyleyenlere karşı güven duyup inanmaktadırlar. Ancak yakın tarihimizde yaşadığımız olaylar bize göstermiştir ki insanların bu güven duyguları dini tecrübe yaşadığını söyleyenler tarafından bireysel veya cemaat çıkarları için kullanılmıştır. Bu açıdan baktığımızda dinin temel kaynaklarıyla çelişen ve nesnellik arz etmeyen bu tür bilgilerin kabul edilmesi mümkün görünmemektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. M. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1983.
- Aclûnî, İsmail bin Muhammed el-Cerrahi. *Keşfu'l-hafa ve muzilu'l-ilbas ammaştehere mine l-ehadisî alâ elsinetî'n-nâs*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Albayrak, Mevlüt. “Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı”. *Araştırmalar* 1/2 (1999).
- Alston, William P. “Tanrı'yı Algılamak”. çev. Ramazan Ertürk. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (1999).
- Aslan, Abdülğaffar. “Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008).

⁹⁶ eş-Şûrâ 42/11.

- Aydın, Hasan. "Gazzâlî'nin Dinî-Felsefî Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007).
- Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2006), 39-86.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-frak*. Beyrut: Darü'l-Âfaki'l-Cedide, 1982.
- Beki, Niyazi. "Kur'an'da Fezlekeler: Tenzil Kavramı Bağlamında Allah'ın (c.c) Esmâ'sının Tefsiri". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2013).
- Biçer, Ramazan. "Bir Kelâm Bilgini Olarak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye Göre Gazzâlî'nin Keşf Metodu". *Kelâm'da Bilgi Problemi (Sempozyum)*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Çağlayan, Harun. "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011).
- Demir, Ahmet İshak. *Mütekaddimîn Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Düzgün, Şaban Ali. "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3/5 (2005).
- Düzgün, Şaban Ali. "Tecrübe, Dil ve Teoloji: 'Dini Tecrübe'nin Teolojik Yorumu". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004).
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitabu'l-luma' fi'r-reddi ala ehli'z-zeygi ve'l-bida'*. thk. Hamude Gurabe,. Mısır: Matbatu Mısır Şirketü Musâheme Mısıriyye, 1955.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-islamiyyin ve ihtilâfi'l-musallîn*. Almanya, 3. Basım, 1980.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Hikmetü fi mahlûkâtillâh (Mecmuatü Resâil içinde)*. thk. İbrahim Emin Muhammed. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikıyye, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Mağşadü'l-esnâ fi şerhi (me'ânî) esmâ'illâhi'l-hüsnâ*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Kıbrıs: el-Ceffan ve'l-Câbî li't-Tiba ve'n-Neşr, 1407.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.
- Güneş, Abdalbaki. *Kur'an'da Kalp Kavramının Semantik Analizi*. İstanbul: Ahenk Yayınları, 2003.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-. *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd ala İbni'r-Râvendî'l-mülhid*. thk. Muhammed Hicâzî. Kahire: Mektebetü's-Seşkâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-. *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed el-Hasen. *Mücerred makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisanu'l-'arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 3. Basım, 1414.
- İbrahim, M. Zakyi. "Kur'an'da İletişim Modelleri: Allah-İnsan Etkileşimi". çev. Burhan Sümertaş. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2010).
- İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Ahmed Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*. thk. İbrâhim Medkûr - Tâhâ Hüseyin. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1962.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Kahire: el-Mektebetü'l-Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Kâdî Abdülcebâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'da İman Psikolojisi*. İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997.
- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Eş'ârî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. ed. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. S. Kemal Bardakçı. thk. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Muhâsibî, Ebu Abdillah Hâris b. Esed el-Anazî. *er-Riâye-Nefs Muhasebesinin Temelleri*. çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Bahrü'l-Kelâm*. thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr. Dîmeşk: Mektebetu Daru'l-Farfûr, 1421.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Kitabü't-Temhid li kavaidi't-tevhid*. çev. Habibullah Hasan Ahmed. Kahire: Dâru't-Tibaati'l-Muhammediyye, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Ögke, Ahmet. "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009).
- Ögke, Ahmet. "Tasavvufta 'Kenz-i Mahfî' Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553)'nin 'Küntü Kenzen Mahfiyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 12 (2004).
- Peterson vd., Micheal. *Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

- Pezdevî, Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafettin Gölçük. İstanbul: Kayihan Yayınları, 1994.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddin Ahmed b. Mahmûd. *el-Bidâye fî usûlî'd-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.
- Sarıçioğlu, Ekrem. "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 1 (1986).
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968.
- Taftazânî, Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 4. Basım, 1999.
- Taylan, Necip. *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Tüzer, Abdüllatif. *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: TDV Yayınları, ts.
- Uludağ, Süleyman. "Marifet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. "Ma'rifet-i Nefs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012.
- Yar, Erkan. "Allah-İnsan Arasındaki İletişimin İmkânı ve Dili". *Tabula Rasa* 5 (2002).
- Yaran, Cafer Sadık. *Dini Tecrübe ve Meûnet*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Yaran, Cafer Sadık. "Eleştirel Deneyimcilik: Dini Tecrübeye Swinburne'ün 'Safdıllık İlkesi'ne Karşı Eleştirelilik İlkesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007).
- Yaran, Cafer Sadık. "İnsanın Egzistansiyal İhtiyaçları ve Dinin Perenniyal Cevapları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001).
- Yavuz, Ömer Faruk. "Gazzâlî'de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006).
- Yeşilyurt, Temel. "Tanrı Bilgisi'nin Empirik Temelleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000).
- Yurdağür, Metin. *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ/Allah'ın İsimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.

صورة الطفل والطفولة في الشعر العربي الكلاسيكي –العصر العباسي نموذجاً-

The Theme of Children and Childhood in Classical Arabic Poetry/ -Ab-basi Dönemi Özelinde- Arap Şiirinde Çocuk ve Çocukluk Motifi

Ehssan DALAL

Öğr. Gör. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Bilecik/Turkey.

ehssan.dalal@bilecik.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0250-9850>

Adnan ARSLAN

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

adnan.arslan@bilecik.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3989-6612>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 09 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Dalal, Ehssan – Arslan, Adnan. صورة الطفل والطفولة في الشعر العربي –العصر العباسي نموذجاً- edid: *edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 5/1 (Mayıs/May 2021): 113-136

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

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | mailto: iifdergi@bilecik.edu.tr

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



صورة الطفل والطفولة في الشعر العربي الكلاسيكي -العصر العباسي نموذجاً-

ملخص البحث

إن الأطفال رأسمال الأمم الأكثر أهمية في بناء مجتمع قائم على المكارم والرقى. أهمية الأطفال ليس مقصوراً على كونهم مقومين لحياة اجتماعية صحيحة البنية في المستقبل بل يتمثل دورهم في إبداء نموذج من طبيعة بشرية خالية من شوائب الرياء والتكلف والتصنع. لربما من أجل هذا نعبّر عن عواطف بريئة بلفظة -مثل الطفل-. إن من وظائف الأدب الأساسية عكس العواطف البشرية كما هي. ولهذا يمكن القول إن هذه الوظيفة جعلت طريقها يتقاطع مع الطفل والطفولة بما فيهما معاني الصفاء والبراءة. فبناء على هذا نجد صورة الأطفال في الأدب العربي على الصعيد القديم والحديث منه. حاولنا في هذا البحث إلقاء الضوء على كيفية تعامل بعض من الشعراء العرب مع صورة الطفل والطفولة في أشعارهم. ووجدنا من الشعراء من يستخدم صورة الطفل كمرآة تعكس صورة الحياة الدنيوية بتقلبات أحوالها وسرعة تأثرها بما حل بها وما شابه ذلك. وقسم آخر منهم يعتبر الطفل وكأنه وسيلة تشبيه لحال معشوق. وفئة أخرى تجعل عالم الأطفال مجالاً للتعبير عن عواطف متشائمة مثل اليأس والكآبة والخوف الشديد من الموت. وهكذا ألفينا الشعراء يأخذون صورة الطفل كوسيلة مرآة كما سبق القول.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وأدبها، الطفل، الطفولة، الشعر العربي، براءة

Abstract

Children are the capital of the nations most important in building a society based on generosity and advancement. The importance of children is not limited to their being constituents of a healthy social life in the future. Rather, their role is to express patterns of a human nature free from the impurities of hypocrisy, sophistication and pretense. Perhaps because of this we express innocent emotions with the word - like a child -. One of the basic functions of literature is to reflect human emotions as they are. That is why we can say that this job intersects with the child and childhood, including the meanings of purity and innocence. Based on this, we find the image of children in Arabic literature, both ancient and modern. In this research, we tried to shed light on how some Arab poets dealt with the image of the child and childhood in their poems. And we found some poets who use the image of the child as a mirror that reflects the image of worldly life with its fluctuations and the speed of being affected by what happened to it and the like. And another section of them considers the child as a means of simulating a loved one. Another category makes the children's world a space for the expression of pessimistic emotions such as despair, gloom, and an intense fear of death. Thus, our poets take the image of the child as a mirror medium, as has been said previously.

Keywords: Arabic Language and rhetoric, Child, Childhood, Arabic poetry, Purity.

Öz

Çocuklar, milletlerin ahlaki erdemler ve ilerlemeye dayalı bir toplum inşasında mecbur oldukları en önemi sermayeleridir. Çocukların bu önemi sadece, gelecekte sağlam bir sosyal bünyenin yapıtaşları olmaları ile sınırlı kalmayıp aynı zamanda gösteriş gibi yapmacık davranışlardan uzak, insan tabiatının en duru ve saf duygularını yansıtıyor olmalarında kendini göstermektedir. Belki de bu yüzden masumane oluşu ifade ederken -çocuk gibi- ifadesi kullanılmaktadır. Edebiyatın temel görevlerinden birisi beşeri duyguları olduğu gibi yansıtmaktır. Edebiyattan beklenen bu vazife onun yolunun -saf duyguların tercümanı olması itibarıyla- çocuk ve çocukluk teması ile kesişmesine sebep olmuştur. Buna binaen ister klasik ister modern dönem olsun çocuk ve çocuk-

luk temasının Arap edebiyatında sıklıkla örnekleri görülmektedir. Bu çalışmada bazı Arap şairlerinin mezkûr iki temayı şiirlerinde nasıl ele aldıklarına dair tasviri bir inceleme yapılmıştır. Görüldüğü kadarıyla bazı şairler çocuk motifini, dünyanın değişken halleri ve musibetleri karşısında insanın duygusal açıdan teessür altında kalmasını yansıtmak için kullanmıştır. Diğer bir kısmı ise çocuğun hallerine, sevgilinin tavırlarını tasvir etmek için gazel temasında yer vermiştir. Bazılarına göre ise çocukluk, ölüm korkusu, ümitsizlik, depresyon gibi karamsar ve kötümser bir bakışla hayatın nasıl görüldüğünü anlatan en uygun motiftir. Bunlar dışında daha pek çok şair, çocuk ve çocukluğu hayatın bir yansıması olarak ele almıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve edebiyatı, Çocuk, Çocukluk, Arap şiiri, Safılık.

المدخل

تناول الشعْرُ العربيُّ موضوعَ الطفولةِ، وكان انعكاساً حقيقياً لنظرة المجتمع إلى الطفل، وكيفية التعامل معه في أحواله وتقلباته، فالطفل في مخيلة الشعراء صورة نابضة بالحياة، مفعمة بالبهجة والأمل أحياناً، ومشوبة بالشَّوْم والحزن أحياناً أخرى، صورة تضحك وتبكي، تتألم وتتعافى، وتعكس المحبة الشديدة للطفل، والتعلق به، والخشية من فقده.

وإذا ما أمعنا النظر في الجوانب التي تناولها الشعراء في موضوع الطفولة فسنجدُها متنوعةً متباينةً، لكن ما يسترعي الانتباه أن أكثر هذه الجوانب حضوراً في الشعر جانب الموت والحياة؛ فالتهنئة بالمولود الجديد والفرح بقدمه، والأسى لفقده ورثاؤه عند موته، سغلاً حزيناً مهماً من الذائقة الشعرية العربية، وعبر الشعر من خلال الطفولة أصدق تعبير عما يعتري الإنسان من التفاؤل وخيبات الأمل في الحياة.

وبالنظر إلى رحلة الطفولة والشعر عبر العصور يمكن ملاحظة تقدم أغراض شعرية على حساب أغراض شعرية أخرى، مع التطور الذي يطرأ على الغرض الشعري الواحد؛ ففي حين أن أغراض التهنئة والرثاء تكاد تكون ثابتة في الشعر، فإننا نجد أن التشاؤم بالنت الذي كان سائداً في الشعر الجاهلي، قد تأخر في العصور الإسلامية اللاحقة ليحل محله تدريجياً التعبير عن محبة البنات والتفاؤل بها والاستبشار بقدمها. وعلى صعيد آخر كان التفاؤل بمستقبل الطفل في العصر الجاهلي لا يكاد يتجاوز التفاؤل بزعامة القبيلة والثار من القتلة، لكنه تطوّر فيما بعد ليتفأل بتولي المناصب كالإمارة والوزارة، والنصر على أعداء الدولة، وتمكين السلطان.

وإذا وسعنا النظر قليلاً وخرجنا من إطار الشعر، فسنجد تطورات بالغة الأهمية على صعيد الشكل أيضاً، مع ظهور القصة والمسرحية والأغنية وغيرها.

وثمة مسألة أخرى مهمة في هذا السياق، وهي أن الطفولة في الأدب العربي في العصور الكلاسيكية، كانت موضوعاً من الموضوعات التي يتناولها، ولم يكن الأدب عموماً والشعر

على وجه الخصوص، متوجهاً إلى الطفل ومخاطباً له - إلا ما ندر -، بمعنى أنه يمكن القول: لم يكن يوجد أدب ينطلق من اهتمامات الطفل، يتجاوز معه، ويسبر أغواره، ويعبر عن مشاعره كإنسان، ويحاول معالجة مشكلاته النفسية والاجتماعية، ويطور مهاراته اللغوية والفكرية؛ بل كان الشعر يتناول الطفولة - غالباً - على أنها موضوع من موضوعاته كعطف الأبوين على أطفالهما، وتفاؤلها بمستقبله وخوفهما عليه وغير ذلك ..

لكن هذه الظاهرة لا تقلل من أهمية الطفولة في الأدب العربي، لأن ما نسيه اليوم اصطلاحاً بأدب الطفل، لم يكن معروفاً في العصور الكلاسيكية، إذ لم يبدأ أدب الطفل بالظهور والتشكل في الآداب العالمية إلا في القرن السابع عشر⁽¹⁾، فلا يمكن محاكمة الأدب العربي الكلاسيكي على ضوء ظاهرة أدبية لم تظهر إلا في العصر الحديث.

في هذه الدراسة يحاول الباحثان تقديم صورة عن أدب الطفولة في الشعر العربي في عصوره الكلاسيكية، وعن كيفية تعامل بعض من الشعراء العرب مع صورة الطفل والطفولة في أشعارهم، وإلقاء الضوء على الحياة الاجتماعية للطفل من خلال الشعر. ولتكون الدراسة أكثر تحديداً فقد تمّ تقييد الحدود الزمانية لها بالعصر العباسي، لتكون أكثر دقة وتعبيراً عن الواقع، وأكثر بُعداً عن الإطالة في الوقت ذاته.

وأتبع البحث في معالجة المادة العلمية منهج الاستقراء والتحليل، ولم يذكر كل الشواهد الشعرية الواردة في الموضوع الواحد، بل اقتصر على الأهم الذي يفي بالغرض، وذلك خشية الإطالة، والخروج عن الأهداف العلمية للبحث.

:الدراسات السابقة

تناول بعض الأدباء قديماً موضوع الطفولة في مؤلفاتهم، لكنهم لم يفرّدوها بالدراسة، فجاء موضوع الطفولة في كتبهم ضمن موضوع الأبوة والبنوة بشكل عام، فذكروا أبواباً تناولت البنوة مطلقاً سواء كان الابن طفلاً صغيراً أم رجلاً بالغاً، ومما ذكره في هذه الأبواب على سبيل المثال: برّ الأبناء بالأباء والأمهات أو عقوقهم حال الكبر، وأشعار اللوم والعتاب المتبادلة بين الآباء والأبناء، واحتيال الآباء لأبنائهم اليافعين عند الوزراء والأمراء وذوي الشأن بقصد التوظيف والتكسب وغير ذلك..

كما اجتمع فيها الشعر والتثر وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، ولم تختص بعصر شعري محدّد، بل شملت كافة العصور الشعرية إلى عصر المؤلف، وبعضهم ذكر شعر الطفولة في

(1) علي الحديدي، في أدب الأطفال، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط4، 1988م)، 49.

أبواب التّهاني والمراثي ونحوها؛ ومن بين هذه المؤلفات: «زهرة الآداب وثمر الألباب» لأبي إسحاق القيرواني (435هـ/1043م)، و«بهجة المجالس وأنس المجالس» لابن عبد البر (463هـ/1070م)، و«محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء» للراغب الأصفهاني (502هـ/1108م).

أما الدراسات المعاصرة فقد وقفت على ثلاث دراسات مهمة في هذا الموضوع؛ وهي: شعر التّهاني في العصر العباسي حتى نهاية القرن الرابع الهجري: وهي عبارة عن رسالة ماجستير من إعداد أحمد الخزاولة، نوقشت عام 2008م في كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة آل البيت في الأردن، وقد تناولت في أحد أبوابها شعر التّهاني المتعلق بالأطفال في العصر العباسي، لكنها لم تتطرق لباقي الأغراض الشعرية المتعلقة بالطفولة، وذلك لخروجها عن موضوع الرسالة.

مقال على موقع دراسات إسلامية على الشابكة بعنوان: «الأطفال في الشعر العربي»، لأبي عائض القاسمي المباركفوري، لكنه لم يلتزم ببعض شعري معين، وجاءت المقالة خالية من التحليل الأدبي في الغالب، واقتصرت على جمع بعض الأبيات الشعرية في موضوعات متفرقة دون تبويب ولا بيان.

مقالة بعنوان: «الأطفال في الشعر العباسي» منشورة في كلية التربية - جامعة بابل عدد حزيران/2012م، للأستاذ نائر الشمري، وهي دراسة جيدة، ومن أفضل ما وقفت عليه في هذا الباب، إلا أنه بالرغم من أن عنوان المقالة جاء شاملاً لشعر الأطفال في العصر العباسي، لكنها اقتصرت في معظمها على غرض شعري واحد هو غرض الرثاء، وركزت - في الأغلب - على شاعرين فقط هما: بشار بن برد وابن الرومي، ثم إنها أغفلت أغراضاً شعرية مهمة كغرض التشاؤم، ومستقبل الأطفال من منظور الشعراء، والزحيل والسفر وغيرها ..، وما تناولته المقالة سوى الرثاء، جاء مختصراً موجزاً، ولو أن المقالة اقتصرت على شعر رثاء الطفل في الشعر العباسي لكان خيراً والله تعالى أعلم.

الأسلوب في تربية الأولاد

إن أكثر ما يعاني منه الآباء والأمهات في علاقتهم مع أولادهم؛ أن يعتقدوا أن الأولاد - خصوصاً في صغر سنهم - لا يتقيدون بما يوعظون، ولا يُعبرون اهتماماً كما يجب لنصائحهم. وهذه الشكوى منهم أصبحت ظاهرة شائعة.

هل الأَوْلَادُ حقاً لا يبالون بما قاله الأبوان؟ هل ما يصدرُ منهم من نصيحةٍ لا يَلْقَى أذناً واعيةً؟

يريد ابنُ خَفَاجَةَ الإجابةَ على هذه الأسئلةِ بهذه الأبيات: [السريع]

سَدِّدْ مَرَامِي الطِّفْلِ فِي شَأْنِهِ	بَلْفَظَةٍ تَشْدُدُ بِهَا أَرْزَهُ
وَإِكْتَفٍ بِالْمَحَةِ مِنْ فَمِهِ	إِنَّ الْمُبَادِي أَبْدَأُ نَزْرَهُ
أَمَا تَرَى الْبُرْكَانَ مِنْ شَعْلَةٍ	وَالدَّوْحَةَ اللَّفَاءَ مِنْ بَزْرَةٍ (2)

فالشاعرُ يرى أن أذهانَ الأطفالِ تستجيبُ للكلماتِ البسيطةِ مهما كانت قليلةً إذا كانت تقوي عزمهم وتشجّلُ هممهم، ويدعو إلى الابتعادِ عن الحشوِ في التّأديبِ، فإنّ الإلماحَ خيرٌ من الإفصاحِ، والمبادئُ قليلةٌ لا تحتاجُ من المربيِّ الحَصيفِ إلى إكثارِ الشرحِ.

وكما أنّ النيرانَ العظيمةَ تبدأُ من شعلةٍ بسيطةٍ، والروضةَ الكثيفةَ تبدأُ من بزرةٍ؛ فإنّ اتِّباعَ أسلوبِ التدرّيجِ في التّعليمِ سبيلٌ من أهم سُبلِ الوصولِ إلى الكمالِ.

لكنّ هذا لا يعني أن يُتركَ الحبلُ للطفلِ على الغارِبِ فيفسدهُ الهوى والدّلال، ولذلك فلا بدّ من الحشونةِ أحياناً إلى جانب الرِّفقِ واللِّينِ، وقد يقسو الإنسانُ أحياناً على شخصٍ لمنفعتهِ؛ على حدِّ قولِ أبي تمامٍ حبيبِ بنِ أوسِ الطائيِّ (231هـ/846م): [الكامل]

فَقَسْنَا لِتَرْدِجِرُوا وَمَنْ يَكُ حَازِماً فَلَيْقَسْ أَحْيَاناً وَحِيناً يَرَحِمُ (3)

وهذا المعنى يُفصّلُهُ ابنُ خَفَاجَةَ فيقول: [الكامل]

نَبِيهِ وَلَيْدِكَ مِنْ صَبَاهِ بَرْجَرِهِ	فَلَرَبِّمَا أَعْفَى هُنَاكَ ذَكَوُهُ
وَإِنْ هَرَهُ حَتَّى تَسْتَهْلُ دُمُوعُهُ	فِي وَجْنَتَيْهِ وَتَلْتَضِي أَحْشَاوُهُ
فَالسَّيْفُ لَا تَذُكُو بِكَفِّكَ نَارُهُ	حَتَّى يَسِيلَ بِصَفْحَتَيْهِ مَأْوُهُ (4)

فالتنبيهُ بالزجرِ بين الفَيئةِ والأخرى من شأنه أن يُوقِظَ ذكاءَ الطفلِ، ويُبعدهُ عن الغفلةِ. ولا بأس من السدّةِ في الخطابِ أحياناً حتى تشتعلَ عواطفه، وتسيلَ دموعه، فالطفلُ كالسيفِ، لا يقطعُ ولا يشتدُّ حتى يتعرّضَ حدهُ للنارِ، فيصفو روثه، ويظهر حسنه.

وبالْبَغِ المعريُّ في هذا البابِ فقال: [البسيط]

فَاضْرِبْ وَلَيْدِكَ، وَادْلُلَّهُ عَلَى رُشْدِ	وَلَا تَقُلْ هُوَ طِفْلٌ غَيْرُ مُحْتَلِمٍ
وَرَبِّ شَقِيٍّ بِرَأْسِ جِرٍّ مَنْفَعَةٌ	وَقِسْ عَلَى نَفْعِ شَقِيٍّ الرَّأْسِ فِي الْقَلَمِ (5)

(2) إبراهيم بن خَفَاجَةَ (533هـ/1138م)، ديوان ابن خَفَاجَةَ، تحقيق السيد مصطفى غازي، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1960م)، 56.

(3) يحيى بن علي الخطيب البَيْرِيزِي (502هـ/1109م)، شرح ديوان أبي تمام، تحقيق راجي الأسمر، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1414هـ . 1994م)، 2: 99.

(4) ديوان ابن خَفَاجَةَ، 56.

(5) أحمد بن عبد الله أبو العلاء المعري (449هـ/1057م)، اللزوميات، تحقيق أمين الخانجي، (القاهرة: مكتبة الخانجي)، 2: 314.

فَضْرُبُ الْوَلَدِ ضَرْباً خَفِيفاً غَيْرَ مَبْرَحٍ عِنْدَ الْحَاجَةِ غَيْرِ مُسْتَنْكَرٍ، وَقَدْ أَرَشَدْنَا نَبِيُّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى جَوَازِ ضَرْبِ الْوَلَدِ عَلَى الصَّلَاةِ إِذَا بَلَغَ عَشْرًا⁽⁶⁾، لَكِنَّ كُلَّ ذَلِكَ مَشْرُوطٌ بِالْحَاجَةِ بَعْدَ التَّدْرُجِ فِي التَّرْبِيَةِ، وَعَلَى أَنْ لَا يَصِلَ إِلَى الْإِيذَاءِ وَشَقِّ الرَّأْسِ، كَمَا اقْتَرَحَ الْمَعْرِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى.

وبكُلِّ الْأَحْوَالِ فَإِنَّ خَيْرَ مَا يَنْتَفِعُ بِهِ الْإِنْسَانُ، هُوَ التَّعْلِيمُ الَّذِي يَتَحَصَّلُ عَلَيْهِ فِي الصَّغَرِ، لِأَنَّهُ فِي تِلْكَ الْحَالِ يَكُونُ أَلْيَنَ عَرِيكَةً، وَأَكْثَرَ قَابِلِيَةً لِلِاسْتِجَابَةِ لِلتَّأْدِيبِ، فَيَكُونُ كَالْغُصْنِ الطَّرِيِّ الَّذِي سُرْعَانَ مَا يَعْتَدِلُ وَيَتَقَوَّمُ عِنْدَ أَدْنَى جَهْدٍ، بِخِلَافِ الْخَشْبِ الْقَاسِي الَّذِي قَلَّمَا يَنْفَعُ مَعَهُ تَقْوِيمٌ، وَفِي هَذَا الْمَعْنَى أَتَشَدُّ صَالِحُ بْنُ عَبْدِ الْقُدُوسِ: [البسيط]

قد ينفغ الأدب الأطفال في صغر
إن الغصون إذا قومته اعتدل
وليس ينفغ بعد الكثرة الأدب
ولا يلبث إذا قومته الخشب⁽⁷⁾

نظرة متشائمة إلى الحياة من منظور الأطفال

الطفل في نظر بعض الشعراء العرب وسيلة للتعبير عن مشاعرهم المتشائمة تجاه الحياة بخطوبها وضروفها. مثلما يكون الطفل عاجزاً عن دفع ما يصيبه من أدنى مُتْعَبٍ؛ يظل الإنسان مكتوف اليدين عديم الحيل أمام مصائب الحياة التي تتقاذفه كالأموج.

نرى أبا العلاء المعري يجعل حشا الأم يهمس في أذن الطفل مُشْعِراً إِيَّاهُ بِمَا يَتَرَقَّبُهُ فِي الدُّنْيَا: [البسيط]

نادى حشاً الأم بالطفل الذي إشتملت
فإن خرجت إلى الدنيا لقيت أذى
عليه ويحك لا تظهر ومث كمد
وما تخلص يوماً من مكارهها
من الحوادث بلح القبط والجندا
وأنت لا بد فيها بالبع أمد⁽⁸⁾

وَيَكُنُّ رَجَمَ الْأُمِّ الْعَطُوفِ يَنَادِي طِفْلَهَا الصَّغِيرَ قَائِلاً: إِيَّاكَ أَنْ تَخْرُجَ إِلَى هَذِهِ الْحَيَاةِ، فَمَوْتُكَ هُنَا خَيْرٌ مِنْ خُرُوجِكَ إِلَى دِينَا لَا تَجِدُ فِيهَا إِلَّا الْأَذَى وَالْكَرْبَ، فَضْلاً عَنْ شِدَّةِ حَرِّهَا وَبَرْدِهَا، وَلَا تَكَادُ تَنْجُو مِنْ هُمُومِهَا وَمَصَائِبِهَا حَتَّى تَبْلُغَ أَمَداً بَعِيداً فِي هَذَا الْبَلَاءِ.

ولم يكن أبو العلاء المعري أول من يُخَبِّرُ الْوَالِدَ بِمَا سَيَحِلُّ بِهِ فِي الدُّنْيَا. نرى ابن الرُّومِيِّ يسبِّهُهُ فِي الْإِيذَانِ بِشَكْلِ مَمَائِلٍ: [الطويل]

لما تؤذن الدنيا به من صروفها
يكون بكاء الطفل ساعة يؤلذ

(6) عن سيرة بن مغيبة الجهني قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «علّموا الصبي الصلاة ابن سبع سنين واضربوه عليها ابن عشر». أخرجه محمد بن عيسى الترمذي (279/هـ/892م)، الجامع، تحقيق أحمد شاكر وآخرون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، رقم (407)، وقال: حديث حسن صحيح.

(7) عبد الله الخطيب، صالح بن عبد القوس البصري (167هـ/783م)، (بغداد: دار منشورات البصري، 1967م)، 133.

(8) أبو العلاء المعري، اللزوميات، 1: 259.

لأَوْسَعِ مِمَّا كَانَ فِيهِ وَأَرْغَدُ
بِمَا هُوَ لَاقٍ مِنْ أَدَاهَا يُهْدَدُ⁽⁹⁾

وَالْأَفْعَا يُبْكِيهِ مِنْهَا وَإِنَّهُ
إِذَا أُبْصِرَ الدُّنْيَا اسْتَهَلَّ كَأَنَّهُ

هكذا يلخص ابن الرومي فلسفته في الحياة، فهو يرى أن سبب بكاء الطفل عند ولادته هو معرفته بما سيلقى من كرب الدنيا وهمومها، وإن لم يكن كذلك فما هو السبب إذن؟! فالدنيا التي سيخرج إليها أوسع وأرحب له من بطن أمه، ومع ذلك فإنه يستهل صارخاً لحظة ولادته وكأن هنالك من يتوعده بما سيلقى في حياته.

معيشة الصغار مثل الكبار

كثيراً ما تجمع الحياة بين الكبار والصغار في ساحة واحدة، وترنهم بميزان واحد، فيعيش الصغار والكبار حياة واحدة مشتركة، ومن ذلك أن تتعرض الهموم للإنسان صغيراً كما تتعرض له كبيراً.

وفي هذا المعنى قال المعري: [المتقارب]

طُفَيْلاً يَخْبُ بِه فُرْزُلُ⁽¹⁰⁾
وَتَدْعُو الْخُطُوبُ أَلَا تَنْزِلُ⁽¹¹⁾

عَدَا كُلُّ طِفْلِ عَلَى عُمُرِهِ
يَوَدُّ ثَبَاتاً عَلَى ظَهْرِهِ

فكأن كل طفل في نظر أبي العلاء المعري قد امتطى فرس الطفيل بن مالك وجد به مسرعاً، راجياً أن يثبت على ظهره قبل أن تدركه المصائب، في حين أنها تتخطفه من كل جانب، وتدعوه إلى التزول لساحتها.

تشبيه الدنيا بالطفل

تنوعت وجهات النظر التي نظر بها الشعراء إلى الدنيا، وتقلب أحوالها؛ فبعضهم رآها كامرأة حسناء، وبعضهم رآها جيفة، وبعضهم رآها كأحلام النائم، كابن عبد ربه الأندلسي حيث قال: [الطويل]

وما خبز عيش لا يكون بدائم
فأفئتيها، هل أنت إلا كحالم⁽¹²⁾

ألا إنما الدنيا كأحلام نائم
تأمل إذا ما نلت بالأمس لذة

أما عبد الواحد بن نصر البغلاء، فقد رأى فيها صوراً متنوعة في وقت واحد، ومن بين هذه الصور أنها كالطفل الصغير فقال: [الوافر]

(9) علي بن العباس ابن الرومي (283هـ/986م)، ديوان ابن الرومي، شرح: أحمد بنسج، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1423هـ. 2002م)، 374: 1.

(10) فُزُولُ هو فرس الطفيل بن مالك العامري، وكان شديد السرعة في الفرار من العدو. ينظر: محقق اللزوميات، 1: 198.

(11) المعري، اللزوميات، 1: 198.

(12) أحمد بن عبد ربه (328هـ/940م)، ديوان ابن عبد ربه، تحقيق محمد رضوان الداية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1399هـ. 1979م)، 152.

هي الدنيا تقول بملء فيها
ولا يغرركم حسن ابتسامي
هي الدنيا أنشدها بشهد
هي الدنيا كمثل الطفل بينا
ألا يا قومنا إننوهوا فإننا
نحاسن يوم القيامة دون شك⁽¹³⁾

فالدنيا في رأي الشاعر غير مأمونة الجانب، لأنها سريعة التقلب، شديدة الفتح بعد الراحة، ولا تظهر الابتسام إلا وهي تضر الغدر، فهي كالشهد المسموم، وكالميتة المكسوة بالطيب، وهي أيضاً كالطفل المتقلب المزاج الذي إذا ما قهقهة فرحاً وسروراً سرعان ما بكى حزناً وجزاعاً، ولذلك فشان العاقل أن لا يغرر بظاهر الدنيا، وأن يتبته إلى ما وراءها من الحساب بين يدي الله تعالى يوم القيامة.

الفرح بالمولود والتهنئة بقدومه

يُضفي الولد على الحياة معاني جديدة، تملأ نفس الأبوين سعادة وبهجة، ولم يكن الشعراء بعيدين عن هذه المشاعر، فقد أولعوا بأبنائهم حباً وشغفاً، وصاغوا ذلك شعراً رائعاً، وقد وصف أحمد بن أبي فتن (نحو 270هـ/883م) شراً بقدم إليه فقال: [الرجز]

أطيب في الأنف إذا
جاءتك من ريح الولد⁽¹⁴⁾

ويشته أبو تمام رجلاً زاد به الحذر من الناس عن حده بالشخص الذي أعجب بشعره، أو أفنن بولده، فهو يخاف عليه من أدنى شيء، ولا يلقي بالألسواه: [الكامل]

ويبيء بالإحسان ظناً لا كمن
هو بائنه وبشعره مفتون⁽¹⁵⁾

وبلغت محبة أبي إسحاق الحراني إبراهيم بن زهروان (384هـ/994م) لولده أنه يتجاوز عن زلاته، ويغفر له عقوقه بحقه؛ شفقة عليه من أن يقع عليه غضب الله بسبب هذا العقوق؛ فقال: [البيسط]

أرضى عن ابني إذا ما عفتني خدباً
عليه أن يغضب الرحمن من غضبي⁽¹⁶⁾

(13) عبد الواحد بن نصر المخزومي المعروف بالبيغاء (398هـ/1007م)، ديوان البيغاء، تحقيق سعود عبد الجابر، (عمان: دار الحامد، ط1، 2004م)، 110.

(14) الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (502هـ/1108م)، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، (بيروت: دار الأرقم، ط1، 1420هـ)، 1: 391.

(15) شرح ديوان أبي تمام، 2: 168.

(16) ياقوت الحموي (626هـ/1228م)، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993م)، 1: 150.

وكثيراً ما رأى أهل الأدب والشعر في الطفولة فرحاً وأملاً، وحياةً متجددةً، واستمراراً للذكر، ولذلك اشتهر في شعرهم شعراً التّهاني بالمولود، خصوصاً إذا كان والدًا هذا الطفل من أهل الرّياسة والشرف.

وهذا أبو عليّ الفضل بن جعفر البصير يهنئُ أخاً له بمولوده الجديد فيقول: [المتقارب]

أتبتك جذلانٌ مُستبشراً لبشركَ لما أتاني الخبز
أتاني البشيرُ بأنْ رُزقتُ غلاماً فأبّهجني ما ذكرُ
فعمركَ الله حتى تزا هُ قد قاربَ الخطو فيه الكبرُ (17)

فقد أتى من فوره إلى صديقه تغمزه السعادة والبهجة، مُهنئاً له بهذه البشارة الجميلة، وداعياً بطول العمر للمولود والوالد معاً.

ولما أتت الصّاحب ابن عبّاد (385هـ/995م) البشارة بسبطه أبي الحسن عبّاد - وكان أبوه

علويّاً - أنشأ يقول: [مجزوء الرمل]

أحمدُ الله للبشرى إذ خبّاني الله سبطا
مرحباً ثمة أهلا نبويّ علويّ
ثم قال: [البسيط]

الحمدُ لله حمداً دائماً أبداً إذ صار سبطُ رسولِ الله لي ولداً (19)

فقال أبو محمد الخازن (20) على وزنه ورويّه قصيدةً؛ منها:

بُشِّرِي فقد أنجزَ الإقبالُ ما وعدَا وكوكبُ المجدِ في أفقِ الغلا صعدَا
وقد تفرّغ في أرضِ الوزارة عن دوحِ الرّسالةِ غصنٌ مورقٌ رشداً
لله آيةٌ شمسين للغلا ولدت نجماً وغايةً عزّ أطلعتُ أسداً
يا دهره حقٌّ أن تزهي بمولده فمثلُه منذ كان الدهرُ ما ولداً (21)

وفى إقبال الدهر بمواعيده، وتألق نجم الصّاحب في سماء المجد، فوهب من فوعه غلاماً جميلاً، استمد من أصالة أبويه الرّفعة والعزة؛ فكيف لا يحقّ لزمانه أن يفرح به، وهو الغلام الذي لم يولد مثله أحد.

(17) يونس السامرائي، ديوان أبي علي البصير (255هـ/869م)، (بيروت: دار المواهب، ط1، 1419هـ. 1999م)، 29.

(18) عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا (281هـ/894م)، قرى الضيف، تحقيق عبد الله المتصور، (الرياض: أضواء السلف، ط1، 1997م)، 3:

277، وعبد الملك بن محمد أبو منصور النعالي (429هـ/1037م)، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق مفيد قمحية، (بيروت:

دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ. 1983م)، 3: 277.

(19) المراجع السابق.

(20) كذا وقعت كنيته ولقبه في «يتيمة الدهر» و«قرى الضيف» وغيرهما، ولم أهد إلى اسمه ونسبه على وجه الدقّة.

(21) المراجع السابقة.

ومن وجهة نظر أبي العتاهية فإنَّ الفرحَةَ بقدوم المولودِ الجديدِ تملأُ الحياةَ بأرضها وأملأكِها
سعادةً وسروراً، وتُلهمُ الخطباءَ بِالخُطبِ التي تهتُّزُّ لها أعواد المنابر طرباً؛ قال مهتئاً الهادي
بميلادِ ولده: [البيسط]

فاكتسنتِ الأرضُ بهِ بهجَةً واستبشَّرتِ الملكُ بميلادهِ
وَابتَسَمَ المنبَرُ عن فرحةٍ علَّتْ بها ذرْوَةٌ أَعوادهِ (22)

أما أبو هلالٍ العسكريُّ فقد امتلأَ قلبُه بهجَةً وفخراً حينما قال مهتئاً بمولودِ: [البيسط]

فاستقبلَ الخيرَ في نجيب عمّا يَعيبُ الورى نزيه
شمسُ نهارٍ وبدنٌ ليلٍ يملكُ أبصارَ ناظريه
يملاها بهجَةً إذا ما كشفت عن وجهه الوجيهِ (23)

فهو مولودٌ نجيبٌ نزهةُ الله عن ما يعترى الخلقَ عادةً من العيوبِ، ملأَ وجهُه المُقدِّمُ أبصارَ
ناظريه سعادةً وبهاءً، حتى كأنه شمسٌ في نهارٍ أو بدرٌ مضيءٌ في ليلٍ حالِكٍ.

وقال مهتئاً بمولودٍ آخر: [الكامل]

قد زانني عددُ الكرامِ كريمٍ للعرِّ قرْنٌ والسيماكِ نديمٍ
عالي المحلَّةِ لا يزال كأنه حظُّ بتخليدِ السُرورِ زعيمٍ
فأبشُرُ فقد وَاذاك يومٌ رزقته وغداً إذا نزلَ العظيمُ عظيمٍ
وهو الوجيهُ إذا تبدَّى وجهه تَصَفُّو وتَسَلُّسُو أو يُقالُ نَسِيمِ (24)

لقد انضمَّ إلى معشرِ الكرامِ في هذه الحياةِ فردٌ آخرٌ، لكنَّه متميِّزٌ عنهم لأنَّه خالصُ الكرامةِ،
عالي المنزلةِ، للعرِّ قرينٌ، ولمراتبِ الرَّفعةِ صديقٌ ملازمٌ، ولذلك حُفَّتِ البشارةُ لأبيه به، فقد
حازَ بهذا المولودِ حظاً عظيماً، وسروراً بالغاً. وقد توسَّمتِ الشاعرةُ في هذا المولودِ علاماتِ السيادةِ
في وجهه، وتفاءلَ له بأنَّه في قابلِ أيَّامِهِ سيكونُ عظيماً في قومه إذا ما نزلتْ بهم النَّازلاتُ،
ولذلك هتَّأ والدَّه بقرارةِ العينِ فيه فإنَّ أخلاقَه الحميدةَ ستصفو بين النَّاسِ فلا يجدونَ منهم إلا
ما يحبُّونَ، وإذا مرَّ بهم مرَّ كالنسيمِ العليلِ.

بشارة البنت

جاء الإسلامُ فهذَّبَ النفوسَ، وقضى على عاداتِ الجاهليةِ، وكان من بين تلك العاداتِ
التَّشاورُ بالبنتِ وتفضيلُ الذَّكرِ؛ فلم يُعدْ ثمةَ فرقٌ بين الذَّكرِ والأنثى، فالكلُّ هبةُ المولى سبحانه

(22) إسماعيل بن القاسم أبو العتاهية (210هـ/826م)، ديوان أبي العتاهية، (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ط1، 1406هـ. 1986م)، 156.

(23) الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري (بعد 395هـ/1004م)، ديوان المعاني، تحقيق أحمد حسن بسبح، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ. 1994م)، 97.

(24) أبو هلال العسكري، ديوان المعاني، 97.

وتعالى، وقد سوّلت نفسُ البعض له أن يعودَ إلى تلك العادةِ الذميمةِ، فما إن شَمَّ منه الشاعرُ عليّ بنُ محمدِ الحِمَانيّ هذا الأمرَ حتى أجابه قائلاً:

قالوا له: ماذا رُزِقْنَا؟
وأجلُّ مَنْ وُلِدَ النَّسَا
إنَّ الذينَ تودُّ مِنْ
نالوا بفضلِ البنْتِ ما
فأصاخ، ثَمَّةَ قال: بِنْتَا
ء أبو البناتِ فَلِمَ جَزَعْنَا؟
بين الخلائقِ ما استطعنا
كَبِّئُوا به الأعداءُ كَبِّئَا (25)

سَكَتَ الشَّاعِرُ قَلِيلاً لِأَنَّهُ يَعْرِفُ الْمَقْصُودَ بِالسُّؤَالِ، ثُمَّ قَالَ رَافِعاً صَوْتَهُ: لَقَدْ رُزِقْنَا بِنْتاً، وَقَدْ كَانَ أَعْظَمُ النَّاسِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَباً لِلْبَنَاتِ فَلِمَ تَجَزَعُ أَنْتَ مِنْ وِلَادَةِ الْبِنْتِ؟!، إِنَّ أَشْرَافَ النَّاسِ الَّذِينَ تَطْمَعُ أَنْ تَكُونَ مِثْلَهُمْ قَدْ بَلَغُوا بِفَضْلِ الْبِسَاءِ مِنْ مَعَالِي الْأُمُورِ مَا أَهْلَكُوا بِهِ أَعْدَاءَهُمْ.

وفي هذا المعنى ينهى الصّاحبُ ابنُ عبّادٍ إنكارَ البناتِ فيقول:

إياك أن تنكرَ الإناثَ فكم
أنتى غدثٌ في فخارها دُكْرَا (26)

يقول: إياك أن تتبرّم بالأنثى، فكثيراً ما كانتِ البنتُ كعظيمِ الرّجالِ سبباً في فخرِ أهلِها.

وهكذا أضحّتِ البنتُ في عيون الشعراءِ قوّةَ عينِ أبيها، ومُهَجّةَ فؤاده، وقد هنا الشريّفُ

الرّضويّ أخاً له بمولودته فقال: [المتقارب]

بمؤلِدِ عَزَاءٍ أَعْطَيْتِهَا
أَغَارَتْ عَلَى الْحُسْنِ أَسْبَابُهَا
بُدُوْ الأهلّةِ بَعَدَ السِّرارِ
فَأَسْبَابُهُ عِنْدَهَا فِي إِسَارِ (27)

يعني أقرّ الله عينك بطفلةِ كالبدرِ الطّالعِ بعد الاختباءِ في جمالها، وهبها الله من أسبابِ الحسنِ

حتى لكأنَّ الحسنَ وأسبابه صار أسيراً عندها.

وكتبَ إبراهيمُ بنُ محمدِ المعروفُ بظهيرِ الدّينِ البارزئِيّ (680هـ/1281م) إلى شخصٍ وهبهُ

الله تعالى توأمين ذكرًا وأنثى من جاريةٍ سوداء: [الطويل]

وخصّكَ ربُّ العرشِ منها بتوأمٍ
وأمركَ أضجى وارثاً علمَ جابرٍ
ومن ظلماتِ البحرِ تُستخرَجُ الدُّرُورُ
فأعطاك من إلقائه الشمسِ والقمرِ (28)

(25) علي بن محمد الحماني (301 هـ/914م)، ديوان الحماني، تحقيق محمد الأعرجي، (بيروت: دار صادر، 1998م)، 202، وعبد الملك

بن محمد أبو منصور النعالي، اللطائف والظرائف، (بيروت: دار المناهل)، 180.

(26) الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، 1: 486.

(27) محمد بن الحسين الشريف الرضي (406 هـ/1015م)، ديوان الشريف الرضي، (إيران: منشورات مطبعة وزارة الإرشاد الإسلامي، ط1،

1406هـ)، 1: 466.

(28) خليل بن أبيك الصفدي (764 هـ/1363م)، الوافي بالوفيات، تحقيق س. ديدريغ، (شتوتغارت: دار النشر فرانز شتاينر، ط3، 1411هـ.

1991م)، 6: 179.

كَأَنَّ هَذِينَ التَّوَامِينَ جَوْهَرَتَيْنِ مُسْتَخَرَجَتَانِ مِنْ أَعْمَاقِ الْبَحْرِ، وَكَأَنَّ الْأَبَّ حِينَمَا أَظْهَرَ هَاتَيْنِ الْجَوْهَرَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَشْبَهُانِ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ مِنَ الْجَارِيَةِ السُّودَاءِ؛ قَدْ فَعَلَ ذَلِكَ بَعْدَ أَنْ وَرِثَ عِلْمَ الْكِيمِيَاءِ مِنْ جَابِرِ بْنِ حَيَّانَ.

الاستبشار بمستقبل الطفل

حينما تؤذن الحياة بميلاد طفلٍ جديد، فإنها تؤذن بأملٍ جديدٍ أيضاً، ولذلك كانت الطفولة دافعةً لكثيرٍ من الشعراء إلى الابتعاد عن التشاؤم، ومُلهمَةً لهم لينظروا إلى المستقبل نظرةً متفائلةً؛ ومن هؤلاء الشعراء أبو العلاء المعري الذي تخلى - أحياناً - عن تشاؤمه الذي عُرف به، وغَيَّرَ من قناعاته فقال في حقِّ الصِّغارِ: [البيسط]

لا تَزْدَرُ صِغَاراً فِي مَلَاعِيهِمْ فَجَائِزٌ أَنْ يُزَوَّا سَادَاتِ أَقْوَامِ
وَأَكْرَمُوا الْوَلَدَ عَن نُّكْرِ يُقَالُ لَهُ فَإِنْ يَعْشَ يُدْعَ كَهَلًا بَعْدَ أَعْوَامِ (29)

فهو يدعُو إلى عدم تحقير الطفل، لأنَّه ربَّما كان سيِّدَ قومه في قابلِ أيَّامه، ولذلك لا بدَّ من إكرام الطفل والحنوِّ عليه وإنَّ ظهر منه بعضُ ما يُستنكر، فعَمَّا قَرِيبٍ يَغْدُو كَهَلًا مَكْتَمَلِ المَرْوَةِ والرَّجُولَةِ.

والتفاوُّلُ بمستقبل الطفولة أمرٌ شائعٌ عند الشعراء سِيَّما إذا كان الطفلُ من أبناء الخلفاءِ أو الأمراءِ والوزراءِ، وقد اعتنى الشعراء بهذا الجانبِ عنايةً كبيرةً؛ فلا أَحْظَى للشاعرِ عند صاحبِ الجاهِ والمنصبِ من الساعةِ التي يَغْتَنِمُ فيها مشاعرَ سعادتهِ بأولاده وذريته، فيمدِّحُه ويمدِّحُ أبناءَه بما تَقَرُّ به عينُه في مستقبلهم.

قال إسحاق بن إبراهيم الموصلي (235 هـ/850م) يمدِّحُ الفضلَ بنَ الرِّبيعِ: [الرجز]

مَدَّ لَكَ اللَّهُ الْبَقَاءَ مَدًّا حَتَّى تَرَى نُجْلَكَ هَذَا جَدًّا
مُؤَزَّرًا بِمَجْدِهِ مُرَدِّي ثُمَّ يُفْدَى مِثْلَمَا تُفْدَى
كَأَنَّكَ أَنْتَ إِذَا تَبَدَّى شَمَائِلًا مَحْمُودَةً وَقَدًّا (30)

فهو يدعُو له ولولده بطول البقاء، وحتَّى تَقَرَّ عينُه برؤيةِ ولده منصوراً ماجداً يُفْدَى - كأبيه - بالأرواحِ والمُهَجِّ، ويكونُ صورةً مماثلةً لأبيه أخلاقاً وسيرةً.

وفي هذا المعنى أيضاً يمدِّحُ أبو العتاهية ولدَ الخليفةِ الهادي فيقول: [البيسط]

كَأَنَّي بَعْدَ قَلِيلٍ بِهِ بَيْنَ مَوَالِيهِ وَقُوَادِهِ
فِي مَحْفَلٍ تَخْفِقُ رَايَاتُهُ قَدْ طَبَّقَ الْأَرْضَ بِأَجْنَادِهِ (31)

(29) أبو العلاء المعري، اللزوميات، 2: 317.

(30) محمد بن الحسن بن حمدون (562هـ/1166م)، التذكرة الحمدونية، (بيروت: دار صادر، ط1، 1417هـ)، 4: 168.

(31) ديوان أبي العتاهية، 156.

أما السَّرِيُّ الرَّفَّاءُ فقد دعا سيفَ الدولة لِيتملَى من رُؤيةٍ وِلدِهِ الذي سِيكونُ له من عزيزِ الخِصالِ ما يمثُلها يَنْتشرُ ذِكْرُه كِفارِسِ مِغوارِ حامِلِ سِيفِهِ الصَّارِمِ البتَّارِ، ناصِراً للمِجدِ مَنْصُوراً به، حتّى إنَّ سِيفَهُ تَثَلَّمَ، ورمحُه اِعوجَّ لِشِدَّةِ ما فَتَكَ بأَعادِيهِ: [البسيط]

تَمَلَّ فارِسُكَ المَذكورَ في شِيبِمْ	بمَثَلِها الذِّكْرُ الصَّمْصامُ مَذكورُ
وافى ومولدهُ الموفى يخبِرُنَا	بأنَّه ناصِرٌ للمِجدِ مَنْصُورُ
حتّى نراه وخذُ السيفِ في يدهِ	مُتَلَّمٌ وسِنانُ الرُّمَحِ مَأطُورُ (32)

وربما تعجَّلَ بعضُ الشعراءِ مُستقبَلَ الطفلِ، فحَثُّوا أباهُ أن يصنَعَ له مُستقبَلُهُ في حاضِرِهِ! كما فَعَلَ أبو عليٍّ البصيرُ حينما دعاَ أحدَ خلفاءِ العباسيينَ ليكتبَ لابنِهِ الصغِيرِ بولايةِ عهدهِ، متذَرِّعاً بمكانتِهِ وبكَمالِ عقلِهِ، ومُستشهداً بِيحيى عليه السلام الذي آتاه اللهُ العلمَ صبيّاً، وبِعيسى عليه السلام الذي كلَّم الناسَ في مهدهِ؛ قال أبو عليٍّ: [الطويل]

فولِّ ابنَكَ العِبابَ عهْدَكَ ابنَهُ	له موضعٌ، واكتبْ إلى النَّاسِ بالعهدِ
فإنَّ خَلْفَتَهُ البينُ فالعقلُ بالِغُ	به رتبةُ الشَّيخِ الموقِيِّ للرُّشدِ
وقد كانَ يحيى أوتى العلمَ قبلَهُ	صديقاً وِعيسى كلَّم النَّاسَ في المَهْدِ (33)

مُستقبَلُ الطفلِ وغيظُ الحُسادِ

كثيراً ما تلازمُ عندَ الشعراءِ التَّفاؤُلُ بالطفولةِ مع غيظِ الحاسدينِ ومكابدتِهِمْ، وتلازمتُ التَهْنئةُ بِقدومِ الولدِ مع التَّشفيِّ بِمشاعرِ الكارهينَ لأبيه.

قال الشَّريفُ الرُّضِيُّ مَهتَباً أخاً له بمولودِهِ الجَدِيدِ: [الطويل]

لِيَهَنِّكَ مولودُ يُولدُ فخرَهُ	أبُّ بَشْرُهُ للسَّائِلينَ ذرائعُ
ومبشِّمْ بِرئِجٍ في ماءِ حُسْنِهِ	له من عيونِ الناظرينَ فواقعُ
رمى الدَّهْرُ منه كلَّ قلبٍ من العِدا	بِسهمِ نَصْنا أَحقادَهُمْ وهو وادِعُ (34)

فخرُ هذا المولودِ نابعٌ من فخرِ أبيه، ووَضاءَةٌ وَجْهَهُ وسِيلةٌ تُغري السَّائِلينَ بينَ يديه، وابتسامتُهُ التي تَعلو جمالَ محيَّاهِ كافِيةٌ لتفقاً عيونَ حاسديه، كما رمى الدَّهْرُ مِبغضِيه بِسهمِ فتاكٍ أَصاب أَفتدْتِهِمْ بلا أدنى تعبٍ منه.

ووصَفَ أبو العتاهيةَ حالَ الخليفةِ موسى الهادي مع حاسديه، وتكَبَّرَهُ عليهم بقوله: [البسيط]

أكثرَ موسى غَيْظُ حُسادِهِ	وزَيَّنَ الأرضَ بأولادِهِ
وجاءنا من صلْبِهِ سَيْدٌ	أَصْنيدُ (35) في تقطيعِ أَجدادِهِ (36)

(32) الشَّرِيُّ بنُ أحمد الوُفَاءُ (362هـ/972م)، ديوان الشَّري الوُفَاءُ، تحقيق كرم البستاني، (بيروت: دار صادر، ط1، 1996م)، 177.

(33) ديوان أبي علي البصير، 26.

(34) ديوان الشَّريف الرُّضِيِّ، 1: 613.

(35) الأُشيد هو الذي يرفعُ رأسَهُ كِبَراً، ومنه قيل للملِكِ أُشيدٌ. محمد بن مكرم بن منظور (711هـ/1311م)، لسان العرب، (بيروت: دار صادر)، 3: 260.

(36) ديوان أبي العتاهية، 155.

وكتب أبو بكر الصُّولِيُّ إلى عُقْبَةَ بنِ أَهْبَانَ: [الوافر]

حَبَاكَ الإلهُ بإحسانه
بمولودٍ يُمنِّي نَمَاءَ الإلهِ
بَغِيظِ العِدَا وسُرورِ الخليلِ
هُ سعيِدُ الجدودِ كريمِ القَبيلِ (37)

يقول له: وَهَبَكَ اللهُ بَوجودِهِ وكرَمِهِ بمولودٍ يسُرُّ أهْلَ مودَتِكَ وَحُبَّتِكَ، وَيَغِيظُ أهْلَ عداوتِكَ وَبَغْضِكَ، وَهُوَ مولودٌ خَيْرٍ وَبرَكَةٍ، شَرِيفُ النِّسَبِ وَالقَبيلَةِ.

الطفل ومناسباته الاجتماعية

لم يكتفِ الشعراءُ في كلامهم حَوْلَ الطفولةِ بمواضيعِ الرِّثاءِ وَالتَهنئةِ وَالتربيةِ، فَتناوَلُوا أيضاً المناسباتِ الاجتماعيةِ التي يكونُ الطفلُ محوراً لها، وَهذا الصَّاحِبُ بنِ عَبَّادٍ يفتخرُ بِفِطَامِ سَبْطِهِ فيقول: [المجتث]

فُطِمْتُ أيا عَبَّادُ يا ابنَ الفواطمِ
لننُ فُطْمُوهُ عن رِضَاعِ لِبَانِهِ
فقال لك السَّادَاتُ من آلِ هاشِمِ:
فما فُطْمُوهُ عن رِضَاعِ المَكَارِمِ (38)

كان زوجُ بنتِ الصَّاحِبِ من آلِ البيتِ، وَلذلك قالَتْ ساداتُ بني هاشِمٍ لولدهِ لَمَّا فُطِمَهُ: لَقَدْ فُطْمُوكَ عن رِضَاعَةِ الحليبِ، وَلكنَّ رِضَاعَتَكَ للمَكَارِمِ منهم فلنُ تنقُطعُ، في إشارةٍ إلى شَرَفِ أَصلِهِ وَنَسَبِهِ.

وَهنَّأَ ابنُ الخياطِ أَحَدَ كبارِ رجالِ الدَّولةِ في خِتانِ ابنِهِ، فلم يَرِ في يومِ طَهْورِهِ إلا مَظَاهِرَ الفرحِ وَالسُرورِ، وَاستغربَ كيفَ لِمَن كان مثلهِ في الجمالِ وَالوَضاعةِ وَشَرَفِ النِّسَبِ الطَّاهِرِ أَنْ يُلْتَمَسَ له الطُّهُرُ؟! فقال على سبيلِ المُشاكَلَةِ: [الكامل]

لم تَلَحَّظِ الأَبْصارُ يومَ طَهْورِهِ
فَمَرَّ يُضِيءُ جَمالَهُ وَكمالَهُ
إلا كُؤُوساً لِلسُّرورِ تُدَارُ
حَتَّى يُعَيِّدَ اللَّيْلَ وَهُوَ نَهَارُ
وَمِنَ العجائبِ أَنْ تُرُومَ لِمَتَلِهِ
طُهْرًا وَكيفَ يُطَهَّرُ الأَطْهَارُ (39)

وَكَذلك قال أبو عليِّ البَصيرُ في تَهنئَتِهِ بِخِتانِ مولودٍ من آلِ البيتِ أيضاً في أسبوعِهِ

[الأول: المتقارب]

وَطَهَّرْتَهُ يومَ أسبوعِهِ
وَمَن قَبِلُ في الذِّكْرِ ما قد طَهَّرُ (40)

مُشيراً إلى قولِهِ تعالى في الذِّكْرِ الحَكِيمِ: (إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً) [الأحزاب: 33].

(37) محمد بن يحيى بن عبد الله أبو بكر الصولي (335هـ/946م)، أخبار الشعراء المسمى بالأوراق، (القاهرة: شركة أمل، 1425هـ)، 1: 247.

(38) الثعالبي، يتيمة الدهر، 3: 280.

(39) أحمد بن محمد ابن الخياط (517هـ/1123م)، ديوان ابن الخياط، (النجف الأشرف: المطبعة العلوية، ط1، 1343هـ)، 97.

(40) ديوان أبي علي البصير، 29.

مَن احتَمَلَ الهمَّ خوفاً على أولاده

قال إسحاق بن خَلَفِ المعروف بابن الطيب (230هـ/844م) في بنتِ أختِ له كان ربَّها: [البيسط]

لولا أُميمةٌ لم أجزع من العدم
أحاذرُ الفقرَ يوماً أن يُلِمَّ بها
وَلَمْ أفاشِ الدُّجى في جنْدِسِ الظُّلمِ
فَيَهْتِكُ السِّتْرَ عن لَحْمٍ على وَضَمِ
تَهوى خيَّاتي وأهوى مَوْتِها شَفَقاً
وَالْمَوْتُ أَكْرَمُ نَزَالٍ على الحُرْمِ (41)

بَلَغَ الهمُّ من شاعرِنَا مبلغاً عظيماً؛ فقد أسَهَرَ ليلَه معتمداً من التفكيرِ خشيةً مستقبل هذه الطفلةِ، خائفاً عليها من الفقر الذي قد يُلجئها إلى ما يهتِكُ سِتْرَ الحرّةِ. والمفارقةُ أنّها تحبُّ له الحياةَ ويحبُّ لها الموتَ! لا كرهاً لها بل لقناعتهِ أنّ الموتَ خيرٌ ما ينزلُ من المصائبِ بشرفِ الرجلِ.

هذا الهمُّ جعلَ كثيراً من الشعراءِ ينظرونَ إلى الطفولةِ على أنّها المعرّمُ وأعباءُ الحياةِ، فعندَ أبي العلاءِ المعريِّ يأتي الطفلُ إلى الحياةِ حاملاً همومه معه: [البيسط]

يُكسى الوليدَ جديداً العُمُرَ يُلْبِسُهُ
وكلُّ يومٍ يرثُ المُلبَسَ العَالي (42)

فكمّا يكتسي الطفلُ عمراً جديداً بقدمه إلى الحياةِ، فإنه يحتاجُ إلى اللباسِ وسائرِ متطلباتِ البقاءِ.

ويتابع في موطنٍ آخرَ نظرتُه المتشائمةَ فيقول: [الوافر]

أرى ولداً الفتى كلاً عليه
أما شاهدتَ كلَّ أبي وليدٍ
لقد سَعَدَ الذي أمسى عَقِيماً
يومُ طريقٍ حثْفٍ مُستقيماً
فإمّا أن يربّيته عدواً
وإمّا أن يخلّفه يتيماً (43)

كلُّ طفلٍ في الحياةِ عبءٌ ثَقيلٌ على أبيه، فيالسعادةِ العقيمِ! ألم تر أنّ كلَّ والدٍ سائرٌ إلى حثْفِهِ لا مَحَالَةَ؛ لأنّه إمّا أن يَكْبِرَ ولدهُ فينكرَ فضلَهُ ويصيرَ عدواً له، وإمّا أن يموتَ الوالدُ فيتركَ ولدهُ فقيراً يتيماً.

ومخافةُ المعريِّ من أنّ ينكرَ الولدُ فضلَ أبيه، ويصيرَ عدواً له عندما يكبرُ ويشتدُّ ساعدهُ؛ ظهرتُ في غيرِ موضعٍ من شعرِهِ، ومنها قوله: [البيسط]

رَبَّيتُ ثَبِيلاً، فلَمّا أن عَدَا أسداً
عَدَا عليكِ فلو لا رَبُّهُ أَكَلَكِ (44)

وتَسأَلُ أبو إسحاقَ الحَرَّانِي عن هذه الإشكالية التي تواجهُ المرءَ في الحياةِ فقال: [البيسط]

ولسنتُ أدري لِمَ استَحَقَّقْتُ من ولدي
إفذاءً عيني وقد أفرزتُ عينَ أبي؟! (45)

(41) محمد بن شاعر الكتبي (764هـ/1362م)، فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ط1، 1973م)، 1: 164.

(42) اللزوميات، 2: 231.

(43) المرجع السابق، 2: 300.

(44) المرجع السابق، 2: 167.

(45) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 1: 150.

وقال المعريُّ حول هذه المعاني أيضاً: [السرّيع]

كَمْ صَرَفَ الْمَوْلُودُ عَنِ الْوَالِدِ خَيْراً وَكَمْ أُمٌّ لَهُ لَمْ يَكُنْ
الرُّبُعَ لِلزَّوْجَةِ إِنْ لَمْ يَكُنْ نَسْلاً وَإِنْ كَانَ عَدَتْ بِالثَّمَنِ
وَالزَّوْجُ يَزُودُ النِّصْفَ أَبْنَاؤُهُ عَنهُ وَفِي الذَّهْرِ خُطُوبٌ كُفُنٌ (46)

بالكثرة ما صرف المولود عن أبيه وأمه الخير والبركة؛ ومن أدلة ذلك أن الأم تترث من زوجها الرُّبُع إن لم يكن لها ولد، ولكنها تعود بالثمن في حال الولد، وكذلك الأمر مع الأب في ميراثه من زوجته، فأولاده يحرمونه النصف ويعودون به إلى الرُّبُع من التركة .

ويرى ابنُ حمديس أن المولود إذا ورث فاقه أبيه وفقره، فتلك العلة التي لا دواء لها، ولا حيلة تنفع لدفعها؛ فقال: [الطويل]

إِذَا وَرَثَ الْمَوْلُودُ عَلَّةً وَالِدِ فَعَدَّ بِهِ عَنِ حَيْلَةِ الثُّرَيِّعِ وَالطَّيِّبِ (47)

ولأجل ما سبق رأى ابنُ سنان الحفاجي أنه لا فائدة من الولد، ومن ظن غير ذلك فقد ضلَّ الرأي الصواب، ولو أنه أصاب لما تكلف عناء الإنجاب والتربية: [البيسط]

ضَلَّ الَّذِينَ رَأَوْا فِي النَّسْلِ فَائِدَةً وَلَوْ أَصَابُوا لَمَّا زُبُّوا وَلَا حَضَنُوا (48)

وعند المعري فإن عدم النسل سبب من أسباب التخفيف من وطأة المعاناة، وشدة الآلام في الحياة: [الطويل]

وَهَوَّنَ أَزْوَاجَ الْحَوَادِثِ أَتْنِي وَحِيدٌ أَعَانِيهَا بَغِيرِ عِيَالٍ (49)

أما المتنبّي فقد تساءل: هل الولد الذي يحبه أبواه إلا مجرد تسليّة فقط؟! وهل في الخلوة مع الحسناء إلا الأذى الذي يصيب زوجها جرّاء ما يكون بينهما من الولد؟! فالدهر لا يستحق أن ينتظر منه الراحة، أو يُشتاق فيه إلى الولد: [الطويل]

هَلِ الْوَلَدُ الْمَحْبُوبُ إِلَّا تَعْلَةٌ وَهَلْ خُلُوةُ الْحَسَنَاءِ إِلَّا أَدَى الْبَغْلِ
وَمَا الذَّهْرُ أَهْلٌ أَنْ تُؤْمَلَ عِنْدَهُ حَيَاةً وَأَنْ يُشْتَاقَ فِيهِ إِلَى النَّسْلِ (50)

الرَّحِيلُ وَالْمُ الْفِرَاقِ

إن من أعظم المصائب والابتلاءات التي قد يتعرّض لها الإنسان في حياته؛ أن يفارق أقرب الناس إليه، وقد اضطرت صروف الدهر أبا إسحاق الحرّاني أن يرحل عن البصرة تاركاً وراءه أهله وأولاده فقال واصفاً حاله: [الطويل]

(46) اللزوميات، 2: 405.

(47) عبد الجبار بن حمديس (527هـ/1133م)، ديوان ابن حمديس، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار صادر)، 34.

(48) عبد الله بن سنان الحفاجي (466هـ/1073م)، ديوان ابن سنان الحفاجي، تحقيق مختار الأحمدي ونسيب نشاوي، (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 2007م)، 378.

(49) اللزوميات، 2: 224.

(50) أحمد بن الحسين المتنبّي (354هـ/965م)، ديوان المتنبّي، (بيروت: دار بيروت، ط1، 1403هـ. 1983م)، 281.

تَوَلَّيْتُ عَنْ أَرْضِ الْبَصِيرَةِ رَاجِلاً
فَمَا نَظُهُرُ الْأَسْوَاقِ إِلَّا صَنَائِعِي
وَأَفْنَدُهُ الْفَتَيَانَ حَشَوُ حَقَائِبِي
وَلَا تَسْتُرُ الْجُدْرَانَ إِلَّا حَبَائِبِي (51)

كَأَنَّ الشَّاعِرَ مِنْ شِدَّةِ حُرْقَتِهِ عِنْدَ الْفِرَاقِ قَدْ حَمَلَ مَعَهُ أَفْنَدَةَ أَطْفَالِهِ ضَمَّنَ أُمَّتَعَتِهِ الَّتِي سَيَسَافِرُ بِهَا، وَهُوَ حَالَةً خُرُوجِهِ مِنْ بَلَدِهِ لَمْ يَعْذِرْ مِنْ أَسْوَاقِ الْبَصْرَةِ وَسَاحَاتِهَا وَحِيطَانِهَا إِلَّا مَا يُذَكِّرُهُ بِأَحْبَابِهِ الَّذِينَ يَفَارِقُهُمْ، وَمَا كَانَ مِنْهُ فِي سَابِقِ عَهْدِهِ بِهَا.

مَصِيبَةٌ فَقَدِ الْوَلَدِ

إِذَا كَانَ الرَّحِيلُ عَنِ الْأَهْلِ وَالْوَلَدِ مَصِيبَةٌ كَبِيرَةٌ يَتَعَرَّضُ لَهَا الْمَرْءُ، فَلَا شَكَّ أَنَّ مَصِيبَةَ الْمَوْتِ أَشَدُّ تَأْثِيرًا عَلَى النَّفْسِ، وَأَثْقَلُ وَطْأَةً عَلَى الْفُؤَادِ، وَهَذِهِ فَطْرَةٌ إِنْسَانِيَّةٌ جُبِلَ عَلَيْهَا الْبَشَرُ. وَإِذَا مَا لَاحِظْنَا أَنَّ الْعَصُورَ الْكَلَّاسِيكِيَّةَ لَمْ تَشْهَدْ التَّطَوُّرَ الطَّبِيبِيَّ الَّذِي نَعِيشُهُ فِي أَيَّامِنَا هَذِهِ، فَلَنْ نَسْتَعْرَبَ أَنَّ جِزَاءً كَبِيرًا مِنَ الْوَفِيَّاتِ فِي تِلْكَ الْعَصُورِ، كَانَ مِنَ الْأَطْفَالِ وَحَدِيثِي السِّنِّ. وَكَانَ الشَّعْرُ انْعِكَاسًا لِهَذِهِ الظَّاهِرَةِ، فَالْقِصَائِدُ الَّتِي نُظِمَتْ فِي رِثَاءِ الْأَطْفَالِ، وَالتَّحْسُرِ عَلَى فَقْدِهِمْ تُشَكِّلُ أَكْثَرَ الْأَشْعَارِ الْمَنْظُومَةِ فِي شَأْنِ الطِّفْلِ. وَإِذَا نَظَرْنَا فِي شِعْرِ رِثَاءِ الْأَطْفَالِ فِي الْعَصْرِ الْعَبَّاسِيِّ فَإِنَّا نَجِدُ أَنَّهَا تَسْتَحِقُّ الْإِفْرَادَ فِي مَقَالَةٍ مُسْتَقَلَّةٍ، وَسَأَخْتَارُ فِي هَذَا الْمَقَامِ بَعْضًا مِمَّا نُظِمَ فِي هَذَا الْمَقَامِ.

فُجِعَ بَشَارِ بْنِ بَرْدٍ بِمَوْتِ طِفْلِهِ مُحَمَّدٍ؛ فَقَالَ: [الطويل]

لَعَمْرِي لَقَدْ دَافَعْتُ مَوْتَ مُحَمَّدٍ
فَأَصْبَحْتُ أَبَدِي لِلْغُيُورِ تَجَدُّدًا
لَوْ أَنَّ الْمَنَابِيَا تَرَعَوِي لِطَبِيبٍ
وَمَا كَانَ لَوْ مُلَيْتُهُ بِعَجِيبٍ (52)

يُشِيرُ بِبَشَارٍ أَنَّهُ لَوْ كَانَ بِاسْتِطَاعَةِ الطَّبِّ أَنْ يَمْنَعَ الْمَوْتَ، لَبَدَّلَ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى يَنْقِذَ مُحَمَّدًا، لَكِنَّهُ بَدَلَ ذَلِكَ اخْتَارَ أَنْ يَتَجَدَّدَ وَيَتَصَبَّرَ أَمَامَ أَعْيُنِ النَّاسِ مَخْفِيًا كَابَةً صَدْرِهِ عَنْهُمْ، مُتَعَجِّبًا مِنْ شِدَّةِ إِسْرَاعِ الْمَوْتِ لَوْلَا ذَلِكَ.

وَعَلَى نَحْوِ قَرِيبٍ مِنْ هَذَا أَظْهَرَ ابْنَ الرَّومِيِّ عَجَبَهُ كَيْفَ تَخَطَّفَ الْمَوْتُ أَوْسَطَ صَبِيئِهِ

فَقَالَ: [الطويل]

بُنِيَ الَّذِي أَهْدَيْتُهُ كَفَّايَ لِلتَّرَى
فِيَا عِرَّةَ الْمُهْدَى وَيَا حَسْرَةَ الْمُهْدِي
تَوَكَّى جَمَامَ الْمَوْتِ أَوْسَطَ صَبِيئِي
فَلَهُ كَيْفَ اخْتَارَ وَاسِطَةَ الْعَقْدِ (53)

(51) ياقوت الحموي، معجم الأديب، 1: 150.

(52) بشار بن برد (167هـ / 784م)، ديوان بشار بن برد، تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، (الجزائر: وزارة الثقافة، 2007م)، 1: 278.

(53) ديوان ابن الرومي، 1: 400.

أودعَ أعزَّ ما لِيديه الترابَ، والحسرةُ تعصرُ فؤادهُ، والغريبُ أنَّ الموتَ اختارَ أوسطَ وأحبَّ
أولادهِ إليه، فكأنَّه اختارَ أعلىَ جوهرةٍ في العفدِ.

ومن أبلغ الرثاء ما قاله المتنبي يرثي ابن سيف الدولة الحمداني حيث قال: [الطويل]

فإن تَكُ في قبرٍ فأبْكُ في الحشا	وإن تَكُ طفلاً فالأسى ليس بالطفل
ألست من القوم الألى من رماجهم	نداهم ومن قتلهم مهجة البخل
بمولودهم صمئت اللسان كغيره	ولكن في أعطافه منطق الفضل
بنفسي وليد عاد من بعد حمّله	إلى بطن أم لا تُطرق بالحمل ⁽⁵⁴⁾

لئن كان الأمير في القبر فإن مسكنه حنايا الجوانح، وقد يكون طفلاً صغيراً، لكن فداحة
فقدته ليست بأمر هين على النفس، بل هي خطب جلل. كيف لا وهو من القوم الذين كرمهم
تابع من فيء سلاحهم، بل أضحي البخل ضريعاً معدوداً ضمن قتلاهم، نعم؛ إن طفلهم لا يتكلم
كغيره من باقي الأطفال، لكن أصالة عنصره تنطق من بين جوانحه وأطرافه، ولذلك حق له أن
يفتديه الشاعر بنفسه، وقد رجع من بعد خروجه من رحم أمه إلى رحم أم أخرى هي الأرض،
ولكن للأسف فإن هذه الأم لا تتأثر بالأم الحمل حتى تلده وتعيده إلى الحياة مرة أخرى.

ويجتمع المصاب المريز على الإنسان أحياناً، فتضاعف الفجيعة عليه بفقد أكثر من ولد،
وهذا ما حدث مع إبراهيم بن العباس الصولي، الذي أخذت عنده المأساة بعداً أثقل على النفس،
وأشد وطأة على الصدر، فقد نكب بطفلين واحداً تلوا الآخر، فقال معتبراً عن ألمه: [المنسرح]

كل لساني عن وصف ما أجد	ونقت كلاً ما ذاقه أحد
ما عالج الحزن والحرارة في الـ	أحشاء من لم يمث له ولد
فجعت بابني ليس بينهما	إلا ليال ما بينهما عدد
وكل حزن ينلى على قدم الـ	دهر وحزني بجد الكمد ⁽⁵⁵⁾

انعدت لسان الشاعر عن وصف مرارة المصاب الذي ألم به، والحزن الذي لم يشعر به أحد
ممن فقد الولد غيره؛ فقد فجع بولدين معاً خلال ليال معدودة، ولذلك فإن كمده وآلامه دائمة
التجدد.

ورغم عظم الفجيعة بموت الولد، فقد كان دأب الشعراء في هذا العصر التسليم بقضاء الله
وقدره، والاستعانة بالتصبر والتجمل ما أمكنهم ذلك، ومن ذلك قول ابن برد: [الطويل]

صبرت على خير الفتور زرنته	ولو لا إيقاء الله طال تحببي
ولي كل يوم عبدة لا أبيضها	لأحظى بصبر أو يحط نوب
إلى الله أشكو حاجة قد تقادمت	على حدث في القلب غير مربيب ⁽⁵⁶⁾

(54) ديوان المتنبي، 279.

(55) إبراهيم بن العباس الصولي (247هـ/861م)، ديوان الصولي، تحقيق عبد العزيز الميمني، (الهند: عليكرة)، 175.

(56) ديوان بشار بن برد، 1: 278.

يقول: صبرْتُ على فَقْدِ خَيْرِ الْفَتِيَانِ، وَلَوْلَا تَقْوَى اللَّهِ تَعَالَى لَجَزَعْتُ وَطَالَ بَكَائِي، وَفِي كُلِّ يَوْمٍ أَحْبَسْتُ دَمْعِي، عَسَايَ أَظْفُرُ بَثْوَابِ الصَّبْرِ أَوْ بِتَكْفِيرِ ذُنُوبِي، وَأَشْكُو مَصَابِي الْمَتَقَادِمِ فِي قَلْبِي إِلَى اللَّهِ تَعَالَى.

وكذلك سلمَ ابن الرومي أمره إلى رَبِّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فَقَالَ: [الطويل]

وللرَّبِّ إِمضَاءُ الْمَشِينَةِ لَا الْعَبْدَ (57)

أَمَّا أَبُو الْحَسَنِ التَّهَامِيُّ فَكَانَ مَوْتُ ابْنِهِ سَبَبًا لِيَجِدَّ مَعْرِفَتَهُ بِحَقِيقَةِ الْحَيَاةِ، وَمَا جُبِلْتُ عَلَيْهِ مِنَ الْأَكْدَارِ: [الكامل]

مَا هَذِهِ الدُّنْيَا بِدَارٍ قَرَارٍ	حُكْمُ الْمَنِيَّةِ فِي الْبَرِّيَّةِ جَارِي
حَتَّى يُرَى خَيْرًا مِنَ الْأَخْبَارِ	بَيْنَا يُرَى الْإِنْسَانَ فِيهَا مُخْبِرًا
صَفْوًا مِنَ الْأَقْدَاءِ وَالْأَكْدَارِ	طَبَعْتُ عَلَى كَذْرٍ وَأَنْتَ تُرِيدُهَا
مُتَطَلِّبٌ فِي الْمَاءِ جَذْوَةَ نَارِ	وَمُكَلَّفٌ الْأَيَّامَ ضِدًّا طَبَاعَهَا
أَعْدَدْتُهُ لِطَلَابَةِ الْأَوْتَارِ	إِنِّي وَتَرْتُ بِصَارِمِ ذِي رَوْنِقِ
وَفَقَّتْ حِينَ تَرَكْتَ الْأَمَّ دَارِ	أَبْكِيهِ ثُمَّ أَقُولُ مُعْتَبِرًا لَهُ
شَتَانٌ بَيْنَ جَوَارِهِ وَجَوَارِي (58)	جَاوَرْتُ أَعْدَائِي وَجَاوَرَ رَبِّي

ليست الحياةُ بدارٍ مقررٍ أو سعادةٍ، بل هي دارٌ همومٍ ومصائبٍ وفقدٍ للخلائق والأحبة، ومن حاولَ تغييرَ حالِ الدنيا فكمنَ طلبٌ من الماءِ شعله نارًا، وقد نالَ الشاعرَ نصيبُهُ من ألامِ الحياةِ فابْتُلي بموتِ ابنِهِ الذي كان كالسيفِ الصَّارِمِ الذي أعده لمقاتلةِ الأعداء. يقول الشاعر: أبكِيهِ حزنًا ثم أسلني نفسي قاتلاً له لقد أدركك التوفيقَ عندما تركتَ أقبَحَ دارٍ وأشدَّها لؤمًا، وهأنذا جاورتُ أعدائي، في حين يجاورُ ولدي ربُّه عزَّ وجلَّ، فشتانَ ما بين الجوارين.

وكذلك بدأ أسامة بن منقذٍ مريثته لولده بالشكوى إلى الله، وختَمَهَا بطلبِ أجرِ الصَّبْرِ منه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: [الطويل]

وخرقةٌ أحشائي لفقدِ أبي بكرٍ	إلى الله أشكو روعتي ورزيتي
ولم يخلُ منْ حزني ووجدي به صدري	خلاً ناظري منه وكان سوادهُ
فيا طولَ حزني إن تطاولَ بي عمري	فما في حياتي بعده لي راحةُ
سلّوي بما أرجو من الأجرِ في الصَّبْرِ (59)	ولم تُسَلِّني الأيامُ عنه وإنما

(57) ديوان ابن الرومي، 1: 401.

(58) علي بن محمد التهامي (416هـ/1025م)، ديوان أبي الحسن علي بن محمد التهامي، تحقيق محمد الربيع، (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1402هـ. 1982م)، 308.

(59) أسامة بن منقذ (584هـ/1188م)، ديوان أسامة بن منقذ، تحقيق أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1403هـ. 1983م)، 247.

شكى الشاعرُ حُرْقَةً كَبِدِهِ بِفَقْدِ وَلَدِهِ إِلَى رَبِّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، فَقَدْ غَابَ عَنْ عَيْنَيْهِ بَعْدَ أَنْ كَانَ يَسْكُنُ سُويْدَاءَهُمَا، وَاشْتَدَّ حَزْنُهُ عَلَيْهِ حَتَّى مَلَأَ حَيَاتُهُ؛ فَمَهْمًا تَطَاوَلَ عَمُوهُ تَطَاوَلَ مَعَهُ كَمَدُّهُ وَكَأَبْتُهُ، فَلَمْ يَعُدْ لَهُ مِنْ تَسْلِيَةٍ إِلَّا مَا يَرْجُوهُ مِنْ ثَوَابِ الصَّبْرِ.

الخاتمة:

خلصت هذه الدّراسةُ إلى جملةٍ من النتائج؛ منها:

تناوَل الشُّعراءُ موضوعَ الطفولةِ من خلالِ جوانبٍ متنوعَةٍ ومتباينةٍ، لكنَّ أكثرَ هذه الجوانبِ حضوراً في الشعرِ جانيبا الموتِ والحياةِ.

بالنَّظَرِ إلى رحلةِ الطفولةِ والشَّعرِ عبْرَ العصورِ يمكنُ ملاحظةً تقدُّمَ أغراضِ شعريَّةٍ على حسابِ أغراضِ شعريَّةٍ أخرى، مع التطوُّرِ الذي يطرأ على الغرضِ الشعريِّ الواحدِ.

بالرغم من قلة الشعر الذي يخاطب الطفل مباشرةً وينطلق من اهتماماته، وتطوير مهاراته اللغوية والفكرية بطريقة علمية؛ إلا أنَّ هذه الظاهرة لا تقلُّ من أهميَّة الطفولة في الأدب العربيِّ، لأنَّ ما نسَمِّيهِ اليوم اصطلاحاً بأدبِ الطفلِ، لم يكن معروفاً في العصور الكلاسيكية.

صوِّر الشعراءُ في العصر العباسيِّ الحرصَ على تربيةِ الأطفالِ، وتفاوتَ مذاهبِهِم في ذلك، بين التلطفِ والبُشْدَةِ التي قد تصل إلى الضربِ.

عبَّر الشعراءُ عن فلسفتهم المتشائمة في الحياةِ من خلالِ الطفولةِ، وتصويرِ عجزها عن استجلابِ النفعِ، ودفعِ الضرِ.

ورأى بعضُ الشعراءِ أنَّ الدُّنيا كالطفلٍ المتقلِّبِ المزاجِ؛ فتارةً فيها ما يسرُّ وتارةً أخرى فيها ما يُحزِنُ.

كان لقدوم المولودِ والتهنئةُ به مكانةً خاصةً في نفوسِ الشعراءِ في العصر العباسيِّ، ولذلك كثرت على ألسنتهم قصائدُ المدحِ والتهنئةِ وإظهارِ الفرحِ بالطفلِ.

تغيَّرت المعالجةُ الشعريَّةُ لولادةِ البنتِ، فبعد أن كانت مصدرًا للتطوُّرِ والخوفِ من المستقبلِ في العصورِ الماضية؛ أصبحت أملاً ومستقبلاً جميلاً وبركةً على أهلها.

شغَلَ الاستبشارُ بمستقبلِ الأطفالِ حيزاً مهماً عند الشعراءِ، لأنَّهم رأوا فيهم استمراراً لِدُكْرِ آبائِهِم، سيِّما إذا كانوا من أهلِ الإمارةِ والوزارةِ والمناصبِ.

وتفرَّغَ عن ذلك الشَّعرُ الذي رأى في الطفلِ غيظاً للحسودِ، وكتباً للعدوِ.

من مظاهر الاهتمام بالطفولة الاهتمام بمناسباته الخاصة التي أصبحت مناسبات اجتماعية يُدعى إليها ويُحتفل بها؛ كفطامه وطهوره وغير ذلك.

ومن مظاهر الاهتمام بالطفولة أيضاً احتمال الهَمّ خوفاً على الطفل.

من أبرز المشاعر الإنسانية في موضوع الطفولة، مشاعر الضعف عند مفارقتِه لعارض أو سفرٍ ونحو ذلك، وأكثرُ ما يتجلى ذلك عند الانكسارِ والأسَى لَدَى فقْدِه وموتِه.

المراجع:

إبراهيم بن خَفَاجَة (533هـ/1138م)، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1960م).

إبراهيم بن العباس الصولي (247هـ/861م)، ديوان الصولي، تحقيق عبد العزيز الميمني، (الهند: علبكره).
أحمد بن الحسين المتنبّي (354هـ/965م)، ديوان المتنبّي، (بيروت: دار بيروت، ط1، 1403هـ - 1983م).

أحمد بن عبد الله أبو العلاء المعري (449هـ/1057م)، اللزوميات، تحقيق أمين الخانجي، (القاهرة: مكتبة الخانجي).

أحمد بن عبد ربه (328هـ/940م)، ديوان ابن عبد ربه، تحقيق محمد رضوان الداية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1399هـ - 1979م).

أحمد بن محمد ابنُ الخِيَّاط (517هـ/1123م)، ديوان ابن الخياط، (النجف الأشرف: المطبعة العلوية، ط1، 1343هـ).

أسامة بن منقذ (584هـ/1188م)، ديوان أسامة بن منقذ، تحقيق أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1403هـ - 1983م).

إسماعيل بن القاسم أبو العتاهية (210هـ/826م)، ديوان أبي العتاهية، (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ط1، 1406هـ - 1986م).

بشار بن برد (167هـ/784م)، ديوان بشار بن برد، تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، (الجزائر: وزارة الثقافة، 2007م).

الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري (بعد 395هـ/1004م)، ديوان المعاني، تحقيق أحمد حسن بسبح، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ - 1994م).

الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (502هـ/1108م)، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، (بيروت: دار الأرقم، ط1، 1420هـ).

خليل بن أيبك الصفدي (764هـ/1363م)، الوافي بالوفيات، تحقيق س. ديدرينغ، (شتوتغارت: دار النشر فرانز شتاينر، ط3، 1411هـ - 1991م).

- السريُّ بن أحمد الرِّفَاء (362هـ/972م)، ديوان السريِّ الرِّفَاء، تحقيق كرم البستاني، (بيروت: دار صادر، ط1، 1996م).
- عبد الجبار بن حمديس (527هـ/1133م)، ديوان ابن حمديس، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار صادر).
- عبد الله الخطيب، صالح بن عبد القوس البصري (167هـ/783م)، (بغداد: دار منشورات البصري، 1967م).
- عبد الله بن سنان الخفَّاجي (466هـ/1073م)، ديوان ابن سنان الخفَّاجي، تحقيق مختار الأحمدي ونسيب نشاوي، (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 2007م).
- عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا (281هـ/894م)، قرى الضيف، تحقيق عبد الله المنصور، (الرياض: أضواء السلف، ط1، 1997م).
- عبد الملك بن محمد أبو منصور الثعالبي (429هـ/1037م)، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق مفيد قمحية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ. 1983م).
- عبد الملك بن محمد أبو منصور الثعالبي، اللطائف والظرائف، (بيروت: دار المناهل).
- عبد الواحد بن نصر المخزومي المعروف بالبيغاء (398هـ/1007م)، ديوان البيغاء، تحقيق سعود عبد الجابر، (عمان: دار الحامد، ط1، 2004م).
- علي الحديددي، في أدب الأطفال، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط4، 1988م).
- علي بن العباس ابن الرومي (283هـ/986م)، ديوان ابن الرومي، شرح: أحمد بسنج، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1423هـ. 2002م).
- علي بن محمد التهامي (416هـ/1025م)، ديوان أبي الحسن علي بن محمد التهامي، تحقيق محمد الربيع، (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1402هـ. 1982م).
- علي بن محمد الحماني (301هـ/914م)، ديوان الحماني، تحقيق محمد الأعرجي، (بيروت: دار صادر، 1998م).
- محمد بن الحسن بن حمدون (562هـ/1166م)، التذكرة الحمدونية، (بيروت: دار صادر، ط1، 1417هـ).
- محمد بن الحسين الشريف الرضي (406هـ/1015م)، ديوان الشريف الرضي، (إيران: منشورات مطبعة وزارة الإرشاد الإسلامي، ط1، 1406هـ).
- محمد بن شاعر الكتبي (764هـ/1362م)، فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ط1، 1973م).
- محمد بن عيسى الترمذي (279هـ/892م)، الجامع، تحقيق أحمد شاعر وآخرون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
- محمد بن مكرم بن منظور (711هـ/1311م)، لسان العرب، (بيروت: دار صادر).

- محمد بن يحيى بن عبد الله أبو بكر الصولي (335هـ/946م)، أخبار الشعراء المسمّى بالأوراق، (القاهرة: شركة أمل، 1425هـ).
- ياقوت الحموي (626هـ/1228م)، معجم الأدياء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993م).
- يحيى بن علي الخطيب التبريزي (502هـ/1109م)، شرح ديوان أبي تمام، تحقيق راجي الأسمر، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1414هـ. 1994م).
- يونس السامرائي، ديوان أبي علي البصير (255هـ/869م)، (بيروت: دار المواهب، ط1، 1419هـ. 1999م).

**Sanatı “En Güzel Kıssa” dan Talim Etmek
-Abdurrahmân Câmî’nin Yusuf ve Züleyha Mesnevîsine Dair
Bir İnceleme-**

Studying Art from the “Most Beautiful Story”
- A Review on the Yusuf u Zulaykhâ Mathnawi of Abd al-Rahman Jami-

Zeynep YILMAZ GEMUHLUOĞLU

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
İstanbul/ Türkiye
Associate Professor Dr., Marmara University, Faculty of Divinity, Division of Philo-
sophy And Religious Studies, Department of Psychology of Religion, İstan-
bul/Turkey

zgemuhluoglu@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7298-8519>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Gemuhluoğlu, Zeynep. “Sanatı “En Güzel Kıssa” dan Talim Etmek -
Abdurrahmân Câmî’nin Yusuf ve Züleyha Mesnevîsine Dair Bir İnceleme-”. *edid*:
edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal 5/1 (Mayıs/May 2021): 137-165

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

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | mailto: iifdergi@bilecik.edu.tr

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Öz

Bu çalışma, Abdurrahman Câmî'nin *Yusuf ve Züleyha* mesnevisini esas alarak güzel, güzellik ve aşk, suret ve hayâl, şiir/hikâye ve hakikat ilişkilerini "tâbir" terimi merkezinde incelemektedir. İnceleme, söz konusu terimlerin sûflerinin eserlerinde kazandığı manalar kadar bu terimlerle birlikte İslam sanat düşüncesinde zaten var olan imkanları keşfetmeye çalışmaktadır. *Yusuf ve Züleyha* mesnevisi özellikle güzellik ve aşk ilişkisini suret meselesiyle birlikte düşünmek için önemli bir örnektir. Bu nedenle çalışmada, sanat felsefesi alanında hâkim olan çizgilerin İslam sanat düşüncesinde de esas olarak kabul edilmesi zorunluluğunu ortadan kaldıracak noktalara dikkat çekilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din felsefesi, güzel, güzellik, aşk, şiir, hikâye, suret, mânâ, hayal, tâbir.

Abstract

This work examines the interrelations of beautiful/beauty and love, representation and imagination, poem/story and the truth in the *Yūsuf u-Zulaykhā* mathnawi of Abd al-Rahman Jami, focusing on the concept of "interpretation/tabir". This study attempts to explore not only the meanings those terms have gained in sufi works, but also the possibilities existing along these terms within Islamic philosophy of art. The *Yūsuf u-Zulaykhā* mathnawi is an especially important example when considering the interrelation of beauty and love together with the issue of representation. Thus, throughout the work, the author emphasizes the issues which would deem unnecessary the acceptance of mainstream philosophical approaches as principles within the field of the Islamic philosophy of art.

Keywords: Philosophy of religion, beauty, love, poem, story, form, meaning, imagination, interpretation.

Dil şehrine nakş olmayıcak hubb-ı cemâli

Hem Sûre-i İsrâ daki seyrân ele girmez

Giriş

Hikâye meşhurdur: "Çinli ressamı ile Rumî ressamı bir müsabakaya tabi tutulurlar. Aralarında bir perde çekilir. Çinliler kendi taraflarındaki duvarı birbirinden güzel ve eşsiz nakış ve renklerle bezerken Rumîler sadece duvarı cilalamakla meşgul olurlar. Gün geldiğinde zamanın sultanı önce Çinlilerin sanatını seyredip hayran olur, sonra diğerine bakıp şaşırır. Ancak aradaki perde kalktığında Çinlilerin bütün nakışları cilalanmış bir ayna halindeki duvara latif bir şekilde akseder. Neticede Rumîlerin sanatının daha üstün olduğu teslim edilir."

Gazzâlî'nin *İhyâ'sı*, İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât'ı* ve Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* başta olmak üzere gelenekte pek çok şekilde karşımıza çıkan bu hikâye, bizzat bu üç eserde hikâyeden hemen sonra açıklandığı üzere kişinin nefsinin saf hale getirmesi ve kalbini cilaması için bir misal olarak anlatılmıştır.¹

¹ Şiir veya hikâyelerde benzetmelerin zâhir unsurlarının dikkate alınmayarak tamamen başka bir mânâyâ delalet etmesine Batı literatüründe "alegori" adı verilir. "Öteki konuşmak" anlamında alegori, Yahudi ve Hristiyan teolojisinde bir yorumlama tarzına işaret ettiği kadar söyleme ve yazma biçimine de delalet eder. Terim, özellikle Alman Romantizminde "sembol"ün karşısına konularak tartışma konusu haline getirilmiştir. İslam tarihinde ortaya çı-

Ancak üçü de dil ustası olan bu hazretlerin hikâyesinin zâhirini ve benzetme unsurlarını gözden kaçırdıklarını düşünemeyiz, nitekim eserlerinde bu konuda pek çok örnek mevcuttur.

Hikâye, zâhiri unsurları açısından ilk bakışta mimesis/taklit fiilinin olumsuzlanması gibidir. Ancak elbette Platoncu anlamda değil. Zira Platon *Politeia*'da ayna örneğini tam da yaptıkları eserleri tabiatın bir yansıması olarak görebilecek sanatçılarla alay etmek için kullanır: “İstersen bir ayna al eline, dört bir yana tut. Bir anda yaptın gitti güneşi, yıldızları, dünyayı, kendini evin bütün eşyasını, bitkileri, bütün canlı varlıkları..”² Ona göre bu bağlamda hissî³ olan esas alınarak yapılan bir benzetme ve ona bağlı *techné*/meydana getirme ile bir şeyin aynadan yansıması arasında bir fark yoktur.

Beri taraftan bu örnekte ayna, diğer duvarda yapılan nakışları yeniden vâsıtalandırır, “tâbir eder”. Yani bir anlamda sûretin sûretini verir. Ancak tam da bu yüzden diğer/hissî sûret/leri müphem hale getirir ve “sadece bir sûret” olduklarının altını çizer. Bu yüzden belki de diyebiliriz ki müsabakadaki perde ortadan kalksa bile ayna haline getirilmiş duvar bizzat bir perdeye dönüşür, “perdeyi ortadan kaldırarak görmeyi/şâhitliği mümkün kılanın da yine bizzat perde olması” mânâsında. Tam bu noktada sûfilere sık sık atfı yaptığı hadis-i şerifi hatırlarız: “Allah'ın yetmiş -başka bir rivayette yetmiş bin- nurdan perdesi vardır, o perdeler kalksa her şey helâk olurdu”; görmeyi mümkün kılanın kendisi yani “nur”, bizzat perdedir de.

Eğer mezkur hikâyeyi bu şekilde anlamakta bir beis yok ise bu toprakların mayasını oluşturan “sanat”ın da ne anlama geldiğine, onu nasıl anlamamız gerektiğine dair bir işaret bulabiliriz. Nitekim bu çalışmanın amacı da Abdurrahman Câmî'nin *Yusuf ve Züleyhâ* mesnevisinin⁴ güzel/güzellik, sanat-şiiir-sûret ve aşk ilişkisi açısından bu minvalde bize neler söylediğinin izlerini görmeye ve takip etmeye çalışmak olacaktır.

Uzunca bir süre akademik gelenek açısından -İslam düşüncesinde de diğer birçok meselede olduğu gibi sanat konusunda da kavramsal olmayan

kan eserleri Batı düşüncesi menşeli kuramlar üzerinden okuma ve yorumlama alışkanlığı tasavvuf eserlerini de kapsadığı için alegori bu eserlerin yorumlanmasında anahtar haline gelmiş görünmektedir. Ancak biz burada, söz konusu metinlerin kendi içindeki ilişkileri dikkate alacağız.

² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboçlu - M. Ali Cimcoz, (İstanbul: İş Bankası Yay, 1999) 596 e

³ His kelimesi günlük kullanımda “duygu” ile karışmaktadır. Burada asıl anlamında yani duyulmuş/algılanmış anlamında kullandık.

⁴ Nureddin Abdurrahmân İbn-i Ahmed-i Câmî, *Beşinci Taht: Yûsuf ve Züleyhâ*, trc. Ali Nihat Tarlan (Harvard: Harvard Üniversitesi, Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2003.) Çalışmada bu tercümeyle esas almakla birlikte metnin sonunda yer alan Farsça aslına göre bazı kelimelerde tasarrufla bulunarak aslını kullandık.

metinler –şiir, hikâye, menkıbe- naif olarak değerlendirildi ancak bu son çeyrek asırda bu durumun değişmeye başladığını da gözlemliyoruz. Bu çalışmada -Çinli ressam gibi- her tür dilsel ve sanatsal suretin ve eserin ancak yeniden vâsıtalandırılarak dile/meydana getirebileceğini söyleyen usul imkân olarak düşünüldü; bu nedenle kavramsal yaklaşımların ihmal edildiği bir alan olan şiirden ve hikâyeden yola çıkmak da anlamlı olacaktır.

Bahsi geçen usul, bizi ilk bakışta felsefe tarihinin başlangıcına Platon ve Aristoteles arasındaki farka götürüyor gibidir. Nitekim Platon, felsefenin kitap ve metin okuyarak mümkün olmadığını pek çok defa ifade ederek eserlerini adeta birer tiyatro metni gibi oluşturur. Zâhiren özellikle sûfîlerin tavrı da Aristoteles'ten çok Platon'a benzemektedir. Bu yüzden henüz başlarken yukarıda kısaca işaret ettiğimiz bu farka açıklık getirmemiz gerekir. Zira Platon'un esas aldığı "techné" açısından yani sophos'un sanatı olan "diyalektik metod" açısından bakıldığında, Sokrates'in oluşturduğu sahnedeki bütün unsurların -ki bunlar kelimeler veya doğal unsurlar olabilir-meşruiyetlerini bizzat sahnenin dışını bilen, gören sophos'tan aldıklarını söyleyebiliriz. Bu unsurlar, kendi başlarına değersizdir ve hakikati açamazlar. Nitekim o yüzden bir şairin, bilgisine sahip olmadan sadece hissî olanları esas alarak yaptığı benzetmeler, taklitler yanaltıcıdır.

Bu noktada, karşılaştırmada sûfîler açısından sahnenin yahut daha doğru bir ifadeyle "meydan"ın sahibinin veli/insan-ı kâmil olduğu doğrudur, ancak ister dilsel isterse doğal olsun diğer unsurların kendi başlarına ve hissî anlamda kıymetsiz olduğunu söylemek doğru değildir. Zira kemâl gerçekleştiğinde bu kâmil insana ayrıca başkalarını irşâd görevi verilmişse yani mükemmil ise bu defa "Hak O'nun gören gözü, kulağı" olacağı için ne söylediği kelimeler ne de yaptığı fiiller ona değil Hak'ka ait olacaktır. Nitekim sûfîlerin eserlerini "bana yazdırıldı" şeklinde açıklamaları bununla ilgilidir.

Tam da bu yüzden Platon'un kastettiği anlamda bir yapma/techné ve metod⁵ söz konusu değildir. Zira eğer ortada bir metod olsa bu, öğrenilebilir ve öğretilirdi. Bu tecrübi esas, insan-ı kâmilin marifetinin "epistheme" olmadığını gösterdiği kadar onu "aşk tecrübesine" de bağlar. Meselenin duyularla ilgili kısmı ise özellikle sûfîlerin Kur'an yorumlarında ve İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi kelamcı ve filozofların te'vil yöntemine karşı tavrı almalarında ve "duyunun akıldan -burada kastedilen çıkarım yapan akıl, akl-ı me'aş'tır- üstün olduğunu dile getirmelerinde takip edilebilir. Sûfîler bir anlamda aşk tecrübesi yoluyla bizzat kendilerini vâsıtalandırdıkları için ayna benzetmesi ciddi bir farka işaret eder. Burada ele alacağımız aşk örne-

⁵ Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bk. Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Techné* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2016)

ğinde, hissî veya muhayyel bir sûrette Hak'kın müşahede edilmesi meselesi de bizi Grek'te örneği olmayan başka bir düşünme biçimini esas almaya yöneltmektedir.

Yusuf ve Züleyhâ hikâyesi, Hz. Yusuf kıssası Kur'an'ı Kerim'de “en güzel kısâ” -ahsenü'l- kasas- olarak zikredildiği⁶ ve İslam geleneğinde Hz. Yûsuf insanların en güzeli olarak kabul edildiği için güzel ve güzellik meselesini konuşmaya başlamak için önemli görüldüğü kadar yukarıda işaret ettiğimiz düşünme biçiminin de önemli örneklerinden biri olarak görülebilir. Ayrıca Kur'an'daki kıssanın tefsir ve te'vil edilmesinden öte kıssada işaret edilen belli bir konuyu esas alarak yeni bir hikâye meydana getirmesi ise “sanat”ın anlamını düşünmeyi mümkün kılar. Burada Câmî hazretleri, Kur'an'da anlatılan Hz. Yûsuf kıssasının bir unsurunu –güzellik ve aşk- esas almakla beraber diğer unsurlar olan yeni öğeleri oluştururken de söz konusu kıssanın yorumunda ortaya çıkan esaslar çerçevesinde hikâyeyi örer. Bunlar öncelikle rüya ve rüya tâbiri dolayısıyla da hayal ve hakikat meselesi, sûret, gayret/kıskançlık, ayrılık ve kavuşma olarak tesbit edilebilir.

Bu esasta baktığımızda Câmî Hazretlerinin Yûsuf ve Züleyhâ hikâyesini vakaların takibini de dikkate alarak şu şekilde – varlık, bilgi, ahlak ve sanatı birlikte düşünmek şartıyla-yeniden okumak mümkün görünmektedir:

- Âlemin yaratılması: Güzellik, aşk ve hakikat, aşkı mâşuğun başlatması.
- Yaratma ve dil: Şiir/kelâm- hikâye- hakikat ilişkisi.
- Perde: Rüya-sûret ve aşk; Züleyhâ'nın rüyaları, muhayyel sûrete aşk, rüyaların tesirleri ve tâbirleri, muhayyel olanın duyulara ve bedene tesiri, muhayyel olanın hissî âlemdeki karşılığının hakikat ile ilgisi.
- Hz. Yûsuf'un rüyası: aşk ve gayret, aşk ve ayrılık, rüya ve tâbir, sûret ve tâbir, tâbir ve mânâ.
- Güzelliğin duyudaki hikâyesi: Kuyu, esaret, satılma-değer, gömlek -hissî şahitlik, yanılma-.
- Züleyhâ'nın aşkının hayalden duyuya yönelmesi: hissî sûret ve güzellik, hissî sûret ve aşk.
- Züleyhâ'nın tasvirli sarayı: tasvirin muhataba tesirleri. Aşkın gücü-himmet-, dünya ve sûret ilişkisi, Yûsuf -ruh- ve Züleyhâ -dünya-; kilitli kapılar, bu ilişkiden kurtulma yolu – ruh, kalp ve nefis ilişkisi-.
- İftira: Gömlek -hissî şahitliğin akıl yürütme ile ilgisi ancak bu şahitliğin kâfi olmayıp bir mucize ile desteklenmesi ihtiyacı-, gömlek -ruh ve beden-.

⁶ Yûsuf Sûresi: 12/3

- Mısırlı kadınların ellerini kesmeleri: Güzellik karşısında muhatabın halleri.

- Zindan ve zindan arkadaşları: Dünya/beden ve nefsin bedensel melekeleri, bu melekelerin sınırları.

- Züleyhâ'nın pişmanlığı, aşk derdinin artması, yaşlanması, aciz, kimsesiz ve muhtaç duruma düşmesi: İhtiyar kadın, dünya, beden.

- Sultanın rüyası ve tâbiri: Zindandan çıkış, azizlik görevi, çocukken gördüğü rüyanın tâbiri.

- Hz. Yusuf'un Hz Yakub'a kavuşması: Gömlek -hissî olanın gerçek şahitliği "görmeyen gözlerin açılması"-.

- Züleyhâ'nın acze düşünce aşkının hakikate ulaşması: İman etmesi, iman ve ihsanın birleşmesi.

- Yusuf' (a.s)ın duası ile Allah'ın Züleyhâ'nın gençliği ve güzelliğini geri vermesi: İnsan-ı kamil ve ona intisab ile yeniden doğma.

- Vuslat: ruhani ve tabii aşk. Maşukun yeniden âşik olması. Sâdık âşığın aynı zamanda mâşuk olması. Ölüm ve yeniden ayrılık.

Bu işaretleri "güzellik ve aşk", "şiir, sanat ve hakikat" ve "sûret, hayal ve tâbir" başlıkları içerisinde izlemeye ve yorumlamaya çalışacağız.

Güzel-Güzellik ve Aşk

Tasavvuf irfânı ile doğrudan ilişkili olan diğer aşk merkezli mesnevilerden farklı olarak Câmî'nin *Yusuf ve Züleyhâ'sı* aslında onlarda da anlatılan hikâyenin bir "hüsn ü aşk" meseli olduğunu Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk*'ından önce açık bir şekilde ortaya koyan ilk eserdir. Şair, henüz hikâyeye başlamadan bu niyetini ortaya koyar ve "hüsn ü aşk"tan bahsetmenin esasında Hak ve âlem ilişkisinden bahsetmek olduğunu, dahası âlemin varoluşunun belki de ancak bu şekilde anlatılabileceğini ima eder:

"Güzellik ve aşk, vahdet yuvasından uçup kesret dalları mezâhirine konmuş birer kuştur. Mâşuğun ululuk (izzet) nağmesi olsun âşığın dert ve minnet iniltisi olsun hepsi o kesret dallarından gelir."⁷

..

"O halvette ki varlıktan eser yoktu, âlem yokluk köşesinde gizli idi."⁸

..

"Öyle bir güzellik ki mezâhir kaydından âzâde kendi nuru ile kendine görünüyor.

⁷ Câmî, *Yusuf ve Züleyhâ*, 11. başlık

⁸ Câmî, *Yusuf ve Züleyhâ*, beyitler: 306

Gayb gelin odasında eteği ayıp töhmetinden âzâde gönül süsleyen bir güzel
Ne yüzü aynaya aksetmiş ne de saçına tarak değmiş.⁹

..

“Her nerede bir güzellik varsa böyle zuhur ister, bu hareket, ilahi güzellikle başlamıştır.”¹⁰

Bu ifadeler, varoluşun yani âlemin sebebinin güzellik ve aşk olduğunu söyler. Hatta aşkı başlatan da bizzat bu “Güzel”dir.¹¹ Hemen hatırlanacağı gibi Câmî, “Gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim..” kudsî hadisine atıfta bulunmaktadır. Ancak ilk bakışta bir kadının güzel bir erkeğe duyduğu aşkı anlatan bir hikâyenin âlemin varoluşu ile ne gibi bir ilgisi olabilir? Nitekim takip eden beyitlerde bu soruya cevap verilir:

“Her yerde tecelli eden onun güzelliğidir, lakin bu güzelliği âlemde sevilen
güzellerin perdesi ile gizler.

Her nerde bir perde (güzel) görürsen, perde arkasında o vardır. Her âşıklığın
kaza ve kaderini harekete getiren odur.

Gönül onun aşkı ile yaşamaktadır, can onun aşkı ile bahtiyardır.

Gönül alan güzellere âşık olan her gönül bilsin bilmesin O’na âşiktir.

Sakın yanılıp da ‘âşıklık bizden güzellik ondan’ demeyesin.

Zira güzellik gibi makbul aşk da ondan zuhur edip senden görünmüştür.

Sen aynasın, aynada görünen odur, örtülü olan sensin, o âşikâr meydandadır.

Eğer iyi bakarsan ayna da odur, yalnız hazine değil içindeki de odur.

Arada sen ve ben diye bir şey yoktur. Bu sadece bizim kuruntumuzdur.”¹²

Beyitler, “güzel kimdir” sorusuna verilecek cevabın ancak aşk ile olabileceğini söylemektedir: “güzel, maşuktur”. Güzel olduğu ve bilinmek görülme istediği alemleri yaratan yani aşkı başlatan Hak iken aynı zamanda hakiki mâşuk’tur da. Hatta bütün diğer sevgililerde gerçekte sevilen de Hak’tır. Âlemin yaratılmasında Hakk’ın sevgisi önce iken insan tecrübesinde mecâzî aşk bu yüzden ilâhî aşkı önceler:

Mecazi aşk dahi olsa ondan yüz çevirme çünkü o seni hakiki aşka götürür.

⁹ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler: 308-310

¹⁰ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler: 321

¹¹ Câmî, İbnü'l-Fânz'ın *Kasîde-i Hamriyye'* sine yazdığı şerhte güzellik ve muhabbet/aşk ilişkisini detaylı olarak açıklamaktadır. Bu minvaldeki yorumlarımızda detaya girmeksizin Hazretin yorumlarını izlemeye çalıştık. Bk. Abdurrahmân Câmî, *Levâmî*, trc. Tahirü'l-Mevlevî, haz. Halil Karabulut (İstanbul: Litera Yay, 2016)

¹² Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler: 333-341

Evvela elif be te okumazsan nasıl Kur'an okuyabilirsin

Duydum ki bir mürid kendini irşad etsin diye bir pirin huzuruna gitmiş

Pir ona “eğer aşka düşmedinse bir şey olacağı yoktur, git âşık ol sonra bana gel” demiş

Fakat sûret ve zâhirde kalmamak o köprüden çabucak geçmek lazımdır.¹³

Bu beyitler Güzel'in kim olduğunu söylemekte ancak “güzel nedir” sorusuna cevap vermemektedir. Hatta güzellikle ilgili konuşmanın esası aşk olarak belirlendiğinde bu sorunun artık sorulamayacağını bile söyleyebiliriz. Grek düşüncesi merkezinde gelişen düşünme biçimlerine -ki buna Müslüman filozoflarınkini de dahil etmeliyiz- bu durum tuhaf görünecektir. Zira “nedir” sorusu, bir şeyin hakikatini veren mahiyet ile ilgilidir ve mahiyet olmadan varlıktan söz edilemez. Mahiyet ise ancak akılla idrak edilir. Oysa aşk ferdi bir tecrübe olarak en başından aklın evrensel, zorunlu olduğu kabul edilen faaliyetinin devreden çıkmasıdır.

Güzel, güzellik ve aşkın ilgisi tam bu şekilde Platon'da *philosophia/felsefe* faaliyetinin esasında karşımıza çıksa da girişte işaret ettiğimiz gibi aşkın *techné/sanat* ile birlikte ele alınması Platon için de mümkün değildir. Zira bir bilgi türü olarak *techné/sanat* bir şeyin nasıl yapılacağını bilmeye işaret eder ve hatta bir metoda, ki böylece öğrenilebilir ve öğretilir. Bu bağlamda mesela filozoftan farklı olarak *sophos/bilge'nin* bir *technésinden* söz edilebilir. Ancak felsefe aşk olduğu için bir filozofun bir sanatı yoktur. Öte yandan düşüncesi somut varlık üzerine kurulu Aristoteles'te böyle bir durum olmayacağı için güzellik bizzat var olanlar üzerinden belirlenebilir esaslara işaret eder: düzen, simetri, uyum gibi.¹⁴ Sanat söz konusu olduğunda bu cevapların hepsi sanatçının değil somut bir var-olan olarak eserin esas alınmasıyla ilgilidir. Eserin güzelliğinin kıstası ise “anlaşılabilirlik” dolayısıyla da aklen kavranmaya açıklıktır.

Müslüman filozoflara geldiğimizde ise aşk Yeni-Platoncu esaslar çerçevesinde sıkı bir nedensellik içinde düşünülür ve bu bakımdan aklîdir. Nitekim kozmostaki bütün hareket aşk ile açıklansa da bu, esasında varlıkların kendi var edici sebeplerine yönelmeleri anlamındadır ve mesela ay altı aleminde oluş ve bozuluşa tabi bedenli bir insanın aşkı el-Evvel'e yani Tanrı'ya yöne-

¹³ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler: 356-360

¹⁴ Bk. Aristoteles, *Poetika*, çev. Nazile Kalaycı (Ankara: Pharmakon Yayınları, 2012) 1451a4-5.

lemez.¹⁵ Sanat içinde güzellik de Aristotelesçi esası takip ederek mantık çerçevesinde karşılık bulur.¹⁶

Sûfîlerin “güzel olan maşuktur” ikrarı ise “Allah güzeldir (cemîl) güzeli (cema) sever” esasından neşet eder. Nitekim çirkinlik de şahıs veya nesnede değil ayet-i kerime ve hadisi şeriflerdeki “sevilmeyen”lerde – “Allah haddi aşanları sevmez (Bakara 2/190), Allah, kibirlenenleri sevmez (Nahl 16/23) gibi- aranmalıdır; güzellik eser esaslı ve “nesnel” olamaz. Tam da bu yüzden “güzel”, âlemdeki görünür zıtlığın çekişmenin de sebebidir. Aşk mesnevilerindeki “rekabet” esası da bunu anlatır, Simurg’un aleme düşen tüyünün çıkardığı savaşı.¹⁷ Ancak bu zıtlığın giderilmesi tevhid edilmesi de yine aşk ile bir tek “yüz”e bakmakla mümkün olabilecektir.

Bu noktada güzel ve güzelliği “cemîl-cema” ve “hüsn-hasen” kelimeleri ve müştaklarıyla düşünmek gerektiği açıktır. “el-Cemîl” ve “el-Muhsin” Allah’ın güzel isimlerinden iken “cema” de yine Allah’ın sıfatıdır. Sûfîler cema sıfatını genellikle zıddı olan celâl ile birlikte ele almışlardır. Ancak celâl, güzelin zıddı olarak değil daha çok “kahr” ile açıklanmaktadır. Nitekim bu bağlamda yapılan şerhler Allah’ın esmasını “cema isimleri ve celâl isimleri” olarak sınıflandırır. Celâl sıfatı ile işaret edilenler âlemle irtibattan beri olmaya cema ile işaret edilenler ise âlemle irtibatlı olmaya delalet ederler. Bu ayrımın doğal sonucu olarak celâl haşyet, mehâbet, kabz¹⁸ ve cazalandırma ile cema ise lütuf, ihsan, yakınlık ve sevgi ile irtibatlıdır.

Bu terimlerin aynı zamanda tenzih ve teşbih terimleriyle de doğrudan alakası vardır, celâlin tenzih ile cema ile teşbih ile. Sûfîlerin, tenzihî ön plana çıkararak kelamcı ve filozoflardan ziyade tevhidin ancak tenzih ve teşbihin birleştirilmesi ile gerçekleşeceğine dair açıklamaları da bu şekilde düşünülebilir. Ayrıca sûfîler Zat’a delalet edenler dışındaki celâl isimlerinin de

¹⁵ Zeynep Gemuhluoğlu, “Varlık Dağını Delmek: İbnü’l-Arabî'nin Eserleri Esasında Varlık, Tecrübe ve Ahlâk Açısından Aşk”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* (İstanbul: 15, 2020, Bahar) 186

¹⁶ Bk. İbn Sînâ, *Poetika*, çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yay, 2020)

¹⁷ Feridüddin Attâr, *Mantıku't-Tayr*'da Hak ve âlem ilişkisinin güzellik ve sanatlarla ilgisini şu şekilde kurmaktadır: Simurg’un şaşılacak ilk işi şudur: Bir gece yarısı Çin ülkesinde göründü. O ülkeye kanadından bir tüy düştü; bütün şehirler birbirine değdi... Herkes o bir tüyden başka çeşit bir nakış, bir resim elde etti. O nakışlardan birini gören, bir çeşit iş tuttu, bir çeşit işe girişti. O tüy şimdi Çin Nigaristanındadır... bunun için “Bilgiyi Çin’de bile olsa arayın, elde edin.” denmiştir. Kanadının tüyündeki nakış görünmeseydi âlemde bu kavga, bu gürültü olmazdı. Bütün bu eserler, onun parlaklığından meydana geldi... Bütün bu ışıklar kanadının bir tek tüyündeki nakıştan zuhur etti.” Bk. Feridüddin Attâr, *Mantıku't-Tayr* Çev. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: İş Bankası Yay, 2006) beyitler: 740-745

¹⁸ “Allah’ın avucunda/kabzasında olmak” mânâsında.

âlemle irtibatlı olmalarından hareketle bunların da “celâldeki cemal” olarak düşünülebileceğini de gösterirler.¹⁹ Hz Niyazî’nin işaret ettiği gibi:

Kırıp bin pâre eden şîşe-i kalbi celâlidir,

Yine her pâresinden görünen rûy-ı cemalindir

Meselenin aşk ile ilgisi sûfilerin eserlerinde ve menkıbelerinde “Allah’ın ihsan etmek için kulu ağılattığı” mânâsındadır. Bu durumda şunu söylemek mümkündür, nasıl âlemin varoluşu bizzat Allah’ın güzel olması ve bu güzelliğin görülmesi ve bilinmesi ise yine âlemde güzel olarak kabul edilen her şey de Hak ile olan irtibatla ortaya çıkabilir. *Yusuf ve Züleyhâ* mesnevisi de Yusuf (a.s)’ın güzelliğini bu irtibatla açıklar:

Adem’in gözünü aleme açtıkları zaman ona evlatlarını gösterdiler...

Cenâbı Hakka Yusuf için “o senin yüzüne ayna tutuyor, hazinende ne varsa ona ihsan et”

..

Yusuf’un güzelliği fidanının gayb alemi baharından zuhur alemi bahçesine gelmesi Yakub’un gözyaşı ile Züleyhâ’nın aşk havası içinde yetişmesi.

Bu sûretperestlerin nöbet yerinde herkes sırası gelince nöbet davulunu çalar

Her devirde bir hakikat zuhur eder, bu, esmâ(ı ilâhiyeden)dan birinin cihana düşen nurudur.

Eğer alem bir düzende kalsa idi birçok nur gizli kalır tecelli etmezdi.²⁰

Güzel ve güzellik konusuyla ilgili olarak ayrıca dikkat çekmemiz gereken en önemli terim “ihsan”dır. “Cibril Hadisi” olarak bilinen hadis-i şerife atıfla yapılan ihsan yorumunun, sûfilerin sanatla olan ilişkisini göstermek açısından anahtar konumda olduğunu da vurgulamak gerekmektedir. Hadis-i şerifte ihsan, “Allah’ı görüyormuş gibi ibadet etmek” olarak tanımlanır.²¹ Burada insanın amellerinde ve sanatında “güzelleştirme”nin esası, hem ibadete hem de ibadet fiilinin “Allah’ı görüyormuş gibi” yapılmasına bağlanmıştır. Her sanat, ister basitçe yemek yapma, dikiş dikme vs gibi zanaat isterse bugün anladığımız anlamda amacı kendi içinde bir eser vücuda getirmek olsun, bir şekilde varlığa getirme, evvelce mevcut olmayan bir şeyi mevcuda getirme faaliyetidir.

O halde sanatın yani insanın “yapma”sının, yeni bir şeyi vücuda getirmesinden söz edebilmenin imkânı, öncelikle “kul olma”sındadır. Ve bu kul-

¹⁹ Bk. İbnü’l-Arabî, “Kitâbü’l-Celâl ve’l-Kemâl”, *Resâilü İbnü’l-Arabî* içinde. (Beyrut: 1997) 24-43

²⁰ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler: 450, 451

²¹ Hadisin metni için bk. Müslim, İmân 1, 5; Buhârî, İmân 37.

luğun ölçüsü de kulluğunda “Allah’ı görüyormuş gibi” davranmasıdır. Peki bu ifade ne anlama gelmektedir. Burada yine İbnü'l-Arabî'ye müracaat etmemiz gerekmektedir. İbnü'l-Arabî bu ifadedeki “gibi” edatının “hayal”e ait olduğunu söyler.²² O halde hem fiilde hem de eserde “hayal”in ne anlama geldiğini araştırmamız gerekmektedir ki bunu daha sonra açıklayacağız. Ancak bu noktada tekrar başlangıçta anlattığımız Çinli ve Rumî ressamın meselini hatırlamalıyız. Zira “ayna yapanlar” esasında “bir şey yapmayı” kendilerine nisbet etmemekte sadece zaten olanı yansıtmakla meşgul olmaktadırlar. Belki de “kul olma”nın anlamı tam da burada ortaya çıkar.

Bu işaretlerin insanın sanatına dair ne söylediğine gelince, öncelikle bir eserin güzel olduğunu söylememizin imkânı bizzat o eserin “Hakiki Güzel” e irca edilebilir olmasıdır. Güzelin ölçüsü bu râbîttir. Ancak söz konusu râbîta, güzeli mutlak bir zuhur, “açıklık” olarak düşünmemiz anlamına gelmez. Bilakis âlemdeki güzellerin O'na perde olmasında işaret edildiği gibi – “Her nerde bir perde (güzel) görürsen, perde arkasında o vardır. Her âşıklığın kaza ve kaderini harekete getiren odur-²³ güzellik açıldığı gibi örtünen hatta belki de açıklığı nisbetinde örtü olandır.

Tam da bu yüzden “gayret” yani kıskançlık hem aşkta hem de güzel bahsinde en önemli unsurlardan biridir. “Allah’ın velilerini yani sevdiklerini gizlemesi” esastan hareketle aşk mesnevilerinde de rakib unsuru hemen devreye girer ve âşığı sevgilisinden ayırır, gizler. *Yusuf ve Züleyhâ* kıssasında da en baştan Hz. Yakub’un Hz. Yusuf’a karşı duyduğu derin sevginin, görünürdeki kardeş kıskançlığından öte bizzat Hakk’ın gayreti ile açıklanması sebebi budur. Züleyhâ’nın rakibi ise bizzat kendi varlığı, duyuları ve muhayyilesi itibarıyla bizzat kendi varlığı olacaktır.

Burada yeniden sanat bahsine dönersek tıpkı ilim ve amel gibi sanatın/yapmanın da kişiyi “varlığa” düşürmemesi gerektiğini görürüz. “Varlık dağı”nı delmek ise ancak aşk ile, Ferhat olmakla mümkündür. Bu da bize yine sanatta esas olanın eser değil sanatçı olduğunu gösterir. Câmî'nin Mesnevi-i Şerifin ilk beyitlerine yaptığı şerhte söylediği gibi: “Her dem tesirli nağmeler eden ney, aslında neyzenen dem urmaktadır”²⁴ Zira âlem de Allah güzel olduğu için güzeldir. Ancak bu sanatçı herhangi bir sanatçı değil gerçek anlamda abd/kul olan yani kâmil olan ve ibadetini “Allah’ı görüyor gibi” yapandır. Zira gerçek kul artık “var” değildir ve “Hak onun gören gözü, işiten kulağı, eli..” olmuştur. Tam bu noktada sanatın hakikatle ilişki-

²² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmî, 2011) 3:185.

²³ Câmî, *Yusuf ve Züleyhâ*, beyitler: 334

²⁴ Abdurrahmân Câmî, *Neynâme*, Şerh ve Tercüme: Hoca Neş'et Efendi (İstanbul: Sufi Yay, 2007) 33-34.

sine Câmî Hazretlerinin *Yusuf ve Züleyhâ'* sında nasıl işaret ettiğine dönebiliriz.

Şiir/Hikâye ve Hakikat ilişkisi

Molla Câmî Hazretleri birçok eserinde olduğu gibi *Yusuf ve Züleyhâ Mesnevi'* sında de hamd, salavat ve münâcatdan sonra özellikle şiirle ilgili bir bölüm açar ve şiire ilişkin görüşlerini ve kendisinin şiirle meşgul olma sebeplerini açıklar. Hazret yine birçok eserinde olduğu gibi burada da ayrıca eseri bitirirken yine şiir konusuna farklı bir şekilde değinir. Bu farka daha sonra işaret edeceğiz. Söz konusu başlangıç bölümünde ilk dikkatimizi çeken şiir ve hikâye etmenin birlikte düşünülmesi ve şiirden “sühan” yani “kelâm” olarak söz edilmesidir. İbnü'l-Arabî'nin de işaret ettiği gibi kısza da bir kelime ve kelamdır.²⁵ Sühan'ın şiir olarak kullanımı elbette Câmî'ye özgü değildir. Ancak bu bir kelime tercihinden öte mânâlar taşımaktadır:

“Şiir, aşk divanının mukaddimesidir, şiir aşk bahçesinin turfanda yemişidir.

Aklın şiir gibi güzel bir meşgalesi yoktur. Şiirden daha değerli bir yadigar yoktur.

Âlemde yeni eski ne vücuda geldiyse hepsi sözden doğmuştur. Bunu kelâm nedir bilen biri söylüyor.

Kelâm, kalem'e kaf ve nun'u üfledi, kalem bunu varlık sahifesine yazdı.”²⁶

..

“Ben bu sühan denen ilahi vakıayı ve onun tesirlerini görünce Allah esirgesin, hiç onunla meşgul olmaz mıyım?

Bu şarap ile uğraşmam beni ihtiyarlattı, onu bol bol dağıtmakla meşgulüm.”²⁷

..

“Cenabı Hak, bu hikâyeye, “kıssaların en güzeli” adını verdi, ben de onu en güzel şekilde anlatacağım.

Bu kıssanın şahidi Allah tarafından peygamberimize indirilen vahiy olduğu için hikâyeye yalan giremez.

Gönül, doğru gibi söylense dahi, doğru olmayana konmaz

Kelâmın en büyük süsü doğruluğudur, ayın güzelliği, kemali bedr'dir.

Fecr-i kâzib aydınlık değildir, ona fecr (aydınlık) demek, yalandır.

²⁵ Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yay, 2004) 405

²⁶ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler:376-379

²⁷ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler:388-389

Fakat fecr-i sâdık doğru olduğu için göğe güneşin altın bayrağını dikti.

Sanatı yalan ile süslersen onun meşalesi ondan (yalandan) tutuşmaz, ışıklanmaz.

Niçin çirkin bir endama güzel, ipekli bir elbise dikiyorsun. İpekli elbise ile çirkin güzelleşir mi?

Çirkin, ipekli elbise ile güzelleşmez, ipekli elbise çirkinleşir.

Gül renkli bir yüze allık lazımdır ki gül renkli yanak allık ile daha da güzelleşir.

Allığı kara sarı bir yüze sürersen göz, sadece kara sarı bir yüz görür.”²⁸

...

“Ümidim eğer Cenabı Hak muvaffak ederse bu diktığım fidanın hakikat meyvesi vermesidir.”²⁹

Bu örnekler öncelikle sühan'ın -kelâm ve şiir- ilâhî kökenine işaret ederek bizzat kâinatın/oluşun ilâhî bir konuşma olduğunu onaylar.³⁰ Bu ifadeleri pek çok sūfide ortak olarak bulmak mümkündür, yine de şiirin kelâm ile ilişkisinin açık bir dille ifade edilmesi önemlidir. Burada mezkûr mânânın işaret ettiği şiirin hangi şiir olduğuna dikkat etmek gerekir. Nitekim Hazret buna dair işaretler verir, önce şiirden “şarap” olarak söz ettiğinde, sonrasında da şiirin “hakikî”liğine dikkat çektiğinde.

Şiirdeki “şarap” benzetmesi diğer sūfî eserlerinde olduğu gibi açıktır ve “aşk”ın bir remzi olarak kullanılmıştır. Şairin bu remzi kullanması tesadüfi değildir zira başka bir eserde “aşk ve şarap” ilişkisini şerh ederken her ikisinin neden benzediğini açıklar. Bu benzerliklerden en önemlisi de “akıl melekelerini” işlemez hale getirmeleridir.³¹ Ancak şairin kendisinin şarapla/şiirle yani aşkla olan tanışıklığından ve artık onu bol bol dağıttığından söz etmesiyle beraber “*aklın şiir gibi güzel bir meşalesi yoktur*” demesi nasıl anlaşılmalıdır? Bundan da öte “şiirin doğru ve hakiki olması” ne anlama gelmektedir?

Burada belki soruyu değiştirmek ve “hangi şiir” değil “kimin şiiri” olarak sormak gerekmektedir. Nitekim çalışmanın amaçlarından biri de bu farka işaret etmek olacak. Ayrıca birçok sūfî gibi Câmî'nin de nesirden ziyade şiirle meşgul olup onu hakikatle ilişkilendirirken bir taraftan da şiirle ilgili

²⁸ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler: 394-402

²⁹ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler: 372

³⁰ Söz konusu düşüncenin özellikle de İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde detaylı olarak işlendiğini biliyoruz. Câmî'nin de bir *Fusûs* şârihi olduğunu hem İbnü'l-Arabî'nin hem de Sadreddin Konevî'nin eserlerini çok iyi bildiği ve sık sık atıf yaptığını hatırlatmak gerekmektedir. Ancak bu, söz konusu mânâyı onlardan aldığı şeklinde anlaşılmalıdır.

³¹ Abdurrahman Câmî, *Levâmî*, 46-52

olumsuz sözler sarf etmesindeki görünür çelişki bu mesele ile alakalıdır. Bundan da öte Câmî aynı zamanda sûrî ilimlerde ve özellikle mantık alanında döneminin en önemli âlimlerindendir ve şiirin bir “yalan” olarak kabul edildiği felsefe geleneğine de son derece âşinâdır.

Şiirin hakikatle ilişkisi, -birkaç istisna dışında- akademik gelenekte artık neredeyse yerleşik hale gelmiş olan tasavvufun bir felsefi faaliyet olarak ele alınması alışkanlığını yeniden düşünmek için önemli bir başlangıç noktasıdır. Benzer bir durum hikâyeye, kıssa ve menkıbeler için de geçerlidir. Sûfilerin nesir olarak yazılmış eserlerini “kavramsal” kabul ederek bu metinlerin içerisinde de çokça yer alan hatta ilginç bir şekilde şahit olarak kullanılan şiirleri görmezden gelmek yahut kavramsal olanın retorik/hatabî anlatımı olarak değerlendirmek neredeyse tartışılmaz bir kural mesabesine ulaşmış görünmektedir. Bu durum Aristoteles’ten beri metin esaslı felsefe yapmanın doğası olduğu kadar yine Aristoteles esaslı bir düşünme biçiminin de sonucudur ve özellikle Yeni-Platoncu Müslüman filozofların din dilini, felsefenin “burhânî” diline mukabil “hatabî/retorik” olarak açıklamaları ile paraleldir. Hatâbe, hakikati kavramsal düzeyde kavramaya gücü yetmeyen avamı terbiye etme tarzı olarak hakikatin bilgisine sahip olan kişiler için kullanılan bir yöntem olarak meşrulaşmıştır.³²

³² İbn Sina’nın hikâyeleri bu bağlamda önemlidir. Bu konuda detaylı bir araştırma için bk. Fatma Turğay, *İbn Sînâ’nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.S.B.E., 2006)

Söz konusu yöntem Müslüman filozoflara her ne kadar Aristotelesçi mantık geleneği içerisinde ulaşırsa da esasen Platoncu bir karakteri hâizdir ve özellikle de *Politeia* diyalogundaki “soylu yalan” anlayışı ile örtüşmektedir. Doxa’yı yani duyuya konu olanları esas alarak eser üreten ve mimesis/taklit’i bu şekilde kullanan şair ve sanatçıların polis/şehir devlet’ten kovulmasıyla meşhur olan bu diyalogun aynı zamanda mimesis’in bilge ve filozoflar tarafından nasıl “iyi amaçlar” için kullanılabilmesine dair örnekler içermesi hayli ilgi çekicidir. Bk. Platon, *Devlet*, 389b. Aristoteles’te ise Platoncu anlamda bir “sophos/bilge” söz konusu olmadığı, philosophos’un kim olduğuna dair çerçeve ise tamamen mantık esaslı bir şekilde çizildiği, şiir de “doğru veya yanlış olmayan söz” olarak belirlendiği için bu türden bir faaliyet söz konusu olamaz. Ancak burada bizi ilgilendiren başka bir ortaklık ortaya çıkar ki yukarıda söz edilen “düşünme alışkanlığı”nın da temelinde yer alır.

Bu ortaklığı, ele aldığımız konu itibarıyla dilimize “yalan ve sahte” olarak çevrilen Grekçe “pseudos” teriminin Platon ve Aristoteles’teki karşılığını göstererek tesbit edebiliriz. Platon’un terminolojisinde pseudos, hem şiir hem de benzetme ve taklit esaslı diğer sanatları -resim, heykel gibi- kapsayan bir kelimedir ve hem “yalan” hem de “sahte” anlamına gelmesi bundandır. Dolayısıyla sözel anlamda yalan ile sûretteki sahte aynı şeydir. Hatta bugün bir edebiyat terimi olarak kullandığımız “kurmaca” terimini de tamamen karşıladığını söyleyebiliriz. Zira bu tasnifte esas olan, “bilgisine sahip olunmadan benzetme/taklit yapmak”tır. Mesela hiç gemi kullanmamış bir yazar bir gemi yolculuğunu, kaptanlığı vs. anlatarak bir anlatı inşa edemez. Bk. Platon, *İon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yay, 2011) 537-542a

Bu noktada bilgi ise söz konusu alanda bir tecrübe kazanmaktan öte o şeyin hakikatine ulaşmış olmak anlamında akli bilgidir. Aristoteles’in techne anlayışı ise bir takım farklılıklar içerir.

Hazretin şiire hakikat payesi vermesi, bu metin itibariyle Kur'ân'ı referans alması ve Kur'an'ın filozofların hatâbe anlayışlarından farklı olarak hakikiliğin zemini olmasıdır. İkinci olarak aşk-şarap şiir ilişkisinden yola çıkılarak bunun klasik anlamda bir techné/sanat olmadığına dikkat çekmek gerekir. Zira hem Grek filozoflarında hem de filozofların “techné/sınâa” tanımı, sanatın praxis/amel ile kıyaslandığında felsefeye daha yakın olmasını ve tikelden yani uygulamadan ziyade “bu uygulamanın bilgisine sahip olma” anlamında bir metodu içerir. Bu bağlamda örneğin “ilham”la ortaya çıkan eserler bir “techné/sanat”ın sonucu kabul edilmezler ve kendilerinden bu şekilde eserler ortaya çıkan kişiler de sanatçı, usta değillerdir. Sonuç ola-

Techne, hiyerarşik olarak tecrübeden daha üstündür. Şiirin tarihten üstün olması ve felsefeye daha yakın olması gibi. Ayrıca Platon'un “sophos'un technesi/sanatu” olarak belirlediği diyalektik metod söz konusu değildir.

Sahte ve yalan Aristoteles'de de aynı terimle yani “pseudos” ile alır, yani taklitte ortaya çıkan veya muhayyile/phantasia esasında oluşturulan bir resim veya söz arasında bu mânâda bir ayrılık bulunmaz. Ayrıca bunlara niyet ve kasıtı da ekleyerek ahlaki sonuçlarını tartışır. Bu bağlamda asıl dikkat çeken fark, bir “sophos”tan söz edilemeyeceği için “soyulu yalanların” da söz konusu olmamasıdır. Zira böyle bir durum “aynı zamanda hem doğru hem de yalan söyleyebilmek”i gerektirir ki bu mümkün değildir. Bk. Aristoteles, *Metafizik* trc. Ahmet Arslan, 2. baskı (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996) 286-289.

Bu önemli farkı detaylı olarak açıklamak bu çalışmanın sınırlarını aşar ama dikkat etmemiz gereken nokta, yalan ve sahtenin birlikte düşünülme imkanını veren ve klasik mantığı mümkün kılan “akıl-varlık ortaklığı” zeminidir. Bu noktada ayrıca Aristoteles'in *Poetika*'sında yer alan şiir tanımının daha sonra O'nun mantık külliyyatı içinde Müslüman filozoflara devrülendiğini ve şiirin bu çerçevede ele alındığını hatırlamalıyız. Bk. Bk. İbn Sînâ, *Poetika*, çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yay, 2020); İbn Rüşd, *Poetika (Şiir) Orta Şerhi*, nşr. Charles E. Butterworth, terc. Ali Tekin (İstanbul: Endülüş Yay, 2019)

Söz konusu tanımı, Câmî de nakleder: “Eski âlimlere göre şiir, hayâlden meydana gelen bir kelimadır ve işitenleri bir şeye doğru yöneltmek, ya da bir şeyden tiksindirmek için mânâ ve nükteleri onların hayallerinde canlandırır. O söz bizâtihi doğru olsun ya da olmasın, işiten o sözün doğruluğuna inansın ya da inanmasın fark etmez.” Bk. Abdurrahman Câmî, *Baharistan*, çev. M. Nuri Gençosman (İstanbul: 1985) 129. Câmî'nin şiiri ile ilgili olarak ayrıca bk. Hicabi Kırilangıç, “Câmî'nin Şiir Görüşü” *Nüsha* (Ankara: 2001). 19-33.

Aristoteles'in *Poetika*'sına dayanan bu tanım, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün şiir ve hikâyeye anlayışlarının da temelinde yer alır. Bu bağlamda şiir “doğru olmayan/kâzib” sözdür ve hikâyeye/mythos, Arapça karşılığında da hemen anlaşılabilirliği gibi “hurâfe”dir.

Burada yalandan kastedilen kasıt ve niyetle muhatabı aldatmak anlamındaki ahlâki bir fiile işaret etmekten çok şiirin ve hikâyenin tasdikten çok tahyil ile alakalı olmasındandır. Bu nedenle onun ölçütü “doğruluk” değil “güzellik”tir. Güzellik ise yine *Poetika*'daki güzelin ölçütü yani “anlaşılabilirlik” esasına göre düşünüldüğü için şâirin hayallerinin ya gerçekleşmiş olanlara ya da gerçekleşmesi “mümkün” olanlara tekabül etmesi gerekir. Teşbihin güzel olmasının ve taklit/muhâkât'ın meşruluk ölçüsü böylece akla verilmekte ve sonuç itibariyle de adeta iknaya yani reoriğe tabi kılınmaktadır. Tam burada filozofların din dilini ve Kur'an'ı da retorik/hatâbe olarak kabul ettiklerini hatırlamalıyız.

Artık Hazret'in esas aldığı “hakikat” referansının bununla örtüşmediğini kolayca görebiliriz ki zaten doğruluk ve vakıaya uygunluk anlamındaki hakikat şiir söz konusu olduğunda filozoflar için geçerli değildir.

rak sanatı ve sanatçı olmayı mümkün kılan sanatın tabii olduğu kuralların akliliği olmaktadır.

Oysa burada gördüğümüz gibi şiirde aşta olduğu gibi akıl devreden çıktığı için ikisi de hakikilik vasfını akıldan değil bizzat Hak'tan ve mâşuk'tan almaktadır. Hakikatin ve sanatın aşk ile ilişkilendirilmesi öncelikle techné anlamında bir sanatın ve herkese yahut bütün tikellere uygulanabilirlik anlamında bir metodun söz konusu olamayacağını bilakis bunun ancak ferdî bir tecrübe esasında söz konusu olabileceğini gösterir. Bu durum bizzat tatma anlamında "zevk" ve "yakîn" in derecelendirmesindeki "hakka'l-yakîn" anlayışı ile paraleldir.

Bu noktada şiirin hakikatle olan bu alakasının sufiler nezdinde kısya ve hikâyeler için de geçerli olduğunu söylemeliyiz. Yani felsefe geleneğinde karşımıza çıktığı gibi retorik/hatabî değil hakiki olma vasfı kazanmaları benzer esaslar çerçevesinde düşünülmelidir. Bu kısya ve hikâyeleri yine ancak "kulağı olan duyabilir", kuş dilini yine kuş dilini bilenler anlar:

"Dilâ bu mantıku't- tayr'ı fesâhat ehli anlamaz

Bunu ancak ya Attâr u yahud Tayyâr olandan sor"

Nitekim Hz. Mevlânâ'nın da işaret ettiği gibi, bu dili bilmeyenlere söz konusu kıssalar "efsâne" olarak görünecektir:

"Belki bu hikâyeye, yâhut onun içinde bulunduğu Mesnevî, su gibidir ki, her damlası hem baş hem ayaktır, hem de başsız ve ayaksızdır.

Hâşâ, Allah'a yemin ederim ki, şu naklettiklerim masal değildir. Senin ve bizim hâlimizin aynıdır. Ona hoşça dikkat et.

*Çünkü sofi kuvvet ve kudret sahibidir, onun yanında mâzi zikrolunmaz."*³³

*"Can tûtüsünün kıssası da böyledir. Fakat kuşların mahremi olabilecek kimse nerede?"*³⁴

Bu noktada hakikatin de yine Grek ve Müslüman filozoflarda olduğu gibi "aletheia/ saklı olanın açılması" anlamında bir açıklık değil zâhir olurken aynı zamanda gizlenen bir mânâsı olduğuna dikkat etmek gerekir. Hakikat ve şiir ilişkisi açısından da şiirin bir mânâyı/hakikati açarken aynı zamanda örtmesi, perde olması bu şekilde anlaşılabilir. Nitekim aşk tecrübesinde de "güzel" in "gayret örtüsü" ile örtülmesi benzer bir mânâdadır: "Medihleri

³³ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev. Tahirü'l-Mevlevî, 4. Baskı (İstanbul: Kırkanbar Yay, 2012) beyitler: 2900-2902

³⁴ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, beyitler: 1576

nâmahrem ve nâhîl olanlardan gizlemek için Cenâb-ı Hak bile Kur'ân'daki kıssaları ve misalleri irad eylemiştir."³⁵

Yine de bu ilişkinin tam olarak açıklanabilmesi için sûret ve hayal ilişkisinin açıklığa kavuşması gerekmektedir. Yukarıda alıntıladığımız şiir tanımında da şiirin muhayyel söz olması onun "sûreti" ile ilgilidir ve sûret ancak mânâyâ bağlı olarak hakikilik vasfı kazanmakta, mânâ ise önceki bölümde işaret ettiğimiz üzere Kâmil olana nisbetle ve hakiki kul olanda açığa çıkmaktadır. Tıpkı "...attığında sen atmadın" (Enfâl 8/17) sırrında olduğu gibi.

Sûret ve Hayâl

Allah'a yemin olsun bu öyle bir sûret ki görende sûreti eksiltip mânâyı artırıyor

Züleyhâ artık Züleyhâlıktan çıkmış o gördüğü sûret karşısında tamamen mânâyâ kaymıştı

Eğer o mânâyı bilip anlasa idi mânâ yolunun erenlerinden biri olurdu

Lakin sûrete tutulduğu için evvela mânâdan haberdar olamadı

Hepimiz bir vehmin tuzağına düşüp kalmışız, sûretlere tutulmuş kalmışız

*Eğer sûretten mânâ tecelli etmese idi gönül sûretten musavvire nasıl yol bulurdu*³⁶

Mesnevînin başından sonuna bütün ilişkilerini takip edebileceğimiz bir yol gösterici olan bu beyitleri yorumlayabilmek için sûret teriminin fikriyatı ve sufilerin eserlerindeki karşılıklarına dikkat etmek gerekmektedir. Zira İslam felsefesi literatüründe Grekçe "eidos"un karşılığı olarak ele alınan sûret teriminin kelâm ilminde ve tasavvuf eserlerinde hangi mânâlarda kullanıldığına ilişkin henüz kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Ancak burada birkaç örnekle işaret edeceğimiz üzere İslam felsefesindeki mânâlarından hayli farklılaştığını söylemek mümkündür.

Sûret kelimesinin yaygın kullanımlarının Grekçede sadece eidos'a değil bazen eikon'a bazen de eidolon'a tekabül etmesi de kavramla ilgili birçok karışıklığa sebep vermektedir. Platon düşüncesinde eikon, oluş –genesis- itibarıyla varlıkların, hakikatleri olan eidé'nin (eidos'un çoğulu) birer mimiton'u yani taklidi iken mesela bir ressamın bu eşyayı resmetmesi sonucunda ortaya çıkan imge ise eidolon olarak bir mimetes yani taklittir.³⁷ Arapçaya

³⁵ Mevlânâ Celâleddin, Rûmî, *Mesnevî*, beyitler: 9805

³⁶ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler: 633-638

³⁷ Platon diyaloglarında bu kavramların ilişkilerine dair bk. Oğuz Haşlokoğlu, 68-76. ayrıca bk. Poul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan (İstanbul: Metis Yay, 2012) 23-40

“sûret” olarak çevrilen eidos ise Platon ve Aristoteles düşünceleri arasındaki temel farkın zeminidir. Platon’da varlığın –to on-, cevher –ousia- itibariyle ve noesis (akletme/nazar) vasıtasıyla seyredilen vecheleridir. Ontolojisi, somut varlık üzerine kurulu olan Aristoteles’de ise mesele, “madde- sûret” (hyle-morphe) ilişkisi üzerinden ele alınır. Bu yüzden eidos yani sûret, bir şeyi o şey yapan, ona bireysellik ve fiililik kazandıran temeldir. Aristoteles’in sûreti bu yüzden Platon’dan farklı olarak morphe/biçim ile de alakalıdır.

Müslüman filozofların sûret anlayışı da Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Yeni-Platoncu ilavelerine rağmen temelde Aristotelesçidir. Ancak sûfilere geldiğimizde aynı yargıda bulunmak zorlaşmaktadır. Konuyla ilgili ayrıntılı çalışmalar elzemdir ancak ilk elden sûret teriminin genellikle “mânâ” kelimesi ile birlikte onunla ilişkili ancak aynı zamanda ona zıt olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu zıtlık mânâ ve lafız, ruh ve beden, bâtın ve zâhir kavram çiftleriyle paraleldir.

Sûret kelimesi, pek çok sûfide olduğu gibi Câmî’de de “duyu ile algılanan” bir esası gösterir. Ancak biçim anlamındaki “şekil/nağış” kelimesinden farklı olarak sûretten söz ettiğimizde söz konusu sûrete sahip olan varlığın bizzat cisim olması gerekmez. Ancak yine şekil kelimesinden farklı olarak sûret, duyu ile fark edilebilir bir harekete sahip olmak anlamında canlılara mahsustur.³⁸ Tam da bu nedenle mesela Hak’kın, meleklerin, şeytanın veya cinlerin sûretlerinden bahsedilebilir. Bu anlayışın sonucu olarak sûretin öncelikle duyu ve duyuyla birlikte çalışan muhayyileye ilişkin olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda akli sûretlerden de bahsedilse de burada kastedilen Müslüman filozofların anlayışından farklıdır. Zira onlar Aristotelesçi tanımı takip ederek akli sûreti soyutlamanın sonucu olarak ve mevcudun bireyselliğinin ilkesi olarak açıklarlar.

Sûrette her ne kadar duyu esas ise de duyular doğrudan idrak melekesi olmadıkları daha çok vasıta oldukları için onları muhafaza eden -bazen “hayal hazinesi” tabirinde işaret edildiği gibi hayal ve hafıza birlikte ele alınır- idrak eden meleke de muhayyiledir. Bu açıdan diyebiliriz ki sûretlerin idrak esası muhayyel olmalarıdır. Bu noktada yine felsefe ve tasavvuf geleneği açısından bu melekelerin işlevine dair farka dikkat çekmek gerekmektedir. Zira felsefe geleneği muhayyileyi ancak daha önce algılanmış olanların işlendiği bir kuvve olarak görürken tasavvufta buna ilaveten kişinin kalbini

³⁸ Zira sûfilere göre âlem bütünüyle canlıdır. “cemâdât” kelimesi bu yüzden felsefe geleneğinden farklı olarak “ruhu olmayan” anlamında “cansız”lığa işaret etmez, kelimenin anlamındaki gibi “donukluğa” işaret eder. Ayrıca bk. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1: 249; 7: 312.

temizlemesine bağlı olarak bu melekenin misâl âlemindeki sûretleri de idrak edebileceği kabul edilir.

Bu idrak, yine duyu yetileri ile algılandığı için kişi söz konusu sûretleri cisim sahibi olmasalar da görür, işitir, koklar. Aristoteles ve Aristotelesçi düşüncede ise psukhé/ruh (nefs) “organlaşmış bir cismin yetkinliği” olarak kabul edildiği için muhayyilenin bu türden bir işlevinden söz edilemez. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nübüvvet teorilerinde karşımıza çıkan hayal teorisi kısmen sûfilerinki ile yakın görünse de aradaki esaslı fark, onların muhayyile faaliyetinin idrakini her zaman duyu ve dolayısıyla da tikel olanla ilişkisinden dolayı aklın külli idrakine nisbetle aşağı ve önemsiz görmeleridir. Onların düşüncelerinin doğal sonucu, nübüvvet artık sona erdiğine göre bize düşenin artık akli kullanmak olduğudur. Oysa sûfiler, velileri nebilerin vârisleri olarak kabul ederler ve sâdık rüyaları, müşâhede ve keşfin verilerini akli faaliyetten üstün görürler. Bu noktada da muhayyile yetisi ve duyuların bir açıdan akıldan üstün olabileceğine işaret ederler.³⁹

Bunun sebebi, aklın faaliyetinin kendi işleyişinden kaynaklanan nedenlerle yine kendi verilerini doğrulayan bir yapısı olması, -vahiy veya ilham gibi- kendini aşan bir gerçekliğe kapalı oluşudur. Oysa metafizik felsefe geleneği, aklın varlığı “kendisi olarak kavradığını” kabul eder ki sûfiler nezdinde kabul görmez. Bu bağlamda cüz'i ve külli akıl -veya akl-ı meâş ve akl-ı meâd- ayırımına dikkat etmek gerekir. Külli akıl olarak işaret edilen bir yeti değil bizzat ruhtur ve hadisi şerifte “Akıl, Kalem” olarak işaret edilen Hakikat-i Muhammediyye ile irtibatlıdır.⁴⁰

Bu açıklamaların sûret konusu ile alakası ise öncelikle kelam ilminde de tartışılan ru'yetullah, yani “Hak'kın görülmesi” meselesidir. Hadisi şeriflerde işaret edilen bu görmenin mahiyeti ve dünyada mı ahirette mi gerçekleşeceği konusundaki tartışmalar “görme” fiilinin mecazen mi hakiki olarak mı gerçekleşeceği noktasında düğümlenir. Tasavvufta ise özellikle İbnü'l-Arabî'nin açıklamalarında bu mesele “ilah-ı mu'tekad” konusu ile ilgilidir. Konunun bizi burada ilgilendiren yönü, “mecazi aşk” meselesidir zira mecâzi aşk aynı zamanda sûretlerle ilgilidir ve sûretten mânâyâ geçmenin anlamını bulabileceğimiz esastır.

Bu anlam, sûfilerin idrak edilen sûretin “tâbir” edilerek sûretten veya lafızdan mânâyâ, zâhirden bâtına mecâzdan hakikate intikal edilmesi gerektiği düşünceleri ile alakalıdır. Sûretleri asıl kabul etmek şirke, ikiliğe düşürürken rüya veya uyanıklıkta misal âleminde müşâhede edilen hayalî sûretlerin

³⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5:281

⁴⁰ Konuyla ilgili hadisi şeriflerin rivayet ve yorumlarına dair bir inceleme için bk. Mehmet Özşenel, “İlk Yarattılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, *Divan* (İstanbul:1998)1: 171-189

tâbiri gerekir. Efendimizin “insanlar uykudadırlar, ölünce uyanırlar” işaretiyle, dünyada iken tecrübe edilen sûretler de bu yüzden aynı şekilde tâbir edilir. Nitekim şiirde ve kelâmda da sözün sûretinden mânâyâ geçmek ve kelâmın hakiki olmasının ölçütü akla uygunluk değil yine aşk olarak belirlenecektir. Câmî'nin “şarap dağıtması”nın anlamında görebileceğimiz gibi.

Bizzat sûfîlerin yazdığı veya tasavvufla irtibatlı aşk mesnevilerinin önemli unsurlarından olan “sûrete âşık olma” teması *Yusuf ve Züleyhâ* mesnevisinde de esastır. Ancak benzerlerinden farkı, mesela Nizâmî'nin *Husrev u Şirin*'inde olduğu gibi bu temanın âşığın yolculuğunu başlatması ile sona ermemesi ve Züleyhâ'nın yolculuğunun bütün aşamalarının sûret-mânâ ilişkisinin incelikleriyle örülmesidir. Bu bağlamda ancak *Mesnevi-i Şerif*teki “Üç Şehzâde” hikâyesi ile paralellik kurulabilir. Züleyhâ'nın aşk yolculuğundaki ve Hz. Yusuf'un seyrindeki sûret-mânâ ilişkileri ise şu şekilde takip edilebilir:

Züleyhâ merkezinde:

- Züleyhâ'nın kim olduğunu bilmeden Yûsuf (a.s)'ı rüyasında görüp âşık olması, rüyanın tekrarlanması ve aklını yitirerek zincire vurulması. Üçüncü rüyada Yûsuf (a.s)'ın kendisinin Mısır Aziz'i olduğunu söylemesi

- Züleyhâ'nın Yusuf (a.s)'ı köle olarak satın almasından sonra bu defa onun hissî sûretine âşık olması ve ona beden ile kavuşmaya çalışması

- Züleyhâ'nın bu vuslat için tertip ettiği hileler ve tasvirli sarayı

- Gömlek ve sûret/duyu/beden ilişkisi

- Züleyhâ'nın ibadet ettiği put ve sûret ilişkisi

- Züleyhâ'nın yaşlanarak gençlik ve güzelliğini kaybetmesi

- Züleyhâ'nın iman ettikten sonra Yusuf (a.s)'a müracaatı, intisabı ile yeniden gençlik ve güzelliğine kavuşması

- Züleyhâ'nın vuslata/mânâyâ ermesi ve bu defa “mâşuk” olması

- Züleyhâ'nın Yusuf (a.s)'ın vefatına dayanamayıp gözlerini/duyularını feda ederek vefat etmesi.

- Züleyhâ ve Yusuf (a.s) aynı kabre gömülseler de bir afet ile yine bedenlerinin ayrı düşmesi

Yusuf (a.s) açısından

- Yusuf (a.s)'ın güzelliği, güzellik ve sûret ilişkisi

- Yusuf (a.s)'ın çocuk iken gördüğü rüya

- Hissî şahitliğin güvenilir olmaması: kanlı gömlek

- Kuyu/dünya/beden/ sûret ve mânâ ilişkisi

- Sûret ve güzelliğin değeri, “az bir paraya satılma”

- Yusuf (a.s)'ın sûret ve bedenle imtihanı, Züleyhâ, Züleyhâ'nın güzel halayıkları, Züleyhâ'nın tasvirli sarayı

- Akli şahitliğin geçerli olmaması: arkadan yırtılan gömlek, duyu sûret ve mucize
- Zindan/beden ve zindan arkadaşları, zindan arkadaşlarının rüyaları
- Sultan'ın rüyası, rüyaların duyuda da gerçekleşmesi
- Peygamber ve veli olarak Yusuf (a.s)ın sultan olması:, sûret ve mânânın tevhidî
- Yusuf (a.s)ın Züleyhâ ile evlenmesi: beden ile vuslatın meşruiyeti ve şeriatin onaylanması
- Yusuf (a.s) ın gömleğinin kokusu ile Yakub (a.s)ın gözlerinin açılması: duyunun meşruiyeti
- Yusuf (a.s)ın Züleyhâ'ya aşık olması ve onun gömleğini yırtması: iki arkadan çekilerek yırtılan gömlek/beden/sûret arasındaki fark

Züleyhâ'nın yolculuğu açısından bu işaretleri izlediğimizde, Züleyhâ'nın rüyada gördüğü sûrete âşık olup onun aslını yani mânâsını aramaktan aciz kalarak aklını yitirdiğini görüyoruz. Zira o, asıl olanın duyuda ve dünyada gerçekleşmek olduğunu zannetmektedir. Bu nedenle de O'nun kim olduğunu ve O'na nasıl kavuşacağını bilememesinden çaresiz durumdadır. Ancak yine de Züleyhâ'nın âşık olduğu sûretle ilgili tecrübesi ve bu türden bir güzelliğin yine ancak sahih bir kaynaktan olabileceğine dair inancı isabetlidir. Nitekim dadısının bu rüyanın sâdık rüya olmadığını söylemesine Züleyhâ itiraz eder ve böyle bir güzelliğin şeytan vasıtasıyla ortaya çıkamayacağını ikrar eder. Bu ikrar, Câmî'nin “âlemde güzel olarak kabul edilenlerin güzelliklerini Hak'tan aldıkları” anlayışı ile mutabıktır.

Üçüncü rüyada Yusuf (a.s)'ın Mısır Azizi olduğunu söylemesi üzerine Züleyhâ'nın rüyayı duyu âlemindeki bir hakikat olarak yorumlaması – ki burada Hz. İbrahim ve Hz Yusuf'un kendi rüyalarını tâbir etme meselesi ile ilgili bir paralellik vardır⁴¹- söz konusu rüyaların hepsi de sâdık rüyalar olmakla birlikte onlardan farklı olarak rüyaların “gerçekleşmesi”nde tâbirden -Hz. İsmail yerine koç, güneş, ay ve yıldızlar yerine Hz. Yakub, eşi ve kardeşleri- ziyade “zamansal” bir farklılaşma vardır. Bu farkın aşk ile ilgili olduğu düşünülebilir.

Züleyhâ'nın çaresizlikten aklını yitirerek zincire vurulması da onun beden ve bedensel istek ve sûretlerle kayıtlı olduğunun remzi olarak görülebilir. Bu durumdan ancak yine rüyada sevdiğinden haber almakla kurtulur, “isme” tutunur.⁴² Ancak sûretlerin de isimlerinin de yanıltıcı olduğunu Aziz ile evlendiğinde anlar, evlendiği Aziz, rüyada âşık olduğu kişi değildir. Bu

⁴¹ Bu konuda bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1946) 85-86, 99-100.

⁴² Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler: 761-890.

çaresizlikten de yine gaybden gelen bir ilhamla kurtulur, zira Yusuf (a.s) rüyada kendisine kavuşmasının yolunun bu olduğunu ancak bekaretini koruması gerektiğini söylemiştir.⁴³ Buradaki bekaret teması, aşkın saflığı ve güzelliğin el değmemişlik ile olan ilgisi açısından düşünülmelidir. Zira hakiki mânâsı ile görüldüğünde sûretler Hak'kın tecellisindeki mazharlardır ve tecellide "tekrar" yoktur.

Züleyhâ'nın Yusuf (a.s) köle olarak satın almasından sonra görünüşte O'nun sûretine kavuşması ile umduğu gerçekleşmez, aksine aşkı ve derdi artar. Zira bu defa da mânâyı O'na bedenen visalinde zannetmektedir. Bu amacı için kurduğu tuzaklar ve hileler de bu mânâ ile uyumludur. Önce güzel halayıkları ile sonra da tasvirli sarayı ile onu baştan çıkarmaya çalışır.⁴⁴ Özellikle bu saraya ilişkin mesnevideki tasvirler konumuz açısından önemlidir. Zira sanat ile ortaya çıkan sûretlerin insanları nasıl etkilediğine ilişkin önemli detaylar içerir. "Canlı gibi" görünmelerinin yanı sıra uyandırdıkları hayaller ile görenleri belli bir yöne cezbetmektedirler. Bu özelliğin önceki bölümde anlatılan filozofların kastettiği anlamda şiirin/sanatın hayal oluşturucu ve böylelikle insanları belli bir şeyi yapma ya da ondan uzaklaşma gücü ile ilişkisi açıktır. Ne var ki Câmî, bu durumu hem olumsuz hem de amacı gerçekleşmeyecek olan bir "hile ve tuzak" olarak anlatır.⁴⁵

Bu yedi odalı ve tasvirli sarayda vuslata ermek isterken kabul görmemesi ve Yûsuf (a.s) yani hakiki güzellik ve mânâ ondan kaçarken gömleğini arkadan yakalaması ve yırtması⁴⁶ ise sûret ve mânânın birlikteliğine işaret olarak düşünülebilir. Zira nasıl mecazi aşk olmadan hakiki olana geçilmiyorsa sûret olmadan da mânâyı geçilemez. Bu mânâda onların ayrı olmaları kadar birlikte olmaları da daha evvel işaret ettiğimiz tevhid için gereklidir.

Züleyhâ'yı kınayan Mısırlı kadınların ellerini kesmelerine ilişkin anlatı ise bizzat Kur'an'da yer aldığı için ayrıca mühimdir. Burada tasvir edilen olayda gerçek güzellikle karşılaşan insanların O'nu hissî olarak kavrayamayacaklarına -nitekim ayette geçtiği gibi "Hâşâ, Allah için, bu bir insan değil, olsa olsa yüce bir melektir" (Yusuf/12-31) derler ve bir kısmı ölür bir kısmı kendinden geçer ve diğerleri ise bir acı duymaksızın parmaklarını doğrar-ışaret edilmektedir.⁴⁷ Bu açıklama güzelliğin Aristoteles esaslı düşünmede olduğu gibi "anlaşılabilirlik, uyum, duyu ile kavranma" zemininde açıklanamayacağının en önemli göstergelerinden biridir. Bilakis güzellik, heybet

⁴³ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler: 1131-1137; 793-798.

⁴⁴ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler:2212-2252.

⁴⁵ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler: 2340-2479.

⁴⁶ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler:2466-2467.

⁴⁷ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler:2588-2695.

ve yüceliği de içinde taşımakta ve hissî bir sûrette bile tezahür ettiğinde duyuyu aşmaktadır.

Yusuf (a.s) zindana düştükten sonra Züleyhâ'nın -ki birçok sûfî tefsirde Züleyhâ beden ve dünya ile açıklanır⁴⁸- ızdırap ve utançla hem yoksul ve muhtaç duruma düşmesi hem de ihtiyarlayarak -yine sûfî şiirlerinde dünya ihtiyar bir kadın olarak tasvir edilir- güzelliğini kaybetmesi bir anlamda aşkının neticesinde kendisi için “varlık” olan her şeyden kurtulması anlamında gerçek kul/âşık olmasının imkânı olarak ortaya çıkar. Nitekim tam da bu noktada taptığı putu kırıp gerçek imana kavuşur, şirkten kurtulur.⁴⁹ Bu kurtuluş onun aşkının hakikiliğini temin eden unsur ve imandan sonra “ih-san” yolunu açacak olan anahtardır. Nitekim Yusuf (a.s)’a olan intisabı ile “yeniden doğar”,⁵⁰ gençlik ve güzelliğine kavuşur ve onunla evlenir. Burada evlilik yoluyla hissî anlamda da vuslatın gerçekleşmesi, daha önceki bölümlerde işaret ettiğimiz sûretin hakikatle ilişkisi bağlamında düşünülmelidir.

Yûsuf (a.s)’ın vefatından sonra Züleyhâ'nın gözlerini çıkararak peşinden ölmesi⁵¹ ilk bakışta bir aşk aşırılığı örneği gibi görülse de takip ettiğimiz izlekler açısından mânâlıdır. Zira mânâyâ kavuşmuş birinin zâhiri duyulara ve bedene ihtiyacı yoktur, Züleyhâ sevdiği ile mânâda bir olduğu için artık bedenlenemeyebilir. Öldükten sonra bile bedenlerinin ayrılması ise sadece beden ve hissî sûrette bir vuslatın hiçbir zaman mutlak tevhibi gerçekleştir-meyeceğine işaret olarak yorumlanabilir.

Metinde işaret edilen bu ilişkilerin ortak noktası aynı kökten gelen “tâbir ve ibret” kavramları olmalıdır. Zira duyuda kalma, onu hakikilik olarak onaylama bir anlamda şirk olduğu için onun tâbir edilmesi ve mânâyâ geçilmesi gerekmektedir. Bu örneklerde “mânâ” aşkın Hakk’a yönelmesi anlamındadır. Ancak bu kemal gerçekleştikten sonra tekrar “geri” dönülerek duyunun hakikiliğinden söz edilebilir ki bu ancak kamillere mahsustur.

Hikâyenin Yusuf (a.s) ile ilgili seyrinin sûretle ilgisine gelince öncelikle O'nun hissî sûretinin güzelliğine ilişkin meselelerle karşılaşırız. Hem dini literatürde de hem de klasik şiir de Yusuf demek güzellik ve sevgilinin güzelliği demektir, O gelmiş ve geçmiş en güzel insandır hatta Câmî'nin işaret ettiği gibi -Allah'ın esmâsının belli dönemlerde tecelli etmesi mânâsına da uygun olacak şekilde- bizzat “Cemîl” isminin tezahürüdür. Burada sadece

⁴⁸ Giritli Sırrı Paşa, *Yusuf Sûresinin Güzellikleri*, Hz. Tahir Galip Seratlı (İstanbul: Selis Yay, 2013) 124.

⁴⁹ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler:3369-3398.

⁵⁰ Burada “ölmeden önce ölmek” ve insan-ı kâmile intisab ile yeniden doğmak manalarına telmih olabil gibi Hâcêgân yolunda, müridlerin vefatlarında mezar taşlarına yaşlarının bu şekilde yani intisab tarihlerine göre yazıldığı rivayet edilir.

⁵¹ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler:3696-3701.

Efendimiz'in bu kıyastan uzak tutulduğuna hatta tutulması gerektiğine dikkat çekmemiz gerekir.⁵² Ancak O'nun bu güzelliği çocukluğundan itibaren herkesin ona âşık olması ve ona sahip olmak istemesi, buna mukabil de kıskançlıkların ortaya çıkmasının sebebi olacaktır. Önce halasının bir hile ile onu yanında tutması ve kardeşlerinin kıskançlığı gibi. Kardeşlerinin kıskançlığı sadece O'nun güzelliği ve babalarının sevgisine mazhar olmasına değil rüyasında ortaya çıkan peygamberlik işaretinden de kaynaklanır.

Hız. Yusuf'un rüyası ve bu mânâda rüya sûreti ve onun mânâ yani hakikatle ilişkisi ise asli unsurdur. Nitekim *Fusûsu'l-hikem*'de Yusuf fassı bu mânâyâ hasredilmiştir. Bu kısmı bir sonraki bölümde "tâbir" bağlamında açıklamaya çalışacağız. Ancak burada sûretin hayalle ilişkisinde, gördüğü rüyanın muhayyile melekesi ile oluşan sıradan bir rüya değil "peygamberliğin kırkta biri" olarak ifade edilen sadık bir rüya olduğuna dikkat çekmeliyiz. Yani duyuların muhayyilede işlenmesiyle değil bilakis mânânın sûret elbisesi giymesi yani hissî olarak görünmesi anlamındadır. Bunu ister "misal alemi" ile isterse doğrudan Hak vergisi olarak yorumlayalım sonuç değişmeyecektir. Farklılık bu sûretin veya sûretlerin yorumlanmasında neyin hayal neyin hakikat olduğunun belirlenmesi ile ilgilidir.

Tekrar hikâyenin seyrine dönerek, Yusuf (a.s.)ın kardeşlerin tuzağı ile kuyuya atılması ve gömleğine kan sürülerek babasının bu şekilde kandırılmak istemesi⁵³ temasına gelelim. Bu örnekte kanlı gömlek hissî bir sûretin bir hakikate şahitliği ile ilgilidir. Ancak tam da bir şeyin öyleymiş gibi görünmesinin sadece bir yanıltma olduğuna işaret eder. Tıpkı duyularımıza göre birtakım vakalar kurgulayan muhayyilemizin vehim faaliyetinde⁵⁴ olduğu gibi yani kurt gören koyunun yahut elektrik süpürgesi gören kedinin henüz kendisine bir kötülük ilişmeden kaçması örneklerinde olduğu gibi vehimlerdir. Muhayyile, benzerlikler üzerinden sonuca varmaktadır.

Yusuf (a.s.)ın kuyuya atılması, mesnevideki ruhun bedendeki durumuna dair remzlerden biri gibi görünmektedir. Nitekim "duyu gömleği" kendisinden çıkarıldıktan sonra kuyuda Cebrail (a.s.)ın gelerek O'nu giydirmesi⁵⁵ bir peygamber olan Yusuf (a.s.)a vahyin ve yardımın İlahi yönden gelebileceğini söyler. Daha sonra az bir paraya satılması ise hem hissî güzelliğin kıymetsizliğini hem de gerçek güzelliğin dünyada takdir edilemeyeceğini gösterir.

⁵² Giritli Sırrı Paşa bu konuda farklı işaret tefsirlerden örnekler vermekte ve "Hz. Muhammed'in cemalinin celâl perdesi ile örtülmüş olduğuna" işaret etmektedir. 138-140

⁵³ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, Beyitler: 1452

⁵⁴ Vehim, muhayyilenin bir sonucudur. Ancak İbn Sînâ'nın vehim anlayışı birtakım farklılıklar içermektedir

⁵⁵ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler:1464-1465

Yusuf (a.s)ın bir sûret olarak bedenle imtihanı, Züleyhâ, Züleyhâ'nın güzel halayıkları, Züleyhâ'nın tasvirli sarayı ile devam eder. Ancak O aynı zamanda artık hakiki anlamda da güzel olduğu için aşkın tabii yönüne kendini teslim etmez ve korunur. Bu noktada özellikle de tasvirli sarayda gözlemini ve arzularını koruma çabası önemlidir. Zira O da bir an bile olsa Züleyhâ'ya meyleder gibi olmuş ancak İlahi yönden korunmuştur. Yine dünya ve bedene işaret eden remzlerden biri olan, bu kapıları kilitli saraydan kaçmaya çalışırken kapılar kendiliğinden açılır fakat sadece gömleğinin ucu Züleyhâ'nın eline geçer ve yırtılır.

Arkadan yırtık gömlek, bu defa da Yusuf (a.s)'ın Züleyhâ'nın iftirasına karşı bir şahit olarak kullanılacaktır. Ancak bu defa duyudan ziyade duyu bilgisine dayanan bir akıl yürütme söz konusudur. Zira gömlek arkadan yırtıldığı için O'nun kaçtığı ve arkadan kovalandığı sonucu çıkarılabilmektedir. Lakin yine de Yusuf (a.s.) suçlu bulunur. Burada hikâyede anlatılan unsurlar değil bizzat “akıl yürütmenin” gerçek anlamda hakikati ortaya çıkarmaya yetmeyeceğine işaret ediliyor olmalıdır. Nitekim “geçerli” şahitlik, yine duyuüstü bir olayla bir mucize ile onaylanır, henüz annesini emen bir bebek dile gelerek onun masum olduğunu söyler.⁵⁶

Yusuf (a.s) bütün bunlara rağmen zindana atılır, burada özellikle iki zindan arkadaşından söz edilir. Bu noktada zindanın da beden ve duyunun remzlerinden biri olduğu düşünülürse bu zindan arkadaşlarının da ruhun bedenle ve duyuyla birlikte çalışan kuvvelerine işaret ettiği düşünülebilir. Nitekim bu iki arkadaş rüya görürler ve Yusuf (a.s)'a tâbir ettirirler. Bu kuvvelere dair sûretlerin “tâbirleri”nde rüya sahiplerinden biri öldürülecek, diğeri ise kurtularak Sultan'a yakın olacaktır.⁵⁷ Bu kişilerden ilkinin, duyu sûretlerinin hemen geçiciliği anlamında öldürülecek olana, diğerrinin ise hafıza ve hayal sûretlerine karşılık geldiği düşünülebilir. Yusuf (a.s) kurtulacak olandan yardım ister, ancak bu kişi verdiği sözü unuttur ve Yûsuf (a.s.) uzun süre zindanda kalır. Müfessirler burada Yûsuf (a.s)ın Allah'tan başka birini vesile edinmesinden dolayı bu mahpusluğun uzun sürdüğüne işaret ederler. Ayrıca bu kişinin bizim yorumumuzda olduğu gibi ruhun kuvvelerinden biri olduğu düşünülürse bu kuvvenin fiilinin de Hak'tan gelen bir “hatırlama/zikir” olmadan sahih olmayacağı sonucu açık görünmektedir.

Sonrasında Yusuf (a.s)ın Sultan'ın rüyasını tâbir etmesi ve bu tâbirin isabeti ile Azizlik mevkiine getirildiğini görürüz.⁵⁸ Peygamber ve veli olarak hem sûrette hem de mânâda sultan olmuştur ve sûret ile mânânın bu şekilde

⁵⁶ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler:2546-2587.

⁵⁷ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler:3058-3077.

⁵⁸ Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyitler:3078-3206.

tevhidi sonucu adaletle hükmeder. Ayrıca Züleyhâ'nın kocası olan Aziz vefat ettiği için Züleyhâ ile evlenir ve “günaha girme korkusuyla bir kez bile bakmadığı bu güzel yüze” âşık olur. O kadar ki bir defasında ilgisinden kaçmak isteyen Züleyhâ'yı kovalar ve gömleğini arkadan yırtar. Ancak Züleyhâ'nın sadık aşkı, hem onu hakikate ulaştırmış hem de mâşuk kılmıştır. Ayrıca evlilik yoluyla şer'an da meşru olan bu beden-ruh vuslatında tevhidinden sonra beden de hissî sûretler ve onlara bağlı arzular da artık olumsuz bir anlam taşımazlar.

Mesnevi'de yer almayan ancak Yusuf sûresinde geçen Yûsuf (a.s) in gömleğinin kokusu ile Yakub (a.s)ın gözlerinin açılması da izlediğimiz seyr açısından önemlidir. Yine yukarıda işaret ettiğimiz gibi ilkin kardeşlerin hilesinde/sanatında “yalancı şahit” olan hissîlik, gömlek, bu defa Hz. Yusuf'tan geldiğinde kokusu görmeyen gözleri açar. Buradaki görme, duyu ile gerçekleştirmesine rağmen ilkinden farklıdır ve bir ihsandır. Ayrıca “koku” konusunun “rahmet”le, hadis-i şerifteki “Bana Rahman'ın nefesi yemen tarafından geliyor” mânâsıyla ve yine Efendimizin “Bana, (dünyanızdan) koku ve kadın sevdirdi. Gözümün nuru da namaz kılındı.”⁵⁹ hadis-i şerifindeki işaretlerle ilgisi kurulabilmektedir. Bu noktada şimdiye kadar tesbit ettiğimiz esasların yani güzellik, hayal, sûret ve şiir/sanat meselesinin düğüm noktası olan “tâbir” konusuna açıklık getirmek gerekmektedir.

Sonuç Yerine: Sûret ve Tâbir

“Vadiyi geçmek” tâbirindeki “ubûr” kelimesi ile ilişkili olarak tâbir terimi⁶⁰ özellikle sufilerin dilinde sûretten ve lafızdan mânâyâ, zâhirden bâtına, mecazdan hakikate “i'tibâr” etmeyi yani geçmeyi ve “ibret” almayı içerir. Ancak tâbirin hemen burada kalamcı ve Müslüman filozofların mecaz-hakikat ikiliğine kurulu ve bu geçişi akıl yürütme esasında ele aldıkları te'vil yönteminden farkına işaret etmeliyiz.

Söz konusu bu yöntemde mânâ, bâtın ve hakikat “akli içerik” olarak kabul edilmekte sûret, lafıza, zâhir ve mecaz ise hissî idrake atıfta bulunmaktadır. Oysa yukarıdaki bölümlerde işaret etmeye çalıştığımız gibi sûflerde lafız mânâyâ, zâhir bâtına, mecaz hakikate indirgenemez. Mânâ sûret elbisesi ile perdelenir; bâtın zuhûr ederken gizlenir, hakikat mecazda tecelli eder. Tecelli buradaki en önemli anahtar kelimedir. Zira “Gizli Hazine”nin açılması ve “ayna” olması ile ilgilidir. Her varlık ve her sûret O'nun kendini “özel bir yüz/vech-i hâs” ile gösterdiği bir tecelligahtır ve Hak kelimesiyle isimlendirilir. Ayrıca, Hakk'ın bu ilahi tecellisi ancak özel ve belirli suretler-

⁵⁹ Nesâî, *İşretü'n-Nisâ* 1, (7, 61).

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yay, 2007) 2:91

de kuvveden fiile çıkabildiğinden, tecelli Hakk'ın kendi kendini belirlemesinden ya da kendi kendini sınırlamasından başka bir şey değildir.

Tâbirdeki geçişlilik bu yüzden iki yönlüdür ve özellikle de tahkik gerçekleştiğinde sûret, lafız, zâhir ve mecaz "hakiki" olur. Câmî'nin "sûret kadehinden hakikat şarabı içmek" olarak işaret ettiği bu olsa gerektir. Tâbir meselesi bu yazının başında işaret ettiğimiz "vâsıtalandırmak"la ve özellikle İbnü'l-Arabî'nin açıkladığı mânâda âlemin hayal olmasıyla ilgilidir. Bu hayal, muhayyile gücü ve hayal âlemi/misal âlemi ile karıştırılmamalıdır zira tam da felsefe geleneğinden farklı olarak varlığın zamana ve değişime tabi olmayan anlamında akıl ile idrak edilebilirliği esasına karşı bir durumdur. Varlığın hayal olması Grek merkezli metafizik esas, theoria'yı yani bir manzara esasında nazar etmeyi iptal eder. Zira artık "theatron" anlamında bir sahne değil "perde" söz konusudur. Perde, gölge oyununda olduğu gibi görülmeyi mümkün kılan yani onu zâhir kılan ancak aynı zamanda da örten esastır. Tıpkı "Allah'ın nurdan yetmiş -başka bir rivayette yetmiş bin- perde si vardır" hadis-i şerifinde işaret edildiği gibi görmeyi mümkün kılan şey yani nur aynı zamanda gizlemektedir de. Bu esas, güzellik bahsinde Câmî'nin âlemdeki sevilen güzelleri "perde" olarak anması ile de paraleldir.

Perde, gösterdiği sûretleri "sahne"de olduğu gibi temsil ve taklid esasında sabit kılmaz. Onların varlığının sadece bir gölge olduğunu muhatap, her halükarda bilir ve perdenin ardındakini göremese bile sûret ile mânâ arasındaki "geçiş" yani tâbiri gerçekleştirir. Ve yine gölge oyunundaki gibi oyun başladığında "imar" edilen perde oyun bitince "viran" edilir. İbnü'l-Arabî'nin işaret ettiği gibi dünya hayatı buna kıyasla düşünülmelidir, "âlemin sûretlerindeki durumu" böyledir. Gölge oyununda çocuklar nasıl neşeleniyorsa gaflet içindekiler de dünyayı ayeti kerimedeki gibi "bir oyun ve eğlence edinir" ler. Arifler ve kâmiller ise "ibret alarak Allah'ın o oyunu bir misal olarak ortaya koyduğunu bilirler."⁶¹

Bu noktada tâbirin geçişliliği esasının Efendimizin ve sûfîlerin miracındaki önemli bir hususla benzerliğine dikkat çekilmelidir. Zira bu yolculuk, tekrar geri dönülmesiyle -bâtından tekrar zâhire, fenâdan bekâya, cemden farka, mânâdan lafza- tamamlanır. Söz konusu dönüş, aynı zamanda miracı felsefi düşünceden ve Hristiyanî gelenekten ayıran en önemli farktır ve böylece Grek düşüncesindeki oluştan varlığa dönüşte "bedenin aşılması" esasını ve Hristiyan teolojisindeki "düşüş" yahut "aslî günah"a karşı "kurtuluş" düşüncesini geçersiz kılar. Bu bağlamda "cennet" aslî değildir, zira Âdem/insan cennette değil "yeryüzünde halifedir" bu yüzden beden, dünya

⁶¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 11: 118

veya oluş mutlak anlamda olumsuz değildir ancak, bu çift yönlü yolculuktan sonra asıl anlamına, “tâbirine” ulaşır.

Bu mânâ, mecazi aşkın değerinin ve alemde bütün sevilenlerin, seven bilsin bilmesin “O” olması ile belirlenmesidir de. Aynı zamanda şiirin ve sanatın hakikilik ölçütünü de burada aramamız gerekir. İbnü'l-Arabî'nin “.. (mesele) oymacılık sanatını bilmek sanatkarın bilgisi ve onun sanatıdır. Avamın nezdinde bilgilerin en düşüğü odur. Havâsa göre ise sanat ilmi bilgilerin en üstünüdür, zira onun vasıtasıyla Hakki varlıkta zuhûr eder” sözüyle işaret ettiği gibi. Burada tecelli cilve ve cilâ kelimeleri arasındaki ilişkiyi de aklımızda tutarak yazının en başında andığımız hikâyeye tekrar geri dönebiliriz. Kalbini cilalayarak onu bütün tecellilere mazhar kılmak hakiki anlamda sanatkâr olmanın da yoludur. Zira bu hem sanatkârın hem de esere muhatap olanın kemali ile ortaya çıkacak bir cemaldir. Câmî hazretlerinin işaret ettiği gibi:

“Her an yeni bir nakış gösteriyorlar lakin nakşbendliğe layık değiller

Ne zamana kadar dizgini şüphenin eline bırakıp her gördüğün yüze “Bu benim rabbimdir” diyeceksin?

Zaten herkesin gönlünde nakşedilmiş olan Nakkâş'ı (gör)”⁶²

KAYNAKLAR

- Abdurrahmân Câmî, *Beşinci Taht: Yûsuf ve Züleyhâ*, trc. Ali Nihat Tarlan (Harvard: Harvard Üniversitesi, Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2003)
- Abdurrahman Câmî, *Levâmî*, trc. Tahirü'l-Mevlevî, haz. Halil Karabulut (İstanbul: Abdurrahman Câmî, *Baharistan*, çev. M. Nuri Gençosman (İstanbul: 1985)
- Abdurrahmân Câmî, *Neynâme*, Şerh ve Tercüme Hoca Neş'et Efendi (İstanbul: Sufi Yay, 2007)
- Aristoteles, *Metafizik* trc. Ahmet Arslan, 2. Baskı (İstanbul: Sosyal Yay, 1996)
- Aristoteles, *Poetika*, çev. Nazile Kalaycı (Ankara: Pharmakon Yayınları, 2012)
- Fatma Turğay, *İbn Sînâ'nın Sembolik Hikayelerinde Ahlak Felsefesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: M.Ü.S.B.E.,2006)
- Haşlakoğlu, Oğuz; *Platon Düşüncesinde Techné* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2016)
- Feridüddin Attâr, *Mantıku't-Tayr* Çev. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: İş Bankası Yay, 2006)
- Gemuhluoğlu, Zeynep; “Varlık Dağını Delmek: İbnü'l-Arabî'nin Eserleri Esâsında Varlık, Tecrübe ve Ahlâk Açısından Aşk”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 15 (2020)
- Giritli Sırrı Paşa, *Yusuf Süresinin Güzellikleri*, hz. Tahir Galip Seratlı (İstanbul: Selis Yay, 2013)

⁶² Câmî, *Yûsuf ve Züleyhâ*, beyit: 55-56, 61.

- İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmî, 2011)
- İbnü'l-Arabî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yay, 2007)
- İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Celâl ve'l-Kemâl*, *Resâilü İbnü'lArabî* içinde. (Beyrut: 1997)
- İbn Sînâ, *Poetika*, çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yay, 2020)
- İbn Rüşd, *Poetika (Şiir) Orta Şerhi*, nşr. Charles E. Butterworth, terc. Ali Tekin (İstanbul: Endülüs Yay, 2019)
- Kırlangıç, Hicabi; Hicabi Kırlangıç, “Câmî'nin Şiir Görüşü” *Nüsha*, (2001)
- Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev. Tahirü'l-Mevlevî, 4. baskı (İstanbul: Kırkanbar Yay, 2012)
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboçlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Yay, 1999)
- Özşenel, Mehmet; “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, *Divan* (İstanbul:1998)1: 171-189
- Platon, *İon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yay, 2011)
- Ricoeur, Poul; *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan (İstanbul: Metis Yay, 2012)
- Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalıcı Yay, 2004)

**Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi'nde İki Ketebeli Bir Mushaf:
Emanet Hazinesi 166**

A Quran Manuscript Including Two Colophons In Topkapı Palace Museum Library

Gülgün UYAR

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye
Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology, Istanbul / Turkey

guyar@marmara.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0836-770X>

Fazilet YAVUZ

Doktora Adayı, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul/Türkiye
PhD Candidate, Marmara University SBE, Istanbul/Turkey

faziletyavuz@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5905-7210>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Uyar, Gülgün – Yavuz, Fazilet. "Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi'nde İki Ketebeli Bir Mushaf: Emanet Hazinesi 166". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 5/1 (Mayıs/May 2021): 167-189

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

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Öz

Kitap sanatlarının merkezinde yer alan hat ile ilgili araştırmalara temelde yazmalar kaynaklık etmektedir. Yazmalar içerisinde hat sanatı açısından mushaflar özel bir konuma sahiptir. Yazma mushaflar hat sanatının etkin uygulama alanlarından biri olup, ketebe kayıtlarıyla hat sanatı tarihine belgesel olarak katkıda bulunmaktadır. Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi'nde yer alan bir XVIII. yy. mushafı ketebe metninin nispeten uzunluğu ve kapsamlı oluşu bakımından bu makede konu edinilmiştir. Bu mushaftan yola çıkarak mushaf tertibi ile ketebelerin biçimsel özelliklerini ve içeriklerini irdelemeye yönelik bir okuma yapmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Mushaf, ketebe, hattat, hat, yazma, Osmanlı.

Abstract

Basically manuscripts constitute resources for the researches concerning Islamic calligraphy which is in the center of the arts of the book. Among manuscripts Qurans have a special position with respect to Islamic calligraphy. Quran manuscripts are, being one of the most effective application areas of Islamic calligraphy, with their colophon recordings they contribute documentarily to the history of the Islamic calligraphy. A Quran manuscript which is located in Topkapı Palace Museum Library is discussed in this article, regarding that its colophon is relatively long and extensive. Particularly starting from this Quran manuscript, it has been tried to do a study aimed at formal qualities and contents of the colophons, together with order of Quran manuscript.

Keywords: History of Islam, Quran, colophon, calligrapher, calligraphy, manuscript, Ottoman.

GİRİŞ

Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi farklı coğrafyalara, değişik zamanlara ait binlerce yazmanın bulunduğu son derece zengin bir kütüphanedir. Yazmalarının nitelik ve nicelik açısından zenginliği kitap sanatlarının tarihi gelişim sürecini doğumundan klasikleşme ve sonrası dönemlerini kapsayacak şekilde aşama aşama incelemeyi mümkün kılan bir ortam sunmaktadır. Nitekim kitap sanatlarının gelişiminde merkezi bir önem arz eden mushaf yazıcılığı açısından da Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi pek çok araştırmaya ev sahipliği yapmaktadır. İslam'ın doğuşundan günümüze kadar devamlı olarak gelişimini sürdürmüş olan mushaf yazıcılığının zirveye ulaşmasında Osmanlı ekolünün başat rolü tartışılmazdır.

Kuşkusuz, İslam'ın temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'i istinsah etmek geçmişte Müslümanlar için her şeyden önce bir ihtiyaç olmuş, manevî değerler açısından özel bir önem arz etmiştir. Nitekim hattatların mushaf yazıcılığını meslek hayatlarında büyük bir merhale olarak gördükleri bilinmektedir.¹

Hat sanatı tarihi araştırmalarında *Gülzâr-ı Savâb*, *Hat ve Hattâtân*, *Menâkıb-ı Hünerverân*, *Tuhfe-i Hattâtîn*, *Devhatü'l-Küttâb* gibi hattın tarihçesi, tekniği ve

Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı'nda hazırlanmakta olan "Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi'nde XVIII. ve XIX. yy. Osmanlı Mushafları" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Süheyl Ünver, "Çok Sayıda Kur'ân-ı Kerim Yazan Hattatlarımıza Dâir", *DİB Dergisi*, 6/4-5 (Nisan-Mayıs1967), 85; Süleyman Berk, "Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Hat ve Hattatları", 1400. Yılında Kur'an-ı Kerim (2010), 63-64.

malzemeleri ile hattat biyografilerini içeren kaynaklarla birlikte bizzat hattatların meydana getirdikleri levha, kı'ta, kitâbe, kitap istinsahı gibi çeşitli hat sanatı eserlerinden de faydalanılmaktadır. Özellikle imzalı ve tarihli hat eserleri sanatçılara doğrudan ulaşma anlamında ayrı bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla, gerek hattatların araştırılıp incelenmesi gerekse Kur'ân-ı Kerîm istinsahının seyri bakımından bir bütün olarak mushaflar kadar, onların sonunda yer alan ketebe kayıtları da başlı başına tarihi belge niteliği taşımaktadır.

Geçmişten günümüze hattatı belli olan ve olmayan sayısız Kur'ân-ı Kerîm yazması bulunmakla birlikte ketebeler genellikle bir veya birkaç satırdan ibaret, oldukça kısa metinler olarak görülebilir. Ancak, Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi'nde Osmanlı ekolüne ait özellikle XVIII. ve XIX. yy.'da istinsah edilmiş Kur'ân-ı Kerîm yazmaları incelendiğinde ketebelerin birtakım özgün özelliklere sahip metinler olduğu, zaman zaman kendi aralarında niteliksel ve niceliksel farklılıklar gösterebildiği dikkat çekmiştir.

Bu çalışmanın konusunu oluşturan mushaf örneği de bir XVIII. yy. eseri olmakla birlikte ketebe metinleriyle Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi'nde yer alan XVIII. ve XIX. yüzyıllara ait diğer mushaflardan ayrılan bir yönü bulunmaktadır. Şöyle ki; mushaf aynı hattatın elinden çıkmasına rağmen ilginç bir şekilde iki adet ketebe kaydına sahiptir ve kendi kaleminden hattata ait önemli biyografik bilgiler içermektedir. Söz konusu mushafın ketebelerini incelemeye geçmeden önce XVIII. yy. Osmanlı mushaflarına genel itibariyle değinmek yerinde olacaktır.

1. XVIII. YY. OSMANLI MUSAFLARINA GENEL BAKIŞ

Osmanlı mushaf yazıcılığında bilindiği üzere XVIII. yy.'ın sonu bir dönüm noktası olmuştur. Osmanlı hattının Şeyh Hamdullah (926/1520) ile ortaya çıkmasından sonra Hâfız Osman'ın (1110/1698) mushaf yazıcılığında Osmanlı hat ekolünü kurması sayesinde XVIII. ve XIX. yüzyıllarda yine büyük Osmanlı hattatları yetişmeye devam etmiştir. Bu isimler arasında Yedikuleli Seyyid Abdullah (1144/1731), İsmail Zühdi (1221/1806), Kebecizâde Mehmed Vasfî (1247/1831), Kayışzâde Hafız Osman (1311/1894), Hasan Rıza (1338/1920), Mehmed İlmî (1342/1924) sayılabilir. Bu meşhur hattatların genellikle çok sayıda Kur'ân-ı Kerîm istinsah etmiş olmaları bakımından da öne çıktıkları görülmektedir.²

XVIII. yy. hem Kur'ân-ı Kerîm istinsahında bambaşka bir sanat ve estetiğe ulaşan Osmanlı ekolünden pek çok önemli hattatın yetişmesi, hem de mus-

² Ünver, "Çok Sayıda Kur'ân-ı Kerîm Yazan Hattatlarımıza Dâir", 85; Uğur Derman, SSM Hat Koleksiyonundan Seçmeler (İstanbul: Aksoy Matbaacılık, 2002), 94, 128, 142, 182, 208.

hafların tamamının elle yazılarak çoğaltılması dolayısıyla mushaf yazıcılığında en dikkat çekici asırlardan birini teşkil eder. Bu itibarla XVIII. asırda istinsah edilen Osmanlı mushaflarının düzenleri yazı çeşitleri, serlevhalar, satır sayıları, sûre takdimleri, bölümlenmeler, âyetberkenarlık, kayıtların dili ve ilâve metinler üzerinden incelenmiştir. Ayrıca bu döneme ait mushaf düzenleri yer yer günümüzde alışlagelen tertiple de karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

XVIII. yy. mushaflarını yazı çeşitleri bakımından değerlendirirken ana metin ve onun dışında kalan kısımlar olmak üzere temelde bir ayırım söz konusu edilebilir. Daha önce de değinildiği üzere Şeyh Hamdullah ile başlayan Osmanlı ekolünde ana metin için nesih hattı vazgeçilmez olmuş ve Hâfız Osman ile mushaf yazıcılığında zirveye ulaşılmıştır. Böylece XVIII. yy. Osmanlı mushaflarının da neredeyse tamamında âyet-i kerîmeler nesih hattıyla kaleme alınmış ve nesih mushaf hattı olarak günümüze kadar varlığını ve önemini korumuştur. XVIII. asrın mushaflarında sûre başlarındaki tanıtım bilgileri ise çoğunlukla icâze hattındadır. Ketebelere de zaman zaman nesih hattına rastlanmakla birlikte, pek çok icâze hatlı ketebe kayıtları da mevcuttur.³ İcâze hattının da nesih hattı ile birlikte sûre başlarında ya da ketebelere gibi başka ilâve metinlerde hareketli olarak kullanılışı daha yaygın olsa da, kısmen harekelendirilmiş veya harekesiz örnekler söz konusu olabilmektedir.⁴ İcâze hattına ayrıca, cüz ve hizip adlandırması yapılırken, vakıf kayıtları içerisinde, fihristlerde ve benzeri ilâve metinlerde rastlanabilmektedir.

Serlevha düzeni bakımından incelendiğinde XVIII. yy. Kur'ân-ı Kerîm yazmalarında *Bakara* sûresinin ilk dört ya da beş âyetinin girişte yer alması en sık karşılaşılan iki tercihi oluşturmaktadır.⁵ Günümüzde ise Kur'ân nüshalarında genellikle *Bakara* sûresinin ilk beş âyeti serlevhada yer almaktadır.

XVIII. yy. mushaflarının serlevhalarında satır sayıları ise çoğunlukla 7 olmakla beraber 6 satırlı olanları da pek çoktur. Ayrıca serlevha satır sayılarının 5 ilâ 8 arasında değişebildiği ve bu açıdan da az çok bir çeşitliliğin varlığı söz konusu edilebilir.⁶

Satır sayıları itibariyle incelendiğinde Osmanlı mushaflarında genellikle 11, 13, 15 satırlı sayfa düzenleri görülmekle birlikte, farklı örnekler de mevcuttur.⁷ XVIII. yy.'da da bu genelleme büyük ölçüde geçerlidir. Ancak, XVIII.

³ Bu konuda bk. TSMK E.H. 253, Y. 603, Y. 894.

⁴ Bk. TSMK K. 255, Y. 78.

⁵ Bk. TSMK E.H. 63, E.H. 253, Y. 570.

⁶ Bk. TSMK Y. 570, Y. 894, Y. 819.

⁷ Uğur Derman, "Yazma Kur'ân-ı Kerîmler Nasıl Hazırlanırdı?", *Hayat Tarih Mecmuası*, 9/2 (1970), 14.

asırda 11 ve 13 satırlı Kur'ân-ı Kerîm yazmalarına sık sık rastlansa da⁸ 15 satırlı olanların görece fazla olduğu söylenebilir. Nitekim 15 satırlı sayfa düzeni mushaf basımı yaygınlaştıkça hakim hale gelerek günümüze kadar etkin olmuştur. Diğer taraftan, farklı satır sayılarından örnekler bu asırda çeşitliliğin korunduğunu net bir şekilde ortaya koymaktayken,⁹ satırların tek sayıda olması Osmanlı mushaf yazıcılığında hemen hemen bir kaide olarak benimsenmiş gibidir.

Sûre takdimi bakımından XVIII. asır mushaflarında tezhiplene ve altın üzerine üstübeç malzeme ile sûre adı, nüzûl yeri ve âyet sayısı bilgilerinin yazılması şeklindeki uygulama yaygındır. Bununla beraber, bazen sûre bilgilerinin tamamının verilmemesi, üstübeç yerine kırmızı renk kullanılması, tezhib uygulanmaması gibi farklı örnekler de mevcuttur.¹⁰

Kur'ân-ı Kerîm'in en yaygın bölümlene şekli 10'ar varaklık 30 *cüz*den teşekkül etmesidir. Bu bölümlenmenin Kur'ân'ın otuz günde hatmedilmesi gayesiyle, özellikle Ramazan ayında hatim indirilmesinin öneminden hareketle yerleşmiş olduğu düşünülmektedir.¹¹ *Cüz*ler de genellikle kendi içerisinde *hizb* denilen beş sayfalık dört bölüme ayrılmıştır. XVIII. yy. mushaflarında sıklıkla dörtlü bölümlenmelerden müteşekkil *cüz* tertibi uygulanmıştır. Zaman zaman *cüz*lerin ortasına denk gelen *hizb*ler için ya da her bir *hizb*in kendi içinde yarısına geldiğini belirtmek üzere yarı anlamındaki *nısf* adı altında bir bölümlenmeye de rastlanabilmektedir. Bölümlenmelerde genellikle *cüz* ve *hizib*ler için gül kullanılmakla birlikte, XVIII. yy.'a ait bazı mushaflarda *cüz* ve/veya *hizib*lerin sadece yazıyla işaret edilmesi söz konusu olabilmektedir.¹²

Günümüzde yaygın bir uygulama olmasına rağmen XVIII. yy. Osmanlı Kur'ân-ı Kerîm yazmalarında *cüz*lerin numaralandırılması ile seyrek olarak karşılaşmaktadır. Az sayıda mushafın *cüz*leri yazıyla numaralandırılırken, nadiren de olsa doğrudan sayı ile kaçınıcı *cüz* olduğunu belirtme durumu da görülebilir.

Günümüzdeki mushafların tertibinde diğer bir ortak özellik âyet-berkenârlıktır. Hâfızlara kolaylık sağlaması yönünden *mushafü'l-hüffâz* da denilen bu tarz mushaflarda âyetlerin bitimi sayfa sonuna denk getirilmiştir.¹³

⁸ Bk. TSMK K. 255, Y. 570.

⁹ Bk. TSMK E.H. 53, E.H. 59.

¹⁰ Bk. TSMK K. 255, K. 82, Y. 570.

¹¹ Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/245.

¹² Bk. TSMK K. 255.

¹³ Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010), 83.

XVIII. yy. Kur'ân-ı Kerîm yazmalarında âyetin diğer sayfaya geçmeden sayfa sonunda tamamlanması tertibinin oldukça az görüldüğü söylenebilir. Hattâ serlevha satır düzeninde bile bu özelliği taşımayan örneklerle karşılaşmak mümkündür.¹⁴

Kayıtların dili açısından bakıldığında XVIII. yy. mushaflarının bir kısmında Arapça'nın yanısıra Türkçe vakıf kayıtları da görülebilmektedir. Türkçe vakıf kayıtlarının büyük çoğunluğunun harekesiz olduğu söylenebilir. Ayrıca ketebelerde bazen nesihle metin oluşturulsa da sadece tarih verilirken icâze hattına geçilmesi gibi bir uygulama söz konusu olabilmektedir.¹⁵

XVIII. yy. mushaflarında ana metnin tamamlanmasından sonra birtakım ilâve metinlerin varlığı genel itibariyle hatim duaları başta olmak üzere dualar ve ketebelerle sınırlıdır. Ancak, azınlıkta olmakla birlikte satır arası tercümeli, derkenârli, fihristli, falnâmeli, tecvidli şeklinde sınıflandırılacak farklı ilâveler içeren mushaf tertipleri de mevcuttur. Ayrıca ana metnin tamamlanması itibariyle bazı klişe bitirme/kapanış ifadeleri ile mühürlü veya mühürsüz vakıf kayıtları da nispeten sıklıkla rastlanabilen ilâve metin türleri arasında yer almaktadır. Bu kayıtlara çoğunlukla mushafın ana metin başlamadan önceki varağında, bazen de mushafın sonunda veya hem başta hem de sonda yer verilmiştir.

Mushaf yazıcılığında önemli bir unsuru oluşturan ketebe koymanın XVIII. itibariyle hemen hemen bir kaide halinde uygulandığı söylenebilir. Bununla birlikte, Kur'ân-ı Kerîm yazmalarındaki ketebe kayıtlarının kendi içinde çeşitlilik gösterdiği gözden kaçırılmaması gereken bir noktadır. Ortak özellik olarak müstensihin adı ve istinsah tarihinin belirtilmesinden bahsedilebilirse de hattata ve mushafa ait biyografik bilgilerden hattat silsilelerine, müstensihin kendisine yönelik tevazu sıfatlarından Allah'a sunulan tazim ifadelerine, hattâ hamdele ve salvelelere varıncaya kadar pek çok husus itibariyle farklı konu başlıkları altında değerlendirilebilecek hatırı sayılır bir çeşitlilik söz konusudur.

2. EMANET HAZİNESİ 166 ENVANTER NUMARALI MUSHAF-I ŞERİF

Emanet Hazinesi'nin Sultan I. Selim döneminde Silahtar Hazinesi veya Has Oda Hazinesi'nin, sonradan Mukaddes Emanetler bölümünden getirilen kitapları da içerecek şekilde genişletilmesiyle oluşturulduğu kaydedilmektedir. Sultan I. Mahmud devrinde yeniden inşa edilen bu kitaplıkta pek çok

¹⁴ Bk. TSMK Y. 78.

¹⁵ Bk. TSMK E.H. 63.

Kur'ân-ı Kerîm yazması bulunmaktadır.¹⁶ Bunlar içerisinde daha önceki ve sonraki dönemlerde kaleme alınanlar, farklı coğrafyalardan gelenler ile birlikte XVIII. yy.'a ait olanlar da mevcuttur.

Emanet Hazinesi 166 numarada kayıtlı mushafı genel özellikleri, tezhibi, tertibi ve ketebeleri olmak üzere birkaç başlık altında incelemek uygun görülmüştür.

2.1 Mushafın Genel Özellikleri

Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi Emanet Hazinesi 166 numarada kayıtlı Kur'ân-ı Kerîm yazması 1138 (1726) tarihli olup Ahmed Senâî tarafından istinsah edilmiştir. Hattat hakkında daha ayrıntılı bilgilere ketebe ile ilgili kısımda temas edilecektir.

Dıştan 265x393 mm ölçülerinde olup içerde 160x260 mm ebadında altın cetvele sahiptir. 140 mm uzunluğunda 15 satırlı toplam 242 varaktan ibarettir. Mushafta vakıf mührü ya da kaydı bulunmamaktadır.

Genellikle uzunlamasına dikdörtgen şeklinde tasarlanan Osmanlı mushaf-larının ebat olarak cami mushafı/kebîrî kıta (1/1), vezîrî kıta (1/2), küçük kıta (1/4), sümün kıta (1/8) ve sancak mushafı şeklinde büyükten küçüğe doğru sıralandığı bildirilmektedir.¹⁷ Ayrıca yazma Kur'ân-ı Kerîm nüshalarının ebatça en büyüğü olan cami mushafı 45x30 cm, büyük boy 30x21 cm, vezîrî boy 21x14 cm, küçük boy 14x10,5 cm ve en küçük boy 10,5x7 cm şeklinde sancak mushafı hariç tutularak daha detaylı olarak da sınıflandırılmaktadır.¹⁸ Buna göre, E.H. 166 numaralı yazma cami boy mushaf ile büyük boy mushaf arasında bir ölçüye sahiptir. Dolayısıyla, büyük boy mushaf kategorisinde olduğu söylenebilir.

2.2 Tezhibi

E.H. 166 numaralı Kur'ân-ı Kerim yazması İrankârî oldukça gösterişli bir cilde sahiptir. Cildi alt ve üst kapaklar ile mukleb de dahil olmak üzere bulut,

¹⁶ İsmet Binark, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi ve Kütüphane Koleksiyonları ile İstanbul Kütüphaneleri Hakkında Yerli Yabancı Kaynaklar Bibliyografyası", *Vakıflar Dergisi*, 13 (1981), 728.

¹⁷ Derman, *SSM Hat Koleksiyonundan Seçmeler*, 22; Uğur Derman, "Yazma Kur'ân-ı Kerîmler Nasıl Yazılırdı?", 13.

¹⁸ M. Şinasi Acar, Şinasi, *Türk Hat Sanatı Araç Gereç ve Formlar* (İstanbul: Antik A.Ş. Yayınları, 1999), 106.

rûmî ve bitkisel motiflerle bezenmiştir. Beyzî şemseli ve salbekli göbek düzenlemesi tamamen altınlanması dolayısıyla mülevven olmakla beraber cildin pervazında çepeçevre paftalara ayrılarak motiflenmiştir. Sertâbın orta kısmında uzunlamasına bir pafta içinde

إِنَّهٗ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌۙ . فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍۙ . لَا يَمَسُّهٗ ۙ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَۙ .
تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَۙ

*İnnehû le Kur'ânün kerîm fi kitâbin meknûn. Lâ yemessuhû ille'l-mutahharûn. Tenzîlün min rabbi'l-âlemîn*¹⁹ yazılı olup sonunda da *Sadaka'llâhü'l-'aliyyü'l-'azîm* ibâresi yer almaktadır. "Bu kitab çok menfaatli, muazzez bir Kur'an'dır. Masûn ve mahfuz bir kitabdır. Ona yalnız pak olanlar dokunabilir. O, âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir"²⁰ mealindeki âyet-i kerîmeler muhakkak hatla yazılıdır. (Resim 1-2)

Altınla beraber mavi ve yeşil renklerin de kullanıldığı alt ve üst kapaklar ile miklebin iç kısmı mülemmadır. (Resim 3) Beyzî şemse, salbekler ve köşebendler ile paftalanmış dış kenarlar rûmî grubu bezemelere sahiptir. Köşebendler ile şemse arasındaki kısım zeminden alçaltılarak kabın ön yüzündeki gibi bulut, rûmî ve bitkisel motiflerle kompoze edilmiştir. Ayrıca dış kenar ile orta süslemeler arasında daha büyük paftalardan kitâbeler oluşturularak yine muhakkak hat ile *Âyetü'l-kürsî*²¹ yazılmıştır. Kabın dış kısmından farklı olarak Kur'an tilâvetinin ardından söylenen ibâre burada *Sadaka'llâh*²² şeklinde daha kısa ve âyette geçtiği şekliyle kullanılmıştır. (Resim 3-4)

Aralarda rûmî geçişlerle hareketlendirilmiş bitkisel motiflere sahip koluklu serlevhada içleri yine bitkisel desen parçaları ile bezeli beyne's-sütûr süsleme de mevcuttur. Süslemeler motif bazında genel hatlarıyla klasik tezhip üslûbunun devamı gibi görünmekle beraber renklerde parlaklık ve canlılık; çizgilerde narinlik ve özen noktasında nispeten zayıflık olduğu dikkat çekmektedir. Hizip, cüz, secde gülleri, sûre başları, *Nâs* sûresi bitiminde bulunan hâtıme tezhibi ve mushaf sonundaki iki ketebenin akabinde yer alan halkârî tarzı bezemeler belli başlı süsleme alanlarını oluşturur. Metin çerçeveleri altın, durakları basit formda tezhiplidir. (Resim 5-7)

2.3 Mushafın Tertibi

¹⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *Me'âni-i Kur'an: Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Tercümesi* (İstanbul: Millî Matbaa, 1343/1927), 2/446.

²⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *Me'âni-i Kur'an: Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Tercümesi* (İstanbul: Millî Matbaa, 1343/1927), 2/446.

²¹ *Bakara* 2/255.

²² *Âl-i İmrân* 3/95.

2.3.1 Cüz ve Sayfaların Tertibi

Kur'ân-ı Kerîm alışılâgelen tarzda 3 hizip gülü+1 cüz gülü şeklinde dörder bölümlü cüzlerden tertip edilmiştir. Mushafın sonunda, âyetlerin bitiminde yaklaşık üç sayfalık bir hatim duası yer alır. Ardından kapsamlı bir ketebe metni başlar. En sonda ise tekrar daha kısa bir ketebe kaydına yer verilmiştir.

Yukarıda belirtildiği gibi ciltte muhakkak hattı kullanılmış, sûre adı, nüzûl yeri ve âyet sayısı üstübeç ile hareketli icâze hattında yazılmıştır. Ana metin, ketebeler ve hatim duası gibi bütün ilâveler de dahil olmak üzere hareketli ne-sihle kaleme alınmıştır.

Altışar satırlı serlevhada günümüzde alışılmış formattan farklı olarak *Ba-kara* sûresinin ilk dört âyeti yer almakta, beşinci âyet arka sayfanın başında bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm tilâveti sırasında durulması ve durulmaması gereken veya durulup durulması isteğe bağlı olan yerleri işaret etmek için kullanılan secâvendler²³ ana metinde kırmızı ile gösterilmiştir.

Mushaf tertibinde âyet bitimlerinin sayfa sonuna denk getirilmesi olarak tanımlanabilecek âyetberkenarlık özelliği E.H. 166 numaralı yazmada bulunmamaktadır. Mushaflarda ve yazmaların genelinde sayfa takibini sağlamak üzere B varaklarının iç dip kenar boşluklarına yeni varağın başlangıcındaki ibârenin yazılması şeklindeki yaygın uygulamaya ise uyulmuştur.

E.H. 166 numaralı mushafın sonunda ana metnin bitiminde bir hatim duası ve iki ketebe kaydından oluşan ilâveler bulunmaktadır.

2.3.2 Hatim Duası

Mushafların sonunda yer alan hatim duaları genel itibariyle birkaç farklı metin ve onların uzunlu kısıtlı versiyonlarından oluşmaktadır. Bir başka de-yişle, Kur'ân-ı Kerîm yazmalarında rastlanan hatim duaları temelde her bir nüshaya özgü olmaktan çok, yazılâgelmış olan bir ya da daha fazla dua met-nini kapsamaktadır.

E.H. 166 numaralı mushafın hatim duası sûre başı tezhibi ile başlıklı olarak hazırlanmış olup görselden de takip edilebileceği üzere metni şöyledir: (Re-sim 8)

[240a] *Hâzâ du'âü hatmi'l-Kur'ân.*

Bismi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm.

Sadaka'llâh²⁴ü'l - azîm . Ve belleğâ resûluhu'l-kerîm ve nahnü 'alâ mâ k a ale rabbünâ ve hâlikunâ ve râzikunâ ve mevlânâ mine's-şâhidîn. Allâhümme

²³ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2010), 1072; Ali Himmət Berki, "Mushafların Yazılması", *İslam Dergisi*, 8/9 (1965): 263.

²⁴ *Âl-i İmrân* 3/95.

Rabbenâ tekabbel minnâ hatme'l-Kur'ân ve tecâvez 'annâ mâ kâne fî tilâvetihî min nisyân ev tahrîfi kelimetin 'an mevdu'ihâ ev tağyîri harfin ev takdîmin ev te'hîrin ev ziyâdetin ev noksânin ev te'vîlin 'alâ ğayri mâ enzeltehû ev raybin ev ŧekkin ev ta'cûlin 'inde tilâvetihî ev keselin ev sÛr'atin ev zeyği'l-lisân ev vukuufin bi-ğayri vakfin ev idğamin bi-ğayri müdğamin ev izhârin bi-ğayri beyânin ev meddin ev teŧdîdin ev hemzetin ev cezmin ev i'râbin bi-ğayri mekânin. Fe'ktübhü minnâ 'ale't-temâmi ve'l-kemâli ve'l-mühezzebi min külli'l-elhân. Fağfirlenâ yâ rabbâhu yâ seyyidâhu lâ tüâhiznâ yâ mevlânâ ve'rzüknâ fazle mâ kara'nâhû mü'eddiyen hakkahû me'a'l- a'zâi ve'l-kalbi ve'l-lisân. Veheb lenâ bihi'l-hayra ve's-sa'âdete ve'l-beŧârete ve'l-emân. Ve lâ tahtim lenâ bi'ŧ-ŧerri ve'ŧ-ŧekaaveti ve't-tuğyân. Ve nebbihnâ kable'l-menâyâ 'an neomi'l-ğaflleti ve'l-keselân. [240b] Âminen min 'azâbi'l-kabri ve min suâli'l-münkeri ve'n-nekîri ve min ekli'd-dîdân. Ve beyyiz vüücûhenâ yevme'l-ba'si ve a'tık rikaabenâ mine'n-nîrân. Ve yemmin kitâbenâ ve yessir hisâbenâ ve sakkil mîzânenâ bi'l-hasenâti ve sebbit akdâmenâ 'ale's-sirâti ve eskinnâ fî vasati'l-cinân. Ve'rzüknâ civâra Muhammedin salla'llâhu 'aleyhi ve sellem. Ve ekrimnâ bi-likaaike yâ deyyânü istecib du'âenâ bi-hakki't-Tevrâti ve'l-İncîli ve'z-Zebûr. A'tinâ cem'a mâ seelnâke bihî fi's-sirri ve'l-i'lân ve zidnâ min fazlike'l-vâsi'i bi-cûdike ve keremike yâ rahmânü yâ rahîmü. Allâhümme salli 'alâ Muhammedin sâhibi'ŧ-ŧerî'ati ve'l-burhâni bi-rahmetike yâ erhame'r-râhimîn. Allâhümme'nfa'nâ ve'rfa'nâ ve'n-fa'nâ bi'l-Kur'âni'l-âzîm. Ve bâriklenâ bi'l-âyâti ve'z-zikri'l-hakîm. Ve tekabbel minnâ inneke ente's-semî'u'l-'alîm ve tüb 'aleynâ inneke ente't-tevovâbü'r-rahîm. Allâhümme zeyyinnâ bi-zîneti'l-Kur'ân ve ekrimnâ bi-kerâmeti'l-Kur'ân ve elbîsnâ bi-hil'ati'l-Kur'âni ve 'âfinâ min külli belâi'd-dünyâ ve 'azâbi'l-âhireti bi-hürmeti'l-Kur'ân ve edhulne'l-cennete me'a'l - Kur'âni ve'rham cem'â ümmeti M u h a m m e d i n b i - h a k k i ' l - K u r ' â n . Allâhümme'c'ali'l-Kur'âne lenâ fi'd-dünyâ karînen ve fi'l-kabri mûnisen ve fi'l-kıyâmeti ŧefî'an [241a] ve 'ale's-sirâti nûran ve ile'l-cenneti refkan ve'c'al beynenâ ve beyne'n-nâri sitran ve hicâben ve ile'l-hayrâti küllihâ delîlen ve imâmen bi-fazlike ve cûdike ve keremike yâ ekreme'l-ekremîn. Allâhümme'hdinâ bi-hidâyeti'l-Kur'ân ve 'âfinâ bi-'inâyeti'l-Kur'ân ve neccinâ mine'n-nîrâni bi-kerâmeti'l-Kur'ân ve edhulne'l-cennete bi-ŧefâ'ati'l-Kur'ân ve'r-fa' derecâtinâ bi-fazîleti'l-Kur'ân ve keffir 'annâ seyyiâtinâ bi-tilâveti'l-Kur'ân yâ ze'l-fazli ve'l-ihsân. Ve salli 'alâ seyyidînâ Muhammedin ve âlihî ecma'îne't-tayyibîne't-tâhirîn. Allâhümme belliğ sevâbe mâ kara'nâhû ve nûre

mâ televnâhu li-rûhi Muhammedin 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm ve li-ervâhi ashâbihî radiyallâhu 'anhüm ecma'in ve li-ervâhi cem'i'l-enbiyâi ve'l-evliyâi ve'l-mürselîn ve li-ervâhi âbâinâ ve ümmehâtinâ ve ihvâninâ ve esâtizinâ ve meşâyihinâ hâssaten ve li-ervâhi cem'i'l-mü'minîne ve mü'minâti ve'l-müslimîne ve'l-müslimâti'l-ahyâi min-hüm ve'l-emoâti ecma'îne 'âmmeten. Allâhüme'nsur men nasare'd-dîn v 'ahzül men hazele'd-dîn. Âmin yâ rabbe'l-âlemîn bi-rahmetike yâ erhame'r-râhimîn. Sübhâne rabbike rabbi'l-'izzeti 'ammâ yasifûn. Ve selâmün 'ale'l-mürselîn. Ve'l-hamdü li'llâhi rabbi'l-âlemîn.

Mushaflarda sıklıkla karşılaşılan bir tertip özelliği olarak E.H. 166 numaralı Kur'ân-ı Kerîm'de *Nâs* sûresinin ardından ana metnin sona erdiğini gösteren basmakalıp cümlelerden bazılarına yer verilmiştir. Çoğunlukla hatim duasına başlamadan önce sarfedilen bu bitirme/kapanış ifadeleri bazen âyet alıntıları da içerebilmektedir. Nitekim yukarıda da görüldüğü üzere besmenin ardındaki iki cümle bu meyandadır. Bu ifadeler Kur'ân-ı Kerîm'i tasdik ve onun doğruluğuna şehadet edildiğini ifade eden ve sıklıkla mushaf sonlarında rastlanan örnekler arasında yer almaktadır.

E.H. 166 numaralı mushafın hatim duasının, incelenen diğer XVIII. yy. Kur'ân-ı Kerîm yazmalarında sıklıkla görülen örneklerden biri olduğu anlaşılmıştır.²⁵ Yer yer bazı söyleyiş farklılıkları, ibârelerde kısalma ve uzamalar olmakla birlikte bütüncül bakıldığında alışlagelmiş bir hatim duası metni olduğu söylenebilir. Hatim duasının son cümlelerinde Hz. Peygamber'den (S.A.S) başlayarak, O'nun ashabının, peygamberlerin, Allah'ın veli kullarının, tilâvet edenin geçmişlerinin ve bütün Müslümanların ruhlarına Kur'ân okumaktan hâsıl olan sevap hediye edilmiştir. Sonrasında ise salvele ve hamdelerle beraber dua tamamlanmaktadır. Nitekim günümüzde bilinen hatim duası metinleriyle karşılaştırıldığında genel itibarıyla oldukça benzer ifadeler söz konusu olabilmektedir.

2.3.3 Ketebeler

Ketebeleri incelemeye geçmeden önce kaynaklarda bulunan hattat ile alakalı bilgiler zikredilecektir. *Tuhfe-i Hattâtîn*'de Hattat Ahmed Senâî'nin sülüs

²⁵ Bk. TSMK E.H. 52, E.H. 53, E.H. 59, Y. 332.

ve nesih meşk ederek Karakız lâkabıyla meşhur Hocasâde Mehmed Enverî'den (1106/1695) icâzet almış olduğu nakledilmektedir.²⁶ Ancak, *Devhatü'l-küttâb*'da Hâfız Osman'dan (1110/1698) aklâm-ı sitteyi tekmil ettiği rivayet edilmektedir.²⁷

Yine kaynaklarda Hocasâde Mehmed Enverî'nin hocası Suyolcuzâde Mustafa Efendi yoluyla Şeyh Hamdullah ekolüne bağlandığı ve bu ekolde özgün bir tavır geliştirdiği belirtilmektedir.²⁸ Bu itibarla Ahmed Senâî Şeyh Hamdullah ekolüne mensup olarak düşünülebilir. Ancak *Devhatü'l-küttâb*'da Hâfız Osman'a talebe olduğu bildirilmiştir. Dolayısıyla onun ekolüne dahil olması daha muhtemel görünmektedir.

Ahmed Senâî hakkında kaynaklarda ayrıca tahsilini tamamlayıp müderrislik yaptığına ve Senâyî mahlasıyla şiirler yazdığına dair bilgiler de mevcuttur.²⁹ Vefat yılı hakkında 1145 (1733) olarak kaynaklarda aynı tarih geçmekle birlikte birinde Medine kadısı iken³⁰ diğer ikisinde Mekke kadısı iken vefat ettiği³¹ bildirilmektedir.

Ahmed Senâî'yi ilgili kaynaklarda rastlanan bilgiler ışığında kısaca tanıttıktan sonra E.H. 166 numaralı mushafı özelinde ketebe tertibinin incelenmesine geçilebilir.

Yazıların kim tarafından yazıldığını belirtmek üzere Arapça "Bunu yazdı" anlamındaki **كتبه** /*Ketebehû* kelimesiyle yazıya başlanmasından dolayı isim ve tarih koymaya yönelik kayıtlara kısaca ketebe adı verilmiştir.³²

E.H. 166 numaralı mushafta hatim duasının akabinde ilki daha uzunca olmak üzere iki adet ketebe kaydı bulunmaktadır. İki ketebe kaydı arasında ise yine hat ve hattat hakkında bilgiler de içeren bir ara metin bulunmaktadır. Aşağıda ketebeler ve aralarındaki metnin okunuşuna sırasıyla yer verilmiştir: (Resim 5-7)

[241b] *Ketebehü'l-'abdü'l-fakîr ilâ 'afvi rabbihi'l-kadîri'l-ehadi's-samedi Ahmed bin Ali es-Senâiyyü'l-ma'rûf el-Kûtâhî el-kaadî bi-Dımaşke's-Şâm sâbikan bi'l-*

²⁶ Müstakimzâde Süleyman Saadeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 102.

²⁷ Suyolcuzâde Mehmed Necib, *Devhatü'l-küttâb* (İstanbul: Güzel Sanatlar Akademisi Neşriyatı, 1942), 29; Ayşe Peyman Yaman, *Hat Sanatı İçin Kaynak Devhatü'l-küttâb: İncelemeli Metin Çeşitliliği*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 108.

²⁸ Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, 157.

²⁹ Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Ayvansarâyî* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017), 198; Suyolcuzâde, *Devhatü'l-küttâb*, 29.

³⁰ Suyolcuzâde, *Devhatü'l-küttâb*, 29.

³¹ Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 102; Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, 198.

³² Yazır, *Kalem Güzeli*, 131.

isti'âneti mine'llâhi ve tevfikihî ve metâneti himmeti'l-kalbi ve tezvîkühî ve ifrâti mahzi'l-hubbi ve teşvîkühî bi-selâmeti elfâzihî ve betâneti me'ânihî râciyen lutf rabbihî'l-mennân ve hüve menbe'u'l-lutfi ve'l-ihsân fi seneti semâne ve selâsîn ve mie ba'de'l-elf min hicreti men lehü'l-'izzü ve'l-mecdü ve's-şerefi fi mahmiyyeti'l-Kostantiniyye hamâhallahu 'ani'l-'âfeti ve'l-beliyyeti fi eyyâmi devleti's-sultânî'l-gâzi Ahmed han ibnü's-sultân Muhammed hân. Lâ zâlet süddetü's-seniyyetü melce'en li-tevâfî'l-enâmi ve melâzen 'an havâdisi'l-eyyâmi ilâ kıyâmi's-sâ'ati ve sâ'ati'l-kıyâm. [242a] el-Hamdüli'llâhillezî ve'ffekanî ve elhemenu 'alâ tertîli kelâmihî ve 'allemenî 'alâ tastîri hurûfihî ve kelimâtihî bitenmîki kitâbihî ve a'tânî ikdâra kitbeti mushafin râbi'an ba'de's-selâseti ve's-selâsîne mesâhife şerîfetin elletî ketebtühâ bi-yedeyye min sinni şebâbeti ilâ ihdâ ve sittîne 'umrî takriben bi-'avnihî ve tevfikihî'l-meliki'l-'azîzi'l-müte'âl. Me'a teşettütü'l-ahvâli ve inhirâfî'l-mizâci ve inkıbâzi'l-bâli siyyemâ innî teraktü't-temeşşuka ve'l-idmâne li-kesreti'l-iştigâli bilâ mâlin min telâtumi emvâci'l-efkâri'l-fâsîdeti bilâ kîlin ve lâ kaalîn ve me'a haza saraftü'l-himmete fi esnâi kitâbetihâ bi'l-müzâkereti beyne't-talebeti mine'l-müste'iddîne 'alâ kadri't-tâkati'l-beşeriyyeti fi eyyâmi tadrîsi'l-medârisi'lletî inheset min ibtidâi'l-hârici ilâ dâri'l-hadîsi's-Süleymâniyyeti ve min hâzihi'l-medreseti'l-merkuumeti sırtü kaadiyen bi'l - Halebi's-şehbâ sümme nükultü bilâ tasarrüfin ilâ ile'l-Kudsi's-şerîfi bi-rütbeti's-Şâmi sümme nükultü's-Şâme muttasilen li-tekmîli'l-müddeti'l-urfıyyeti li-ecli'l-maslahati bil mertebetin. Allâhümme tekabbel minnî hizmete hâzihi'l-mesâhifi'l-'adîdeti ve 'adedi hatmihâ fi esnâi kitâbetihâ ve kırâetihâ ve tecâvez 'annî mâ kâne fi tilâveti'l-Kur'âni ve esnâi kitâbetihâ mine's-sehvi ve'n-nisyân ve'z-ziyâdeti ve'n-noksâni [242b] fektübühü yâ deyyânü minnî 'ale't-temâmi ve'l-kemâli fi's-sirri ve'l-i'lân. Allâhümme'c'ali'l-Kur'âne lenâ fi'd-dünyâ karînen ve fi'l-kabri mûnisen ve fi'l-âhireti şefî 'an ve ile'l-cenneti delîlen yâ zel fazli ve'l-ğufrâni bi-hürmeti Muhammedin sâhibi'n-nübüvveti ve'l-bürhâni ve 'aleyhi't-tüklân mine'l-hizlân.

Ketebehü'l-'abdü'z-zâ'îfü'l-fakîr ilâ berri rabbihî'l-kadîri'l-ehadi's-samed Ahmed bin 'Ali es-Senâi el-ma'rûf bi'l-Kûtâhi el-kaadî bi-Dımaşki's-Şâm sâbikan. Hâmiden lillâhi te'âlâ 'alâ ni'amihî ve musalliyen 'alâ nebiyyihî Muhammedin ve âlihî ve sahbihî ecma'îne't-tayyibîne't-tâhirîn fi seneti semân ve selâsîn ve mie ba'de'l-elfi min hicreti men lehü'l-'izzü ve'l-mecdü ve's-şerefi fi mahmiyyeti'l-Kostantiniyye.

Ketebe metninin çeşitli kısımları itibariyle tertibini incelemeye öncelikle ketebelerin ortak özellikleri arasında olduğu tespit edilen istinsah, tevazu, tazim tabirleri ve cümleleriyle başlanabilir. Yukarıda görüldüğü üzere başta ve sonda, istinsah eylemini belirtmek için en yaygın ifade olan *ketebelhû* tabiri kullanılmıştır. Her iki kayıтта hattat fiili birinci şahsa göre değil, dolaylı bir biçimde üçüncü tekil şahsa çekmiştir. “Ben” çekiminde olmaması, sonrasında gelen “fakir kul” anlamındaki tevazu tabiriyle de uyum göstermektedir. Yine incelenen ketebelere sıklıkla geçtiği görülen ve burada iki ketebe kaydında örnekleri bulunan tazim cümlelerinin tevazu tabirleri ile ardarda getirilmesi sayesinde güçlü bir tezat vurgusu söz konusu olmuştur. Bu tezat kulun acizyeti ve Tanrı’nın aşkınlığını ardarda zikrederek bir sanatkâr olan hattatın tam da eserini tamamladığı anda kendi kendisine hitaben yaptığı, haddinin farkında olmaya dair bir ihtar olarak değerlendirilebilir. Zira bir tarafta *abd* ve *fakir* sanatçıyı tarif etmekten, diğer tarafta *Rab*, *Kadîr*, *Samed* gibi isimleri zikredilerek asıl inşa ve idare edene, sonsuz kudret sahibine, hiçbir şeye muhtaç olmayıp herkesin kendisine muhtaç olduğu Allah’a tazim ifade edilmekte, böylece hattatın acizyeti adeta vurgulanmaktadır.

Ketebelere hattatlar tevazu sıfatları ile birlikte bazen sadece kendi isimlerini değil, baba ve/veya icâzet aldıkları hocalarının ismini, kendilerinin ve/veya onların memleket ve mesleklerini de ketebe kaydına eklemişlerdir.³³ Mushaflarda da ketebelere E.H. 166 numaralı yazmadaki gibi zaman zaman daha kapsamlı olabilmektedir.

Mushafın ketebe kayıtları hattatın ismiyle beraber bazı biyografik bilgiler de içermektedir. Ketebede öncelikle hattat Ahmed Senâî baba adının Ali, memleketinin Kütahya olduğu bilgisini vermekte, meslek itibariyle daha önce Şam kadılığı görevinde bulunduğunu belirtmektedir.

İki ketebe kaydı arasındaki kısımda ise hattat mesleği ve hayatı ile ilgili bazı detaylara yer vermiştir. Burada Ahmed Senâî bu mushafı altmış bir yaşlarında yazdığını söylemektedir. Buna göre mushafın tarihinden hareketle hattatın doğum tarihinin takriben 1077 olduğu anlaşılmaktadır.

Devhatü'l-küttâb'da Ahmed Senâî'nin nesihteki ustalığı ve kırk adet mushaf yazmış olduğu belirtilmektedir.³⁴ Nitekim E.H. 166 numaralı mushaftaki ketebelere arasında yer alan ara metinde hattatın otuz dördüncü mushafını yazmış bulunduğunu zikretmesi itibariyle özellikle mushaf yazıcılığı yönünün öne çıktığı sonucuna varılabilir.

³³ Yazır, *Kalem Güzeli*, 131; Derman, *SSM Hat Koleksiyonundan Seçmeler*, 40.

³⁴ Suyolcuzaâde, *Devhatü'l-küttâb*, 29.

Bu ara metinde hattatın, eğitimi konusunda da özet bir bilgi vermesi, haricden başlayarak Süleymaniye Dârü'l-hadis Medresesi'nde nihayet bulan bir öğrenim hayatı olduğundan bahsetmesi ilim yolunda devrinin en yetkin kurumlarında, en iyi hocalarından ders almış olduğunu göstermektedir. Bir süre başka meşguliyetleri dolayısıyla meşk ve talime ara verdiyse de, kabiliyetli talebeler arasında yazı üzerine müzakerelerde bulunduğu dair ifadeleri de vardır. Ayrıca Ahmed Senâî meslek hayatı ile ilgili olarak Süleymaniye Dârü'l-hadis Medresesi'nden, önce Halep'e kadı tayin edildiği, daha sonra aynı vazife ile Kudüs'e nakledildiği ve sonrasında ise Şam'da görevlendirildiğine dair bilgiler vermektedir.

XVIII. yy. mushaf ketebelelerinde genellikle tarih verilirken yılın belirtilmesi kafi görülmüşse de zaman zaman ay veya ayla birlikte gün zikredilmiştir. Hattâ günün hangi diliminde mushafın tamamlandığı şeklinde ayrıntılara girildiği de olmuştur. E.H. 166 numaralı Kur'ân-ı Kerîm yazmasının iki ketebe kaydında da yıl belirtilmek suretiyle tarih konulmuştur. Hicrî takvime göre konulan tarihlerde Hz. Peygamber'in (S.A.S.) hicretiyle başlaması hasebiyle bazı tamlamalar kullanılmıştır. Mushaf ketebelelerinde çoğunlukla rastlanan haliyle bu yazmada da *min hicreti men lehü'l-'izzü ve'l-mecdü ve's-şeref* şeklindeki ibârede hicret izzet, yücelik ve şeref ile anılmaktadır.

İki ketebe kaydı 1138 tarihini sayıyla değil yazıyla vermekte ve küçük bir detay olarak daha çok alışılacağı diğer sayılarla birlikte doğrudan bin sayısının yazılmasındansa *ba'de'l-elf* tâbirinin kullanılarak tarihin binden sonrası olduğunun farklı bir şekilde vurgulandığı, özellikle Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi'nde incelenen mushaflar arasında rastlanan birkaç örnekten birini teşkil etmektedir.

İki ketebe de istinsah yapıldığı şehri *Kostantiniyye* olarak belirtmektedir. İstanbul için *İslâmbol* isimlendirmesine ise sonraki yüzyıla ait bir mushaf ketebesinde rastlanmıştır.³⁵ İstinsah yerinin ketebe kaydında yer almasının ise mushaflarda çok sık karşılaşılmayan bir özellik olduğu söylenebilir. Birinci ketebede İstanbul'un âfet ve belâlardan korunması için dua edilirken, ikinci ketebede *Kostantiniyye* adıyla anılan İstanbul *mahmiyye* kelimesi ile tamlanarak korunan şehir olarak vasıflandırılmıştır.

Mushafın ikinci ketebe kaydı oldukça sık rastlanan şekilde hattatın takdimi ile tarihlendirme arasında hamdele ve salvele kısımları içermektedir. Burada hattatın istinsah işlemini tamamlaması dolayısıyla sarf ettiği Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e (S.A.S) salat ve selam etme tarzı klişelere uymaktadır.

³⁵ Bk. TSMK Y. 579

Diğer taraftan birinci ketebe kapsam ve ifade yönüyle yer yer daha özgün oluşu ile dikkat çekmektedir. Belirgin bir farklılık olarak öne çıkan ayrıntılarından biri Sultan III. Ahmed'in (1149/1736) saltanat günlerinde bulunulduğunun ifade edilerek istinsah edilen dönemin vurgulanmasıdır. Ayrıca hattat özgün bir dille mushaf istinsahına kendisini muvaffak kılmaya çalışmasıyla Allah'a hamdetmekte ve lütfünü dilemektedir. Son olarak Kur'an-ı Kerim'in kıymet ve hayati önemini vurgulamak üzere onu kıyamet gününe, diriliş vaktine kadar insan toplulukları için bir yüce kapı, adeta sıkıntılardan kaçılacak bir sığınak olarak tanımlamıştır.

İki ketebe arasında kalan ara metin özellikle hem yazma hem de hattat ile alakalı bazı bilgiler içermesi dolayısıyla dikkat çekmektedir. Ara metnin başlangıcında hattat mushafı tamamlama gayretinin sonuçlanmasından dolayı Allah'a tekrar hamd eder. Osmanlı dönemi ve öncesinde Müslümanların hazırladığı telif eserlerde sıklıkla rastlanan bu hamdele şeklinin burada alışlagelmiş mushaf istinsahına nazaran nispeten zengin bir versiyonla kullanılmış olduğu söylenebilir. Zira hattat hamdelesinde güzel yazıyla Kur'an'ın harflerini ve kelimelerini satıra dizbildiği, otuz üçüncü mushafından sonra otuz dördüncü mushafını da yazma kudretini verip ona altmış birinci yaşında elleriyle yazmayı ihsan ettiği gibi ayrıntılı ifadelerle özgün, çarpıcı bir dil kullanmıştır. İstinsah sürecinde hattatın bu kadar mushafı tilavet edip yazarken Allah'tan kabul olunmasını ve hata, unutmama, fazlalık ya da eksikliklerinden dolayı af dilemesi bir Müslüman sanatkarın duygu ve düşünce dünyasını samimi bir tonda dile getirmesi açısından da önemli bir örnektir. Nitekim devamında adeta bu mushafın, kendi eksikliğine rağmen kemal üzere ortaya çıkmasını Allah'tan dilemektedir. Aynı zamanda hattatın Kur'an'ı vesile ederek dünya, ahiret ve kabir hayatının selâmeti ile ilgili klişe bir dua cümlesi de kullandığı görülür.

SONUÇ

Kur'an-ı Kerim'in yazma nüshaları İslam sanatlarının inşa, ihya ve sürdürülmesinde öncelikli ve esaslı bir konuma sahiptir. Yazma mushafların özellikle kitap sanatlarının yaygın ve sistemli şekilde gelişip uygulandığı merkezî bir alan oluşturduğu muhakkaktır. Bu itibarla, yazma mushaflar kaçınılmaz olarak İslam sanatı tarihi araştırmalarının hem konusunu hem malzemesini oluşturmakla beraber, aynı zamanda önemli kaynaklarından birini de teşkil etmektedir.

Mushaf yazıcılığının gelişme süreci açısından Kur'an-ı Kerim nüshalarının tertipleri gerek yazma ve hattat biyografileri konusunda gerekse ciltçilik, tezhip, hat gibi kitap sanatları alanına özgü tarihi süreçleri yakından takip edebilmeyi mümkün kılması itibarıyla büyük önem arz etmektedir. Böylelikle

yazmalar anılan konu ve alanların ortaya çıkışlarının, gelişen ve değişen koşullara bağlı olarak şekillenen dönüşümlerinin araştırılmasını sağlayan adeta canlı birer kaynak niteliği taşımaktadır.

Mushaf tertiplerinin detaylarıyla ortaya konulması uygulamaya dair bilgilerin sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesine doğrudan ve dolaylı katkılar sağlamaktadır. Özellikle mushaf tetiplerindeki dua ve ketebe gibi ana metin dışında kalan ilâve metinlerden İslam'dan neşet eden sanat anlayışı, sanatçı kavramı ve duruşu ile ilgili önemli kaynaklar olarak faydalanılabileceği görülmektedir. Ayrıca Kur'ân nüshalarında uygulanan farklı düzenlemelerin bilhassa sosyal okumalara elverişli alanlar oluşturduğu da söylenebilir.

TSMK'da bu çalışma kapsamında incelenen mushaftan başka hattat Ahmed Senâî'nin kaleme aldığı iki Kur'ân-ı Kerîm yazması daha yer almaktadır. En erken tarihli olanı E.H. 164 numarada kayıtlı mushaftır. Diğer ikisinin ketebesinde Şam kadısı olarak kendini tanıtan Ahmed Senâî E.H. 164 numaralı mushafın ketebesinde halen müderris olduğunu beyan etmektedir. Buradan hareketle bir hattatın biyografisine ait bilgileri ketebelerini takip ederek alternatif bir yolla derlemenin mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan E.H. 166 numaralı mushaf içindeki ilâve metinler incelendiğinde hattatın özel ve özgün diliyle oluşturduğu kısımlar itibariyle sanatçının şahsiyetine dair dikkat çekici ipuçları barındırmakta ve Kur'ân-ı Kerîm yazmalarında yer alan ilâve metinlerin, içerikleri özelinde, bir başka deyişle tikel veya disiplinler arası bağlamlarda daha başka araştırmalara konu olabileceği öngörülebilmektedir.

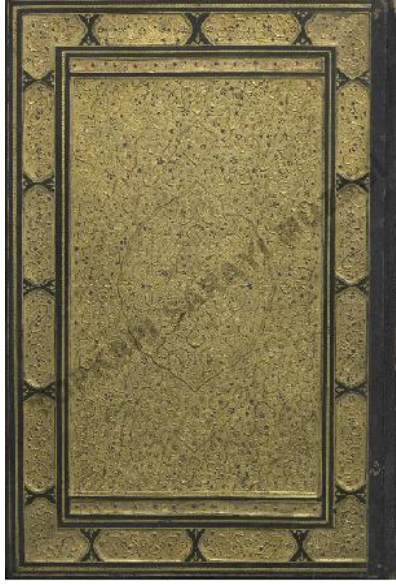
Bu çalışma kapsamında genel itibariyle tertibi açısından ele alınan mushaf cildinden tezhibine, hattından sayfa ve satır düzenine çeşitli unsur ve özellikleri ile büyük ölçüde XVIII. yy.'ın tipik bir numunesi gibi görünmektedir. Bu sonuca uygulanan süsleme programı, 15 satırlı oluşu, âyetber-kenârılık özelliği taşımaması gibi pek çok detay üzerinden rahatlıkla ulaşılabılır.

Ayrıca mushaf tertiplerinin incelenmesinin dönemlere ve alanlara ait klişelerin daha ayrıntılı olarak tespit edilmesine katkıda bulunduğu görülmektedir. Bu bakımdan özellikle mushaflara ait ketebe metinlerinin hamdele, salvele, tevazu, tazim gibi birtakım klişelerle oluşturulmalarının yanısıra ana metinden çıkışı belirtmek üzere bitirme/kapanış ibâreleri ve çeşitli dua kayıtları gibi Kur'ân-ı Kerîm'e özel tertip unsurlarının öne çıktığı düşünülebilir.

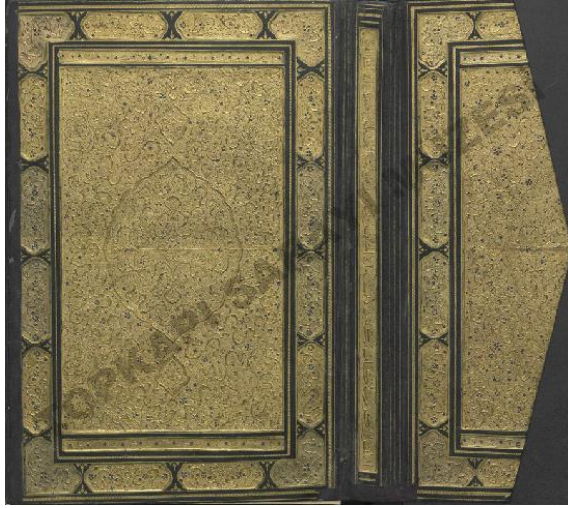
Sonuç olarak, mushaflar kendilerine özgü tertipleri ile diğer yazmalar içerisinde kitap sanatlarının tarihi açısından gerek genel, gerek özel değerlendirmelere yön verebilecek nitelikte olmakla birlikte, ketebeler, vakıf kayıtları, dualar gibi çeşitli ilâve metinleriyle de sosyal bilimlerin farklı dalları ile ilişkili biçimde ele alınmaya, araştırılmaya, değerlendirilmeye son derece açıktır.

KAYNAKÇA

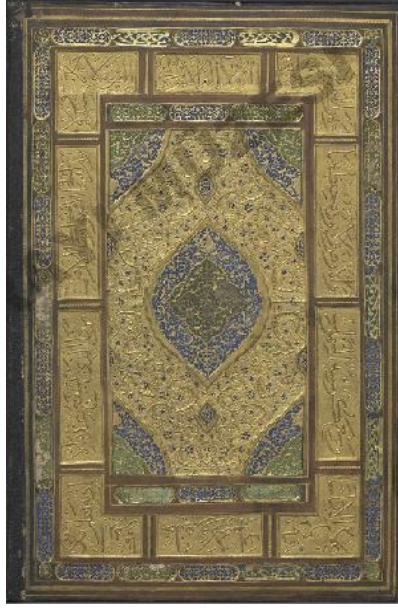
- Acar, M. Şinasi. *Türk Hat Sanatı Araç Gereç ve Formlar*. İstanbul: Antik A.Ş. Yayınları, 1999.
- Ayvansarâyî, Hâfız Hüseyin. *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*. haz. Ramazan Ekinci. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, 2010.
- Berk, Süleyman. "Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Hat ve Hattatları", *1400. Yılında Kur'an-ı Kerim* (2010), 60-85.
- Berki, Ali Himmet. "Mushafların Yazılması", *İslam Dergisi*, 8/9 (1965), 263.
- Binark, İsmet. "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi ve Kütüphane Koleksiyonları ile İstanbul Kütüphaneleri Hakkında Yerli Yabancı Kaynaklar Bibliyografyası". *Vakıflar Dergisi*, 13 (1981), 717-743.
- Derman, M. Uğur. *SSM Hat Koleksiyonundan Seçmeler*. İstanbul: Aksoy Matbaacılık, 2002.
- Derman, M. Uğur. "Yazma Kur'an-ı Kerimler Nasıl Hazırlanırdı?". *Hayat Tarih Mecmuası*, 2/9 (1970), 12-15.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Me'âni-i Kur'ân: Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Tercümesi*. 2 Cilt. İstanbul: Millî Matbaa. 1343 (1927).
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/242-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Müstakimzâde, Süleyman Saadeddin. *Tuhfe-i Hattâtîn*. nşr. İbnülemin Mahmud Kemal. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2015.
- Suyolcuzâde, Mehmed Necib. *Devhatü'l-küttâb*. tsh. Kilisli Muallim Rifat. İstanbul: Güzel Sanatlar Akademisi Neşriyatı, 1942.
- Ünver, Süheyl. "Çok Sayıda Kur'ân-ı Kerîm Yazan Hattatlarımıza Dair". *Diyanet Dergisi* 6/4-5 (1967), 85-91.
- Yaman, Ayşe Peyman. *Hat Sanatı İçin Kaynak Devhatü'l-küttâb: İncelemeli Metin Çevirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Yazır, Mahmud Bedreddin. *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli*. 2 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1981.
- Topkapı Sarayı Müze Kütüphanesi, TSMK E.H. 52, E.H. 53, E.H. 59, E.H. 63, E.H.253, K. 82, K. 255, Y. 78, Y. 332, Y. 570, Y. 579, Y. 603, Y. 819, Y. 894.



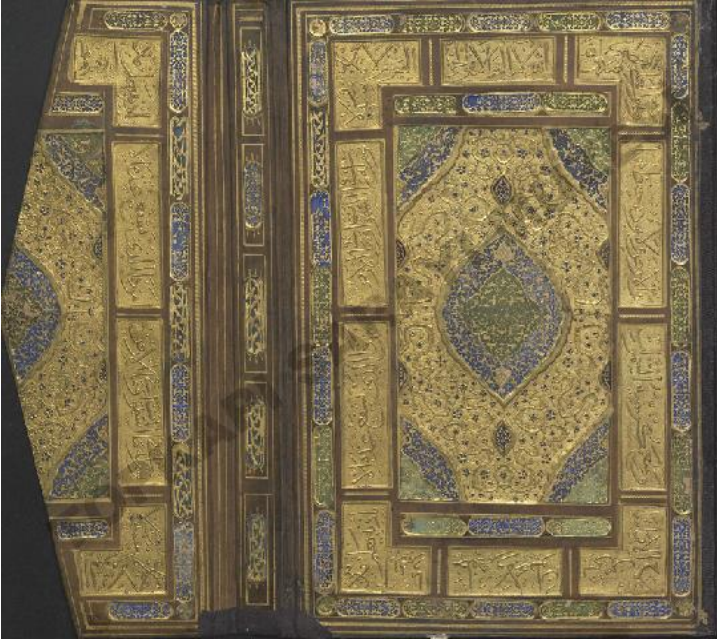
Resim 1: Dış kapak (üst)



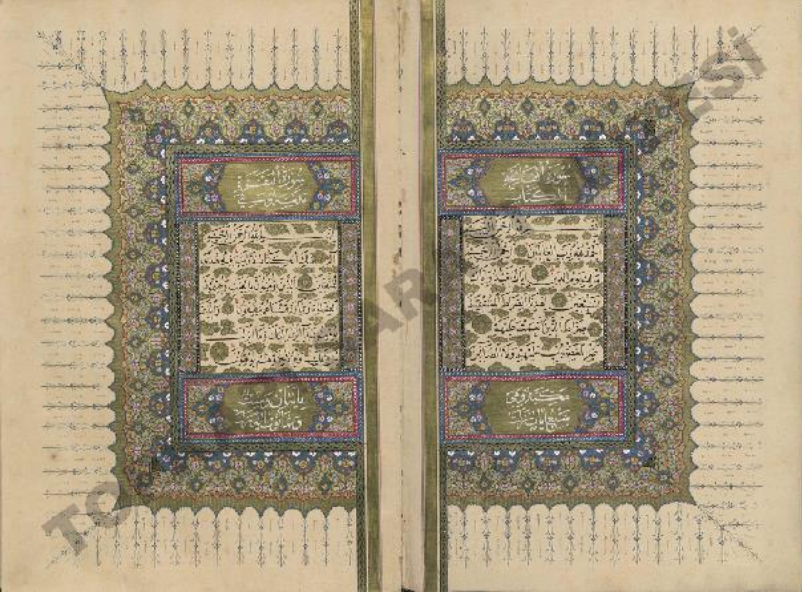
Resim 2: Dış Kapak (alt)



Resim 3: Üst Kapağın İç Kısmı



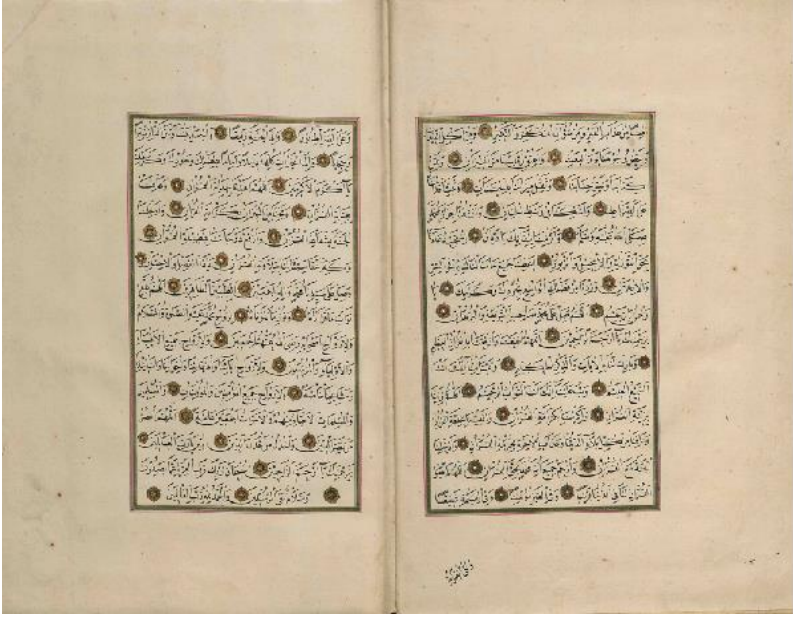
Resim 4: Alt Kapağın İç Kısmı



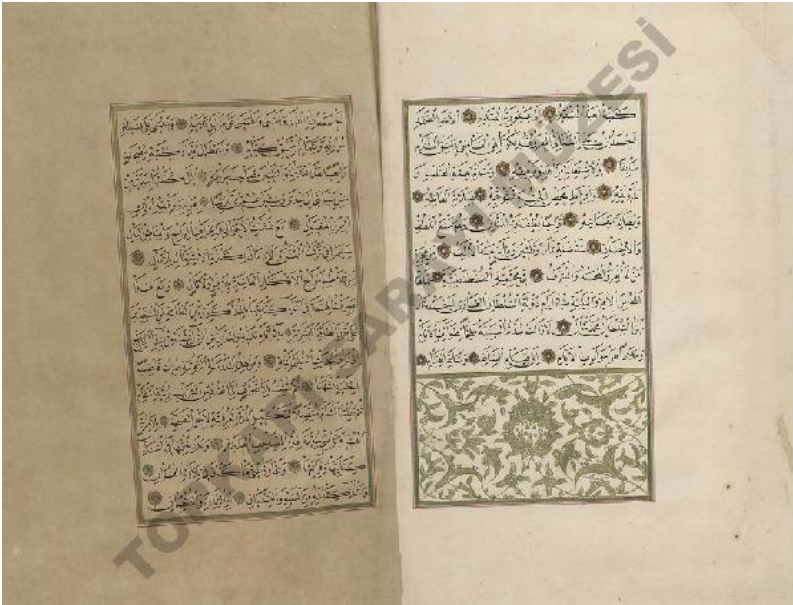
Resim 5: Serlevha



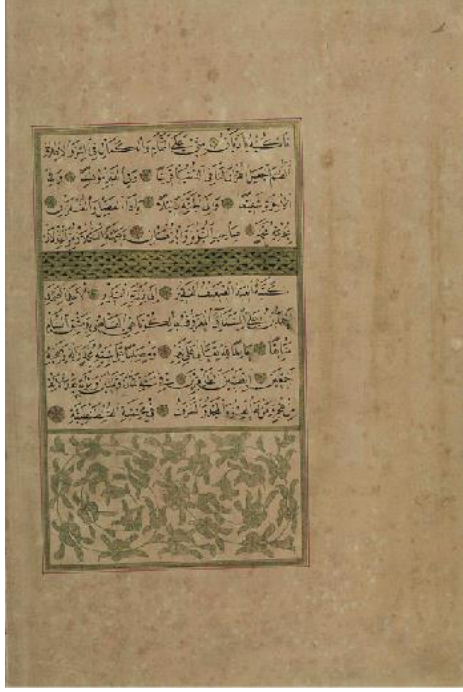
Resim 6: Sûre Başları ve Hatim Duası



Resim 7: Hatim Duasının Devamı



Resim 8: Birinci Ketebe Kaydı ve Ara Metin



Resim 9: Ara Metnin Devamı ve İkinci Ketebe

Usûl ve Üslûp Açısından “Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri”

A Commentary of the Quran Titled “Commentary of the Qur’an, the Source of Life” in Terms of Method and Style /

تفسير مصدر الحياة للقرآن " من حيث الأصول والأسلوب

Cahit KARAALP

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Muş/Türkiye

Assistant Professor, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences,
Muş/Turkey

cahitkaraalp@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5898-6819>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 3 Ocak / January 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Cahit Karaalp. “Usûl ve Üslûp Açısından “Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri” edid: *edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 5/1 (Mayıs/May 2021): 191-244

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

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | mailto: iifdergi@bilecik.edu.tr

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Öz

Ömrünü tefsir ilmine adanmış, tefsir alanında birçok kitap yazmış Prof. Dr. M. Sait Şimşek hocanın kaleme aldığı "Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri" birçok yönden önem arz etmektedir. Tefsir ilminin temel konu ve problemlerinin işlendiği bu eseri diğer çağdaş tefsirlerden ayıran en önemli yönü hiç şüphesiz ki üslûbu ve metodudur.

Sıra dışı bir tefsir olarak nitelendirilebileceğimiz bu eserde müellif birçok konuda geçmiş tefsirlerden yararlanmasına rağmen taklitten uzak durmuş ve birçok yerde kadim müfessirlerden farklı yorumlarda bulunmuştur. Tefsirde bilimsel tefsir anlayışına mesafeli durulmuş ve Kur'ân'ın hidâyet yönü öne çıkarılmıştır. Bu bağlamda "Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri'nin rivâyet ve dirâyeti meczeden, mezhebi anlayışın dışında kalan, edebi ve ictimai tefsire yakın duran bir tefsir olduğunu söyleyebiliriz.

Akıcı ve güncel bir üslûpla kaleme alınan tefsirde günümüz fıkıh, tefsir ve kelam problemlerine çözümler sunulmakta ve anlaşılmasında güçlük yaşanan âyetlere farklı yorumlar getirilmektedir. Makalemizde sayın hocamızın tefsirde kullandığı usûl ve üslûp üzerinde durulacaktır. Çalışmamızda beş ciltten oluşan "Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri'ni tanıtmayı ve farklı yönlerine dikkat çekmeyi hedeflemekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Âyet, Hayat, Hidâyet.

Abstract

Prof. Dr. M. Sait Şimşek who dedicated his life to studies regarding commentary (i.e. tafseer) of Qur'an and published many books in the field wrote up a book called "Commentary of Qur'an as the source of life) that is important in several aspects. Basic issues and problems of commentary science is discussed in this book which is undoubtedly distinctive from contemporary commentaries regarding its method and wording.

This work which can be described as distinctive commentary, as the author has benefited from past commentaries in many issues, the imitations were avoided and the comments regarding many points are different from views of past scholars. The commentary emphasized true path of the Qur'an and it is distanced from the typical scientific commentaries. In this context, we can say that the commentary is combined narrative and wisdom and stayed out of the denominational views thus it is rather close to literary and conventional commentaries.

The commentary is written in a fluent and up-to-date way, offers solutions to today's fiqh (Islamic law), commentaries (tafseer) and theology (kalam) problems and brings distinctive insights into the verses that are difficult to understand. In the current study, we elaborated the method and wording used in this commentary. We aim to introduce "Commentary of Qur'an as the source of life) which is consisted of five volumes and thus highlight the distinctive aspects of the study.

Keywords: Commentary, Qur'an, Verse, Life, the true path.

الخلاصة

يعتبر " تفسير مصدر الحياة للقرآن " الذي كتبه دكتور السيد سعيد شيمشك الذي قضى حياته لعلم التفسير وكتب العديد من الكتب في التفسير مهمًا من نواح عديدة. إن أهم ما يميز هذا التفسير الذي فيه القضايا والمشكلات الرئيسية للتفسير عن التفسير المعاصرة الأخرى هو بلا شك أسلوبه وطريقته.

في هذا التفسير الذي يمكن لنا ان نوصفه بأنه تفسير غير عادي ، استخدم المؤلف من التفسير السابقة على العديد من الموضوعات لكنه معنى ذلك تجنب التقليد و ذهب إلى أقاويل مختلفة من المفسرين القدامى في العديد من الأماكن. في التفسير ابتعد عن فهم التفسير العلمي وتم التأكيد على اتجاه هداية القرآن. وفي هذا السياق يمكن القول إن " تفسير مصدر الحياة للقرآن " جمع التفسير الرواية والدراية، ووقف في خارجة عن فهم الطائفة ، وقريب من التفسير الأدبي والاجتماعي في هذا التفسير المكتوب بأسلوب طليق وحديث ، يقدم حلول لمشاكل الفقه والتفسير والكلام وتفسيرات مختلفة للآيات التي يصعب فهمها. سنقف في مقالنا على الأصول والأسلوب الذي يستخدمه معلمنا في التفسير. نهدف في رسالتنا إلى تقديم تفسير مصدر الحياة للقرآن " ونلفت الانتباه إلى جوانبه المختلفة.

الكلمات المفتاحية: القرآن، التفسير، الآية، الحيات، الهداية

GİRİŞ

“Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri” beş cilt olarak tefsir akademisyeni sayın Prof. Dr. M. Sait Şimşek tarafından 10 yılda kaleme alınmış, Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat editörlüğünde tashih edilerek basıma hazırlanmış ve Beyan Yayınları tarafından 2012 yılında basılmıştır.¹ Eserle ilgili şu ana kadar iki akademik makale,² bir söyleşi³ ve sekiz Yüksek Lisans çalışması⁴ yapılmıştır. Bu çalışmalar tefsirin akademik çevrede ilgiyle karşılandığını ve önemsendiğini göstermektedir. Tefsir alanında birçok eser telif eden⁵ yazarın son eseri olan “Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri” müellifin tefsir müktesebatını ve dünya görüşünü yansıtmaya, özgün ve orijinal bir tefsir olması yönüyle önem arz etmektedir. Müellif, Kur’ân’ın hayat kitabı olduğunu, hayata yön vermek için geldiğini, hayat merkezli okunması gerektiğini ifade etmiş⁶ ve “Modern çağdaki Müslüman bu âyetten ne anlamalı?” sorusuna cevap vermeyi hedefleye-

¹ M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, 5 Cilt (İstanbul: Beyan Yay., 2012), 1: 2, 10.

² “Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri” ile ilgili yapılan makale çalışmaları için bk. Ali Karataş, “Mehmet Said Şimşek’in “Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri” Üzerine Bir İnceleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/2 (2012), 121-152; Gökhan Atmaca, “M. Sait Şimşek’in Tefsirinde Kur’ân’ın Çağdaş Yorumları”, *International Journal of Social Science*, 5/7 (2012), 103-116.

³ “Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri” ile ilgili yapılan söyleşi için bk. Ercan Şen, Ayşenur Mart, “Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek ile Bir Söyleşi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2/2 (2018), 287-304.

⁴ “Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri” ile ilgili yapılan Yüksek Lisans Çalışmaları için bk. Abdulvehap Erin, *Prof. Dr. M. Sait Şimşek’in Tefsirdeki Metodu* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Halil İbrahim Çopur, *M. Sait Şimşek’in Hayat Kaynağı Kur’ân Adlı Tefsirinin Değerlendirilmesi* (Erzurum: Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Esra Köse Uyanık, “Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri”, *Metodu ve Konuları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Mahmut Baldız, *Mehmet Sait Şimşek’in “Hayat Kaynağı Kur’ân” Tefsirinde Sebeb-i Nüzûl ve Nâsih-Mensûh* (İğdır: İğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); İhsan Koç, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye’si Akademik Tefsir Çalışmalarında Nesh Meselesine Teorik ve Pratik Yaklaşım: Süleyman Ateş ve M. Sait Şimşek Örneği* (Trakya: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Rabiye Gökmen, *Sait Şimşek’in Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri’nde Tartışmalı Konular* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Narin Yavuz, *Kadınlarla İlgili Hükmüler Açısından Konyalı Mehmet Vehbi Efendi ve Sait Şimşek Tefsirleri* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Filiz Akaydın Arslan, *Sait Şimşek’in Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri Adlı Eserinde Aile Hayatıyla İlgili Ayetlere Yapılan Yorumların Değerlendirilmesi* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵ Müellifin diğer eserleri için bk. M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Hikmetevi Yay., 16. Basım, 2018); a.mlf., *Kur’ân’ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyan Yay., 6. Basım, 2005); a. mlf., *Yaratılış Olayı* (İstanbul: Beyan Yay., 1998); a.mlf., *Fatiha Sûresi ve Türkçe Namaz* (İstanbul: Beyan Yay., 1998); a.mlf., *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele* (İstanbul: Ekin Yay., 4. Basım, 2004); a.mlf., *Kur’ân Kıssalarına Giriş* (Konya: Kitap Dünyası Yay., 3. Basım, 2013).

⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/9-10.

rek ictimâi yaklaşımı esas alan bir tefsir kaleme almıştır.⁷ Bunun içindir ki Şimşek İctimai Tefsir Ekolünün temsilcilerinden biri sayılmıştır.⁸

Sözlükte usûl, “kök, esas, kaide”;⁹ üslûp ise “izlenen yol, benimsenen tarz”¹⁰ anlamlarına gelmektedir. Kendisi başka bir şey üzerine bina edilmeyen ama kendisi üzerine (fikir, hüküm gibi) başka şeylerin bina edildiği şeye usûl,¹¹ fikir veya duyguyu anlatmak için kullanılan özel anlatı tarzına ise üslûp denir.¹² Kur’ân’ın kendine has bir üslûbu olduğu¹³ gibi müfessirlerin de kendilerine has üslûpları vardır ve her müfessir belli bir usûl ve üslûp çerçevesinde tefsirini kaleme alır. Tefsirler yazıldıkları usûl ve üslûba göre rivâyet, dirâyet, mezhebi, işâri, edebi, filolojik, ictimai, siyasi gibi kategorilere dâhil edilirler. Birbirini bütünleyen ve bir eseri değerli kılan iki temel unsur olan usûl ve üslûp genelde birbirine yakın olduğu için karıştırılmakta ise de aslında birbirinden farklı şeylerdir. Usûl, bir eserin ortaya konmasında takip edilen ilke ve metotları ifade ederken, üslûp ise elde edilen bilgilerin ve düşüncelerin eserde aktarılış şeklini ve usûlünü anlatır. Dil bir ifade aracıdır; doğru bir düşüncenin yetersiz bir dille ifade edilmesi, ardından da bu düşüncenin zayi olması imkân dâhilindedir. Keza doğru olmayan bir düşüncenin mükemmel bir dille ifade edilmesi ve akabinde bu düşüncenin varlığını sürdürmesi ve yaygınlaşıp insanlar tarafından benimsenmesi de imkân dâhilinde olan bir şeydir.¹⁴ Bunun içindir ki usûl kadar üslûpta önem arz etmektedir.

⁷ Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesinde Meal ve Tefsir Serencamı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 140.

⁸ Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesinde Meal ve Tefsir Serencamı*, 140.

⁹ Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed, “Usûl”, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Dr. Davud Sellum vd. (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2004), 15; İbn Fâris, Ebu'l Huseyn Ahmed bin Zekeriyâ, “Usûl”, *Mekâyîsu'l-luğâ*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 43; Cevherî, İsmâil bin Hammâd, “Usûl”, *Mu'cem es-sihâh*, thk. Halîl Me'mun Şeyhâ (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2008), 45; Mehmet Bonukalın, “Usûl”, *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42/198.

¹⁰ Cevherî, *Mu'cem es-sihâh*, 504; İsmail Durmuş, “Üslûp”, *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42/383.

¹¹ Cürcânî, Seyyid Şerîf Ebu'l- Hasen Alî bin Muhammed, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2013), 32.

¹² Mustafa Nihat Özön, “Üslûp”, *Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü*, (İstanbul: [İnkılap Kitapevi](#), 1954), 282; Cevdet Kudret, “Üslûp”, *Örneklerle Edebiyat Bilgileri* (İstanbul: İnkılap ve Aka Basımevi, 1980), 1/511; Enise Kantemir, *Yazılı ve Sözlü Anlatım* (Ankara: Engin Yayınevi, 1997), 193.

¹³ Kur’ân’ın üslûbu için bk. Zürkânî, Muhammed Abdulazim, *Menahilu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur’ân*, thk. Ahmed bin Ali (Kahire: Daru'l-Hadis, 2001), 253-276.

¹⁴ Hasan Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*, trc. M. Emin Maşalı (Ankara: Otto Yay., 2016), 141.

1. TEFSİRİN USÛL AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

"Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri"ni dil, iştikâk, bağlam, nesh, kıraât, muhkem-müteşâbih, sebeb-i nüzûl, İsrâiliyyât, rivâyet, Kur'ân bütünlüğü ve i'câz gibi başlıklar altında usûl açısından değerlendirmemiz tefsiri daha iyi tanımamızı sağlayacaktır.

1.1. Dilsel Tahliller

Arap lisanı ile inen Kur'ân,¹⁵ indiği dil kurallarına göre anlaşılmalı ve tefsir edilmelidir.¹⁶ İmam Şafii (ö. 204)'ye göre Arapçanın genişliğini ifade tarzlarının çokluğunu, kelimelerin birleştikleri ve ayrıldıkları noktaları bilmeyen kimse kitapta yer alan mücmel bilgileri anlayamaz.¹⁷ Arap dilinin yanı sıra Kur'ân'ın kendine has dil yapısı ve üslûbu vardır.¹⁸ Müfessir hem Arap dilini hem de Kur'ân'ın kendine özgü dilini dikkate alarak âyetleri açıklamalıdır. Değilse tüm yorum ve açıklamalar temelsiz ve ilmi olmaktan uzak olacaktır. Âyetlerin yorumunda dilsel açıklamalara önem veren Şimşek tefsiri boyunca aşağıya aldığımız bazı dilsel kriterlere önem vermiştir.

Şimşek, Arap dilinin kurallarını dikkate alarak âyetleri tefsir etmekte ve gerekli gördüğü yerlerde ayrıntıya girmeden filolojik bilgiler vermektedir. Bakara sûresi 1. âyette "ذٰلِكَ" kelimesinin, "o" anlamına gelip uzakta olana işaret ettiğini, müfessirlerin "ذٰلِكَ" kelimesi ile "bu" anlamının kastedildiği ve Kur'ân'a gönderme yapıldığı görüşünde olduklarını, "o kitap" ifadesinin Kur'ân'ın şanını yüceltmek için zikredildiğini ve Arap dilinde yakın olan bir şeyi övmek için, uzağa işaret eden bir edat veya zamirin kullanıldığını ifade eder.¹⁹

Dil kurallarına uymadığı gerekçesi ile bazen müfessirlerin çoğuna ait olan görüşe muhalefette bulunur. Bakara sûresi 102. âyetin anlamına dair çok farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü, bu farklı görüşlerin, "ما انزل" ifade-

¹⁵ er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103; eş-Şuâra 26/195; ez-Zümer 39/28; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3.

¹⁶ Abdulkadir Muhammed Huseyn, *Me'ayiru'l-kabul ve'r-red li tefsiri'n-nassi'l-Kur'âni* (Dimeşk: Dâru'l-Gavsânî, 2. Basım, 2012), 140; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 24; Düccane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân* (İstanbul: Kapı Yay., 6. Basım, 2015), 42-43; Mehmet Murat Karakaya, *Kur'ân'ın anlaşılmasında Dil Problemi* (İstanbul: Marifet Yay., 2003), 6.

¹⁷ Şafii, Muhammed bin İdris, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 50.

¹⁸ İsmail Çalışkan, *Tefsir Usulü* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017), 102. Kur'ân'ın üslûpu için bk. Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed bin Abdullâh, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, 4 Cilt (Kâhire: Dâru't-Turâs, 3. Basım, 1984), 2/217-253; 2/382; Muhammed Abdulhalik Azime, *Dirâsât li üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 11 Cilt (Kahire: Daru'l-Hadis, ts.); Abdullah Draz, *En Mühim Mesaj Kur'ân*, trc. Suat Yıldırım (İzmir: Yeni Akademi Yay., 2006), 137-162; Tayyib Okçu, *Kur'ân'ı-Kerîmin Üslûp ve Kıraati* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 1-13.

¹⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/24-25.

sindeki “ل”nın olumsuzluk bildiren *nâfiye* mi, yoksa “o ki” manasına gelen *ism-i mevsul* mu olduğu konusunda düğümlendiğini, müfessirlerin pek çoğunun “ل”yı *ism-i mevsul* olarak değerlendirdiklerini ve Allah tarafından görevlendirilen Harut-Marut adlı iki meleğin, büyü konusunda insanları uyardıktan sonra büyü öğrettikleri görüşünü savduklarını²⁰ ancak bunun doğru olmadığını zira ilgili kısımda geçen zamirin çoğul, melekleri ilgilendiren kısımda ise zamirin hep tesniye (ikil) olarak geçtiğini, anlamda tutarlılık ve gramer kurallarına uygunluk açısından âyette geçen “ ل ”nın nâfiye edatı olmasının daha tercih edilebilir olduğunu söyler. Şimşek, aslında Medine Yahudilerinin bu uydurma kıssa ile Peygamberimizin Allah’la bir ilişkisinin olmadığını ispatlamak istediklerini, Harut ve Marut isimindeki iki melek ile ilgili kıssada anlatılanların tümünün âyette reddedildiğini, böyle bir olayın vuku bulmadığını, büyü ile uğraşmanın küfür olduğunu ve bu nedenle âyette Hz. Süleyman, Peygamberimiz ve Harut-Marut isimli iki meleğin büyü ile hiçbir ilgilerinin bulunmadığının dile getirildiğini, “ل”nın nâfiye edatı olarak kabul edilmesi halinde şeytanların Hz. Süleyman hakkında bu kıssayı uydurduklarının anlaşılacağını, çoğunluğun kabul ettiği yorumda ise şeytanların Hz. Süleyman hakkında ne anlattıklarının anlaşılmadığını belirtir.²¹

Kur’ân’a abetsiz dokunma meselesinde de müfessirlerin çoğunluğuna dilsel ve başka gerekçelerle karşı çıkar. Vakıa sûresi 77-79. âyetlerde “korumuş kitap” ile “Levh-i Mahfûz”un kastedildiğini, müfessirlerin birçoğunun böyle düşündüğünü, “mutahharun” kelimesi ile meleklerin kastedildiğini,²² âyetlerin elimizdeki Kur’ân’a abdestli dokunma ile ilgili olmadığını,

²⁰ Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd bin Ömer bin Muhammed, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn, 4 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/172; Maverdî, Ebû'l-Hasen Alî bin Muhammed, *en-Nuket ve'l-ûyûn*, thk. Seyyid Abdulsamed bin Abdurrahîm, 6 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/165; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân bin Alî bin Muhammed, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015), 78; Beyzâvî, Nasiruddîn, Ebû Saîd Abdullâh bin Ömer bin Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl/Tefsîru'l-Beyzâvî*, 2 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/78-79. Konuyla ilgili yapılmış bir çalışma için bk. Osman Kabakçılı, “Harut ve Marut Kıssasının Eş Uyumu Açısından Değerlendirilmesi”, *Tarih Okulu Dergisi*, 17 (2014), 275-291.

²¹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/127-132.

²² Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 15 Cilt (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), 13/252-255; Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Dr. Mecdî Basillum, 10 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/505-507; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil*, 4/457; Maverdî, *en-Nuket ve'l-ûyûn*, 5/463-464; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 1392-1393; Râzî, Fahrüddîn Muhammed bin Ömer bin Hasen bin Huseyn bin Alî et-Teymî, *Tefsîru'l-Kebîr*, thk. İbrahim Şemsüddîn-Ahmed Şemsüddîn, 23 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Basım, 2013), 29/165-171; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahim el-Hafnevî-Mahmûd Hâmîd Osmân, 12 Cilt (Ka-

dokunma anlamına gelen *yemessu* kelimesinin başında bulunan *lâ* harfinin nehiy değil, nefiy harfi olduğunu, buna göre anlamın *dokunmasın* şeklinde değil *dokunmaz* şeklinde olacağını, Müslüman âlimlerin genel kanaatlerinin, Kur’ân’a abdestsiz dokunulmayacağı şeklinde olduğunu ancak Kur’ân’a abdestsiz dokunmayı yasaklayan herhangi bir delilin bulunmadığını, Kur’ân’a dokunmanın değil okumanın ibadet olduğunu buna rağmen Kur’ân’ın abdestsiz okunabileceği ama abdestsiz dokunulamayacağı görüşünün tutarsız olduğunu ifade eder.²³

1.2. Kelime Analizleri

Arap dilinde kelimeler; lafızları farklı anlamları farklı “mütebayın”, lafızları farklı anlamları aynı “eşanlamlı/müteradif” ve lafızları bir anlamları muhtelif “çokanlamlı/müşterek/ezdâd” lafızlar olmak üzere üçe ayrılır.²⁴ Şimşek, Arap dilinin kelime yapısını dikkate alarak âyetleri tefsir etmiş ve ihtiyaç duyduğu yerlerde yanlış anlamların önüne geçmek için kelimeler hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Tüm Kur’ân kelimelerini açıklamak yerine âyetlerin anlaşılmasında problem konusu olan kelimelere ağırlık vermiştir. Tefsirin bu yönüyle önem arz ettiğini ve Kur’âni kavramların doğru anlaşılması konusunda önemli katkılarda bulunduğunu söyleyebiliriz. Şimşek’in kelimeleri anlamlandırmada izlediği yolu şu şekilde ifade edebiliriz:

Her kelime söz bütünlüğü içinde anlam ifade eder.²⁵ Şimşek, kelimelerin anlamını takdir ederken sözlük anlamı ile yetinmez kelimenin âyet içinde diğer kelimelerle oluşturduğu anlam bağına da esas alır. Bakara sûresi 49. âyetin tefsirinde geçen “*آلٍ فِرْعَوْنَ* /*âle fir‘avn*” ifadesinde geçen “*âl*” kelimesinin sözlükte *aile* anlamına geldiğini,²⁶ literal anlamda “*âle fir‘avn*” ifadesinin

hire: Dâru’l-Hadîs, 2002), 9/187; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 2/464; Tâhir bin Âşûr, Muhammed, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 12 Cilt (Tûnus: Dâru Suhnûn li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, ts.), 11/333-336.

²³ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/160. Kur’ân’a abdestsiz dokunma ile ilgili geniş değerlendirme için bk. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 30-38; Remzi Kaya, “Kıraat Açısından Abdest Ayeti”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/5 (1993), 255-266.

²⁴ Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn, 5 Cilt (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 3. Basım, 1988), 1/24; İbn Fâris el-Luğavî, Ebû’l-Huseyn Ahmed er-Razî, *es-Sâhibiyyu fi fihri’l-lûğâti’l-Arabîyyeti ve mesâilihê ve süneni’l-Arab fi kelâmihê*, thk. Dr. Ömer Farûk Tabbâ’ (Beirut: Dâru Mektebetü’l-Meârif, 3. Basım, 2013), 206-207; Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed bin Muhammed bin Ahmed et-Tûsî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, 2 Cilt (Kayseri: Rey Yay., 1994), 1/40; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed, *et-Tahbîr fi ulûmi’t-tefsîr*, thk. Dr. Fethî Abdulkâdir Ferîd (Riyad: Dâru’l-Ulûm, 1982), 214; Muhammed Huseyn Âl-i Yâsin, *el-Ezdâd fi’l-lûğâ*, (Ammân: Dâru Ammâr, 2013), 73.

²⁵ Dücan Cündioğlu, *Kur’ânı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 5. Basım, 2005), 64-65.

²⁶ Cevherî, “*Âl*”, *Mu’cem es-sihâh*, 49; Ragîb el-İsfehânî, “*Âl*” *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, 15.

Firavun ailesi anlamında olduğunu ancak bununla Firavun ailesinin değil “Firavun ordusu ve taraftarlarının” kastedildiğini ifade eder. Buna delil olarak âyette Firavun’un ismiyle değil ünvanıyla anılmasını gösterir.²⁷

Kimi kelimelerin kökenine vurgu yapar ve kelimenin hangi durumlarda kullanıldığını belirtir. Tevbe sûresi 60. âyette geçen *rikab* kelimesinin “bo-yun” anlamına gelen *rakabe*’nin çoğulu olduğunu²⁸ ve kelimenin Kur’ân-ı Kerim’de köle ve cariyeler için özellikle kölelikten kurtarılmaları söz konusu olduğunda kullanıldığını ifade eder.²⁹

Tefsirde kelimelerin çokanlamlı yapısına dikkat etmiş ve tarih bağlamı çerçevesinde anlam takdirinde bulunmuştur. Cin sûresi 1. âyette zikri geçen cinlerin “gerçekten harika bir Kur’ân dinledik” ifadelerinde sözü edilen “Kur’ân” ile kutsal kitap olan Kur’ân’ın ismini kastetmediklerini zira onların Hz. Peygamber’e gelen vahyin Kur’ân ismini taşıdığını bilmediklerini, Kur’ân kelimesinin Arapçada *okunan* anlamına geldiğini³⁰ ve cinlerin de bu anlamı ifade ettiklerini söylemektedir.³¹

Rahmân sûresinde 31 yerde geçen, “Şimdi siz Rabbinizin hangi nimetlerini inkâr edersiniz?!” âyetinde “nimet” kelimesinin karşılığı³² olarak kullanılan *âlâ* kelimesinin³³ sözlükte “nimet ve kudret” anlamında kullanıldığını, müfessirlerin genelinin *âlâ* kelimesine “nimet” anlamı verdiklerini,³⁴ kelimenin “kudret” anlamında kullanıldığını söyleyen müfessirlerin de olduğunu³⁵ ve bir kısım müfessirin *âlâ* kelimesine kullanıldığı yere göre “nimet” veya “kudret” anlamlarından birini takdir ettiklerini³⁶ ifade eder. Şimşek, sûrede

²⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/83.

²⁸ Ferâhîdî, “rakabe”, *Kitâbu'l-ayn*, 308; Cevherî, “rakabe”, *Mu'cem es-sihâh*, 421; Ragıb el-İsfehânî, “rakabe”, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 206-207.

²⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/463.

³⁰ Ferâhîdî, “Kur’ân”, *Kitâbu'l-ayn*, 661; Cevherî, “Kur’ân”, *Mu'cem es-sihâh*, 845; Ragıb el-İsfehânî, “Kur’ân”, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 400.

³¹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/321.

³² Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Mu'cemu tehzîbi'l-luğâ*, thk. Riyâz Zekî Kâsım, 4 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), 1/179; Ragıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn bin Muhammed, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Aytenî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2001), 32; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed bin Mukerrem el-İfrikî el-Misrî, *Lisânu'l-Arab*, thk. Yusuf Bekai vd., 2 Cilt (Beyrut: Müesseseti'l-A'lem li'l-Matbuât, 2005), 1/135.

³³ Kelime Rahman sûresi dışında bir de Araf, 77/2, Necm, 53/55.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/472; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil*, 4/418; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 1377; Beyzâvî, *Evoâru't-tenzil*, 2/454; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 11/246.

³⁵ Ferâhî, Abdülhamîd, *Müfredat'ül-Kur'ân*, thk. Dr. Muhammed el-İslahi (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 125-133.

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 13/27. 100, 152, 176; 5/8, 290; Maverdî, *en-Nuket ve'l-âyûn*, 5/426-427; Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 23/23, 84-89; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/103, 135, 4/209.

Allah'ın insana verdiği nimetler sıralanırken arada Allah'ın kudretine delâlet eden yaratmasından da söz edildiğini, her nimetin arkasında bir kudretin bulunduğunu, kudreti olmayanın nimet veremeyeceğini söyleyerek kelimenin "kudret" anlamına dikkat çeker.³⁷

Kur'ân, kelimeleri önceden konuldukları anlamları ile kullandığı gibi anlamı daraltarak, genişleterek veya yeni bir anlam yükleyerek onlara yeni içerikler de kazandırmıştır.³⁸ Kimi kelimeler zaman içinde sosyal, siyasi, ekonomik ve başka sebeplerle anlam daralması, anlam genişlemesi ve anlam kayması gibi anlam değişimlerine maruz kalmışlardır.

Bazı kavramları açıklarken onların başka sözcüklerle olan anlam ilişkisine, kavramın kullanım genişliğine, terimleşme sürecine ve anlam değişimine dikkat çeker. "ف-س-ق/F-s-k" kökünden türeyen ve "tomurcuğun kabuğunu çatlatması"³⁹ anlamına gelen "فاسق" kelimesinin, "küfür" kavramından daha genel olduğunu, günah işleyen ve dinden çıkmış olanlar için kullanıldığını, kelimenin zamanla anlam değişimine uğradığını, Kur'ân'ın inişinden sonraki asırlarda, dinin önemli bazı emirlerini yahut bu emirlerin çoğunu yerine getirmeyen kişi hakkında kullanılmaya başlandığını ve kelimenin terimleştiğini, Kur'ân'da ise "fâsık" kelimesinin çoğunlukla dine inanmayan kâfirler hakkında kullanıldığını ifade eder.⁴⁰ Zaten Kur'ân'ın nüzûlünün ardından birçok Kur'ân kavramının terimleştiği⁴¹ ehlinin malumudur.

Kelimelerin anlamını takdir ederken belli karineleri göz önünde bulundurur ve kelimeye Kur'ân bütünlüğü çerçevesinde anlam verir. "و ف ی/v-f-y" kelimesinin sözlükte "bir şeyi tam olarak yapmak"⁴² anlamına geldiğini, sözlük anlamından hareketle "ölüm" için de kullanıldığını,⁴³ Kur'ân-ı Kerim'de 24 yerde geçtiğini, insan hayatı ile ilgili bir durumu anlatmak üzere kullanıldığında, insan hayatının tamamen sona ermesi, yani ölmesi anlamına geldiğini, başka bir anlamda kullanılması için karineye ihtiyaç olduğunu,⁴⁴ En'âm sûresi 60. âyette geçen "و ف ی" kelimesinin yine âyette geçen gece ve gündüz ifadelerine dayanarak "uyku" anlamında kullanıldığını, uy-

³⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/141.

³⁸ İsmail Çalışkan, *M. Esed'in Kur'ân Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2009), 72.

³⁹ Ferâhîdî, "fısk", *Kitâbu'l-ayn*, 634; İbn Fâris, "fısk", *Mekâyîsu'l-luğâ*, 737; Ragıb el-İşfehânî, "fısk", *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 382.

⁴⁰ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/126.

⁴¹ Muhammed Ersöz, *Kur'ân'ın Dil Yapısı ve Kur'ân Kelimelerinin Terimleşmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 211.

⁴² Ferâhîdî, "vefa", *Kitâbu'l-ayn*, 911; İbn Fâris, "vefa", *Mekâyîsu'l-luğâ*, 962; Cevherî, "vefa", *Mu'cem es-sihâh*, 1152; Ragıb el-İşfehânî, "vefa", *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 543.

⁴³ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/170.

⁴⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/357-359.

kunun ölümüne benzer yönlerinin bulunmasından dolayı bu anlamda zikredildiğini belirtir.⁴⁵

Bazı kavramları açıklarken kelimenin ifade ettiği anlamların gerekçelerini, kelimenin kökenine ve farklı köklerden türediği halde aynı zannedilen kelimeler arasındaki anlam farkına dikkat çeker. “*Salâ*” kelimesinin sözlükte “belin ortasındaki kemik” anlamına geldiğini, kelimenin anlamının bazı dilcilere göre “kuyruk sokumu” olduğunu belirten Şimşek, kelimenin “*sallâ*” şeklinde fiil olarak kullanıldığında “atın, önündeki atı takip etmesi” anlamında kullanıldığını; takip eden atın başının, önündeki atın kuyruk sokumunu takip ettiğini, namazın da bu kök anlamdan türediğini⁴⁶ zira toplu namaz kılındığında namaz kılanların her birinin başının önündekinin kuyruk sokumunu takip ettiğini ifade eder. *Salâ* kelimesinin sonundaki illet harfi “*yâ*” olduğunda “ateşe tutmak pişirmek” anlamına geldiğini, bu kök anlamın namazla bir ilişkisinin bulunmadığını, namaz anlamına gelen *salât* kelimesinin türetildiği kelimenin kökündeki son harfin “*vav*” illet harfi olduğunu söyler ve bu isimlendirmenin İslâm’dan önce gerçekleştiğini, namazın önceki dinlerde de var olduğunu söyler.⁴⁷

Bazı kavramlara verilen yanlış anlamları ve kavramlar hakkında oluşturulan yanlış alguları eleştirir ve gerekçelerini zikreder. Bakara sûresi, 30. âyette Allah’ın emirlerini yeryüzünde hâkim kılacağından dolayı Hz. Âdem’e *halife* denildiğini söyleyenlerin olduğunu, bu görüşün bilahare yaygınlık kazandığını, bu fikri destekleyecek ciddi hiçbir delilin bulunmadığını, bu görüşün kelimenin sözlük anlamına ve İslâm inancına aykırı olduğunu, *halife* kelimesinin “yerine geçilen kimsenin yokluğunda” kullanıldığını⁴⁸ oysa Allah’ın yok olması ve insanın O’nun yerini alması gibi bir durumun söz konusu olamayacağı ifade eder.⁴⁹

1.3. Sebeb-i Nüzûl

⁴⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/170.

⁴⁶ Ferâhîdî, “*salat*”, *Kitâbu’l-ayn*,453; İbn Fâris, “*salat*”, *Mekâyîsu’l-luğâ*, 490; Cevherî, “*salat*”, *Mu’cem es-sihâh*, 596-597; Ragıb el-İsfehânî, “*salat*”, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, 287-288.

⁴⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/200-201.

⁴⁸ Ferâhîdî, “*halife*”, *Kitâbu’l-ayn*,220-221; İbn Fâris, “*halife*”, *Mekâyîsu’l-luğâ*,267-268; Cevherî, “*halife*”, *Mu’cem es-sihâh*, 312-314; Ragıb el-İsfehânî, “*halife*”, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, 162-163.

⁴⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/55-58. Halife kavramının geniş değerlendirmesi için bk. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 428-238; a.mlf., *Kur’ân Kıssalarına Giriş*, 149-162; a.mlf., *Yaratılış Olayı*, 23-28.

Âyetlerin inişine neden olan veya neden olduğu düşünülen olay ve sorulara "sebebi nüzûl"⁵⁰ denilmektedir.⁵¹ Kur'ân âyetlerinin büyük çoğunluğunun neredeyse yirmide birinin sebebi nüzûlü bulunmamaktadır.⁵² Vahyin nazil olduğu dönemde Arabistan ve çevresindeki yerlerde var olan dini, siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel ve düşünsel olgu ve olaylar tüm Kur'ân'ın nüzûl sebebi sayılabilir. Kur'ân'da "sana sorarlar" şeklinde başlayan âyetler cevap niteliğinde âyetlerin nüzûl sebebidir. Nüzûl sebebinin Kur'ân'ın anlaşılmasındaki yeri ve önemi âlimler arasında tartışma konusudur. Kimi âlimler sebebi nüzûl olmadan âyetlerin anlaşılamayacağını savunurken,⁵³ kimileri de sebebi nüzûlün âyetlerin anlaşılmasında kolaylaştırıcı bir faktör olduğunu düşünmektedir.⁵⁴ Müellifin, âyetlerin nüzûl sebebi ile ilgili taşıdığı kanaati ve takip ettiği üsûlü şu şekilde özetleyebiliriz:

Şimşek'e göre kimi âyetlerin kimi olaylar üzerine indirilmeleri, hem Kur'ân'la toplum arasında daha canlı bir iletişim kurulmasına hem de âyetlerin pratik hayata uygulanmış olarak daha iyi anlaşılmasına neden olmaktadır.⁵⁵ Müellife göre, nüzûl sebebine dair rivâyetler Kur'ân'ın indiriliş döneminde yaşamış olan sahabenin kendi içtihatlarıdır. Bu sebeple bazen bir âyetle ilgili farklı rivâyetler nakledilmektedir. Râvi bir olaya şahit olmuş, ardından âyet indirilmiş ve bu sebeple de râvi, âyetin o olay üzerine indirildiğini söylemiştir. Râvi bu konuda isabet etmiş olabileceği gibi etmemiş de olabilir. Yani âyetle olay arasında bağlantı kuranlar, Kur'ân-ı Kerim'in indirilişine şahit olmuş olanlardır. Ancak nüzûl sebebi Kur'ân-ı Kerim'in kendisinde bildiriyorsa; mesela, "şu husus sana soruldu, de ki" şeklindeki âyetler, nüzûl sebebine dair kesin delillerdir. Bunun dışında kalan ve rivâyet şeklinde bize aktarılan hususlar kesin deliller olarak kabul edilemez. Bu âyetler indirildiğinde söz konusu olayların hepsi cereyan etmiş de olabilir. Ama

⁵⁰ Esbab-ı nüzûl ile ilgili yazılan bazı eserler için bk. Vâhidî, Ebû'l- Hasen Alî bin Ahmed bin Muhammed, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zeğlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed bin Alî, *el-Ucâb fi beyâni'l-esbâb*, thk. Abdülhakîm Muhammed el-Enîs (Riyad: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1997); Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed, *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 2002).

⁵¹ Zürcânî, *Menahilu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/95; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafâ Deyb el-Bûğâ, 2 Cilt (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 2002), 1/92.

⁵² Bessam el-Cemel, *Esbâbü'n-nüzul ilmen min ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'l't-Tahdîsî'l-Fikri, 2005), 443; Tahsin Görgün, *İlahi Sözü'n Gücü* (İstanbul: Külliyyat Yay., 2013), 83.

⁵³ Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, 10; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/93.

⁵⁴ İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed bin Şihâbuddin Abdülhalîm, *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr*, serh: Muhammed Sâlih Useymîn (Riyad: Mededü'l-Vatani li-n-Neşr, 2005), 47; Zürcânî, *Menahilu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/97-101; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/93.

⁵⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/199.

âyetler mutlaka şu olay için indirilmiştir, demek kolay değildir.⁵⁶ Şimşek, nüzûl sebeplerinin bazı mahzurlarının olduğunu, Kur'ân'ın anlaşılması konusunda nüzûl sebeplerinin değerlerinin abartılmasının, hem Kur'ân'ın anlaşılması mümkün olmayan bir kitap olduğu hissini doğurduğunu hem de âyetlerin sanki o sebeplerle sınırlı oldukları izlenimini verdiğini söylemektedir.⁵⁷ Nüzûl sebeplerini olduğu gibi almak yerine çoğunlukla özetleyerek verir. Nüzûl sebepleri konusunda eleştirel bir tavır takınan Şimşek, genelde rivâyetleri tahlil eder ve âyetleri genele teşmil eder.

Tefsirde kabul gören, “nüzûlün has olmasının hükmün umumiliğine engel teşkil etmediği”⁵⁸ ilkesini kabul eder ve bunu tefsirine yansıtır. “İnsanlardan öyle kimseler de vardır ki Allah'ın rızasına ermek için canlarını verirler. Elbette Allah kullarına çok şefkatlidir”⁵⁹ âyetinin, Suheyb b. Sinân er-Rûmî hakkında indirildiğinin nakledildiğini ifade ettikten sonra rivâyeti aktararak âyetin, Suheyb hakkında indiğini ama hükmünün genel olduğunu ve bu durumda olan herkesin âyet kapsamına girdiğini belirtir.⁶⁰ Nahl sûresi 110. âyetin tefsirinde âyetlerin Mekke'de yaşayan Müslümanlar hakkında indirilmiş olabileceğini, âyetlerin herhangi bir dönem ve bölgede yaşamış ve aynı şartları yaşayan tüm Müslümanlar hakkında geçerli olduğunu ifade eder.⁶¹

Bir âyet hakkında gelen farklı rivâyetleri âyete ters düşmedikleri takdirde tümünün nüzûl sebebi olarak kabul edilebileceğini ifade eder. Ahzâp sûresi 53. âyetin nüzûl sebebi olarak tefsirlerde iki rivâyetin nakledildiğini, rivâyetlerde gelen her iki iki olayın da âyetin indiriliş sebebi sayılabileceğini ifade eder.⁶²

Âyetlerin nüzûl sebebi olarak nakledilen rivâyetlerin ortak noktasını belirlemekte ve bazı rivâyetleri belli gerekçelere dayanarak eleme yoluna gitmektedir. Mâide sûresi 11. âyetin nüzûl sebebine dair nakledilen rivâyetlerin hemen tamamının, Peygambere yapılan saldırıların engellenmesiyle ilgili olduklarını, sadece peygambere yapılan saldırılar ve Allah'ın onu koruması konusunda indirildiğine dair rivâyetlerin tutarlı olmadıklarını, İslâm'ın ilk döneminde gerek Peygamber'in gerekse diğer Müslümanların, düşmanlarının komplolarıyla pek çok kez karşılaştıklarını ve Allah'ın onları pek çok kez koruduğunu, âyetin de bu genel durumu anlattığını ifade eder.⁶³

⁵⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/109.

⁵⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/199.

⁵⁸ Zürcânî, *Menahilu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/112-113; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/95-96.

⁵⁹ el-Bakara 2/204.

⁶⁰ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/226.

⁶¹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/186.

⁶² Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/199.

⁶³ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/22-23.

Âyetlerin kimler hakkında indiği konusunda tercihini âyet diline muvafık düşen rivâyetler, görüşler yönünde kullanır ve kapsamı geniş tutar. En'âm sûresi 21. âyetin kimler hakkında indiği ile ilgili Şimşek, bazı müfessirlerin, âyetin müşrikler hakkında indirildiğini, bazılarının Kitap Ehli hakkında indirildiğini, bazılarının da her ikisi hakkında indirildiğini söylediklerini, üçüncü görüşün daha doğru olduğunu ifade eder. Allah'a iftira eden, âyetlerin bazısını veya tümünü yalanlayan diğer din mensuplarının ve Allah'ın söylemediğini O'na söyleten, âyetleri bilerek yanlış yorumlayan Müslümanların da âyet kapsamına girdiklerini söyler. Şimşek, âyetin genel bir ifade kullanmasını görüşüne gerekçe olarak sunar ve âyetin belli bir topluluk hakkında indirilmiş olması halinde bile aynı suçu işleyen herkese teşmil edilebileceğini belirtir.⁶⁴

1.4. İsrâiliyât

İsrâiliyât, Arapça *isrâiliyye* kelimesinin çoğuludur ve isrâilî kaynaklardan nakledilen kıssa demektir.⁶⁵ Geçmiş ve gelecekteki olaylar, gaybi bilgiler, fiten ve melahimi ilgilendiren rivâyetler isrâilîyât'ın kapsam alanına girmektedir.⁶⁶ Dış kültürlerden İslâm'a aktarılan haberlerin tümü ve İslâm'a yabancı olan her bir bilgi isrâilîyât kapsamında değerlendirilebilir.⁶⁷ İsrâiliyât, rivâyet tefsirlerinin afetidir ve rivâyet tefsirlerinin tamamına yakını az veya çok isrâilî haberlere yer vermişlerdir. Şimşek, kadim isrâiliyâtın yanında çağdaş isrâiliyâtтан bahseder ve Yahudilerin dünya düzeninde oynadıkları role ve ifsada dikkat çeker.⁶⁸ Şimşek, Kur'ân ve sünnete ters olan isrâiliyâtın sadece red ve eleştiri maksatlı alıntılanabileceğini, hakkında sükût edilen (meskûtun anı) ve genelde furûata dair olan isrâiliyâtın nakledilmesinin câiz olmadığını belirtir⁶⁹ ve tefsirinde buna riâyet eder.

Peygamberler hakkında anlatılan kimi bilgileri isrâiliyât olarak nitelerken kimi bilgileri de hayal mahsulü olarak görür ve bu tür bilgilerin gereksiz olduğuna, kıssaların mesajını gölgelediklerine vurgu yapar. Hz. Yûsuf hakkında bazı müfessirlerin bir kısmı hayal mahsulü olan pek çok şey anlattıklarını, bu tür anlatımların sûrenin okuyucuya vermek istediği mesajı gölge-

⁶⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/143.

⁶⁵ Remzi Na'nâ', *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fi kütübi't-tefsîr* (Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1970), 71; Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-İsrâiliyyât ve'l mevdûât fi kütübi't-tefsîr* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 4. Basım, 1408), 12; Zehebi, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîri ve'l-hadîs* (Kahire: Mektebetü Vehb, 4. Basım, 1990), 13.

⁶⁶ İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyât", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 1998), 23/195.

⁶⁷ Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, 120, 137; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 27.

⁶⁸ Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, 137-140.

⁶⁹ Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, 120-122.

lediğini, bu söylenenlerin hepsinin doğru olması halinde bile okuyucuya bir yararlarının olmadığını, buna benzer daha birçok bilginin nakledildiğini, Yûsuf sûresinde bu tür anlatımların yoğun bir şekilde işlendiğini ifade eder.⁷⁰

Peygamberler hakkında gelen kimi rivâyetleri müfessirlerin çoğunluğuna dayanarak uydurma olarak niteler ve rivâyete dönüştürülen âyetler hakkındaki yanlış anlamalar üzerine açıklamalarda bulunur. Hz. İbrahim'in bebekliği, büyümesi konusundaki rivâyetler ile yıldız-ay ve güneşin yaratıcı olabileceğini ifade ettiği, bu gök cisimlerinin kaybolması üzerine yaratıcı olamayacaklarını anladığı ve yaratıcı arayışına girdiği gibi rivâyetlerin müfessirlerin çoğunluğu tarafından uydurma görüldüğünü; müfessirlerin, gökcisimleri ile ilgili sözleri⁷¹ Hz. İbrahim'in konuyu toplumuyla tartışma bağlamında gündeme getirdiğini, kavmine "bu putlara tapıyorsunuz; ama yıldızlar, ay ve güneş bu putlardan çok daha büyük varlıklardır. Onlar bile tapılmaya layık değiller" demek istediğini ifade ettiklerini söyler ve tefsirlerden konuyla ilgili alıntılar yapar.⁷²

Bazen müfessirlerin çoğuna isrâiliyât konusunda eleştiri yöneltir ve gereksiz konulara girdiklerini söyler. Müfessirlerin birçoğunun Hz. Süleyman'ın ne sebeple denendiği ve tahtı üzerindeki cesedin⁷³ ne anlama geldiği konusunda isrâiliyât mahsulü birçok görüş ileri sürdüklerini, bu görüşlerin tutarsızlıklarına ve detayına girmeyeceğini ifade eder.⁷⁴

Bazı tefsirlerde nakledilen kimi rivâyetlerin Kitâb-ı Mukaddeste geçtiği şekliyle nakledilmesinden dolayı problem oluşturduğunu ifade eder ve Kitâb-ı Mukaddeste yapılan tahrifata dair açıklamalarda bulunarak, müfessirlerin konuyla ilgili farklı yaklaşımlarına dair örnekler nakleder. Sâd sûresi 21-26. âyetler bağlamında nakledilen Hz. Dâvûd ve Uriya'nın eşi ile ilgili hikâyeyi Tevrat'tan nakledip⁷⁵ kısaca özetleyen Şimşek, Kitâb-ı Mukaddeste, sıradan bir müminin bile yapmayacağı şeylerin Hz. Dâvûd'a izafe edildiğini, müfessirlerin çoğunlukla zina hadisesi hariç kıssanın diğer kısmını temel öğelerini değiştirmeden kısmî farklılıklarla naklettiklerini, bir kısım müfessirin ise zina hadisesi olmasa bile mevcut haliyle kıssada anlatılanların bir peygambere yakışmadığını söyleyerek kıssanın muhtemel cere-

⁷⁰ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/19.

⁷¹ el-En'âm 6/74-79.

⁷² Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/181-182.

⁷³ Sâd 38/34; Maverdî, *en-Nuket ve'l-ûyûn*, 1/165-166; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1213-1214.

⁷⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/325.

⁷⁵ Samuel, 11, 12.

yan şekilleri üzerinde durduklarını ifade eder ve bazı müfessirlerden birtakım alıntılarda bulunur.⁷⁶

Tefsirlerde Harut ve Marut isminde iki melek ile ilgili tamamen isrâiliyât ürünü uydurma garip bir kıssanın nakledildiğini,⁷⁷ kıssanın Yahudi kaynaklarından İslâm kültürüne girmekle birlikte çevre kültürlerde de mevcut olduğunu ifade eder.⁷⁸ Müellif, kıssada geçen "mâ" harfini müfessirlerin çoğunluğunun aksine nâfiye anlamında değerlendirmektedir.

İsrâiliyât konusunda hassas tavır takınmakta ise de yeri geldiğinde Kitâb-ı Mukaddes'ten alıntılar yapmaktadır. Bu alıntılarının bazısını Kur'ân'a ters olduğu gerekçesi ile reddederken,⁷⁹ "havarilere indirilen sofrâ"⁸⁰ gibi alıntıları ise âyetlere destek mahiyetinde kabul eder, eleştiriye tabi tutmaz.⁸¹ Yazarın, bu gibi alıntıları eleştiriye tabi tutmamasının temelinde Kur'ân'ın konuyla ilgili kesin beyanatının olmaması yatmaktadır. Kanaatimizce Kur'ân'ın kesin beyanatının olmadığı konularda Ehl-i Kitap kaynaklarından yararlanmak doğru değildir. Müellif, yer yer Tevrat ve Kur'ân'da ki kıssaları karşılaştırarak⁸² aradaki farklara dikkat çekerken,⁸³ kimi zaman da Kur'ân ve sahih sünnette yer almadığı hâlde bazı tefsirlerimizde yer alan "Hz. Âdem'in cenneti, yasak ağaç vb." görüş ve düşüncelerin nereden geldiği konusuna açıklık getirmek için Kitâb-ı Mukaddes'ten alıntı da bulunur.⁸⁴ Bazen Kitâb-ı Mukaddes'teki "Allah'ın insana benzetilmesi",⁸⁵ Hz. Lût'un kızlarıyla yatması⁸⁶ gibi çelişkilere ve sapkınlıklara dikkat çekerek tahrife vurgu yapar,⁸⁷ bazen de Hz. İsa'nın ilahlığını iddia eden Hıristiyanlara, Yahudiler tarafından çarmıha gerilerek idam edilmiş,⁸⁸ kendini ölümden kurtaramamış biri ilah olabilir mi? şeklinde bir soru yönelterek Hıristiyanların çelişkisini ortaya koyar.⁸⁹

⁷⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/319-320.

⁷⁷ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed bin Alî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şahîn, 3 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 4. Basım, 2013), 1/49-71; Maverdî, *en-Nuket ve'l-ûyûn*, 5/93-96; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 79-80.

⁷⁸ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/127-132.

⁷⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/59-61; 372-373; 3/128-129.

⁸⁰ Markos, 6, 8; Luka 9.

⁸¹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/119-120; 4/46-47.

⁸² Hz. Yûsuf'un annesinin hayatta olup olmadığı karşılaştırması için bk. Tekvîn 39/19-20 ve Yûsuf sûresi karşılaştırması. Ayrıca bk. Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/320.

⁸³ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/7.

⁸⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/59-61.

⁸⁵ Tekvîn 1/26, 27.

⁸⁶ Tekvîn 19/30-38.

⁸⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/59-61; 372-373; 3/128-129.

⁸⁸ Matta 27/45-50.

⁸⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/32.

1.5. Bağlam

Tefsir kitaplarında “siyâk ve sibâk” şeklinde ifade edilen bağlam âyetlerin doğru anlaşılmasında önem arz eder.⁹⁰ Âyetlerin anlaşılmasında ortaya çıkan problemlerin birçoğu bağlama müracaat edilerek çözümlenebilir. Şimşek, âyetlerin tefsirinde bağlama önem verir ve âyetlerin anlaşılması konusundaki yanlış yorum ve nakilleri bağlama uymadığı gerekçesi ile reddedip siyâka uygun yorumlarda bulunur. Müfessirlerin çoğunun, Yûsuf sûresi 53. âyette geçen ve “*Ben nefsimi temize çıkarmıyorum...*” şeklinde başlayan sözlerin Yûsuf’a ait olduğunu söylediklerini⁹¹ ancak anlatım düzeni içerisinde bu sözlerin, Azîz’in karısına ait olduğunu açık olduğunu,⁹² bu görüşün İbnu Kayyim tarafından da savunulduğunu, İbnu Kayyim’in bu konuda “Hz. Yûsuf’un tam da temize çıktığı bir sırada “*Ben nefsimi temize çıkarmıyorum*” demesinin düşünülmemeyeceğini söylediğini⁹³ ifade eder.⁹⁴

Müddessir sûresi 30. âyette geçen *on dokuz* sayısına dair geçmişte ve günümüzde pek çok şeyin söylendiğini ancak sonra gelen âyetin bunların cehennem bekçileri olan melekler olduklarını gösterdiğini ve “*sayılarımı inkâr edenler için bir imtihan aracı kıldık*” ifadesinin de buna delalet ettiğini söyleyerek bağlamın önemine dikkat çeker.⁹⁵

Müfessirlerin birçoğunun neshe delil olarak getirdikleri⁹⁶ Nahl sûresi 101. âyetin siyâk ve sibâkına dikkat çekerek âyetin bağlamından koparıldığını, bu âyeti hemen takip eden âyette Mukaddes Ruh’un, yani Cebrail’in Kur’ân’ı indirdiğinden, sonraki âyette ise müşriklerin Kur’ân’ı Muhammed’e bir insanın öğrettiğinden söz edildiğini dolayısı ile bu âyette Kur’ân’ın önceki kitapları nesh etmesinden bahsedildiğini ifade eder.⁹⁷

Yûsuf sûresi 109. âyetin tefsirinde âlimlerin bir kısmının kadınlardan peygamber gönderilmediğini söylediklerini, âyetin ise gönderilen peygam-

⁹⁰ Tâlib Muhammed İsmâîl, *Eseru’s-siyâki’l-Kur’âni fi iştirâki’l-lafzî* (Ammân: Dâru Künûzu’l-Ma’rifeti, 2015), 12-16; Abdulvahhâb Reşîd Sâlih Ebû Safiyye, *Huciiyyeti’l-d-delâleti’s-siyâkiyyeti fi’t-tefsîr* (Ammân: Dâru Ammâr, 2010), 15-53; Abdulvahhâb Reşîd Sâlih Ebû Safiyye, *el-Bu’d ani’s-siyâk ve ehemmu esbâbihi* (Ammân: Dâru Ammâr, 2011), 11-244; Mustafa Ünver, *Kur’ân’ı Anlamada Siyakın Rolü* (Ankara: Sidre Yay., 1996), 72-211.

⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/461; Maverdî, *en-Nuket ve’l-ûyûn*, 3/48; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 703; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 1/487.

⁹² Maverdî, *en-Nuket ve’l-ûyûn*, 3/48; İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû’l-Fidâ İsmail bin Ömer el-Kureşî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 4 Cilt (Riyad: Mektebetü Daru’s-Selam, 1994), 2/633.

⁹³ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed bin Ebû Bekr, *Dav’ul munîr ale’t-tefsîr*, thk. Alî Ahmed Muhammed es-Sâlih, 6 Cilt (Riyad: Mektebetü Dâru’s-Selâm, ts.), 3/532-533.

⁹⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/32.

⁹⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/343.

⁹⁶ Maverdî, *en-Nuket ve’l-ûyûn*, 3/214; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 794.

⁹⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/183.

berlerin erkekler arasından seçildiklerini ifade etmek için değil, önceki peygamberlerin melek olmadıklarını, insan olduklarını ve peygamberlerin kentliler arasından seçildiklerini anlatmak için geldiğini ifade ederek âyetin bağlamına vurguda bulunur.⁹⁸

Tefsir kitaplarında müşkil bir mesele olarak değerlendirilen ve İslâm itikad mezhepleri arasında tartışma konusu olan Allah'ın kıyamet günü görülmesi meselesinde delil olarak getirilen, "Gözler O'nu göremez; ama O, gözleri görür..."⁹⁹ âyetini açıklarken mezhepler arasındaki tartışmaları zikrettikten sonra âyet bağlamına dikkat çeker ve âyetin Allah'ın görülmesini değil insanlara, yaptıklarının Allah tarafından görüldüğünü hatırlattığını ve bu sebeple insanın davranışlarına dikkat etmesi gerektiği uyarısında bulunduğunu ifade eder.¹⁰⁰

1.6. Hadis ve Rivâyetler

Tefsirde hadis ve rivâyetlerin yeri tartışılmazdır. İlk dönem tefsirinin hadis ve rivâyet merkezli başladığı ve daha sonrasında dirâyet tefsirine yönelim olduğu ehlinin malumudur. Hadis ve rivâyetler tefsir ilminin vazgeçilmez unsurları olmalarına rağmen tefsir kitaplarında zikredilen hadis ve rivâyetlerin yeterli sened tetkikinden geçtiğini söylemek mümkün değildir. Şimşek'in hadis ve rivâyetler konusunda izlediği metodu şu şekilde zikrebiliriz:

Âyetleri tefsir ederken kimi zaman hadisleri kaynakları ile zikrederken kimi zamanda hadisleri muhteva olarak aktarır ve kaynak zikretmez.¹⁰¹ *Kadının dövülmesi*¹⁰² ile ilgili âyette Hz. Peygamberden nakledilen hadisi olduğu gibi aktarmak yerine hadisin kaynağını zikretmeksizin mefhumunu vermekle yetinir. Kadınların incitmeyecek ve yüze gelmeyecek şekilde vurulabileceğinin hadislerde sabit olduğunu ifade eder ve Hz. Peygamber'in hanımlarından hiçbirini dövmediğini ifade ederek dövme taraftarı olmadığını ima eder.¹⁰³

Âyetlerin tefsirinde birçok yerde hadislerden ve rivâyetlerden faydalanmakta ancak kimi hadis ve rivâyetleri Kur'ân bütünlüğüne uymadığı gerekçesi ile metin tenkidine tabi tutarak reddetmektedir. Yer ve göklerin 6 günde

⁹⁸ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/54.

⁹⁹ el-En'âm 6/103.

¹⁰⁰ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/200.

¹⁰¹ Şimşek'in hadis ve sünnet değerlendirmesi için bk. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 332-340.

¹⁰² en-Nisâ 4/34.

¹⁰³ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/503.

yaratıldığıının ifade edildiği âyetle¹⁰⁴ ilgili olarak bazı müfessirlerin Ebu Hüreyre'den bir hadis naklettiklerini,¹⁰⁵ söz konusu rivâyette haftanın yedi gününde nelerin yaratıldığıının tek tek belirtildiğini, Hz. Âdem'in yedinci günde yaratıldığıının ifade edildiğini, Kur'ân'da ise yaratmanın altı günde bittiğinin söylendiğini, buna göre rivâyetin Kur'ân-ı Kerim'e ters düştüğünü, Ebu Hüreyre'nin bunu isrâiliyâtı nakleden Ka'bu'l-Ahbar'dan duymuş olabileceği gerekçesi ile hadisin Buhari ve başka muhaddisler tarafından da tenkit edildiğini söyler.¹⁰⁶

Hz. Mûsâ'ya eziyet edenler gibi olunmamasının buyurulduğu Ahzâp sûresi 69. âyet bağlamında bazı müfessirlerin söz konusu eziyetle, Hz. Mûsâ'nın bedeni bir kusurunun bulunduğuuna dair kavminin yaptığı dedikodunun kastedildiğini söylediklerini,¹⁰⁷ kavminin Mûsâ'yı çırılçıplak gördükten sonra kendisinde bedeni bir kusurun bulunmadığını anladıkları şeklinde bir rivâyet naklettiklerini¹⁰⁸ ancak peygamberlerin bu tür dedikoduları ciddiye alacak kadar üzüleceklerini sanmadığını ifade ederek rivâyeti reddeder.¹⁰⁹

Kadir sûresi 1. âyette "tenzîl" yerine "inzâl" kelimesi geçtiği için Kur'ân'ın söz konusu gecede toplu bir şekilde dünya semasındaki *Beytu'l-İzze*ye indirildiğini söyleyenlerin olduğunu, bu konuda rivâyetlerin aktarıldığını ancak Kur'ân'da "inzâl" ve "tenzîl" kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığını ve rivâyetlerin sahih olmadığını ifade eder.¹¹⁰

Sahih kaynaklarda geçmeyen bazı rivâyetleri reddederken bazen delillerini zikretmemekte ise de sahih kaynaklarda geçen kimi rivâyetleri reddederken genelde metin tenkidi yöntemini kullanmakta ve reddetme gerekçelerini sunmaktadır. Fil sûresinde anlatılan Ebrehe ve ordusu hakkında tarihi malumat ve bilgi aktarıldıktan sonra Hz. Peygamber'in dedesi Abdulmuttalib ile Ebrehe arasında geçen diyalogu aktaran rivâyetlerin¹¹¹ Peygamber'in dedesini övmek için uydurulmuş olabileceğini ifade eder.¹¹² Bu rivâyetlerin uydurma olabileceğini ifade ederken dayandığı delili belirtmemiş rivâyet hakkındaki düşüncesini zikretmekle yetinmiştir.

Sahih kaynaklarda geçen Hz. Peygambere sihir yapıldığını ifade eden rivâyetleri reddeder. Buna gerekçe olarak da müşriklerin "siz ancak sihirlenmiş

¹⁰⁴ el-A'râf 7/54.

¹⁰⁵ Müslim, "Sıfâtü'l-Kiyâme", 127.

¹⁰⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/282-283.

¹⁰⁷ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1140;

¹⁰⁸ Maverdî, *en-Nuket ve'l-ûyûn*, 4/426-427

¹⁰⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/207.

¹¹⁰ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/465.

¹¹¹ Maverdî, *en-Nuket ve'l-ûyûn*, 6/339-341; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1589.

¹¹² Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/486-487.

birine tabi oluyorsunuz"¹¹³ iddialarının Kur'ân tarafından reddedilmesini gösterir ve Ebu Bekir el-Cassas'ın peygambere yapıldığı iddia edilen sihir ile ilgili rivâyetleri mühlitlerin bir uydurması olarak gördüğünü,¹¹⁴ Abduh'un söz konusu rivâyet sahih olsa bile âhâd haber olduğunu, itikat ve Peygamber'in masumiyeti gibi bir konuda bu tür hadislerle itibar edilemeyeceğini söylediğini nakleder.¹¹⁵

Kimi tefsirlerde Firavun'un bir rüya gördüğü ve kâhinlere danıştıktan sonra İsrâiloğullarının erkek çocuklarını kesme kararı aldığı şeklinde bir rivâyetin yer aldığını ancak Kur'ân ve Tevrat'ta bu rivâyeti destekleyecek herhangi bir bilginin bulunmadığını, öldürme işinin bir rüyaya bağlanmasının safdillik olduğunu ifade ederek rivâyeti tenkid eder.¹¹⁶

Hz. İsa'nın kıyamet öncesi geri gelmesiyle ilgili hadislerin¹¹⁷ birbiriyle çeliştiklerini, bu haberlerin âhâd haber kategorisinde değerlendirildiklerini ve ahâd haberlerin âlimlerin çoğu tarafından inanç konularında delil kabul edilmediklerini ifade ederek Hz. İsa'nın geri gelmesinin hadislerle dayanarak bir inanç konusu olarak değerlendirilemeyeceğini ifade eder.¹¹⁸

Kimi rivâyetlere göre Hz. Süleyman'ın bir gecede 60 ile 100 arasında değişen sayıdaki hanımlarıyla yatıp, her birinden bir mücahit doğacak diye yemin ettiği, ancak "*inşallah*" demediği için o gece hanımlarından sadece birinin hamile kaldığı¹¹⁹ gibi rivâyetlerin isrâiliyâttan geri olmadığını belirterek hadis-isrâiliyât ilişkisine dikkat çeker.¹²⁰

Ay yarılması ile ilgili sahih hadis kitaplarında geçen rivâyetlerle¹²¹ ilgili tereddütlerini; "*Böyle önemli bir mucizenin ya henüz doğmamış yahut yaşı küçük kimselerden nakledileceğine Hz. Ebu Bekir, Ömer ve benzeri ilk dönemde İslâm'a girmiş ve sürekli Peygamber'in yanında bulunan büyük sahabilerden nakledilmeliydi*" şeklinde ifade eder.¹²²

İsrâ sûresi 1. âyetin tefsirinde mi'râcın Kur'ân'da açık bir şekilde yer almadığını, mirâca işaret ettiği söylenen âyetlerden ne kastedildiğinin tartışmalı olduğunu, miraçla ilgili rivâyetlerde yolculuğun beden veya ruhla ya-

¹¹³el-İsrâ 17/48.

¹¹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/57-59.

¹¹⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/508.

¹¹⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/84.

¹¹⁷ Buhârî, "Büyü", 102; "Mezâlîm", 31; "Enbiyâ", 49; Müslim, "Fiten", 39; "İmân", 242; Tirmîzî, "Fiten", 54; Ebu Dâvud, "Melâhim", 14.

¹¹⁸ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/357-359.

¹¹⁹ Buhârî, "İmân", 3; "Keffârât", 9; Müslim, "İmân" 24-25; Nesâî, "İmân", 40, 43.

¹²⁰ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/325.

¹²¹ Buhârî, "Menâkıb", 24; "Tefsîr", 345; Tirmîzî, "Tefsîr", 54

¹²² Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/128-129.

pıldığı, Kudüs'e mi'râc öncesi veya sonrası uğradığı gibi önemli çelişkilerin yer aldığını ifade ederek rivâyetlere temkinli yaklaşır.¹²³

Garanik kıssası¹²⁴ ile ilgili geniş bilgi vererek konuyla ilgili rivâyetlerin¹²⁵ uydurma olduğunu ifade eder. Hz. Peygambere Kur'ân'ın belli bir bölümünün unutturulması ile ilgili rivâyetlerin hiçbir anlam ifade etmediğini, bu tür rivâyetlere değer vermenin, Kur'ân'a gölge düşürmekten başka bir işe yaramadığını söyler.¹²⁶

1.7. Mecâz, Mesel ve Deyimler

Kur'ân, mu'ciz bir kitap olması hasebiyle muhataplara mesajını en veciz şekilde ulaştırmak için mecâz, mesel, deyim gibi Arap dilinin tüm inceliklerini kullanmıştır. Hakiki manaya hamledilemeyen lafızlar mecâz olarak değerlendirilmiş ve ulemanın çoğu Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul etmişlerdir.¹²⁷ Her mecâzın hakikat taşıdığı da ifade edilmiştir.¹²⁸ Belâğatın en önemli konusu kapalı bir manayı açık hale getirmektir.¹²⁹ Kapalı manaları açık hale getirmenin bir yolu da mesellerdir.¹³⁰ Meseller, kimi âlimlerce Kur'ân ilimlerinin en büyüğü görülmüştür.¹³¹ Arap dilinin veciz anlatım araçlarından biri olan deyimler de Kur'ân tarafından sıklıkla kullanılmıştır.¹³² Şimşek, meselin Kur'ân'a has bir üslûp olmadığını, sosyal bilimlerin her alanında görüş belirtenlerin anlatmak istediklerini okuyucularının zihinlerine yaklaştırmak, anlatımlarına canlılık kazandırmak ve muhataplarını ikna etmek için bu yola başvurduklarını, Kur'ân-ı Kerim'in de anlatımında örneklere yer verdiğini belirtir¹³³ ve ilgili âyetlerin tefsirinde belli bir üsul takip ederek özgün yorumlarda bulunur.

Misallerde belâğat açısından benzetilen ve benzeyen unsurlarını bulmaktan çok verilmek istenen mesaja odaklanılması gerektiğini ifade eder.¹³⁴ Ba-

¹²³ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/198.

¹²⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/85. Garanik kıssasının eleştirisi için bk. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 387-427.

¹²⁵ Maverdî, *en-Nuket ve'l-ûyûn*, 5/398-399.

¹²⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/426.

¹²⁷ Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/255-300; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/753-772.

¹²⁸ Gazâlî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 2/24-28.

¹²⁹ Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/773-776.

¹³⁰ Cürçânî, Abdulkâhîr bin Abdurrahmân bin Muhammed, *Esrârü'l-belâğati fi ilmi'l-beyân*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012), 85 -90; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed, *Mu'tereku'l akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şemseddîn, 3 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988); 1/351-357.

¹³¹ Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1041.

¹³² Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1045-1047; Abdulcelil Bilgin, *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemâhşerî'nin Keşşafı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 55-339.

¹³³ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/49.

¹³⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/37-38.

kara sûresi 17-20. âyetlerde geçen misalleri bağlamından koparmadan açıklamakta ve misaller hakkında müfessirlerin ortak noktalarına ve misallerde verilmek istenen mesaja vurgu yapmaktadır. Tefsir bilginlerinin "ateş yakan adam" misalini farklı yorumladıklarını, yorumlardaki ortak noktanın, "münafıkların gerçeği gördükten sonra bundan yararlanamamaları, bocalayıp durmaları" olduğunu; bu misalde geçen ateş aydınlatmasının İslâm dinini ve vahyin mesajlarını ifade ettiğini, kişinin İslâm'a girmekle çevresinin aydınlandığını, İslâm'dan çıkmasıyla aydınlığın ardından karanlığa gömüldüğünü; gerçeğin tek ve aydınlık, bu yolun dışında kalan yolların ise pek çok ve karanlık olmaları hasebiyle âyette *aydınlık* kelimesinin tekil, *karanlıklar* kelimesinin ise çoğul geldiğini; bu misallerde münafıkların iç dünyalarındaki karmaşaya dikkat çekildiğini ve münafıkların ikiyüzlülüklerinden kaynaklanan endişe dolu içsel durumlarının tasvir edildiğini söyler.¹³⁵

Kur'ân-ı Kerim'in tümünde olduğu gibi Râd sûresi 16-17. âyetlerde de küfür ve şirkin, karanlık ve yollarının pek çok olmasından dolayı karanlıklara benzetildiğini ve çoğul kipinin kullanıldığını, yegane hakikat ve aydınlık olmasından dolayı tevhidin ise aydınlığa benzetildiğini ve tekil kipte geldiğini ifade eder.¹³⁶

Emânet âyetinin¹³⁷ temsili bir anlatım olduğunu, sözü edilen emanetin muhatabının akıl ve irade olduğunu; gök, yer ve dağların insandan çok daha büyük varlıklar olmalarına rağmen, emaneti yüklenmeye ehil görülmediklerini, akıl ve irade sahibi olması nedeniyle emâneti yüklenmeye insanın ehil olduğunu ama onun da Allah'ın ve başkalarının haklarına tecavüz etme yatınlığı nedeniyle çok zalim, aklını yeterince kullananlarının az olması nedeniyle de çok cahil olduğunun vurgulandığını, âyette sözü edilen "emânet" ile insanın sorumlu olduğu vahiy öğretisinin tamamının kastedildiğini ifade eder.¹³⁸

Kur'ân'da kullanılan kimi ifadelerin deyim olup olmadıkları üzerinde durur ve mecâzi anlamlara dikkat çeker. Örneğin, Leheb sûresi 1. âyette geçen "iki eli kurusun" ifadesinin Arap dilinde "helak olsun" anlamında mecâzi bir kullanım olduğunu,¹³⁹ Bakara sûresi 275. âyette geçen "cin çarpması" ifadesinin "dengesini kaybetmiş kişi hakkında" bir deyim olduğunu söyler.¹⁴⁰

¹³⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/37-39.

¹³⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/68-69.

¹³⁷ el-Ahzâp 33/72.

¹³⁸ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/207-208.

¹³⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/501.

¹⁴⁰ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/294.

“Şakku'l-kamer” mucizesini farklı açılardan ele alıp rivâyetlerle ilgili te-reddütlerini ifade ettikten sonra Kamer sûresi 1. âyetle ilgili olarak müfessir-lerin farklı düşündüklerini, kimi müfessirlerin âyetin peygamber dönemin-de gerçekleşen mucizeyi ifade ettiği görüşünde olduklarını kimi müfessirle-rin ise bu olayın ahirette vuku bulacağını düşündüklerini¹⁴¹ ifade eder. Müş-riklerin isteği üzerine hiçbir mucizenin indirilmediğini,¹⁴² söz konusu âyette müşriklere her âyet geldiğinde yüz çevirip bunun devam edegelen bir sihir olduğunu söylediklerini, buna göre bir defa olan bir durumdan değil teker-rür eden bir şeyden söz edildiğini, ay yarılmasının ise tekerrür eden bir du-rum olmadığını, tekerrür eden şeyin Kur'ân'ın âyetlerinin nüzûlü olduğunu, buradaki “ay yarılması” ifadesinin Arap dilinde “iş ortaya çıktı” anlamında bir deyim olduğunu, âyette kıyametin yaklaştığının ve her şeyin ayan beyan ortaya çıktığının ifade edildiğini söyler.¹⁴³

Bakara sûresi 189. âyetin tefsirinde müşriklerin hac dönüşü evlere kapıla-rından değil de arka taraftan girdiklerini ifade eden rivâyetlere¹⁴⁴ temkinli yaklaşır ve âyet bağlamının yeteri kadar anlaşılmadığını, bazı müfessirlerin *evlere arkalarından girmenin* bir deyim olduğunu ve bununla, doğru yoldan ayrılmanın kastedildiğini söylediklerini, âyette Peygamber'in görevinin insanlara astronomiyle ilgili bilgiler vermek değil din konusunda insanları bilgilendirmek olduğunu hatırlatıldığını, *evlere arkalarından girmek* tabirinin Türkçe'deki *evin kapısı dururken bacasından girmek* anlamında kullanılan bir deyim ile karşılanabileceğini, artık sözün deyimleştiğini söyler.¹⁴⁵

1.8. Müphem

Arap dilinde “gizli ve kapalı olmak” anlamına gelen “müphem” kelime-si, Kur'ân'da kendisinden bahsedilip ismi kapalı geçen şahıs, mekân, zaman ve eşya için kullanılır. Daha çok Kur'ân kıssalarında yer alan zamir, işaret zamirleri, zaman ve mekân isimleri, künye, lakap ve vasıf gibi kapalı kelime ve ifadelerle zikredilen hususlar “mübhemat” kapsamında değerlendiril-mektedir. Kur'ân isimleri mübhem bırakarak anlattığı olaya evrensel nitelik kazandırır. “Mübhematu'l-Kur'ân”, icaz kapsamında da değerlendirilmiş-

¹⁴¹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/420-421; Maverdî, *en-Nuket ve'l-ûyûn*, 5/408-410; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1369; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/445.

¹⁴² el-İsrâ 17/59.

¹⁴³ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/128-129.

¹⁴⁴ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/232; Maverdî, *en-Nuket ve'l-ûyûn*, 1/249-250; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 110; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/108.

¹⁴⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/211-213.

tir.¹⁴⁶ Şimşek, tefsirinde önemli gördüğü yerlerde mübhem ifadeleri bazı kaideler çerçevesinde vuzuha kavuşturmaya önem vermektedir.

Müphem ifadeleri bağlamdan istifade ederek ve müfessirlerin de görüşüne başvurarak açığa kavuşturmaya çalışır. Müfessirlerin "*Allah'tan gelen bir kelimeyi doğrulayıcı*"¹⁴⁷ ifadesinde sözü edilen *kelime* ile Hz. İsa'nın kastedildiğini söylediklerini;¹⁴⁸ Hz. İsa'nın diğer insanların dünyaya geldikleri yolla dünyaya gelmediğini, Allah'ın *ol* emri ile annesinin kendisine hamile kaldığını, onun dünyaya gelmesinin bir sözcük olan *ol* emriyle gerçekleştiğini, ayrıca sonraki âyetlerde Hz. İsa'nın doğumundan bahsedilmiş olmasının ve onun *kelime* olarak nitelenmesinin bu görüşü teyit ettiğini ve yaratılış konusunda Yahyâ ile benzerlik arz ettiğini ifade ederek *kelime* ifadesine açıklık getirir.¹⁴⁹

A'râf sûresi 46-47. âyetlerde müphem olarak geçen "A'râf"ın ne olduğu ve "A'râftakilerin" kimler oldukları konusuna âyetin bağlamı, müfessirlerin görüşleri ve Arap dili çerçevesinde açıklık getirmeye çalışmaktadır. A'râf kelimesinin bir şeyin en yüksek kısmı anlamına geldiğini, horozun ibiği ve atın yelesi anlamında da kullanılan *urf* kelimesinin çoğulu olduğunu ve bu bilgilere istinaden A'râf'ın cennet ile cehennem arasındaki duvar/sur olarak anlaşılabilirliğini ifade eder. A'râftakilerin kim oldukları konusunda tefsirlerde iki görüşün nakledildiğini,¹⁵⁰ bir görüşe göre bunların melekler ve peygamberler olduklarını, diğer bir görüşe göre ise söz konusu kimselerin, iyilikleri ve kötülükleri eşit olup cennetlikler cennete ve cehennemliklerle cehenneme yerleştirilinceye kadar kendileri hakkında verilecek kararı A'râf üzerinde bekleyenler olduklarını ifade eder ve A'râftakilerin melekler olduğu görüşünü tercih eder.¹⁵¹

1.9. Müşkil Âyetler

Anlaşılmasında güçlük yaşanan veya çelişkili gibi görünen âyetlere "müşkil âyetler" denilmiştir.¹⁵² Kur'ân'ın çelişkiden uzak olması bizzat ken-

¹⁴⁶ Suyuti, Celâlüddîn Abdurrahmân, *Müfhimâtu'l-ekrân fi mübhemâti'l-Kur'ân*, thk. Dr. Mustafa Deyb el-Buğâ (Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1982), 7-123; a.mlf., *Mu'tereku'l akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, 1/366-385; a.mlf., *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1089-1110; Ebu Abdullah Muhammed bin el-Belensi, *Tefsiru mübhemâti'l-Kur'ân*, thk. Abdullah Abdulkerim Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1991), 35-70.

¹⁴⁷ Âl-i İmrân 3/39.

¹⁴⁸ Maverdî, *en-Nuket ve'l-ûyûn*, 1/390; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 192.

¹⁴⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/346-348.

¹⁵⁰ Maverdî, *en-Nuket ve'l-ûyûn*, 2/225-226; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 497-498.

¹⁵¹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/277.

¹⁵² Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/45-50, 53-65; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/724-735.

di beyandır.¹⁵³ Buna göre Kur'ân'da müşkil âyetlerin olduğunu söylemek doğru değildir. Kişinin belli nedenlerden dolayı anlamada zorlandığı, eksik bilgi vb. sebeplerden dolayı yanlış anladığı âyetler olabilir. Ancak bu durum Kur'ân'ın kendisi ile değil okuyucu ile ilgilidir.¹⁵⁴ Şimşek, okuyucuya müşkil gelen âyetleri çözümlmeyi önemsemiş ve işkalin giderilmesinde belli kaide- lere uymuştur.

Hz. İsa'nın vefat ettirilip, Allah katına yükseltildiğinin ifade edildiği âyet¹⁵⁵ çerçevesinde dile getirilen Hz. İsa'nın vefatı ve kıyamet öncesi gelmesiyle ilgili olan müşkil mevzuu Kur'ân ve Arap dili çerçevesinde çözmeye çalışır. Vefat kelimesinin Kur'ân'da "ölüm" anlamında kullanıldığını, herhangi bir karine olmadan kelimenin başka bir anlama alınamayacağını, Hz. İsa'nın dünya hayatının son bulmasının Nisa, 3/157-158 ve Mâide, 5/116-117 âyetlerde de söz konusu edildiğini, âyette geçen "seni kendime yükselteceğim" cümlesinin hemen ardından "seni inkâr edenlerden temizleyeceğim" cümlesinin geldiğini, *temizleme* kelimesinin manevi bir anlam taşıdığını buna bağlı olarak önceki cümlede geçen *yükseltme* kelimesinin de manevi bir anlamda kullanıldığını dolayısıyla âyette "seni yükseltmek sûretiyle temizleyeceğim" denildiğini, birçok âyette salih kişiler için *yükseltme* kelimesinin, manevi makamın yükseltilmesi anlamında kullanıldığını¹⁵⁶ ifade eder ve Hz. İsa'nın göğe bedenlen kaldırılmadığını söyler. Mâide sûresinin 116 ve 117. âyetlerinde belirtilen ve Hz. İsa ile Allah arasında ahirette gerçekleşecek olan diyalogdan Hz. İsa'nın öldüğünün ve kendisinden sonra olan bitenlerden habersiz olduğunun anlaşıldığını ifade ederek Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne indirileceği inancının, Hıristiyanlardan Müslümanlara geçtiğini belirtir.¹⁵⁷

Allah hakkında Kur'ân'da kullanılan "استوى" gibi fiili sıfatların anlaşılması konusunda ilk dönem âlimlerinin/selefin izledikleri yolun daha isabetli olduğunu söylemekte ve bu konuda ortaya çıkan müşkili selef çizgisinde durarak çözmeye çalışmaktadır. Secde sûresi 4. âyette "ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ" ifadesinde geçen ve meallerde genellikle "istivâ etti" şeklinde anlamlandırılan "استوى" müşkili ile ilgili olarak kelimenin selef ve halef âlimleri tarafından farklı yorumlandığını, selef ulemasının "istivânın malum keyfiyetinin ise meçhul olduğunu" düşündüklerini, halef ulemasının ise kelimeyi te'vîl

¹⁵³ en-Nisâ 4/82.

¹⁵⁴ Müşkil âyetlerin değerlendirilmesi için bk. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh bin Müslim ed-Dineverî, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, thk. Sa'd bin Necdet Ömer (Beyrut: Müesseseti'r-Risâle, 2015), 31-456; İzz bin Abdüsselam, *Fevâid fi müşkili'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Rıdvân Alî en-Nedvî (Cidde: Dâru'ş-Şurûk, 2. Basım, 1987), 33-282; Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/45-50,53-65; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/724-735.

¹⁵⁵ Âl-i İmrân 3/55.

¹⁵⁶ el-Bakara 2/253; İnşirâh 94/4; Yûsuf 12/76.

¹⁵⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/357-359.

etmekten yana tavır takındıklarını ifade etmekte ve bu konuda selef gibi düşündüğünü belirtmektedir.¹⁵⁸

Tefsir kitaplarında müşkil bir mesele olarak değerlendirilen "kabir azabı" meselesini değerlendirirken konuyu Kur'ân çerçevesinde değerlendiren her iki tarafın da yorum yaptıklarını ifade ettikten sonra meselenin ahad haberlere dayandığını¹⁵⁹ ve ahad haberlerin inanç konularında delil kabul edilmediğini vurgular. Kabir azabına delil olarak getirilen; "sabah akşam onlar ateşe arz edilirler. Kıyametin koptuğu gün de: 'Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun' (denilecektir)."¹⁶⁰ âyetinin bağlamının kabir azabına delalet ettiğini, sabah-akşam cehennem arz edilmelerinin, o anda cehennemde olmadıklarını gösterdiğini, kıyamet koptuğunda azabın en şiddetlisine sokulacaklarının belirtilmesinden de kıyametten önceki dönemin ifade edildiğini, cehennem arz edilmelerinin kabir hayatı dönemine denk geldiğini, kabir azabını reddedenlerin değişik te'villerle âyeti izah etmeye çalıştıklarını ancak yorumlarda zorlamaya gittiklerini ve konunun itikadi olmadığını ifade eder.¹⁶¹

1.10. Âyet, Sûre Bütünlüğü ve Tenâsüp

Kur'ân'ın şu anki sıralanışının tevkifiliği konusunda icma bulunmakta olup bu diziliş sahabe dahil olmadan Hz. Peygamber'in Allah'tan aldığı bilgi ile yapılmıştır.¹⁶² Kur'ân'ın şu anki sıralanışının Levh-i Mahfûz'daki sıralama ile aynı olduğu ifade edilmiştir.¹⁶³ Kur'ân'ın âyet tertibinin tevkifi olduğu konusunda ihtilaf bulunmazken sûre tertibinin tevkifiliği konusu ise tartışmalıdır. Sûre tertibinin icthadi olduğunu söyleyenler olduğu gibi tevkifi olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır.¹⁶⁴ Âyet veya sûrelerin tevkîfi olmadığını kabul edenler için âyetler arası tenâsüp ve bütünlük çok önemli değildir. Kanaatimizce Kur'ân dizilişi itibarı ile mucizdir ve âyetlerin anla-

¹⁵⁸ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/157-158. Ayrıca bk. 1/313-320.

¹⁵⁹ Buhârî, "Cenâiz", 85; Müslim, "Cenâiz", 17; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 72; Nesâî, "Cenâiz", 115.

¹⁶⁰ el-Mü'min 40/46.

¹⁶¹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/389.

¹⁶² Zürcânî, *Menahilu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/292-295.

¹⁶³ Kirmânî, Mahmud bin Hamzâbin Nasr, *el-Burhân fi tevcihu müteşâbihu'l-Kur'ân*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 24.

¹⁶⁴ İlgili tartışmalar için bk. Bakıllani, Ebi Bekr İbn Tayyib, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Dr. Muhammed İsam el-Kuzât, 2 Cilt (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 1/293-300; Sekafi, Ahmed bin İbrahim bin Zübeyr, *el-Burhân fi tenâsübi's-suvâri'l-Kur'ân*, thk. Said bin Cumua el-Fellâh (Riyad: Daru İbnu'l-Cevzi, 1468), 44-79; Gıratî, Ebi Ca'fer Ahmed bin İbrahim bin Zübeyr, *el-Burhân fi tertibi suveri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Şa'bân (Mağrib: Vezâratu'l-Evkâf, 1990), 182; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed, *Tenâsüku'd-düer fi tenâsübü's-süvar*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 41; a. mlf., *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/189-194; Zürcânî, *Menahilu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/297-303.

şılmasında âyetler arası bütünlük, sûre iç bütünlüğü ve Kur'ân bütünlüğü önemlidir.¹⁶⁵ Suyûtî (ö. 911/1505), tenâsüp konusunun zor olduğunu ve müfessirlerin zorluğundan dolayı bu mevzuya girmediklerini, Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) tenâsübe çokça yer verdiğini, sûrelerin başı ve sonu arasında tenâsüpün söz konusu olduğunu söyler¹⁶⁶ Şimşek, tefsirinde âyet ve sûreler arasındaki tenâsübe dikkat çekmekte ve tefsirinin tümünde tenâsübü, Kur'ân bütünlüğünü önemsemektedir.

Şimşek, sûre girişlerinde, sûrenin nerede indiğini, hangi konulardan söz ettiğini, ismini nereden aldığını, kaç âyet olduğunu, sûrenin ana konusunu, önceki ve sonraki sûrelerle bağlantılarını açıklamak sûretiyle sûreler hakkında tanıtıcı bilgiler verir. Kimi sûrelerin girişini uzun tutarken,¹⁶⁷ kimi sûrelerin girişlerinde ise kısa açıklama ile yetinir.¹⁶⁸

Kur'ân'ın tamamının Allah kelamı olması hasebiyle bir sûrenin diğerlerinden üstünlüğünden söz edilemeyeceğini¹⁶⁹ ama bir sûrenin öneminden söz edilebileceğini ve bu önemin insanların ihtiyaçlarından kaynaklandığını, insanların bazı sebeplerle belli bir dönemde veya bütün zamanlarda bir sûreye diğerlerinden daha fazla ihtiyaç duyabileceklerini ifade eder.¹⁷⁰

Medenî sûrelerde, inanç meselelerinin yanında sosyal hayatla ilgili kurallara ve düzenlemelere yer verildiğini,¹⁷¹ Mekkî sûrelerde ise İslâm topluma dair siyasi, ekonomik ve hukuki kuralların anlatılmadığını, bu sûrelerde cümlelerin kısa ve vurguların çok güçlü olduğunu, insanların tevhide davet edildiklerini, Peygamber ve geçmiş milletlerin kıssalarının zikredildiğini; mucize, ahlâki kurallar, kıyametin kopması, âhirette hesap verme ve cennet-cehennem gibi konulara yer verildiğini ifade eder.¹⁷²

¹⁶⁵ Abdulvahhâb Reşîd Sâlih, *Hucciyetü'd-delâleti's-siyâkiyyeti fi't-tefsîr*, 53-108; Abdulmute'âl es-Sa'îdî, *Edebî Mesaj Kur'ân*, trc. Hüseyin Elmalı (İzmir: Yeni Akademi Yay., 2006), 171-180, 187-284.

¹⁶⁶ Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/976, 986-989. Tenâsüp konusunda önemli tefsir ve bazı eserler için bk. Bekâî, Burhaneddîn Ebû'l-Hasen İbrahim bin Ömer, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*, thk. Abdurrezzâk Çâlib el-Mehdî, 8 Cilt (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Basım, 2011); Samarrâî, Fâzil Sâlih, *et-Tenâsübü beyne'l-müftetehi ve'l-hâtîmeti fi's-sûre* (Beirut: Dâru İbnu'l-Cevziyye, 2010); Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed, *Esrâru tertibu'l-Kur'ân*, thk. Merzuk Ali İbrahim- Abdulkadir Ahmed Ata (Kahire: Daru'l-Fazile, 2001).

¹⁶⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/307-309.

¹⁶⁸ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/493.

¹⁶⁹ Sûrelerin fazileti ve birbirinden üstünlüğü ile ilgili değerlendirmeler için bk. Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/1119-1142.

¹⁷⁰ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/11. Sûrelerin fazileti ile ilgili değerlendirme için bk. Şimşek, *Fatiha Sûresi ve Türkçe Namaz*, 15.

¹⁷¹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/20.

¹⁷² Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/124-125.

Kur'ân sûreleri arasındaki tenasübe, sûrenin konumuna ve Kur'ân bütünlüğüne dikkat çeker. Örneğin, Bakara sûresinin, Fâtiha sûresindeki, "bizi dosdoğru yola ilet" duasının sanki bir cevabı olarak *Kur'ân'ın bir yol göstermel/bir hidâyet olduğu* vurgusuyla başladığını, sûrenin yeni kurulmakta olan İslâm toplumunun temel ilkelerini belirlediğini ve bu sebeple bazı müfessirlerin, bu sûreyi Kur'ân'ın bir özeti, diğer sûreleri ise bu sûrenin açılımı olarak değerlendirdiklerini söyler.¹⁷³

Sûrelerin bir önceki ve bir sonraki sûrelerle olan ilişkisi üzerinde durarak sûrelerin konusal açıdan karşılaştırmasını yapar. Sâd Sûresinin konu olarak bir önceki sûrenin devamı olduğunu ifade eder.¹⁷⁴ Yine Tûr sûresinin, konu itibarıyla kendisinden önceki Zâriyât sûresiyle paralellik arz ettiğini, her iki sûrenin tabiat varlıklarından birine yeminle başladığını ve takva sahiplerinin niteliklerini sıraladığını; her iki sûrenin tevhit, ölümden sonra diriliş ve benzeri inanç esasları üzerinde durduklarını belirtir.¹⁷⁵

Sûrelerin başı ve sonu arasındaki ilişkiye ve sûre bütünlüğüne önem verir. Yazılan Kur'ân'a yemin ile başlayan Kalem sûresinin yine Kur'ân'dan söz ederek son bulduğunu;¹⁷⁶ Şûrâ sûresinin vahiyle söze başladığını ve sûrenin sonunda tekrar sözün vahye getirildiğini ifade ederek sûre bütünlüklerine dikkat çeker.¹⁷⁷

Âyet tefsirlerinde sûre iç bütünlüğüne ve âyetler arası insicama önem verir. Müfessirlerin genelinin Kıyâme sûresi 16-19. âyetlerinin Hz. Peygamber'in gelen vahyi unutmaya kaygısıyla Kur'ân'ı acele okuması üzerine indiğini söylediklerini, bu konuda rivâyetler aktardıklarını ancak bu yorumun sûre bütünlüğüne uymadığı gerekçesi ile kimi müfessirler tarafından eleştirildiğini, hitabın Peygambere değil, yukarıda "*o gün insana yaptıkları ve erteledikleri haber verilecektir*" âyetinde sözü edilen insana yönelik olduğunu, kıyamet günü amel defteri ile ilgili bir aktarımın yapıldığını ifade eden görüşü daha isabetli bulduğunu belirterek sûre bütünlüğüne ve âyetler arası münasebete vurgu yapar.¹⁷⁸

Âyet yorumlarında âyet ve sûre bütünlüğünün yanı sıra Kur'ân bütünlüğünü de esas alır. Bakara sûresi 7. âyette kâfirlerin kalplerinin mühürlenmesinin Allah'a izafe edilmesi meselesini izah ederken bu mühürlenmede kâfirlerin iradelerinin etkili olduğunu, inkâr etmeyi kendileri seçtiklerinden do-

¹⁷³ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/20.

¹⁷⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/309.

¹⁷⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/64.

¹⁷⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/291.

¹⁷⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/461. Sûre bütünlüğü değerlendirmesi için ayrıca bk. Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/8, 359.

¹⁷⁸ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/353.

layı kalplerinin mühürlendiğini, bunun ilahi bir kanun olduğunu ve bu yüzden mühürleme fiilinin Allah'a izafe edildiğini, kendilerinin yapıp ettiklerinin bir sonucu olmaksızın durup dururken Allah tarafından kalplerinin mühürlenmesinin haksızlık olduğunu ifade eder ve bu görüşüne; *"bu, yaptıkları sebebiyledir. Çünkü gerçekte Allah, asla kullara zulmedici değildir"*¹⁷⁹ âyetini ve başka âyetleri¹⁸⁰ delil getirir.¹⁸¹

Sûre anlam bütünlüğünü göz önünde bulundurarak Müslümanların bazı uygulamalarına eleştiri getirmektedir. Günümüz Müslümanlarının mezarlığa gittiklerinde Fâtiha sûresini okuduklarını, bunu yaparken zihinlerinden mezarda yatana dua etmeyi geçirdiklerini, Fâtiha sûresinde ise ölüye yönelik bir isteği dile getiren hiçbir dua âyetinin yer olmadığını, sûredeki tüm duaların diriler için olduğunu ve ölmüş olanlarla hiçbir ilgilerinin bulunmadığını, Hz. Peygamber ve sahabesinin mezarlıkta Fâtiha okumadıklarını ifade ederek sûre ile eylem arasındaki uyumsuzluğa ve çelişkilere dikkat çeker.¹⁸²

Tefsirinde Kur'ân'ın kelime dizinindeki hikmete ve insicama dikkat çekmeye çalışır. Bakara sûresi 7. Âyet bağlamında Kur'ân-ı Kerim'de kulağın daima gözden önce zikredildiğini, bazı tefsir bilginlerinin bu sıralamadan kulağın gözden üstünlüğünü çıkardıklarını, kulağın önce zikredilmesinin onun daha fonksiyonel olmasıyla yorumlanabileceğini, kulağın her yönden gelen sesleri işittiği hâlde gözün, sadece karşısında bulunan eşyayı algıladığını, yeni doğan bebeğin duyu organları arasında ilk olarak kulağın fonksiyonel hale geldiğini, bebeğin görme duyusunun çok sonradan devreye girdiğini ifade eder.¹⁸³

Bazen bir kelimenin nekre/belirsiz gelme nedeni üzerinde durmakta ve bundan evrensel mesajlar çıkarmaktadır. Allah'ın bir kavmi değiştirmesini konu alan Enfal sûresi, 53. âyette *"kavim"* kelimesinin *"genellik"* ifade etmesi için nekre/belirsiz geldiğini; Allah'ın toplumlarda olup biten her şeyden haberdar olduğunu ve toplumlardaki değişimleri sürekli takip ettiğini, değişimlerin ilahi adalet çerçevesinde gerçekleştiğini ve toplumlardaki değişimlerin kuralsız olmadığını vurgulamak için âyetin *"şüphesiz Allah her şeyi işiten ve her şeyi bilendir"* şeklinde son bulduğunu söyleyerek âyet içi insicama dikkat çeker.¹⁸⁴

¹⁷⁹ Âl-i İmrân 3/182.

¹⁸⁰ el-Mü'min 40/35; Yûnus 10/74; eş-Şûrâ 42/24; el-Câsiye 45/23.

¹⁸¹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/31.

¹⁸² Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/353.

¹⁸³ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/32.

¹⁸⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/398.

1.11. Muhkem-Müteşâbih

Müteşâbihlerin anlamının mümkün olup olmadığı ve Kur'ân'da nelerin müteşâbih olduğu tartışma konusudur.¹⁸⁵ Kur'ânda müteşâbih âyetlerin belirtilmemiş olması konuyu tartışmaya açık kılmıştır. Kur'ân, Hud 11/1. âyette tümüyle muhkem, Zümer 39/23. âyette tümüyle müteşâbih, Al-i İmran 3/7. âyette bir kısmı muhkem diğer bir kısmı müteşâbih olarak tarif edilmektedir.¹⁸⁶ Şimşek, yaygın kanaate göre, tek bir anlama gelen âyetlerin *muhkem*, birden fazla anlama gelebilenlerin ise *müteşâbih* sayıldığını, te'vîl kelimesinin Kur'ân'da tefsir anlamında değil sonuç¹⁸⁷ anlamında kullanıldığını,¹⁸⁸ te'vîl ile haberî cümlelerde haber verilen şeyin kendisi, inşaî cümlelerde ise söylenen şeyin yerine getirilmesi anlamının kastedildiğini, âhirette gerçekleşecek şeyleri anlatan âyetlerin¹⁸⁹ te'vîlinin o şeylerin âhirette gerçekleşmesi olduğunu ifade eder.¹⁹⁰

Te'vîl kelimesine *tefsir* anlamını veren müfessirlerin ayetteki durağın yerine göre Âl-i İmrân 3/7. âyete farklı anlamlar verdiklerini,¹⁹¹ durağın Allah kelimesi üzerinde olması halinde müteşâbihlerin anlamının sadece Allah tarafından bilinebileceği sonucunun ortaya çıkacağını bu durumda Kur'ân'da anlamı bilinmeyen âyetlerin olduğu probleminin baş göstereceğini, hâlbuki Kur'ân'ın mübin olduğunu, te'vîl kelimesinin *sonuç* anlamında okunması halinde ise bu anlam probleminin ortadan kalkacağını söyler. Âyette durak/vakfe *ve'r-râsîhune fi'l-ilm* üzerinde olması halinde ise müteşâbihlerin anlamının/sonucunun Allah ve ilimde derinleşenler tarafından bilinebileceği sonucunun ortaya çıkacağını, âyete bu şekilde anlam vermenin sonraki asırlarda yaygınlaştığını, ancak vakfın *ve'r-râsîhune fi'l-ilm* üzerinde yapılmasının Arapça dil kurallarına uymadığını, bu durumda *derler* anlamına gelen *yeqûlûne* fiilinin failinin (öznesinin) ortadan kalkacağını, bu cümlede failin olabilmesi için bu fiilin başında bir *vav* harfinin bulunması gerektiğini, sahabeden *ve'r-râsîhune fi'l-ilm* üzerinde vakfe yapan bir kırâatin rivâyet edilmediğini dile getirir. Şimşek'e göre müteşâbihlerle gaybî konular ve bu gaybî konular arasında özellikle Allah'ın sıfatları kast edilmektedir. Buna

¹⁸⁵ Muhkem ve müteşâbihin farklı tarifleri ve geniş değerlendirme için bk. Bakıllani, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 1/780-783; Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/68-77; Gazâlî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 2/29; Zürcânî, *Menahilu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/225-234; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/637-670; Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, 17-67.

¹⁸⁶ Zürcânî, *Menahilu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/225.

¹⁸⁷ İbn Fâris, "te'vîl", *Mekâyîsu'l-luğâ*, 62; Cevherî, "te'vîl", *Mu'cem es-sihâh*, 63; Ragıb el-İsfehânî, "te'vîl", *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 40.

¹⁸⁸ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/313-320.

¹⁸⁹ el-A'râf 7/53.

¹⁹⁰ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/313-320.

¹⁹¹ Gazâlî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 2/30.

göre bu müteşâbih âyetler, *muhkem* âyetler kaynak kabul edilerek, yani onlara başvurularak anlaşılmalıdır.¹⁹²

Yukarda yaptığı açıklamalar ışığında müteşâbih âyetleri muhkem âyetler çerçevesinde anlamaya çalışmaktadır. Kehf sûresi 65. âyetinde mübhem bırakılan “kullarımızdan bir kul” ifadesi ile ilgili müfessirlerin görüşlerini aktardıktan sonra ismi rivâyetlerde “Hızır” olarak gelen bu “kul”un insan değil melek olduğunu, melekelerin Allah’ın emrini uygulamaları sebebiyle yaptıklarından sorumlu olmadıklarını, insanların canlarını alan meleklerin, o insanın ne yaptığına bakmaksızın Allah’ın emrini yerine getirerek canlarını aldıklarını, kıssanın selef âlimlerince müteşâbihattan sayıldığını, özet anlatımlar olduğu için kıssaların muhkem âyetler ışığında yorumlanması gerektiğini, muhkem âyetlerde meleklerin peygamberleri eğittiklerinin ifade edildiğini ve bu kıssada da Mûsâ gibi büyük bir Peygamber’in bir melek tarafından eğitildiğinin belirtildiğini belirterek müteşâbih bir meseleyi muhkem âyetler ışığında açıklamaya çalışmaktadır.¹⁹³

Kimi âlimlerce müteşâbih addedilen¹⁹⁴ ve farklı farklı yorumlanan sûre başlarındaki “*elif-lâm-mîm*” gibi *mukattaa* harfleri ile ilgili önemli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Şimşek’e göre bu harflerin ne anlama geldikleri konusunda Hz. Peygamber’den bir açıklama gelmiştir ne sahabe bu konuda Hz. Peygamber’e bir soru yöneltmiştir ne de müşrikler bu harflerin Kur’ân’da yer almasına itiraz etmişlerdir. Bu durumun mukattaa harfler hakkında o dönemde belli bir kanaatin bulunduğunu gösterdiğini ifade ederek Arap alfabesinin harf sayısının yirmi dokuz olduğunu, bu harflerin başında buldukları sûre sayısının da yirmi dokuz olduğunu, sûre başlarında kullanılan harflerin sayısının on dört olduğunu, Kur’ân’ın indiği dönemde Arap şiiirinde benzer bir kullanımın bulunduğunu, bu harflerin başında buldukları sûrelerde, çoğunlukla bu harflerden hemen sonra Kur’ân-ı Kerim’den söz edildiğini, söz konusu harflerin Kur’ân’la meydan okuma maksadıyla kullanıldıklarını ve Kur’ân’ın i’cazını ortaya koyduklarını belirtir.¹⁹⁵

¹⁹² Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/313-320.

¹⁹³ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/285.

¹⁹⁴ Kirmânî, *el-Burhân fi tevcihu müteşâbihu'l-Kur’ân*, 22-23; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur’ân*, 1/641-667.

¹⁹⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/21-23. Huruf-u Mukatta hakkında geniş bir değerlendirme için bk. İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkilî'l-Kur’ân*, 118; Bakillani, *el-İntisâr li'l-Kur’ân*, 1/782-787; Şimşek, *Günüümüz Tefsir Problemleri*, 377-384.

1.12. Nasih-Mensuh

Sözlükte "izale etmek, aktarmak, yok etmek, değiştirmek" anlamına gelen nesh, tefsir ilminin kadim tartışma konusudur.¹⁹⁶ Müfessirler, neshin önemi üzerinde durmuş ve bu ilmi bilmeyenleri eksik sayarak Kur'ân'ı tefsir edemeyeceklerini belirtmişlerdir.¹⁹⁷ Belli şartlar çerçevesinde gerçekleştiği ifade edilen nesh meselesi *metni mensuh hükmü baki, hükmü mensuh metni baki ve hükmü ile birlikte metni de mensuh âyetler* olmak üzere üç başlık altında değerlendirilmiştir.¹⁹⁸ Nâsîh âyetlerin daha çok Medenî, mensuh âyetlerin ise daha çok Mekkî olduğu ifade edilmiştir.¹⁹⁹

Şimşek, neshin ıstılahta, "daha önce gelmiş olan dinî bir nassla sübût bulmuş bir hükmün, daha sonra gelmiş olan dinî bir nassın hükmü ile kaldırılması" anlamında kullanıldığını,²⁰⁰ daha önce indirilmiş olan bir âyetin delalet ettiği bir hükmün, daha sonra indirilmiş olan bir âyetin delalet ettiği hükümle kaldırılıp kaldırılamayacağı mevzusunun âlimler arasında tartışıldığını ifade eder.²⁰¹ Kur'ân âyetlerinin kendi içerisinde birbirini nesh etmesi meselesini reddeden Ebu Müslim el-İsfehâni (ö. 322/934) gibi mütekaddim ve bazı müteahhir âlimler bulunmakta²⁰² ise de müfessirlerin büyük çoğunluğu neshin varlığını kabul etmektedirler.²⁰³ Kur'ân'ın sünneti nesh etmesi konusunda ihtilaf bulunmazken, sünnetin Kur'ân'ı neshi meselesi ise tartışmalıdır.²⁰⁴

¹⁹⁶ Nehhas, Ebu Ca'fer Ahmed bin Muhammed bin İsmail, *en-Nasih ve'l-mensuh fi kitâbillâhi Azze ve Celle ve ihtilafu'l-ulemâi fi zalik*, thk. Süleyman bin İbrahim bin Abdullah, 3 Cilt (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1991), 1/424; Makri, Hibetullah bin Selamete bin Nasr, *en-Nasih ve'l-mensuh min kitâbillâhi Azze ve Celle*, thk. Zuheyr Şavîş-Muhammed Kan'ân (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 18-21; Mekki bin Ebi Talib el-Kaysî, *el-İzâh li'n-nasihî'l-Kur'ân ve mensuhîhi ve ma'rîfeti usulîhi ve ihtilafî'n-nasi fihî*, thk. Dr. Ahmed Hasen Ferhât (Cidde: Dâru'l-Menâr, 1986), 47-50; Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/28-29; Zürkânî, *Menahilu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/146.

¹⁹⁷ Ebu Ubeyde el-Kâsım bin Sellâm el Herevî, *en-Nasih ve'l-mensuh fi'l-Kur'ân'il-Azîz*, thk. Muhammed bin Salih el-Mudeyfir (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 5-20; Makri, *en-Nasih ve'l-mensuh*, 18; Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/29; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/700.

¹⁹⁸ Makri, *en-Nasih ve'l-mensuh*, 20-22; Mekki bin Ebi Talib el-Kaysî, *el-İzâh li'n-nasihî'l-Kur'ân ve mensuhîhi*, 47-50, 60-71; Abdulkahir el Bağdadi, Ebu Mansur, *en-Nasih ve'l-mensuh*, thk. Hilmi Kâmil Abdullhâdî (Amman: Daru'l-Adevi, ts.), 45-50, 51-53; İbn Hazm el-Endelüsî, *en-Nasih ve'l-mensuh fi'l-Kur'ân'il-Kerim*, thk. Dr. Abdulgaffar Süleyman el-Bindârî (Beirut: Menşurât el-Cemel, 2016), 11-12; Zürkânî, *Menahilu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/177-178.

¹⁹⁹ İbn Hazm, *en-Nasih ve'l-mensuh fi'l-Kur'ân'il-Kerim*, 22.

²⁰⁰ Zürkânî, *Menahilu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/147; Abdulmüteâlî, Muhammed el-Cebrî, *en-Nasih ve'l-mensuh beyne'l-isbâti ve'n-nefy* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1987), 17-20.

²⁰¹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/136-141.

²⁰² Ahmed Hicazi es-Sekâ, *Le nesh fi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Fikr el-Arabi, 1978), 17; Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'ân'il-Kerim*, 2 Cilt (Mısır: Dâru'l-Vefa, 3. Basım, 1987) 4-842; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 312-331; a.mlf., *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, 77-145.

²⁰³ Nehhas, *en-Nasih ve'l-Mensuh*, 1/400; Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/32-33; Zürkânî, *Menahilu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/177; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Di-

Âlimlerin genelinin Bakara sûresi 106 ve Nahl sûresi 101. âyetler ile İslâm'ın bidâyetindeki tedriciliğe ve icma iddiasına dayanarak Kur'ân için böyle bir durumun/neshin vaki olduğunu kabul ettiklerini ifade eden müellif, müfessirlerin geneli tarafından kabul edilen nesh anlayışına karşı çıkar. Nahl sûresinin Mekkî olduğunu, Kur'ân'da neshin varlığını kabul edenlerin tamamının, İslâm'da ilk nesih olayının, kıblenin değişmesi olduğunu söylediklerini,²⁰⁵ kible değişikliğinin ise hicretten bir buçuk sene sonra yapıldığını, hicretten önce indirilmiş olan Nahl sûresi 101. âyetin Kur'ân'daki bir nesih söz etmesinin düşünülmemeyeceğini, Bakara sûresinin 106. âyetin ise kible değişikliğiyle ilgili olarak indirildiğinin tüm müfessirlerce kabul edildiğini, Kur'ân'da Kudüs'e yönelmeyi emreden herhangi bir âyetin bulunmadığını dolayısı ile Kur'ân'da emredilmiş olan bir hükmün nesh edilmediğini, âyetin siyâk ve sibâkının da buna delalet ettiğini söyleyerek nesh iddiasına kail olanların delillerini çürütür.

Bakara sûresi 106. âyetin şart cümlesi ve cevabından ibaret olduğunu, şart cümlelerinin bir şeyin mutlaka gerçekleştiğini göstermediğini, ileri sürülen şartın, olası şeylerden olması halinde onun sadece vuku bulmasının mümkün olabileceğini ifade ettiğini, bu durumda âyetin bir nesih söz ediyor olsa bile, neshin Kur'ân'da vuku bulduğuna delalet etmediğini, nesh konusunda icmanın söz konusu olmadığını, neshe kail olanların bile hangi âyetlerin nesh edildiği konusunda birlik içinde olmadıklarını, Hz. Peygamberden âyetlerin nesh edildiğine dair sahih bir hadisin nakledilmediğini, sahabe ve tabiinden gelen rivâyetlerin bulunduğunu ancak onların neshi, âm olan bir lafzın tahsisi, mutlakın takyidi, istisna ve müteşâbih için kullandıklarını, neshi âyetlerin birbirinin hükmünü kaldırması anlamında kullandıklarına dair herhangi bir delilin bulunmadığını ifade ederek nesh iddiasının temelsizliğini ispatlamaya çalışır.²⁰⁶

Âyetlerin farklı şartlarda indirildiğini, her âyetin indiği şartlara bağlı olduğunu, şartlar değiştiğinde önceki veya sonraki âyetlerin geçerli olacağını, bunun nesih farklı bir durum olduğunu, neshe kail olanların neshin olabilmesi için ileri sürdükleri âyetlerin birbiri ile çelişmesi gerektiği şartının Kur'ân'da çelişki bulunmadığını ifade eden âyetlere²⁰⁷ ters düştüğünü ifade eder.²⁰⁸

yanet Vakfı Yayınları, 2016), 124; Muhsin Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar* (İstanbul: İFAV Yay. 2017), 133-134.

²⁰⁴ Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/30-34; İmam Gazâlî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 2/ 98-105; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/701.

²⁰⁵ Abdulkahir el Bağdadi, *en-Nasih ve'l-mensuh*, 67.

²⁰⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/136-141.

²⁰⁷ en-Nisâ 4/82.

²⁰⁸ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/136-141.

Metni unutturulmak sûretiyle nesh edilen sûre ve âyetlerin bulunduğunu ifade eden rivâyetlerin sorunlu olduklarını, söz konusu rivâyetlerde "şu sûre uzunluğunda bir sûre vardı da unutturuldu ama orada şöyle deniliyordu" yahut "ondan şunu hatırlıyorum" şeklinde ifadelerin bulunduğunu, ancak Allah tarafından unutturulan bir şeyin hatırlanmasının mümkün olmadığını dolayısı ile böyle bir iddianın Allah'ın unutturmasına karşı meydan okuma anlamı taşıdığını belirtir.²⁰⁹

Tevbe sûresinin 60. âyetinde zekâtın verileceği sınıflar ile ilgili âyetin tefsirinde bir kısım âlimin İslâm'ın güçlenmesi sebebiyle Hz. Ömer döneminden itibaren "kalpleri İslâm'a ısındırılanlara" zekât verilmesi hükmünün nesih edildiğini söylediklerini, ancak insanlar tarafından Allah'ın Kitabında yer alan bir hükmün nesih edilmeyeceğini, şartları tahakkuk ettiğinde her hükmün yürürlüğe gireceğini ifade eder.²¹⁰

Bazı müfessirlerin "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve en güzel şekilde onlarla mücadele et. Şüphesiz ki Rabbin, yolundan sapanı en iyi bilendir. Doğru yolu bulanı da en iyi O bilir"²¹¹ âyetini savaş âyetleriyle mensuh saydıklarını,²¹² bu görüşte olanların savaşı İslâm'a davetin bir aracı olarak gördüklerini, ancak savaşın davet aracı olarak değil, davetin önündeki engelleri ortadan kaldıran bir araç olarak görülebileceğini, Allah yolunda savaşmak ile Allah yoluna davetin aynı şeyler olmadıklarını, bu sebeple savaş âyetlerinin bu âyeti neshettiğinden söz edilemeyeceğini, âyetin Allah yoluna davetin nasıl ve hangi metotlara uyularak yapılacağını öğrettiğini söyler.²¹³

Bazı müfessirlerin Enfâl sûresi 65. ve 66. âyetler arasında nesih bulunduğunu ve 66. âyette anlatılanların 65. âyette anlatılanların hükmünü kaldırdığını söylediklerini²¹⁴ ancak bu âyette neshin söz konusu olmadığını, 66. âyette Müslümanlardaki bir zafiyetten söz edildiğini ve âyetin de bu sebeple indiğini, âyetlerin şartlara göre Müslümanların kendilerinin kaç katı olan düşman ordusuna karşı sebat göstereceklerini dile getirdiğini ve savaştan kaçmalarının câiz olmadığını anlattığını ifade eder.²¹⁵

²⁰⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/424-426.

²¹⁰ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/463.

²¹¹ en-Nahl 16/125.

²¹² İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 799.

²¹³ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/192-193.

²¹⁴ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 561.

²¹⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/404.

1.13. Kırâat

Kırâat, Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağı ve bu okuyuşlardaki ihtilafların râvilerine nispet ederek bilinmesi,²¹⁶ kırâat imamlarından birinin Kur'ân okuma konusunda diğerlerinden farklı bir yol takip etmesi demektir.²¹⁷ Tefsir ilminde kırâat, müfessirin tefsire etki eden okuyuş tarzlarını görmesi bakımından önem arz eder.²¹⁸ Kırâat âlimleri birçok yerde birbirlerine muvafık okumalarına rağmen bazı kelimelerde ihtilaf etmektedirler. Kırâat imamlarının her birinin okuyuşu ayrı bir kırâat olarak değerlendirilmiştir yoksa her kelime her kırâate göre farklı farklı okunmamaktadır. Bir kırâatin makbul sayılabilmesi için Arap diline ve resmi mushafa muvafakiyet şartı aranmaktadır.²¹⁹ Şimşek, tefsirinde önemli gördüğü yerlerde kırâat farklılıklarının anlam üzerindeki etkisine dikkat çeker.

Bakara sûresi 102. âyette Hârut ve Mârut bağlamında gelen *melekeyn* kelimesinin bazı müfessirler tarafından *melikeyn* şeklindeki okunduğunun rivâyet edildiğini ve bunların iki melek değil iki kral olduklarının ifade edildiğini söyler.²²⁰

Mâide sûresi 6. âyetinde ayakların yıkanması veya mesh edilmesi gerektiği tartışmasının âyette geçen “وَأَزْجَلَكُمْ” kelimesindeki kırâat farklılığından kaynaklandığını;²²¹ İbnü Kesîr, Ebu Amr, Âsım'dan Ebû Bekir Şu'be, Hamzâ, Ebû Ca'fer ve Halefû'l-Âşîr kırâatlerinde “lâm”ın cer ile esre şeklinde; Nâfi, İbnü Âmir, Âsım'dan Hafs, Kisâî ve Ya'kub kırâatlerinde ise nasb ile üstün şeklinde okunduğunu, nasb okuyanların yıkamaya, cer ile okuyanların ise meshe hükmettiklerini ifade ederek kırâat farklılıklarının sebep olduğu anlam farkına ve ihtilaflara değinir.²²²

Bakara sûresi 88. âyetinde geçen ve “kılıf” anlamına gelen “غلف/ğulf” kelimesinin Ebû Amr'ın kırâatında “*ilim kabı*” anlamına gelen “ğuluf” şeklinde okunduğunu²²³ ifade eder.²²⁴

²¹⁶ İbn Cezeri, Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-mukriîn ve müşşidü't-tâlîbîn* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 9.

²¹⁷ Zürcânî, *Menahilu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/343.

²¹⁸ Fethi Ahmet Polat, *Tefsîr Araştırmalarında Yöntem Sorunları I-II* (Konya: Aybil Yayınları, 2. Basım, 2014), 142.

²¹⁹ Harun Öğmüş, “Kur'ân'ın Sihhati Bağlamında Kırâat Farklılıklarının Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2010/2), 5-7.

²²⁰ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/127-132.

²²¹ Âyetle ilgili kırâat farklılığı için bk. İbn Hâleveyh, Ebi Abdullah el-Huseyn bin Ahmed, *el-Huccetu fi'l-kirâati's-seb'a*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 67; Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/52-53.

²²² Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/19-20.

²²³ Âyetle ilgili kırâat farklılığı için bk. Muhammed bin Umar bin Sâlim Bâzmûlî, *el-Kiraât ve eseruhe fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2 Cilt (Riyad: Dâru'l-Hicre, 1996), 2/457-458.

²²⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/118-119.

1.14. İ'câz ve Bilim

İ'câz, anlamı bozmadan kısaltmak demektir. Kur'ân birçok yönden mu'ciz bir kitaptır.²²⁵ Şimşek, Allah'ın sırasıyla Kur'ân'ın tümü, on sûresi ve en son bir sûresi ile müşriklere ve onların şahsında tüm zamanlara meydan okuduğu, muarızların her defasında aciz kaldıkları şeklindeki yaygın kanaati nüzûl sıralamasına ve meydan okumadaki inceliklere dikkat edilmediği gerekçesiyle reddeder. Konuyla ilgili ilk olarak Mekke'de inen ve Kur'ân'ın tamamıyla meydan okunan İsrâ sûresi 88. âyetin indirildiğini, sonrasında Kur'ân'ın bir sûresinin benzerinin getirilmesinin istendiği Yûnus sûresi 38. âyetin nazil olduğunu, daha sonrasında Kur'ân'ın on sûresine nazım yönünden benzer iftira mahsulü/uydurma bile olsa on sûrenin getirilmesinin istendiği Hûd sûresi 13. âyetin geldiğini, sonrasında Tûr sûresi 34. âyetinde Kur'ân'ın nazmıyla meydan okunduğunu, hicret sonrasında Medîne'de inen Bakara sûresi 23-24. âyetlerinde ise Peygamber gibi ümmi birinden bir sûrenin getirilmesi hususunda meydan okumanın yapıldığını ve son olarak Nisâ sûresinin 82. âyetinde içerik olarak Kur'ân'ın tamamının bir benzerinin getirilmesi konusunda meydan okunduğunu ifade eder.²²⁶

Şimşek, Kur'ân'ın modern ilimlerin evrenle ilgili vardığı sonuçları önceden haber verdiğini ileri sürenlerin, bununla onun ilahî bir kitap olduğunu ispatlamaya çalıştıklarını, bunu Kur'ân'ın bir i'câzı olarak değerlendirdiklerini ancak Kur'ân'ın bunları önceden haber vermediğini, modern ilimlerin vardığı kesin sonuçlarla da çelişmediğini ve asıl i'câzın bu olduğunu belirterek Kur'ân'ın bilimsel buluş kitabı olarak okunmasına karşı çıkar.²²⁷

Şuarâ sûresi 63-66. âyetlerde anlatılan denizinin ikiye yarılması hadisesinin kimileri tarafından bilimsel izahla, gel-git olayıyla açıklanmaya çalışıldığını ancak gel-git olayında denizin kocaman iki dağ şeklinde yarılmasının söz konusu olmadığını, gel-git durumunda denizin kabardığını ve karada belli bir yere kadar uzanıp geri çekildiğini, hadisenin gel-git olayıyla gerçekleşmiş olması halinde günümüzde de Kızıl denizde bu durumun müşahade edilmesi gerektiğini, Firavunun hâkimiyetindeki bu topraklarda gel-git za-

²²⁵ Yûsuf el-Hâc Ahmed, *Mevsûatu'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-sünneti'l-mutahhara* (Dimeşk: Mektebetü İbn Hacer, 2. Basım, 2003), 17. Kur'ân i'câzi ile ilgili bk. Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/90-108; Suyûtî, *Mu'tereku'l akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*; Rummânî, Ebi Hasen Ali bin İsâ, *İ'câzu'l-Kur'ân*, thk. Dr. Abdulalim (Dehli: Mektebetü'l-Câmiati'l-Meliyyeti'l-İslâmiyye, 1934).

²²⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/41-44.

²²⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/211-213. Bilimsel tefsirin eleştirisi ve değerlendirmesi için bk. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 93-110; Ahmed Muhammed Fadıl, *Nakdi't-tefsiri'l-ilmî* (Dimeşk: Merkez en-Nakdi's-Sekafî, 2009), 5-60; Hind Şelbî, *Tefsiri'l-ilmî li'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk* (Tunus: Y.y., 1985), 20-50; Süleyman Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009).

manının biliniyor olması gerektiğini ifade ederek bilimsel izaha karşı çıkar.²²⁸

Hız. Mûsâ'yı takip edip denizde boğulan Firavun'un cesedinin bir mucize eseri olarak muhafaza edildiği ve günümüze kadar geldiği görüşüne karşı çıkarak Yûnus sûresi 92. âyetten cesedin o dönemde kurtarıldığının anlaşıl-
dığını, günümüzde bulunan cesedin, sözü edilen Firavun'a ait olduğunu ispatlayacak bir delilin bulunmadığını, mucizelerin apaçık olduğunu dolayısı ile Firavun'a ait olduğu ifade edilen cesedin Kur'ân'ın bir mucizesi olarak nitelenemeyeceğini ifade eder.²²⁹

2. TEFSİRİN ÜSLÛP AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

"Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri"ni, sadelik, özgünlük, akıcılık, mesajı ön-
celeme, hayati merkeze alma, tarihsellik eleştirisi, güncel konulara değinme, tenkitçi bakış açısı ve güncel yorum gibi başlıklar altında üslûp açısından değerlendirmemiz tefsiri daha iyi tanımamıza yardımcı olacaktır.

2.1. Sade, Özgün ve Akıcı Dil

Şimşek, ilk dönemden son döneme kadar kaleme alınmış klasik ve modern rivâyet, dirâyet, işari, ictimai, sünni, şii, mu'tezili gibi farklı coğrafyalarda kaleme alınmış birçok tefsirden yararlanarak kaynak yelpazesini oldukça geniş tutmuştur. Tefsir kaynaklarının yanı sıra lügat, hadis, fıkıh, siyer, kelâm, tasavvuf, usûl ve güncel kaynaklardan da yararlanmıştır. Geniş kaynakçasına rağmen taklitten uzak durmuş, tefsiri alıntı, rivâyet ve detaya boğmamış, sade, öz, özgün ve güncel bir dil kullanarak zor ve problemlili konuları dahi karmaşıklıktan uzak, anlaşılır bir dille anlatmaya çalışmıştır. Üslûp olarak halkın anlayabileceği bir dili kullanarak eserinin geniş kitlelerce anlaşılabilmesini hedeflemiş,²³⁰ okuyucuyu ilgilendirmeyen akademik tartışmalardan uzak durmuştur. Eserinin uzamaması ve daha önce yazılanların bir tekrarı olmaması için ilgili kaynaklardan önemli gördüğü yerleri alıntılanmış²³¹ ve yer yer ayrıntılı bilgi için kendi kitaplarına²³² ve ilgili kaynaklara yönlendirmiştir.²³³ Şimşek'in öz, özgün, sade ve akıcı dilini aşağıdaki örneklerde görmek mümkündür:

Ahzâp sûresi 59. âyetin tefsirinde müfessirlerin genelde dış örtünün hür kadınların cariyelerden ayrılması için emredildiği görüşünde olduklarını,²³⁴

²²⁸ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/547-548.

²²⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/574.

²³⁰ Atmaca, "M. Sait Şimşek'in Tefsirinde Kur'ân'ın Çağdaş Yorumları", 114.

²³¹ Bk. Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/183.

²³² Bk. Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/57.

²³³ Bk. Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/437.

²³⁴ İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr*, 1139.

ancak bunun doğru olmadığını, bu görüşten cariyelerin sözle veya sarkıntılık edilerek taciz edilmelerinde bir sakınca olmadığı sonucunun çıktığını, hür kadınlar gibi cariyelerin de iffetlerinin korunması gerektiğini, âyette sözü edilen ayırt edilmenin iffetle ilgili bir mesele olduğunu, hür veya cariyeden iffetli biri olduğunu karşı tarafa hissettirecek şekilde giyinmesinin istendiğini ifade ederek özgünlüğünü ortaya koyar ve cumhura muhalefette bulunur.²³⁵

Şimşek, kimi zaman özgün gördüğü kimi yorumları aynen aktararak okuyucuyu bilgilendirmeye çalışır. Ahzâp sûresi 56. âyetin tefsirinde salavatın tarihi ile ilgili olarak İbn Aşur'dan;²³⁶ sahabenin, Peygamber'in ismi her anıldığında veya ismini yazdıklarında salât getirdiklerine dair bir bilginin olmadığı, Müslümanların ne zaman bunu yazmayı adet edinmeye başladıklarının tespit edilemediği, Harun Reşid döneminde kitapların başında Peygambere salât ve selam getirmenin adet haline geldiği, dördüncü asırda hadis ve tefsir kitaplarında Peygamber'in isminin ardında salâtın yazıldığı ve hadis ehlinin bunu adet haline getirdikleri alıntısını yapar.²³⁷

Sûre başlarındaki besmelelerin Kur'ân'dan olup olmadıkları mevzusunun tartışmalı olduğunu, bazı âlimlerin besmelelerin Kur'ân'dan olmadıklarını, bazıları Kur'ân'dan olduklarını fakat her sûrenin başında müstakil olarak indirilmediklerini ve dolayısıyla o sûrenin bir âyeti olmadıklarını ifade ettiklerini, bazılarının ise besmelelerin başında buldukları sûrenin ilk âyeti olduklarını söylediklerini, sahabe döneminde sûre başlarında besmelelerin yazıldığına bilindiğini, bu yüzden de sûre başlarında bulunan besmelelerin Kur'ân'dan olduklarını düşündüğünü sade ve akıcı bir dille ifade eder.²³⁸

2.2. Mesaj ve Hayat Merkezli Anlatım

Şimşek, Kur'ân'da anlatılan kıssaların tamamının gerçek olaylardan alındıklarını,²³⁹ çok özlü anlatımlar olduklarını;²⁴⁰ Kur'ân'ın, kıssaları tarihi bilgi vermek için değil ibret amaçlı zikrettiğini; kıssaların Peygamber'in dini tebliğ etme süreçlerine uygun dönemlerde indirildiklerini²⁴¹ ve indikleri döne-

²³⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/203-204. Kölelerle ilgili geniş değerlendirme için bk. Şimşek, *Kur'ân'ın Ana Konuları*, 198-203.

²³⁶ İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrir ve't-tenvîr*, 9/100-103.

²³⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/200-201.

²³⁸ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/13.

²³⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/645.

²⁴⁰ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/22-23.

²⁴¹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/55.

min şartları ile uyum içerisinde olduklarını ifade eder.²⁴² Kureyş müşriklerinin Hz. Peygamber hakkında öldürme planları yaptıkları bir dönemde Yûsuf sûresinin indiğini, Yûsuf'un kardeşleri tarafından kuyuya atılıp ölümüne terkedilmesi ve ardından kuyudan kurtulup Mısır yönetiminde söz sahibi olmasının anlatıldığı kıssa ile Mekke müşriklerine Hz. Peygamber'in Hz. Yûsuf gibi bu komplolardan kurtarılacağı, başka bir bölgeye gideceği, orada devlet başkanı olacağı ve üzerlerinde hâkimiyet sağlayacağı mesajının verildiğini söyler.²⁴³ Yûsuf sûresinde Allah'ın emirlerine sıkı sıkıya bağlı olan kişiye, Allah'ın bu dünya hayatında da büyük mükâfatlar vereceği mesajının verildiğini belirtir.²⁴⁴

Hz. Peygamber'in bir âmadan dolayı İslâm'ın daha ilk yıllarında ikaz edilmesi hadisesi ile toplumun farklı kesimlerine; İslâm'da dünyevi makam ve değerlere göre insanlar arasında ayırım yapılmadığı, Peygamber'in kınanmış olmasından yola çıkarak bu dinin Hz. Muhammed tarafından uydurulmadığı, beşer olması hasebi ile Peygamber'in de hata yapabileceği, Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahyi olduğu gibi insanlara aktardığı mesajlarının verildiğini ifade eder.²⁴⁵

Secde sûresi 4. âyette ve başka âyetlerde²⁴⁶ geçen "gökler, yer ve ikisi arasında bulunanların altı günde yaratıldığı" ifadesinin tefsirinde Allah'ın, yaratılış olayının planlı, aşamalı gerçekleştiğini haber ettiğini, bununla bizlere işlerimizi planlı ve programlı bir şekilde yapmamız gerektiği mesajını verdiğini ifade eder.²⁴⁷

Fil kıssası ile Allah'ın, Mekke müşriklerine, Peygamber'ine karşı çıkmaya devam etmeleri halinde akıbetlerinin Allah'ın evine saldıranların akıbeti gibi olacağı mesajını verdiğini söyler.²⁴⁸ İsrâ sûresi 101-104. âyetlerin tefsirinde, Mûsâ ve Firavun mücadelesi üzerinden Mekke müşriklerine, Firavun gibi inananlara baskı uygulamaya devam etmeleri halinde Firavun ve taraftarlarının akıbetine uğrayacakları ve yurtlarından çıkarmaya çalıştıkları iman edenler topluluğunun o topraklara hâkim olacakları mesajının verildiğini ifade eder.²⁴⁹

Kur'ân'da müşriklerin Kur'ân'ın değiştirilmesini istediklerinden²⁵⁰ söz edildiğini, müşriklerin bu istekle Hz. Peygamber'den dini kendilerine göre

²⁴² Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/7. Kıssalar hakkında geniş değerlendirme için bk. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 341-347; a. mlf., *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, 45-73.

²⁴³ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/7.

²⁴⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/55.

²⁴⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/389.

²⁴⁶ el-A'râf 7/54, Yûnus 10/3, Hûd 11/7, el-Furkân 25/59.

²⁴⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/157-158.

²⁴⁸ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/487.

²⁴⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/247.

²⁵⁰ Yûnus 10/15.

ayarlaması talep ettiklerini, bu isteğin günümüz hâkim güçlerince de “*kimi konuların gündeme getirilmemesi veya Kur’ân âyetlerinin kendi istekleri doğrultusunda yorumlanması*” şeklinde dile getirildiğini, eski ve yeni inkâr edenlerin bakış açıları arasında herhangi bir farkın bulunmadığını ifade ederek âyetleri güncelleştirir.²⁵¹

En’âm sûresi 74-79. âyetlerin tefsirinde Âzer’in Hz. İbrahim’in babası veya amcası olduğu, Âzer’in isim, lakap veya put ismi olduğu konularında pek çok görüşün ileri sürüldüğünü ancak bu gibi konuların tali meseleler olduklarını ve tefsirlerde bu meselelere dalmanın Kur’ân’ın mesajından uzaklaştıracağı söyler.²⁵²

2.3. Tahlil ve Tenkit Merkezli Değerlendirme

Kur’ân yorumlarının çoğu zaaf değil zenginlik olarak değerlendirilmelidir.²⁵³ Hiçbir müfessir hatadan beri olmadığı gibi, hiçbir tefsir de mükemmeliyet iddiasında değildir. Beşer mahsulü her yorum kabul edilebildiği gibi tenkite de maruz kalabilir. Geçmiş müfessirlerin doğrularını tasdik, yanlışlarını tenkit eden bir anlayışla hazırlanan “*Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*”nde Şimşek, kimi zaman müfessirlerin çoğunluğunun görüşüne uyduğunu ifade ederken, kimi zaman da çoğunluğa muhalefet ettiğini belirtir. Âl-i-İmrân sûresi 37. âyetin tefsirinde Hz. Meryem’e yiyeceklerin olağanüstü yolla geldiğine müfessirlerin çoğunun kail olduğunu ve kendisinin de bu görüşe katıldığını ifade eder.²⁵⁴

Tartışmalı mevzularda genelde leh ve aleyhte olanların delil ve görüşlerini özetleyerek vermekte ve kanaatini beyan etmekte ise de bazen de ihtilafa açık mevzularda belli gerekçelere dayanarak müfessirleri tenkit etmekte ve kimi zaman da isabetli gördüğü görüşleri vermekte yetinmektedir.

Sebe’ kraliçesinin tahtının getirilmesi meselesinin anlatıldığı Neml sûresi 39-40. âyetlerle ilgili olarak tefsirlerde tahtı getirenin insan mı melek mi olduğu tartışmasının yaşandığını, melek olduğunu düşünenlerin bu kişinin Cebrail olduğu fikrinde olduklarını, insan olduğunu düşünenlerin ise bu kişi hakkında farklı isimler zikrettiklerini,²⁵⁵ Râzî’nin tahtı getiren kişinin bizzat Hz. Süleyman olduğu görüşünü tercih ettiğini²⁵⁶ söyler ve bu görüşü

²⁵¹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/531.

²⁵² Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/181-182

²⁵³ Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, trc. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yay., 2. Basım, 2019), 120.

²⁵⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/347-349.

²⁵⁵ Maverdî, *en-Nuket ve'l-ûyûn*, 4/211-214; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1047-1048.

²⁵⁶ Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 23-24/168-170.

daha tutarlı bulduğunu, tahtın gelmesinden sonra Hz. Süleyman'ın yaptığı duanın da bunu gösterdiğini ifade eder.²⁵⁷

Sad sûresi 32-33. âyetlerinin tefsirinde müfessirlerin bir kısmının, Hz. Süleyman atların seyrine daldığı bir sırada nafile/ikinci namazını kaçırdığını ve namazını kaçırmasına sebep oldukları gerekçesiyle atların kafalarını veya ayaklarını kestiğini söylediklerini²⁵⁸ ancak bu sözlerin doğru olmadığını, namazı kaçırmanın söz konusu olması halinde bu suçun atlara değil Hz. Süleyman'a ait olacağını, âyetten boyunlarını ve ayaklarını kestiği anlamının hiçbir şekilde çıkmayacağını, Hz. Süleyman döneminde atların savaşta kullanıldığını, savaşa hazır olup olmadıkları konusunda atları teftiş etmiş olabileceğini ve bu durumda ya hastalıklarını yoklamak veya sevmek için boyunlarını ve ayaklarını sıvazlamış olabileceğini ifade eder.²⁵⁹

Bakara sûresi 30. âyetten Hz. Âdem'in yeryüzünde yaratıldığını anlaşıldığını ve buradan alınıp mükâfat cennetine yerleştirildiğinin Kur'ân'da belirtilmediğini, ahiret cennetinin ebedi olması ve içinde yasak bulunmaması nedeniyle söz konusu cennetin yeryüzünde bir bahçe olmasını daha tutarlı bulduğunu, cennet kelimesinin Kur'ân'da dünyadaki bahçeler için de kullanıldığını²⁶⁰ Hz. Âdem ve Havvâ'nın cennetten çıkarılırken *inin* anlamına gelen "اهبطوا" kelimesinin "hayat düzeyinin düşmesine" işaret ettiğini, aynı sûrenin 61. âyetinde aynı kelimenin şehre inmeleri anlamında İsrâiloğulları için de kullanıldığını, Âdem ile Havvâ'nın durumu ile İsrâiloğullarının hayat şartlarının *hubût*'tan önce ve sonra birbirine benzerlik arz ettiğini, hubut'ta bir azarlama ve cezalandırmanın söz konusu olduğunu söyler. Müfessirlerin genel kanaatinin yasaklanan ağacın elma, incir, buğday vs. yönünde olduğunu,²⁶¹ ama bunun doğru olmadığını, yasak ağaç ile cinsel birlikteliğin kastedildiğini, Kur'ân'da kadın erkek ilişkisinin mecâzi anlatımlarla ifade edildiğini;²⁶² âyette yasak ağaçtan kimin önce yediğinden söz edilmediğini, nesil sahibi olma açısından cinsel ilişkinin meyve veren ağaca benzetildiğini; yasak ağaçtan yer yemez avret yerlerinin kendilerine görünmesi²⁶³ ve İblis'in Âdem'i kandırmak için "ebedilik ağacı"²⁶⁴ tabirini kullanması delillerinin de bu görüşü desteklediğini ifade eder.²⁶⁵

²⁵⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/22-23.

²⁵⁸ Maverdî, *en-Nuket ve'l-ûyûn*, 5/91-93; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1211-1213.

²⁵⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/324-325.

²⁶⁰ el-Bakara, 2/265; er-Ra'd 13/4; Sebe' 34/15.

²⁶¹ Maverdî, *en-Nuket ve'l-ûyûn*, 1/105; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 55.

²⁶² el-Bakara 2/223.

²⁶³ el-A'râf 7/20-22.

²⁶⁴ Tâhâ 20/121.

²⁶⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/65-71. Hz. Âdem'in çıkarıldığı cennet ve yasak meyvenin ne olduğu ile ilgili geniş bir değerlendirme için bk. a.mlf., *Yaratılış Olayı*, 75-89.

Cin sûresi 1. âyetten hareketle Peygamberimizin hem insanlara hem de cinlere gönderildiğinin birçok müfessir tarafından ileri sürüldüğünü, ancak Kur'ân'da Peygamber'in, gönderildiği kimselerle aynı cinsten olması hükümünün savunulduğunu,²⁶⁶ bir Peygamber'in gönderildiği kimselerle iletişim kurabilmesi için onlarla aynı cinsten olması gerektiğini, Kur'ân'daki ilke ve kuralların insan yapısına uygun olduğunu vurgulayarak Peygamberimizin insanlara gönderildiğini, cinlere gönderilmediğini ifade eder.²⁶⁷

Saf sûresi 9 ve Fetih sûresi 28. âyetlerde geçen "لِيُظْهِرَهُ" ifadesinde geçen ı zamirinin *din* kelimesine döndüğünü söyleyenlerin, İslâm dininin diğer dinlere galip geleceğini, *resul* kelimesine döndüğünü söyleyenlerin ise Peygamber'in diğer din ve şeriatlara muttali kılınacağını söylediklerini, zamirin "*din*" kelimesine döndüğü görüşünün müfessirler arasında yaygın olduğunu ve bu görüşte olanların İslâm'ın bütün dinlere galip geleceğini düşündüklerini ifade eder. Müfessirlerinin bu şekildeki yorumlarının "müşrikler hoşlanmasa da" ifadesinin tefsirini çıkmaza soktuğunu, zira dinin diğer dinlere üstün kılınmasından veya Peygamber'in diğer dinlere muttali olmasından müşriklerden daha çok Kitap Ehli'nin hoşlanmayacağını söyler. Zaminirin resule dönmesinin âyetin anlaşılmasındaki problemleri ortadan kaldıracığını, âyetin Peygamber'in tebliğine kimsenin engel olamayacağını, müşriklere rağmen dinin tamamlanacağını, dinin mesajlarının son bulana kadar Peygamber'in yaşayacağını ve vahyin tüm mesajlarına, dinin tümüne müttali olacağını ifade ettiğini, âyetin bu şekilde açıklanmasının Saf sûresi 9. âyetin öncesinde geçen "*Allah nurunu tamamlayacaktır*" ifadesiyle de tam uyum arz ettiğini belirtir.²⁶⁸

"Hiçbir insanın bir başkasının yerine bir şey ödemeyeceği, kimseden bir şefaatin/aracılığın kabul edilmeyeceği" âyetinde²⁶⁹ geçen şefaet kelimesinin, sözlükte çift anlamına geldiğini ve tekil kelimesinin zıddı olduğunu, terim olarak "Allah nezdinde mertebesi yüksek bir kimsenin, günahkâr bir mü'minin günahlarının bağışlanması için Allah'a dua etmesi" şeklinde tarif edildiğini, âyetin âhiret hayatından söz ettiğini, âhirette böyle bir şefaatin olup olmayacağı konusunun tartışıldığını, ahiretteki şefaati kabul ve reddedenlerin her ikisinin bu âyeti delil gösterdiklerini, şefaati kabul edenlerin burada inanmayanlar için her türlü şefaatin reddedildiğini ama inananların bu kapsama girmediklerini söylediklerini ifade ettikten sonra Kur'ân-ı Kerim'de ahirette üçüncü bir şahsın Allah nezdinde şefaet edeceğini açıkça ifade eden tek bir âyetin bulunmadığını, aksine aracılığın reddedildiğini,

²⁶⁶ el-İsrâ 17/95.

²⁶⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/321.

²⁶⁸ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/25; 228-229.

²⁶⁹ el-Bakara 2/48.

ahirette kelimeye yüklenen terimsel anlamda şefaatin olmayacağını belirtir.²⁷⁰

Meleklerin Kur'ân'da değerli kullar²⁷¹ olarak nitelenmelerinin, övülmelerinin ve kul olarak ifade edilmelerinin iradelerinin varlığına işaret ettiğini, âyette meleklerin Allah'tan önce söz söyleyemediklerinin değil, söyleyemediklerinin ve onun emriyle hareket ettiklerinin belirtildiğini ifade ederek meleklerin iradeli varlıklar olduklarını söyler.²⁷²

Günümüzde tartışılan ve âyetlere dayandırılan kimi meseleleri de tefsirinde değerlendirir ve gerekli gördüğü yerlerde tenkitte bulunur. Örneğin ölen kişinin bedeninden çıkan ruhun başka bir bedene girmesi, ruh göçü anlamına gelen reenkarnasyonu âyetlere²⁷³ dayanarak reddeder.²⁷⁴

2.4. Vasat ve Temkin Dili

Tefsirinde Arap dilinin imkân verdiği sınırlar çerçevesinde hareket eder ve hakkında kesin delil bulunmayan, delillerin farklı yorumlara açık olduğu durumlarda kesin ve iddialı dil kullanmaktan uzak durarak vasat ve temkinli bir dil kullanmaya çalışır. Ayrıca bugünün Müslümanları için önemli gördüğü mezhep taassubu ve tarihin tartışmalı sayfalarına saplanma problemlerine takılmama hassasiyetini eserinde ön plana çıkarır.²⁷⁵

Allah'ın kıyamet günü görülmesinin Mu'tezile ve Ehli Sünnet arasında kelâmî tartışmalar neden olduğunu, meselenin zorunlu inanç meselelerinden sayıldığını, Allah'ın görüleceğini ve görülmeyeceğini söyleyenlerin de birtakım yorumlarla sonuca vardıklarını, meselenin içtihadî olduğunu ve kişinin güçlü bulduğu görüşe inanabileceğini ifade ederek konuyla ilgili kanaatini net bir şekilde ortaya koymaz.²⁷⁶

Hûd sûresi 107-108. âyetlerde hem cehennemdekiler hem de cennettekiler için "göklerle yer devam ettikçe onlar orada ebedi kalacaklardır ancak Rabbin dilerse o başka" ifadesinin kullanıldığını, âyette geçen istisna ve yer-gökler hakkında müfessirler arasında farklı görüşlerin ortaya atıldığını, cehennemin ebediliği ile ilgili farklı görüşlerin bulunduğunu; âyette ahiretin yer ve

²⁷⁰ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/81.

²⁷¹ el-Enbiyâ 21/26-27.

²⁷² Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/371. Meleklerle ilgili geniş değerlendirme için bk. Şimşek, *Kur'ân'ın Ana Konuları*, 90-93; a.mlf., *Yaratılış Olayı*, 89-90.

²⁷³ el-En'âm 6/28.

²⁷⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/51-53, 2/281. Reenkarnasyon eleştirisi için bk. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 348-376.

²⁷⁵ Karataş, "Mehmet Said Şimşek'in "Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri" Üzerine Bir İnceleme", 150.

²⁷⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/334.

göklerinden bahsedildiğini, istisnanın zamanla ilgili olduğunu söyleyenlere göre cehennemın sonsuz olduğunu, dünyanın yer ve göklerinden bahsedildiğini ifade edenlere göre ise cehennemın sonsuz olmadığını ifade eder. Şimşek, cehennemın sonsuzluğuna karşı çıkanların ilgili âyetlerde cennet için gelen “kesintisiz bir lütuf” kaydının Allah’ın iradesinin cennet hakkında ebedilik yönünde tecelli edeceğini gösterdiği, cehennem hakkında sürekliliği ifade eden ilave bir kaydın olmamasının ise cehennemın bir gün gelip son bulacağını beyan ettiği, bu konuda sahabe ve tabiinden birçok rivâyetin geldiği görüşünde olduklarını belirttikten sonra Kur’ân’ın meseleyi Allah’ın dilemesine havale ettiğini, bu yüzden de konu hakkında kesin bir şey söylemenin mümkün olmadığını ifade eder ve konuyu ilahi meşiete bırakır.²⁷⁷

Sâd sûresi 34-40. âyetlerde anlatılan Hz. Süleyman’ın tahtına bırakılan cesetle ilgili müfessirlerin görüşünü naklettikten sonra, Hz. Süleyman’ın tahtı üzerindeki cesetle neyin veya kimin kastedildiğini tespit etmenin kolay olmadığını, ancak âyetten Hz. Süleyman’ın hükümlerinin bir şekilde sıkıntıya girdiğinin, bununla imtihan edildiğinin ve imtihanda başarılı olunca yüce Allah’a söz konusu duayı yaptığının anlaşıldığını ifade ederek âyetin mesajına ağırlık verir.²⁷⁸

Bakara sûresi 26. âyette geçen ve sivrisinek için kullanılan *ötesini* ifadesi ile sivrisinekten daha basit ve küçük olan bir varlığın mı yoksa ondan daha büyük ve üstün bir varlığın mı kastedildiği konusunda farklı iki görüşün ileri sürüldüğünü bunların ikisinin de birlikte kastedilmiş olmasının mümkün olduğunu ifade eder.²⁷⁹

2.5. Evrensel Bakış Açısı

Şimşek, tefsirinde batıda ortaya çıkan tarihselci²⁸⁰ bakış açısına karşı çıkar ve dinin belli bir sınıf, dönem veya millete gönderilmediğini, indirilişinden kıyamet kopuncaya kadar insanların tamamına hitap ettiğini ifade ederek dinin ve Kur’ân’ın evrenselliğini savunur.²⁸¹

İslâm öncesi dönemde erkeklerin çok kadınla evlenmelerinin yaygın olduğunu, Kur’ân’ın o günkü şartlar içerisinde sayıyı ancak dörde indirebildiğini; aslında Kur’ân’ın bu konuda bir süreç başlattığını ve Müslümanların zamanla bu sayıyı tek kadınla sınırlandırmaları gerektiğini ileri süren tarihselci anlayışa karşı çıkar ve Kur’ân’ın ne bu konuda ne de başka konularda

²⁷⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/637-368.

²⁷⁸ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/326.

²⁷⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/49.

²⁸⁰ Ahmet Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzul* (İstanbul: Şule Yay., 1996), 50.

²⁸¹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/471.

başlatıp sonuca bağlamadığı tek bir konunun bulunmadığını, aksi takdirde dinin kemale erdiğinin söylenemeyeceğini ifade eder.²⁸²

Tarihselcilerin Kur'ân ahkâmının tarihselliğine²⁸³ delil olarak öne sürdükleri Hz. Peygamber'in bazı özel durumlarının Kur'ân'da yer alması meselesinde yanıldıklarını, peygambere özel durumların Kur'ân'da geçmesinin daha sonraki nesiller için önem arz ettiğini, Peygambere imanın ilk nesille kayıtlı bir inanç olmadığını, sonraki nesillerin de ona iman edeceklerini ve bu gibi hususların sonraki nesillere nasıl bir peygambere iman ettiklerini gösterdiğini ifade ederek tarihselci anlayışı reddeder.²⁸⁴

Abese sûresinin ilk iki âyetinde üçüncü şahıs kipiyle yapılan hitabın bu şekilde davranan herkesi kapsadığının açıkça bilinmesi için olduğunu söyleyerek Kur'ân'ın evrensel diline vurgu yapar.²⁸⁵

Enfal sûresi 15-19. âyetlerin Bedir savaşıdan söz ettiğini, anlatımın evrensellik kazanması, dile getirilen hususların benzeri bütün olaylara uygulanması, okuyucunun belli bir olaya şartlanmaması ve anlatılanların sadece o olayı ilgilendirdiğini düşünmemesi için Kur'ân'da olaylardan söz edilirken yer, zaman ve şahısların genellikle açıklanmadığını belirtir.²⁸⁶

2.6. Din Dili ve Yorum

Kur'ân, mesajını muhataplara anladıkları dil üzerinden verirken kendine özgü bir din dili de geliştirir. Mecâz, sembol, kelimelerin içini boşaltmak ve kelimelere yeni anlamlar yüklemek sûreti ile gelişen bu din dilini anlamak için Kur'ân'ı çok iyi tanımak gerekir. Hakka sûresi 40. âyetine dayanarak Kur'ân'ın Allah'ın değil Hz. Peygamber veya Cebrâil'in sözü olduğunu söyleyenlere karşı çıkar ve Kur'ân'ın Hz. Peygamber ve Cebrâil olmak üzere iki elçi kanalıyla bizlere ulaştığını, elçiye izafe edilen sözün, aslında onu elçi olarak göndermiş olanın sözü olduğunu, Tekvîr sûresinde Cebrâil'in ismiyle değil, *elçi* sıfatı ile söz konusu edildiğini, burada da Hz. Peygamber'in ismiyle değil de *elçi* sıfatıyla anıldığını, her iki elçiden söz edilirken onların *değerli elçiler* olarak nitelenmelerinin, kendilerini elçi olarak tayin eden Allah'ın sözünde hiçbir değişiklik yapmadan elçilik görevlerini yerine getirdiklerine işaret ettiğini, *elçi sözü* denildikten sonra aynı söz için "*Âlemlerin Rabbinden indirilmiştir*" şeklinde buyurulduğunu ifade ederek Kur'ân'ın, Allah'ın sözü

²⁸² Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/471-472.

²⁸³ Tarihselcilik ve eleştirisi hakkında geniş bilgi için bk. Şevket Kotan, *Kur'ân ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001); Recep Demir, *Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem* (İstanbul: Hikmet Yay., 2013); Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 238-275.

²⁸⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/198.

²⁸⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/388.

²⁸⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/370.

olduğunu ve Allah’tan indiği gibi insanlara ulaştırıldığını, değiştirilmediğini söyler.²⁸⁷

Din dilinde cin kelimesinin “yabancı kimse” anlamına geldiğini ileri sürüp gaybi varlıklar olan cinleri inkâr edenlere karşı çıkar ve cinlerin insandan önce var olduklarını, insanların topraktan cinlerin ise ateşten yaratıldıklarını, cinlerin gökte olup biteni dinlemek üzere göklerde oturma yerleri edinebildiklerini ama insanlar için böyle bir durumun söz konusu olmadığını ifade ederek modernist bakış açısına karşı çıkar.²⁸⁸

Mu’tezilî âlimlerin Araf sûresi 27. âyete dayanarak cinlerin asla insanlar tarafından görülmeceğini söylediklerini, Ehli Sünnetin ise cinlerin normalde insanlar tarafından görülmediğini ama bunun, asla görülmecekleri anlamına gelmediği görüşünde olduklarını ifade ettikten sonra Kur’ân’da Peygamber’in cinleri gördüğüne dair işaret yollu da olsa bir anlatıma yer verilmediğini, Peygamber’in kendisini dinleyen cinlerden vahiy yoluyla haberdar edildiğini²⁸⁹ belirterek cinlerin insanlar tarafından görülemeyeceğini söyler.²⁹⁰

A’râf sûresi 189. âyette Hz. Âdem ve Havvâ’nın çocukları olduktan sonra şirke düştüklerini ifade eden Taberi gibi önemli müfessirlere²⁹¹ muhalefet ederek Hz. Âdem ve Havvâ’nın hayatlarının hiçbir döneminde şirke bulaşmadıklarını, âyette tek nefisle Hz. Âdem’in, eşiyle de Hz. Havvâ’nın kastedildiğini, şirke düşünlerin başka kişiler olduklarını, Âdem ve Havvâ’ya atf yapma sebebinin ise sadece insanların aslına dikkat çekmek olduğunu söyler.²⁹²

Lokmân sûresi 34. âyette bahsedilen ve tefsir kitaplarında “beş bilinmeyen” olarak bilinen hususların tamamının bilgisinin sadece Allah’tan ait olduğunun âyette ifade edilmediğini, âyette kıyametin ne zaman kopacağı, kişinin yarın ne kazanacağı ve nerede öleceği bilgisinin sadece Allah’a havale edildiğini, yağmurun yağdırılması ve rahimlerde olanın bilinmesi hususlarında Allah’ın kudret ve lütfuna işaret edildiğini, bilgi tahsisinin Allah’a yapılmadığını söyler.²⁹³

²⁸⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/299.

²⁸⁸ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/324.

²⁸⁹ el-Cin 72/1.

²⁹⁰ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/263. Cinlerle ilgili geniş değerlendirme için bk. Şimşek, *Kur’ân’ın Ana Konuları*, 93-96; a.mlf., *Yaratılış Olayı*, 90-91.

²⁹¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli ayi’l-Kur’ân*, 6/178-180; Maverdî, *en-Nuket ve’l-uyûn*, 2/286-287; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr*, 533-534.

²⁹² Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/354.

²⁹³ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 4/154.

Hicr sûresi 29. âyette geçen “ruhumdan” ifadesine dayanarak bazı kimse-lerin, ruhun Allah’ın bir parçası olduğunu ileri sürdüklerini, ancak ruhun, Allah’ın sahip bulunduğu canlılık veren şey anlamında olduğunu, “başım” denildiğinde başın bizim bir parçamız olduğunun anlaşıldığını ama “kalemim” denildiğinde, kalemin bizim bir parçamız değil, sahip olduğumuz bir nesne olduğunun anlaşıldığını, isim tamlamasının mülkiyet ifade etmek için kullanılabilmesi gibi ba’ziyet/kısım ifade etmek için de kullanılabilmesini, âyette *ruhum* ifadesi ile *kalemim* misalinde olduğu gibi Allah’ın maliki olduğu ruhun kastedildiğini ifade ederek ruhun Allah’ın bir parçası olduğu görüşüne karşı çıkar.²⁹⁴

Bazı Mu’tezile ve Ehli Sünnet âlimlerinin sihrin göz boyamaktan ibaret olduğunu, gerçekliğinin bulunmadığını söylediklerini, aynı mezheplere mensup diğer âlimlerin ise sihrin gerçekliğinin var olduğunu ifade ettiklerini,²⁹⁵ Kur’ân’da söz konusu edilen sihrin tamamının gerçekliği olmayan göz boyama ve el çabukluğundan ibaret olduğunu, büyü ile uğraşanların çoğunun sefil bir hayat yaşadıklarını, eşyanın hakikatini değiştirme imkânları bulunması halinde öncelikle kendilerini sefaletten kurtaracaklarını, yöneticileri devirip yerlerine geçeceklerini ifade ederek sihrin gerçekliğini reddeder.²⁹⁶

Gaybı; gelecekte vuku bulacak şeyleri kimsenin bilemeyeceğini, gaybı sadece Allah’ın bildiğini ve Allah’ın dilemesi halinde dilediği miktarda peygamberlerinin bilebileceğini, kıyametin ne zaman kopacağı meselesinin ise Allah dışında kimse tarafından bilinmediğini,²⁹⁷ keşf, keramet, ebced, cifr hesabı ve başka bir şeyle gaybtan kimsenin haber veremeyeceğini ifade eder.²⁹⁸

2.7. Güncel Yorum Yoğunluğu

Şimşek, tefsirinde kadim geleneğin ve son zamanlarda kaleme alınan tefsirlerin aksine güncel olaylara çokça yer vererek Kur’ân’ın hayat kitabı olduğunu ortaya koyar ve çağdaş problemlere âyetler çerçevesinde çözüm bulmaya çalışır.

Tevbe sûresi 60. âyetin tefsirinde günümüz İslâm toplumlarının en büyük sıkıntılarının birinin, tekel ve kartellerin denetiminde olan servetin dengeli bir şekilde dağılmaması olduğunu ifade eder ve fakirliği, sefaleti,

²⁹⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/122. Ruh kelimesi ile ilgili geniş bir değerlendirme için bk. Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 37-45.

²⁹⁵ Sihirle ilgili geniş malumat ve tartışmalar için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*. 1/49-71.

²⁹⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/127-132.

²⁹⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 5/328-329.

²⁹⁸ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/23-24.

hırsızlığı, rüşveti, gaspı, kapkaççılığı, cinâyetlerin bir kısmını ve diğer birçok sosyal problemi buna bağlar ve zenginlerin zekâtlarını tam bir şekilde vermelerini çözüm olarak sunar.²⁹⁹

Tefsirinde yeri geldiğinde Müslümanları yakından ilgilendiren İsrâil ve ABD hakkında açıklamalarda bulunur. İsrâ sûresi 4-5. âyetlerde bahsedilen Yahudilerin ikinci yükselişlerinin ve bozgunculuk çıkarmalarının günümüzde kurulan İsrâil devletiyle yaşanıyor olabileceğini, zira söz konusu devletin, kuruluşundan beri dünyayı meşgul ettiğini ve büyük zulümler işlediğini, Filistin halkını yurtlarından sürdüklerini, Batı'nın ve özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nin desteğini alan İsrâil'in, hak hukuk tanımadan Müslümanlara zulmetmeye devam ettiğini, insani yardım gemisi olan Mavi Marmara'yı dahi vurduğunu, ABD ve BM'lerin gücünü arkasına aldığı ifade eder.³⁰⁰

İsrâ sûresi 33. âyetin tefsirinde devletin katili affetme yetkisinin olmadığını, bu hakkın maktulün velisine ait olduğunu, devletin sadece kısas uygulayabileceğini, gerek ülkemizde ve başka ülkelerde zaman zaman meclis yoluyla af çıkarıldığını, devletin sadece kendisine karşı işlenmiş olan suçları affetme yetkisine sahip olduğunu, ülkemizde çıkarılan genel veya kısmi afların tamamında devlete karşı işlenmiş suçların af kapsamının dışında tutulduğunu, vatandaşlara karşı işlenmiş suçların ise affedildiğini bunun doğru olmadığını belirtir.³⁰¹

Nahl sûresi 92. âyetin tefsirinde günümüzde ulusalcı anlayışların bencilliği aşıladığını, toplumların üstün değerleri bir yana bırakarak diğer toplumlarla münasebetlerinde bütünüyle çıkarlarını öne aldıklarını, antlaşmaların hile ve entrikalarla bozulduğunu, toplumlar arasında güvenin ortadan kalktığını, toplumlar arsında sürekli çatışmaların yaşanmasında ulusalcı anlayışın büyük payının olduğunu söyleyerek ulusalcı anlayışa eleştiriler getirir.³⁰²

İslâm'ın dünya hayatıyla ilgili ahkâmını ortadan kaldıran yorumların, yalan yere Allah'a iftira etmek kapsamında olduğunu, *İlmli İslâm* patenti ile ileri sürülen bu anlayışın Kur'ân'ı olduğu gibi anlamayı değil, onu çağa uydurmayı amaçladığını ifade ederek ılımlı İslâm söylemini reddeder.³⁰³

Âl-i İmrân sûresi 64. âyetin tefsirinde günümüzde dinler arası diyalog için *İbrahimî dinler* şeklinde bir başlığın seçildiğini, bunun kabul edilemeyeceğini, dinlerin Allah'a ait olduğunu ve dinler arası diyalog söyleminin tev-

²⁹⁹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/464.

³⁰⁰ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/201-202; başka eleştiriler için bk. Şimşek, *Hayat Kaynağı*,1/402.

³⁰¹ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/215.

³⁰² Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/177.

³⁰³ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/143.

hidi esas almadığı için doğru bir noktada başlamadığını ifade ederek diyalogcuları tenkit eder.³⁰⁴

Müslümanların birliklerini kaybettiklerinde gerilediklerini, düşmanlarına av olduklarını, Müslümanların günümüzde horlandıklarını, sömürüldüklerini, ezildiklerini, savaşların çoğunun Müslümanların yaşadıkları bölgelerde cereyan ettiğini, Ehli Sünnet ve Şia arasındaki bölünmenin hâlâ devam ettiğini, bölünmenin temelinde geçmişte olup bitmiş meselelerin yattığını, zamanı geri getirip Hz. Ali'yi Hz. Ebu Bekir'in yerine halife tayin etmenin artık mümkün olmadığını, bunun için de ihtilafı devam ettirmenin bir anlamının bulunmadığını, ihtilafların ümmetin birliğine zarar verdiğini söyleyerek ümmet birliğinin önemine vurgu yapar.³⁰⁵

Tevbe sûresi 41. âyetin tefsirinde İslâm'ın, toprak fethetmek ve insanları hâkimiyet altına almak maksadıyla savaş açmayacağını, İslâm'ın öngördüğü savaşın savunma savaşı olduğunu, bu sebeple Müslümanların varlıkları ve hürriyetleri tehlike altında olmasından dolayı devlet başkanının savaş çağrısına her Müslümanın mutlak sûrette olumlu cevap vermesi gerektiğini söyler.³⁰⁶

Nahl sûresi 72. âyetin tefsirinde günümüzde dini ve insani duyguların zayıflamasından dolayı çoğu kimsenin yaşlı ana-babasına bakmadığını, onları ya bir evin köşesine yahut huzur evlerine terk ettiklerini, bu durumun İslâm âleminde henüz ileri boyutlara ulaşmadığını, toplumda dini duyguların zayıflaması ve bireylerin hayatının sadece zevk ve sefaya indirgenmesi ile birlikte yaşlıların daha çok ihmal edileceklerini belirtir.³⁰⁷

SONUÇ

Çağının sorunlarını bilen ve bunlara Kur'ân çerçevesinde çözümler geliştirmeye çalışan Şimşek'in kaleme aldığı bu tefsiri önemli kılan en önemli meziyet hiç şüphesiz ki çağımızın sosyal, siyasi, ekonomik, sosyolojik, kültürel ve dini sorunlarını konu edinmesi ve pratik çözümler sunmasıdır. Tefsirin isminden de anlaşıldığı gibi Kur'ân, hayatın merkezine yerleştirilmiş ve indiriliş gayesi çerçevesinde yorumlanmıştır. Tefsirin belli bir mezhebe bağlı kalınarak yazılmamış olması orijinal bir metnin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Müellif tefsir akademisyeni olması hasebiyle en netameli tefsir konularını ustalıkla işlemiş ve bunları herkesin anlayabileceği sadelikte ifade etmiştir. Özgün yorumların hâkim olduğu bu tefsirde tenkid süzgecinden geçirilme-

³⁰⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/152, 364-365.

³⁰⁵ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/396-397.

³⁰⁶ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 2/451.

³⁰⁷ Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/165.

miş rivâyetlere yer vermemiş ve Kur'ân'ın çağa sunduğu mesajlar öne çıkarılmıştır. Âyetler tefsir edilirken dilsel açıklamalara, bağlama ve Kur'ân bütünlüğüne önem verilmiş ve tutarlı olmaya dikkat edilmiştir. Hakkında kesin bilgi bulunmayan ya da farklı görüşlere açık olan cehennem ebediliği, Hz. Süleyman'ın tahtına bırakılan ceset gibi mevzularda müellif genelde temkin dilini kullanmış ve kanaatini net bir şekilde ortaya koymamıştır. Ancak hakkında kesin fikir sahibi olduğu garanik, nesh, bilimsel tefsir vb. konularda görüşlerini delilleri ile ortaya koymuş ve savunmuştur.

Müşkilü'l-Kur'ân, Mübhemâtu'l-Kur'ân, nesh, muhkem-müteşâbih, ulumu'l-Kur'ân, tefsir rivâyetlerinin analizi, tefsir-hadis ilişkisi, günümüz tefsir anlayışı, Kur'ân'ın çağımıza getirdiği çözümler, tefsir- kelim ilişkisi vb. birçok konuda akademik araştırmaların konusu olabilecek bu tefsir araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulkadir Muhammed Huseyn. *Me'ayiru'l-kabul ve'r-red li tefsiri'n-nassi'l-Kur'âni*. Dimeşk: Dâru'l-Gavsânî, 2. Baskı, 2012.
- Abdulkahir el Bağdadi, Ebu Mansur. *en-Nasih ve'l-mensuh*. Thk. Hilmî Kâmil Abduldahâdî. Amman: Daru'l-Adevi, ts.
- Abdullah Draz. *En Mühim Mesaj Kur'ân*. Trc. Suat Yıldırım. İzmir: Yeni Akademi Yay., 2006.
- Abdalmüteâlî, Muhammed el-Cebrî. *en-Nasih ve'l-mensuh beyne'l-isbâti ve'n-nefy*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Baskı, 1987.
- Abdulte'âl es-Sa'idî. *Edebî Mesaj Kur'ân*. Trc. Hüseyin Elmalı. İzmir: Yeni Akademi Yay., 2006.
- Abdulvahhâb Reşid Sâlih Ebû Safiyye. *Hucciyyetü'd-delâleti's-siyâkiyyeti fi't-tefsîr*. Ammân: Dâru Ammâr, 2010.
- Abdulvahhâb Reşid Sâlih Ebû Safiyye. *el-Bu'd ani's-siyâk ve ehemmu esbâbihi*. Ammân: Dâru Ammâr, 2011.
- Ahmed Hicazi es-Sekâ. *Le nesh fi'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'l-Fikr el-Arabi, 1978.
- Ahmed Muhammed Fadıl. *Nakdi't-tefsîri'l-ilmî*. Dimaşk: Merkez en-Nakdi's-Sekafi, 2009.
- Arslan, Filiz Akaydın. *Sait Şimşek'in Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri Adlı Eserinde Aile Hayatıyla İlgili Âyetlere Yapılan Yorumların Değerlendirilmesi*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Atmaca, Gökhan. "M. Sait Şimşek'in Tefsirinde Kur'ân'ın Çağdaş Yorumları". *International Journal of Social Science*, 5/7 (2012).
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyât*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Bekâî, Burhaneddîn Ebû'l-Hasen İbrahîm bin Ömer. *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. Thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Basım, 2011.
- Bakillani, Ebi Bekr İbn Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. Thk. Dr. Muhammed İsam el-Kuzât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.

- Baldız, Mahmut. *Mehmet Sait Şimşek'in "Hayat Kaynağı Kur'an" Tefsirinde Sebeb-i Nüzûl ve Nâsîh-Mensûh*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Bessam el-Cemel. *Esbâbü'n-nüzul ilmen min ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti li't-Taahdisi'l-Fikri, 2005.
- Bezzâvî, Nasiruddîn, Ebû Saîd Abdullâh bin Ömer bin Muhammed eş-Şirâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl/Tefsîru'l-Beyzâvî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 2002.
- Bilgin, Abdulcelil. *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşafı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Bonukalın, Mehmet. "Usul". *DİA*. İstanbul: TDV Yay., 2012.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed bin Alî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şahîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Basım, 2013.
- Cevherî, İsmâîl bin Hammâd. *Mu'cem es-sihâh*. Thk. Halîl Me'mun Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Baskı, 2008.
- Cündioğlu, Düccane. *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*. İstanbul: Kapı Yay., 2015.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'anı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Kaknüs Yayınları. 2005.
- Cürccânî, Abdulkâhîr bin Abdurrahmân bin Muhammed. *Esrâru'l-belâğati fi ilmi'l-beyân*. Thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Cürccânî, Seyyid Şerîf Ebu'l-Hasen Alî bin Muhammed. *et-Ta'rifât*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Baskı, 2013.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017.
- Çalışkan, İsmail. *M. Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2009.
- Çopur, Halil İbrahim. *M. Sait Şimşek'in Hayat Kaynağı Kur'an Adlı Tefsirinin Değerlendirilmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Demir, Recep. *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*. İstanbul: Hikmet Yay., 2013.
- Demirci, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: İFAV Yay. 2017.
- Durmuş, İsmail. "Üslup". *DİA*. İstanbul: TDV Yay., 2012.
- Ebu Abdullah Muhammed bin el-Belensi. *Tefsiru mübhemâti'l-Kur'an*. Thk. Abdullah Abdulkerim Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1991.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-İsrâiliyyât ve'l mevdûât fi kütübî't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 4. Baskı, 1408.
- Ebu Ubeyde el-Kâsım bin Sellâm el Herevî. *en-Nasih ve'l-mensuh fi'l-Kur'an'il-Azîz*. Thk. Muhammed bin Salih el-Mudeyfir. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- Erin, Abdulvehap. *Prof. Dr. M. Sait Şimşek'in Tefsirdeki Metodu*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Ersöz, Muhammed. *Kur'an'ın Dil Yapısı ve Kur'an Kelimelerinin Terimleşmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Mu'cemu tehzîbi'l-luğâ*. Thk. Riyâz Zekî Kâsım. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Ferâhî, Abdulhamîd. *Müfredat'ül-Kur'an*. Thk. Dr. Muhammed el-Islahi. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.

- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. Thk. Dr. Davud Sellum vd. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2004.
- Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed bin Muhammed bin Ahmed et-Tûsî. *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. Çev. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yay., 1994.
- Gezer, Süleyman. *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Gıratî, Ebi Ca'fer Ahmed bin İbrahim bin Zübeyr. *el-Burhân fî tertibi suveri'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Şa'bân. Mağrib: Vezâratu'l-Evkâf, 1990.
- Gökmen, Rabiye. *Sait Şimşek'in Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri'nde Tartışmalı Konular*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Görgün, Tahsin. *İlahi Sözü'nün Gücü*. İstanbul: Külliyyat Yay., 2013.
- Hasan Hanefî. *Gelenek ve Yenilenme*. Trc. M. Emin Maşalı. Ankara: Otto Yay., 2016.
- Hatiboğlu, İbrahim. "İsrâîliyyât". *DİA*. İstanbul: TDV Yay., 1998.
- Hind Şelbî. *Tefsiri'l-İlmi li'l-Kur'âni'l-Kerîm beyn'e'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*. Tunus: Y.y., 1985.
- İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukriîn ve mürsidü't-tâlibîn*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed bin Zekerîyyâ. *es-Sâhibiyyu fî fikhi'l-lûğati'l-Arabiyyeti ve mesâilihê ve süneni'l-Arab fî kelâmihê*. Thk. Dr. Ömer Farûk Tabbâ'. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Meârif, 3. Baskı, 2013.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed bin Zekerîyyâ. *Mekâyîsu'l-luğâ*. Thk. Enes Muhammed eş-Şâmî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed bin Alî. *el-Ucâb fî beyâni'l-esbâb*. Thk. Abdulhakîm Muhammed el-Enîs. Riyad: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1997.
- İbn Hâleveyh, Ebi Abdullah el-Huseyn bin Ahmed. *el-Hucetu fî'l-kirâati's-seb'a*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Hazm el-Endelüsî. *en-Nasih ve'l-mensuh fî'l-Kur'ân'il-Kerim*. Thk. Dr. Abdulgaffar Süleyman el-Bindâri. Beyrut: Menşurât el-Cemel, 2016.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed bin Mukerrem el-İfrikî el-Mısırî. *Lisânu'l-Arab*. Thk. Yusuf Bekai vd. 2 Cilt. Beyrut: Müesseseti'l-A'lem li'l-Matbuât, 2005.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed bin Ebû Bekr. *Dav'ul munîr ale't-tefsîr*. Thk. Alî Ahmed Muhammed es-Sâlih. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü Dâru's-Selâm, ts.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail bin Ömer el-Kureşî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü Daru's-Selâm, 1994.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh bin Müslim ed-Dineverî. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*. Thk. Sa'd bin Necdî Ömer. Beyrut: Müesseseti'r-Risâle, 2015.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed bin Şihâbuddin Abdulhalîm. *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr*. Şerh: Muhammed Sâlih Useymin. Riyad: Mededü'l-Vatani, 2005.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemâluddîn Abdurrahmân bin Alî bin Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015.
- İz bin Abdüsselâm. *Fevâid fî müşkili'l-Kur'ân*. Thk. Seyyid Rıdvan Alî en-Nedvî. Cidde: Dâru'ş-Şurûk, 2. Baskı, 1987.

- Kabakçılı, Osman. "Harut ve Marut Kıssasının Eş Uyumu Açısından Değerlendirilmesi". *Tarih Okulu Dergisi*, 17 (2014), 275-291.
- Kantemir, Enise. *Yazılı ve Sözlü Anlatım*. Ankara: Engin Yayınevi, 1997.
- Karakaya, Mehmet Murat. *Kur'ân'ın anlaşılmasında Dil Problemi*. İstanbul: Marifet Yay., 2003.
- Karataş, Ali. "Mehmet Said Şimşek'in "Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri" Üzerine Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/2 (2012).
- Kaya, Remzi. "Kıraat Açısından Abdest Âyeti". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/5 (1993).
- Kirmânî, Mahmud bin Hamzâbin Nasr. *el-Burhân fî tevâihu müteşâbihu'l-Kur'ân*. Thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Koç, İhsan. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye'si Akademik Tefsir Çalışmalarında Nesh Meselesine Teorik ve Pratik Yaklaşım: Süleyman Ateş ve M. Sait Şimşek Örneği*. Trakya: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kotan, Şevket. *Kur'ân ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.
- Kudret, Cevdet. "Üslûp". *Örneklerle Edebiyat Bilgileri*. İstanbul: İnkılap ve Aka Basımevi, 1980.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed İbrahim el-Hafnevî-Mahmûd Hâmîd Osmân. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002.
- Makri, Hibetullah bin Selamete bin Nasr. *en-Nasih ve'l-mensuh min kitâbillahi Azze ve Celle*. Thk. Zuheyr Şavîş-Muhammed Kan'ân. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Dr. Mecdi Basillum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Maverdî, Ebû'l-Hasen Alî bin Muhammed. *en-Nuket ve'l-ûyûn*. Thk. Seyyid Abdulkmaksud bin Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî bin Ebi Talib el-Kaysî. *el-İzâh li'n-nasihi'l-Kur'ân ve mensuhîhi ve ma'rifeti usulîhi ve ihtilafî'n-nasi fihî*. Thk. Dr. Ahmed Hasen Ferhât. Cidde: Dâru'l-Menâr, 1986.
- Muhammed Abdulhalik Azime. *Dirâsât li üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 11 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, ts.
- Muhammed bin Umar bin Sâlim Bâzmûlî. *el-Kiraât ve eseruhe fi't-tefsir ve'l-ahkâm*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1996.
- Muhammed Huseyn Âl-i Yâsîn. *el-Ezdâd fi'l-lûğâ*. Ammân: Dâru Ammâr, 2013.
- Mustafa Zeyd. *en-Nesh fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefa, 1987.
- Nehhas, Ebu Ca'fer Ahmed bin Muhammed bin İsmail. *en-Nasih ve'l-mensuh fi kitâbillâhi Azze ve Celle ve ihtilafu'l-ulemâi fi zalik*. Thk. Süleyman bin İbrahim bin Abdullah. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991.
- Okiç, Tayyib. *Kur'ân'ı-Kerîmin Üslûp ve Kirâati*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Öğmüş, Harun, "Kur'ân'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2010/2).
- Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsir Serencamı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Özön, Mustafa Nihat. "Üslûp". *Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü*. İstanbul: [İnkılap Kitapevi, 1954](#).

- Polat, Fethi Ahmet. *Tefsîr Araştırmalarında Yöntem Sorunları I-II*. Konya: Aybil Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Rağîb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn bin Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Halil Aytenî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Baskı, 2001.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed bin Ömer bin Hasen bin Huseyn bin Alî et-Teymî. *Tefsîru'l-Kebîr*. Thk. İbrahim Şemsüddîn-Ahmed Şemsüddîn. 23 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Baskı, 2013.
- Remzi Na'nâ'. *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fi kütübi't-tefsîr*. Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1970.
- Rummânî, Ebi Hasen Ali bin İsa. *İ'câzu'l-Kur'ân*. Thk. Dr. Abdulalim. Dehli: Mektebetü'l-Câmiati'l-Meliyyeti'l-İslâmiyye, 1934.
- Samarrâî, Fâzıl Sâlih. *et-Tenâsübü beyne'l-müfettehi ve'l-hâtîmeti fi's-sûrê*. Beyrut: Dâru İbnu'l-Cevziyye, 2010.
- Sekafi, Ahmed bin İbrahim bin Zubeyr. *el-Burhân fi tenâsübi's-suvâri'l-Kur'ân*. Thk. Said bin Cumua el-Fellâh. Riyad: Daru İbnu'l-Cevzi, 1468.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzul*. İstanbul: Şule Yay., 1996.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselâm Muhammed Harûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Baskı, 1988.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed. *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2002.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Mustafâ Deyb el-Bûğâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 2002.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed. *Tenâsüku'd-dürer fi tenâsübü's-süvar*. Thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed. *et-Tahbîr fi ulûmi't-tefsîr*. Thk. Dr. Fethî Abdulkâdir Ferîd. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1982.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed. *Mu'tereku'l akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Şemseddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Suyuti, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Müfhimâtu'l-ekrân fi mübhemâti'l-Kur'ân*. Thk. Dr. Mustafa Deyb el-Buğâ. Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1982.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed. *Esrâru tertibu'l-Kur'ân*. Thk. Merzuk Ali İbrahim-Abdulkadir Ahmed Ata. Kahire: Daru'l-Fazile, 2001.
- Şafii, Muhammed bin İdris. *er-Risale*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şen, Ercan&Mart, Ayşenur. "Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek ile Bir Söyleşi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2/2 (2018).
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yay., 2012.
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Hikmetevi Yay., 2018.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'ân'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan Yay., 6. Baskı, 2005.
- Şimşek, M. Sait. *Yaratılış Olayı*. İstanbul: Beyan Yay., 1998.
- Şimşek, M. Sait. *Fatiha Süresi ve Türkçe Namaz*. İstanbul: Beyan Yay., 1998.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. İstanbul: Ekin Yay., 2004.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'ân Kıssalarına Giriş*. Konya: Kitap Dünyası Yay., 2013.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.
- Tâhir bin Âşûr, Muhammed. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 12 Cilt. Tûnus: Dâru Suhnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', ts.
- Tâlib Muhammed İsmâîl. *Eseru's-siyâki'l-Kur'âni fî iştirâki'l-lafzî*. Ammân: Dâru Künûzu'l-Ma'rifeti, 2015.
- Thomas Bauer. *Müphemlik Kültürü ve İslâm*. Trc. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yay., 2. Baskı, 2019.
- Uyanık, Esra Köse. "Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri", *Metodu ve Konuları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Ünver, Mustafa. *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü*. Ankara: Sidre Yay., 1996.
- Vâhidî, Ebû'l- Hasen Alî bin Ahmed bin Muhammed. *Esbâbu nüzüli'l-Kur'ân*. Thk. Kemâl Besyûnî Zeğlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Yavuz, Narin. *Kadınlarla İlgili Hükümler Açısından Konyalı Mehmet Vehbi Efendi ve Sait Şimşek Tefsirleri*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yusuf el-Hâc Ahmed. *Mevsûatu'l-i'câzi'l-ilmi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-sünneti'l-mutahhara*. Dimeşk: Mektebetü İbn Hacer, 2. Baskı, 2003.
- Zehebi, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâîliyyât fi't-tefsîri ve'l-hadîs*. Kahire: Mektebetü Vehb, 4. Baskı, 1990.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd bin Ömer bin Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed bin Abdullâh. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kâhire: Dâru't-Turâs, 3. Baskı, 1984.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menahilu'l-irfan fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed bin Ali. Kahire: Daru'l-Hadis, 2001.

Eşvâk Said Radinî, “Hacamat ve Fıkhî Hükümleri”

Ashwaq Said Radinî, Hijama (Cupping Therapy) and Its Rulings in Islamic Law

Çeviren/Translator: Abdülkadir Şanalımış

Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
Phd. Student, Uludağ University, Bursa/Turkey

abdulkadirsanalimis@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6654-0232>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Çeviri Makalesi / Translation Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Aralık 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Radinî, Eşvâk Said. “Hacamat ve Fıkhî Hükümleri” çev. Abdülkadir Şanalımış. *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* (Mayıs/May 2021): 245-266

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

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | mailto: iifdergi@bilecik.edu.tr

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Öz*

Müslümanlar, tıbb-ı nebevînin¹ modern tıp çağında ortaya çıkan, iyileşmesi mümkün gözükmeyen dermansız birçok hastalıklara karşı tedavi ve sağlık bilimlileri ile dolu olduğunu hayretle müşahede etmektedirler. Söz konusu tıbb-ı nebevînin unsurlarından olan hacamata gereken önemin verildiği söylenemez. Bu sebeple Müslüman toplumlarda hastaların sıkıntılarını dindirme sadedinde modern tıbbın tedavi edemediği bazı hastalıkların tedavisinde ön plana çıkan hacamat, hekimlerin ve araştırmacıların önünde alternatif tıbbın dayanaklarından biri olarak görülerek sağlık bilimlileri sahasında yeni bir kapı açılmış olmaktadır.

Bu araştırmanın sonuçlarını şöyle özetleyebiliriz: 1.) Hacamatın birçok faydaları vardır. En önemlileri; elem ve ıstırapları hafifletmesi, kan dolaşım sistemini canlı tutması, eklem yerlerine hareket sağlaması ve vücutta bulunan zehirli maddeleri, toksinleri gidermede etkili olması vb. insan sağlığına olan yararları sayılabilir. 2.) Hacamat, kuru ve yaş olmak üzere iki farklı tedavi yöntemi ile uygulanır. 3.) Önemli hacamat yerleri; baş, omuzlar, boyun damarları, dizler, ayakların arka kısmıdır. 4.) Hz. Peygamber'den (s.a.s.) hacamatın herhangi bir muayyen vakitte veya günde yapılıp yapılmamasına dair emir ve yasağı vârid olmamıştır. 5.) Hacamatın uygulanması abdesti bozar, orucu bozmaz. Ancak Hanbelî mezhebine göre hacamat orucu bozar. Hacda ihrama giren bir kişinin baş ve diğer azalarına hacamat yapılmasına âlimler cevaz vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, hacamat, hüküm, tıbb-ı nebevî, sağlık.

Abstract

Some Muslims know that the prophetic medicine is full of science pharmaceutical and therapeutic for many incurable diseases, which emerged in the era of modern medicine who stood bewildered before them, and here is the cupping element of prophetic medicine, which did not give her the importance of it, open to us today, a new chapter in the treatment of some diseases that modern medicine could not treat of and open another door in front of doctors and researchers to make it one of the pillars of alternative medicine to help ease the suffering of disease in Islamic societies, and others. Results of this research are summarized as follows: 1) The cupping has many advantages of the most important pain relief and stimulate blood circulation, and have effectively influenced the movement of the joints and remove toxins, and others. 2) The cupping of the two types, dry and wet and each and every one of them the way. 3) Of the most important positions held by cupping it is head and shoulders and Alokhaddaan, knee and back of the foot. 4) Not true that the Prophet peace be upon him any talk of ordering or terminated on the day of cupping or time specific. 5) The cupping does invalidate ablution,

* Orijinal ismi "el-Hacâmatü ve ahkâmuha fi'l-fıkh'l-İslâmî" olan bu makale, Bağdat Üniversitesine bağlı Eğitim Fakültesinin Kuran ilimleri bölümünün "Mecelletü külliyyeti'l-âdâb" eğitim fakültesi dergisinde 99. sayısında yayınlanmıştır. Yazar, makalesinde hacamatın tıbb-ı nebevî içerisindeki önemi, faydaları, tedavi yöntemleri açısından uygulanışı, çeşitleri, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) konuyla alakalı rivayetler ve ilgili fıkhî hükümler üzerinde durmuştur. Eşvâk Said Radinî, 2003 yılından beri Bağdat Üniversitesi Eğitim Fakültesi Kuran ilimleri ve İslami eğitim bölümünde mukayeseli İslam hukuku dersleri vermekte olan yazar halen aynı üniversitede görevini sürdürmektedir. Uzmanlık alanı mukayeseli İslam hukuku olan yazarın başlıca çalışma alanları "İslam aile hukuku", "İslam miras hukuku", "İslam hukukunda çocuk" gibi konular zikredilebilir.

¹ Tıbb-ı nebevî, "insan bedeninin beslenip korunmasına dair Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ne söylediğinin öğrenildiği ilimdir" şeklinde tanımlanmıştır. Tıbb-ı nebevî, bazı müellifler tarafından daha geniş kapsamlı düşünülerek, "Hz. Peygamber'den (s.a.s.) tıp konusunda nakledilen âyet ve hadislerin bütünüdür" denilmiştir. Bu durumda bu ilme "et-tıbbu'l-İslâmî" denilmesi daha uygundur. Ne var ki bu terim, ilim tarihçileri tarafından İslâm medeniyetinin altın çağı kabul edilen dönemlerdeki Arap tıbbı için kullanılmıştır; dolayısıyla söz konusu ilme "tıbb-ı nebevî" denilmesi daha uygun bulunmuştur. Tekneş, Aydın, "Alternatif İslâmî tıp "Tıbb-ı Nebevî", *Divan Dergisi*, 3/4 (1998), 58. (Müt.)

either in the fast does not break the fast, but the Hanbali They said that they break the fast, and in the campuses, the scientists think may be cupping the head and the other.

Keywords: Islamic law, Hijama, Rulings, Tibbu'n-nabbi, Health.

GİRİŞ

Âlemlerin Rabbine hamdolsun peygamberlerin en şerefli efendimize salatü selam olsun. Alternatif tıba geçmiş yüzyıllarda ve günümüzde inceleme ve araştırma açısından hiç olmadığı kadar ilgi uyandı. Eski dönemlerde insanlar başka alternatif olmadığı için klasik tıba başvuruyorlardı. Klasik tıp bir dönem uygulama alanında düzenli programlı ilmî bir araştırmadan yoksun kaldığı için adeta gizli kaldı ve geleneksel halk hekimliğine² dönüşemedi. Bugün ise gerçekten alternatif tıp, günümüz ilmî çalışmalarının bir semeresi olarak sabit ilmi esaslara sahip, ülkeden ülkeye, toplumdan topluma farklılık arz eden kuralları ve şartları olan bir hüviyete sahiptir. Tıbbın bu çeşidinin ihmal edilmesi, resmi makamların alternatif tıbbi ve kurallarını görmezlikten gelmesi durumunda aldatıcı ve uygun olmayan yöntemler ile uygulanagelen halk hekimliği gündeme gelir. Bu durumda uygulanagelen tıbbî anlayış güvenilir kurallardan ve ilmi prensiplerden uzak olmakla kalmaz, insan hayatının tehlikeye atıldığı bir seviyeye gelinir.

Geniş araştırmalar sonucu hacamat, alternatif tıbbın önemli bir bölümü olarak kabul edilmiş, bu tedavi yöntemi neticesinde gözle görülür başarıların gerçekleşmesi, konu çerçevesinde yapılan araştırmaların sayısının her geçen gün artması dikkatleri çekmiştir. Günümüz şartlarında hacamat, ertelenemeyecek kadar bir ehemmiyete sahip olan, akupunktur³ ve masajdan sonra üçüncü önemli tıbbi tedavi olarak sayılmaktadır. Tıbbi tedaviler içerisinde hacamatın, ileriki dönemlerde en önemli bir konuma yükseleceğine şüphemiz yoktur. Hacamat, bu ümmetin Peygamber'inin (s.a.s.) getirdiği bir tıbb-ı nebevî uygulaması olmasına rağmen ne yazık ki diğer sünnetlerde olduğu gibi buna da gereken önem verilmemiş ve ihmal edilmiştir. Bu önemli konunun gündeme getirilmesi garipsenmemesi gerekir. Çünkü ümmet-i Muhammed'in evlatları iki hususun farkında değildir; a) Gerçek anlamda Kuran ve sünnetin ihya edilmesi için ilmî araştırmaları gerçekleştirmek dini bir görevdir. b) Hacamat vb. tedavi yöntemlerinin geliştirilmesi saygın ve değerli bir hayatı yaşayabilmek için gereklidir. Bu sebeple araştırmanın başlığı "Hacamat ve İslam Fikhündeki Hükümleri" olarak belirlen-

² Halk tıbbi ve halk hekimliği, binlerce yıldır tecrübe edilerek geniş ve açık şekilde öğrenilmiş, yararlanılmış ve sözlü aktarım yoluyla sonraki nesillere bilgisi ve uygulamaları aktarılmış, düzenlenmiş bir sistem olarak tanımlanabilir. Mustafa Sever, "Halk Tıbbi, Halk Hekimliği", *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, 9/17 (2015), 181. (Müt.)

³ Akupunktur vücutta bulunan belirli noktalara ince iğnelerin uygulanması ile yapılan bir tedavidir. Ümit Aktaş, "Akupunktur Tedavisi Nedir", <https://www.umitaktas.com>. (Müt.)

di. Araştırma mukaddime ile beraber üç konuda işlenmiş olup, sonuç bölümüyle değerlendirilmiştir.

Birinci konuda; hacamatın tanımı üzerinde durulmuştur.

İkinci konuda; hacamatın çeşitleri, uygulanış şekli, vücutta uygulanması gereken yerler ve uygulanma vakitleri incelenmiştir.

Üçüncü konuda; ihrama girme, oruç ve taharet, hacamat tedavisi karşılığı ücret almanın hükmü vb. hacamat ile alakalı olan fikhî hükümler üzerinde durulmuştur.

Sonuç bölümünde ise araştırmanın önemli neticeleri özetle belirtilmiştir.

1. HACAMATIN MAHİYETİ

Birinci konuda hacamatın dil ve terim anlamları, hacamatın kısaca tarihcisi ve faydaları yönleri ele alınmıştır.

1.1. Hacamatın Tanımı

Hacamat: Kelimenin aslı Arapça'da "hacm" kökünden gelmekte olup "emmek" anlamına gelir. Araplar arasında bir çocuk annesinin göğsünü emdiği zaman "haceme's-sabiyyu sedye ümmihi" derler. (Yani "hâceme" fiilini "masse" emmek anlamında kullanırlar.). "Hicâm" emme fiili için "hicâmat" ise hacamat diye bilinen kan alma ameliyesi için kullanılır. Hacamat yapan (haccâm) kişinin kan almak için kullandığı neşter vb. âletlere "mihcem" denir.⁴

Terim olarak fıkıh bilginlerinin kelimelerinde hacamat; "emme yoluyla özellikle kafanın arka kısmından ustura, neşter vb. âletle çizip kan almaya denir. "Fasd" ise hacamattan farklı bir uygulamadır. Bazı âlimler ise vücudun herhangi bir uzvuna bu işlemin yapılabileceğini belirtmişlerdir.⁵ Hacamat ile yakın anlamlı bir terim de "fasd"dır. "Fasd" vücuttaki damarı yarmak, kesmek anlamındadır. Arapça'da damarı kesmek ve kan almak anlamında fiili mazi, muzari, mastar ve ismi meful kalıpları şöyledir; fesadehu-yefsiduhu-fasden-ve fisâden-fehuve mefsûd-ve fesîd. Araplar cahiliye döneminde denenin damarını kesip kanından içme anlamında "fesede'n-nâka" ifadesini kullanırlardı.⁶ Birçok araştırmacı hacamat ve fasd tabirini aynı anlamda kullanırlar. Ancak terim anlamları açısından aralarında fark vardır. Şöyle ki; "fasd" toplardamardan kan almaktır. "İdma" tabiri ile ifade edilen hacamat

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "Hacm maddesi" (Beyrut: Dârü Sâdır, 1993), 3/620.

⁵ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şâğîr*, (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1972), 3/403.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7/110.

ise vücudun herhangi bir yerinden, uzvundan herhangi bir metotla kan alma işlemine denir.⁷

1.2. Hacamatın Tarihçesi

Hacamata insanoğlu eski asırlardan beri aşına olmuş, birçok beşeri toplum bu tedavi usulünü öğrenmiştir. Hacamatı ilk olarak uygulayan eski Mısırlılar ile Çinliler olmuştur. Mısırlıların kullanmış oldukları tıbbî âletler ile cisimlere uyguladıkları motifler, tasviri anlamda hacamatı tanıtan ilk vesikalar olarak milattan yaklaşık 1500 yıl öncelere kadar uzanıyor. Yapılan bu araştırmalarda hacamat için kullanılmak üzere tasarlanan kapların kroki-leri, çizimleri bulunmuştur. Hacamat uygulaması Mısır'ın tüm bölgelerinde yaygınlaşmış, tüm hastalıkları gidermede en önemli tedavi, sıhhati koruyucu en sağlıklı yol olarak tanınmıştır.⁸ Çin'de hacamatın kullanımı ise milattan önce ikinci asra kadar dayanıyor. Meşhur bir Çin atasözü şöyle der; "Akupunktur ve hacamat tedavisi ile hastalıkların yarısından fazlasında şifa bulursun".⁹ M.Ö. 377-460 yılları arasında tıbbın babası olarak tanınan Hipokrat'a ait el yazmalarda, kitabelerde hacamata dair vesika metinleri bulunmuştur. Eski Yunan devletinin altın çağı sayılan dönemde Hipokrat ve arkadaşları hastalıklara karşı şifa yöntemleri, tabi tedavi vasıtaları bulma arayışına girdiler. Hastalıkların kötü ruhlar, hayaletler vb. tarafından meydana geldiği inancını kabul etmeyip sebepleri araştırdılar. Yetersiz ve kötü beslenme düzeni, egzersiz yapmayıp hareketsiz kalma, hissi ve duygusal etkenlere ilaveten iklimsel değişikliklere maruz kalma vb. hususlar bu tıp bilginlerinin ortaya koydukları hastalık sebeplerinden bazılarıdır.¹⁰ Miladi altıncı asırda ise İslam dini; inanç, ibadet, ahlak, muamelat, ahlak kurallarını getiren iyilikleri emreden, kötülükleri yasaklayan ve insan hayatının tamamını kapsayıcı tüm hususiyetlerle beraber bir hidayet kaynağı olarak gel-

⁷ Bessam Hasan Amîka, *el-İlâc bi'l-hicâme* (Cidde: Künûzü'l-Ma'rife, 2008), 210. Fanus ve bardak gibi aletler ile kan almak yahut vücudun istenen yerine kan toplamak için, küçük bir fanus ters tutularak içine süratle sokulup çıkarılan bir alev vasıtasıyla havası boşaltıldıktan sonra vücuda kapatılmakta, böylece kanın, üzerindeki hava basıncının azaldığı o kesime hücum etmesi sağlanmaktadır. Eğer amaç sadece kan toplamak değil kılcal damarlardan kan almaksa fanus, o kesim bir bıçakla çizildikten sonra kapatılır ve bu durumda kan iç basıncın etkisiyle kolaylıkla dışarı çıkar, yani fanus tarafından emilmiş olur. Bu işlemlerden birincisine "kuru hacamat", ikincisine "kanlı hacamat" denir. Ancak Türkçe'de hacamat denilince akla daha çok ikincisi veya atar ve toplardamarlardan fazla miktarda kan alınması gelmektedir ki bunun adı Arapça'da fasddır; bu işi yapana da fassâd adı verilir. Türk halkı arasında kuru hacamat için "şişe çekme" tabiri kullanılır. Bk. Abdullah Köşe, "Hacamat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 14/422. (Müt.)

⁸ Amîka, *el-İlâc bi'l-hicâme*, 130.

⁹ İbrahim b. Abdullah Hâzmî, *el-Hacâmetü ve ahkâmuha ve fevâiduhâ* (Riyad: Dâru's-Şerîf, 1992), 290.

¹⁰ Amîka, *el-İlâc bi'l-hicâme*, 140.

miştir. Hacamatı da, uygulayanın ecir kazanacağı bir sünnet-i seniyye olarak getiren Hz. Peygamber'dir (s.a.s.). 19. asırda ise kuru hacamatın savunucularının fazla oluşu sebebiyle, kanlı hacamattan (yaş hacamattan) daha fazla yaygınlaşıp uygulandı. Bu konudaki tartışmalar halen bitmiş değildir. Şu kadar var ki bugün birçok doktor kanlı hacamat uygulamasından kaçınmakta ve tercih etmemekteler.¹¹

19. asrın ortalarında doktorlar hacamattan uzak durmuşlar, bazı sebeplerden ötürü tavsiye etmemişlerdir. En önemli sebeplerden birisi, tıp alanında ilmî araştırmaların yapılması ve bu alanda yeni teorilerin ortaya konmasıdır. İç azalar ve vücuttaki görevleri ile ilgili araştırmalar yapılmış, bu araştırmalar neticesinde vücudun yüzeyinde hacamatın uygulanacağı bir yer tespit edilememiştir. Bu durum 20. Yüzyılda da devam etti. Amerika ve Avrupa'da hacamatı kullananların oranı oldukça düşüktür. Doktorlar arasında bu tedaviyi destekleyenlerin oranı da azdır. Dolayısıyla yeni araştırmalar ışığında yeniden açık ve net bir şekilde bu konuda çalışmalar yapılması gerekir. Günümüze dek hacamat, meşhur tıpçıların ve ilgili meslek sahiplerinin uyguladıkları tıbbi bir tedavi yöntemi olarak sürdürülmüş; ayrıca Yunanistan ve Türkiye'de belli çevrelerdeki evlerde uygulanmaya devam edilmiştir.¹²

1.3. Hacamatın Faydaları

Hz. Peygamber (s.a.s.) "Hacamatta şifa vardır."¹³ buyurmuştur. Son dönemde yapılan bir araştırmaya göre Dımeşk üniversitesi tıp fakültesinden on beş kişilik bir grup bilim adamı 300 kişi üzerinde hacamatı uyguladı. Bu kişiler üzerinde hacamattan önce ve sonrasında toplardamardan kan numunesi alındı. Laboratuvar ortamından yapılan araştırmalar neticesinde hayal denilebilecek şaşırtıcı sonuçlara ulaşıldı. Kan basıncında, nabzın atışında, kanda bulunan şeker miktarının düşmesinde tam bir itidal, kan hücrelerinde, akyuvarlarda ve kan pulcuklarında (trombosit) tabii bir artış, dengeli bir gelişim gözlemlendi.¹⁴

Hacamat, vücuttaki kan dolaşımını canlandırır, hastalıkların giderilmesine yardımcı olacak şekilde ciltteki gözenekleri açar. Hacamat, vücuttaki kan akımını canlı tutan ve düzenleyen sinir sisteminin işlevini gören mekanizma olarak en iyi ve faydalı bir vasıta olarak görülüyor. Hacamat, özellikle uygulandığı bölgede var olan ağrıyı giderir ve adaleleri rahatlatır.¹⁵

¹¹ Amîka, *el-İlâc bi'l-hicâme*, 140.

¹² Amîka, *el-İlâc bi'l-hicâme*, 160.

¹³ Buhârî, "Tıb" 13.

¹⁴ Hâzmî, *e-Hacâmetü*, 230.

¹⁵ Amîka, *el-İlâc bi'l-hicâme*, 720.

Hacamatın en önemli faydaları şunlardır:¹⁶

* Özellikle vücutta tedavinin yapıldığı uzuvlarda ağrıların azalmasına vesile olduğu gözlemlenmiş olup, tecrübe ile sabittir.

* İnsan vücudunda ağrıyan dokularda ağrının azalması için beyin dokuları tarafından üretilen hormonlar anlamına gelen "endorphin" in salgılanmasını sağlar. Ayrıca vücuttaki mafsalların, eklemlerin hareketli oluşuna, zehirli maddelerin iç azalara olan etkisini azaltmada önemli rol oynar.

* Dokularda bulunan asitlerin giderilmesini sağlar.

* Vücuttaki lenf bezlerinde bulunan, kan plazması ve lenf proteinlerinden oluşan sıvının dolaşımını, kan akışını ve dolaşımını güzelleştirir.

* Vücuttaki azaların ve diğer maddelerin birbirleriyle iletişimde, bağlantısında ve hareketliliğin sağlanmasında denetim mekanizması görevi görür.

* Karaciğer, dalak, pankreas, böbrek, bağırsak, akciğer vb. iç azalardaki bozuklukları sağlıklı duruma kavuşturan tıbbi bir tedavi işlevi görür.

* Adet kanının durması, anne sütünün gelmemesi vb. hormonal akıntılardaki, salgılardaki bozukluklara karşı koruyucu özelliğe sahiptir.

* Atardamarların daralmasına karşı koruyucu özellikte olup, ince ve kalın toplardamarların bakımını yapar. Kan dolaşımını canlı tutar. Bilimsel araştırmalara göre %70 oranla hastalıkların sebebi yeterli kan miktarının vücut azalarına düzenli bir şekilde ulaşmamasıdır.

* Özellikle ayaklarda ve vücudun farklı yerlerinde oluşabilen lenf düğümü iltihabı ve lenf damarının temizlenmesi, canlı olmasına yardımcı olur. Vücutta biriken hastalık tortularının, alüvyonların arıtılmasına bedenden atılmasına vesile olur.

* Vücutun iç organlarına karşı reaksiyon görevi görmekte, canlı tutmakta, azalar arasındaki motivasyonu sağlamaktadır. Hastalık belirtisi olan uzuv için beyne uyarı gönderilmekte, iç organlara hastalık sebebiyle gerekli tedbirlerin alınması için adeta talimatlar gönderme işlemi yapmaktadır.

* Vücutta bulunan karışımları ve hastalık etkilerini giderir. Fasiyal bölge (yüz) ve diğer azalarda adaleler ile cilt arasında kanın toplanmasını engeller. Ürit asitten oluşan kristallerin vücuttan çıkmasını sağlar. Eklemlerde ve böbreklerde oluşan kristal tortularının sebebiyet verdiği nikris (damla hastalığı) vb. hastalıklara ve ağrılara karşı koruyucu bir etkiye sahiptir.

¹⁶ Amîka, *el-İlâc bi'l-hicâme*, 720.

* Beyin mekanizmasının canlı tutulmasına, vücutta hareketin sağlanmasına, konuşma, işitme, idrak etme gibi duyuların ve hafızanın güçlü olmasına etki eder.

* Ciltteki hararetin, yanmanın giderilmesinde, cilt dokularındaki metabolizma işlevini iyileştirir. Bedendeki terleme vazifesini görür ve yağ bezlerini güzel çalışmasını sağlar.

* Eklem ağrılarını gideren protein (albümin) içerikli sıvıların salgılanmasını canlandırır.

* Amerika kanser araştırmaları derneği, hacamatın birçok faydalarını serdetmekle beraber, kanser içinde etkili bir tedavi yöntemi olarak tavsiye etmiştir.

2. HACAMATIN ÇEŞİTLERİ, UYGULANIŞ ŞEKLİ, VÜCUTTA UYGULANMASI GEREKEN YERLER VE UYGULAMA VAKİTLERİ

2.1. Hacamatın Çeşitleri ve Uygulanış Şekli

2.1.1. Kuru Hacamat (kuru kupa terapisi)

Bir kimsenin kendisine veya bir başkasına uygulayabileceği bir tedavi şekli olan kuru hacamat kolay tatbik edilebilen, uygulanışında tehlike ve yan tesir içermeyen, riskli olmayan birçok ayırt edici özelliklere sahiptir. Bu hacamat şeklinin sınırlı bir zaman dilimi içerisinde faydasının ve tedavide başarı oranının bulunmasıyla beraber birçok doktor ve uzman bu hacamat çeşidini tam ve yeterli bir tedavi olarak görmemektedirler. Zira hacamatın uygulanışının temel sebebi: vücudu pis ve mikroplu kanlardan temizlemek, bir azada kan birikmesinin önüne geçebilmektir.¹⁷ Bu da iki ayrı şekilde uygulanır:

2.1.2. Hareketli Kuru Hacamat

Vücuda masaj yapmak suretiyle hacamat uygulanır. Uygulanış şekli de şöyledir: Nane yağı ile zeytinyağı az miktarda ağrının olduğu yere sürülür. Sonra ağırlı yere hacamat kupası konur, bardağın içerisindeki hava yavaş bir şekilde alınır. Günlük olarak beş dakika müddetle romatizma ve ağrıların olduğu yere halka şeklinde hacamat kupası hareket ettirilmek suretiyle tedavi sürdürülür.¹⁸

2.1.3. Sabit Kuru Hacamat:

Bu durumda hacamat kupaları sabit durduğu için içindeki hava alınmaz. Uygulanış şekli şöyledir; yarma işlemi gerçekleştirilmeden günlük olarak beş

¹⁷ Amîka, *el-İlâc bi'l-hicâme*, 147.

¹⁸ Hasan İbn Ubeyd, *el-Hacame* (Cidde: Mektebetü's-Şâmîle, 2007), 120.

dakikalık müddetle hacamat kupaları ağırlı yere konur, içerisindeki hava alınmış olur. Bu tedavi şekli genellikle hareketli kuru hacamattan sonra bir veya iki hafta boyunca devam eder.¹⁹

2.1.4. Yaş Hacamat (yaş kupa terapisi):

Neşter vb. bir aletle vücudun çizilerek kanın alınması işlemidir. Eski zamanlardan günümüze değin en fazla kullanılan hacamat çeşidi budur. Bugün Asya ülkelerinde ve Ortadoğu'da bu uygulama halen sürmektedir. Hastalıkların ve ağrıların kaynağı sayılan pis ve atıl kanın vücuttan çıkarılması ile bu işlem tamamlanmış olur. Bu uygulamanın hacamat uzmanları ve doktorlar tarafından yerine getirilmesi elzemdir. Yaş hacamatın uygulanışı şöyledir; Hastalığın teşhisinden sonra vücutta uygun noktalar belirlenir. Noktalar belirlendikten sonra antiseptik sıvılar ile deri temizlenir. Hacamat şişesi (veya aleti, vantuz) belirlenmiş olan yere konur. Pis kanların, karışımların toplanmasını sağlamak amacıyla öncelikle üç dakika kuru yapılır. Daha sonra kupalar çekilir ve sterilize edilmiş neşter vb. ile vakumlanan noktalara çizikler hızlı bir şekilde atılır. Çiziklerden sonra tekrar kupalar vakumlanarak noktalara konulur. Kupalardan hava çekildikten sonra atıl kan vücuttan uzaklaştırılır. Kanın toplanması engelleninceye kadar bu işlem sürdürülür ve hacamat yapıldığı yer temizlenir. Uygulamanın gerçekleşmesinden sonra hacamat yaptıran kimseye istirahat etmesi tavsiye edilir. Haemophilia (kan hastalığı) ve diyabet hastalık durumlarında ise akupunktur tedavisi uygulanır.²⁰ Vücudun hacamat yapılacak azasına uzunlamasına doğru çizik atılması gerekir (enlemesine doğru yapılmaması gerekir). Özellikle el ve ayaklarda yapılacak uygulamada neşterin bariz damarlara gelmemesine dikkat edilmesi gerekir.²¹

2.2. Hacamatın Vücutta Uygulanması Gereken Yerler

Nebevî hadisleri incelediğimizde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şu belirtilen hacamat yerlerinden bahsettiğini görürüz:

2.2.1. Baştan Hacamat

¹⁹ Yahya b. Nasır Havâcî, *el-Hacâme fi davi'l-hadîsi'n-nebevî ve'l-mümâresetü't-tayyibe* (Mektebetü'ş-Şâmile: 2012), 100.

²⁰ Kan hastaları ve şeker hastaları için hacamat tavsiye edilmemiştir. Bunun yerine akupunktur tedavisi veya neşterin uç kısmı ile iğne gibi batırılmak suretiyle basit bir şekilde tedavi uygulanır. Aynı zamanda kadınlar için hamilelik döneminde ve adet zamanında, soğuk algınlığında (nezle) vb. durumlarda hacamatın vücuda zararlı olabileceği belirtilmiştir. *Fevâid ve edrârü'l-hacâmeti's-sihhiyye*, <https://www.hiamag.com>. (Müt.)

²¹ Havâcî, *el-Hacâme*, 100.

Abdullah bin Buhayne'den (r.a.) rivayet edildiğine göre: "Resulullah (s.a.s.) (Veda Hacc'ında) Lahy-i Cemel²² (denilen yer) de ihramlı iken başının ortasından hacamat ettirdi."²³

İbn Abbâs'tan (r.a.): "Resulullah (s.a.s.) ihramlı iken kendisinde bulunan (başının ön kısmındaki) yarım baş ağrısından dolayı başından kan aldırdı."²⁴

Ebu Hureyre'den (r.a.): "Ebu Hind, Resûlullah'ı (s.a.s.) bingıldak kısmından²⁵ hacamat etmişti. Hz. Peygamber (s.a.s.): "Ey Beni Beyaza, Ebu Hind'i evlendirin, onunla evlenin!" buyurdu ve şunu ilave etti: "Eğer tedavi için başvurduğunuz şeylerin birinde hayır varsa bu hacamattır."²⁶

İbn Abbâs'tan (r.a.) bir rivayette "Resulullah (s.a.s.) başından kan aldırdı."²⁷

2.2.2. Omuz Arası ve Boyundaki Damardan Hacamat

Ebu Keşbe el-Emmari'den (r.a.) rivayet edildiğine göre: Hz. Peygamber (s.a.s.) başından ve iki omuzu arasından kan aldırır ve (alınan kana işaret ederek): "Kim (kendisinden) şu kanları (dışarı) akıtırsa²⁸, artık başka bir hastalık için bir başka yolla tedavi olmaması ona zarar vermez."²⁹ buyurdu.³⁰

Enes'den (r.a.) rivâyete göre: "Rasûlullah (s.a.s.), başının arkasındaki iki yan damarından³¹ ve iki kürek kemiği³² arasından kan aldırmıştı."³³

2.2.3. Kalçadan ve Sırttan Hacamat

İbn Abbas'dan (r.a.) rivayet olduğuna göre; "Rasûlullah'ı (s.a.s.) üç kişi hacamat yapardı, biri iki kürek kemiği arasındaki yerden diğer ikisi de başının arkasındaki iki yan damarından kan alırlardı."³⁴

²² Lahy-i Cemel; Mekke'ye yakın "akabe-i cuhfe" diye bilinen yerdir.

²³ Buhârî, "Tıb" 14.

²⁴ Buhârî, "Tıb" 15.

²⁵ Yafuh: başın tepesi yani ön kemikle arka kemiğin birleştiği yer ki küçük çocuklarda yumuşak olur, yeni doğmuş çocukların tepesinde ki yumuşak yer, bingıldak. İbrâhîm b. İshak el-Harbî, *Garîbu'l-hadis* (Mekke-i Mükerrreme: Câmîatü Ümmü'l-Kura, 2000), 2/857. Ayrıca bk. El-Meanî, "Yafuh", almaany.com/ar/dict/ar-tr. (Erişim tarihi: 25.07.2020). (Müt.)

²⁶ Ebû Dâvûd, "Nikâh" 27.

²⁷ Buhârî, "Tıb" 14.

²⁸ Hadis metninde geçen "أعرق" fiili "eraka" manasında olup bedende toplanmış olan kanın akıtılması anlamına gelmektedir.

²⁹ Hacamat yaptırma, hastalıklara karşı tedavide yeterli olacağı için başka bir hastalık için tedavi olma gereksinimi duyulmamıştır.

³⁰ Ebû Dâvûd, "Tıb" 4.

³¹ "Ehdean"; boynun iki tarafında bulunan kısımdır. Tıpta "ehda" denilen yer şahdamara denir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/66.

³² "Kâhil"; Sırtın üst kısmında yer alan iki kürek kemiği arasındaki yerdir.

³³ Ebû Dâvûd, "Tıb" 4; Tirmizî, "Tıb" 12.

³⁴ Tirmizî, "Tıb" 12.

Câbir'den (r.a.) rivayet olunduğuna göre "Rasûlullah (s.a.s.) kendisinde bulunan bir ağrıdan³⁵ dolayı kalçasından kan aldırıştır."³⁶

Hız. Enes'den (r.a.) nakledilen rivayette "Rasûlullah (s.a.s.) ihramlı iken sırtından çektiği bir ağrı sebebiyle hacamat oldu."³⁷

Zikrettiğimiz hadislerde hacamatın uygulanması gereken yerlerin; "baş-boynun iki tarafı-iki kürek kemiği ve sırt kısımlarında yoğunlaştığını görüyoruz. Belirtilen bu hacamat yerleri, tevkîfî³⁸ ve taabbudî olmayıp, tıp ilminin ilgilendiği bir alandır. Okumuş olduğum (konuyla alakalı) eserler kapsamında hacamat yerlerinin belirlenmesinde az çok görüş ayrılıkları buldum. Bu da hacamat yerlerinin muayyen bir şekilde belirlenmediğini gösterir. Bilakis bu yerlerin tecrübe ve deneyimler neticesinde insanlara bilgilendirilmesi gereken araştırmaya dayalı bir konu olduğuna işaret edilir. Bazı tıbbî araştırmalarda hacamatın vücutta doksan sekiz yere uygulanabileceği belirtilmiştir. Bunlardan elli beşi sırt kısmı, kırk üçü yüz ve karın bölgesi ve insan vücudunda en önemli uygulama bölgesi sırtın üst kısmı olmakla beraber her hastalık için (bir veya daha fazla) muayyen yerlerin belirlenmesi mümkündür.³⁹

Hacamat yerlerinde standart noktalar olup, bunlar vücuda güç ve gıdayı sağlayan, canlılığı harekete geçiren, enerji kanallarının ve kanın geçtiği geçit ve geçiş yerleri mesabesinde dirler. Bu noktalar, beden dışından iç kısmına ulaşan gözle görülmeyen geçiş ağlarından ibarettir. Bedendeki geçiş yerleri ve (hacamat için) belirlenmiş noktaları metro istasyonları ve metro tünellerinin şekli gibi zihnimizde canlandırmamız mümkündür. Vücutta belirlenmiş olan bu yerlerin diğer noktalara nazaran sinir sistemi vdğ. azalar ile bağlantılı olduğu ilmi olarak ispat edilmiştir. Bu sebeple bu noktalar üzerinde masaj, iğne vb. batırma, hacamat ile sağlanacak olan revizyonist eylemler vücuttaki hayat (enerji-kan) faktörünün bu kanallarda akışına etki eder.⁴⁰ Bu noktaların etkileri ve yorumlanması fiziki tıp, doğal ilaç, psikiyatri, sinir sistemi, geleneksel Çin tıbbı vb. birçok ekseninde mümkündür. Bu noktaların ele alınış yolları ve tıp ile diğer alanlardaki işlevinin yorumlanması farklılık arz eder, ancak bu yerlerin konumları ve teferruatındaki benzerlik ve uyumda ihtilafsız bir şekilde görüş birliği vardır.

³⁵ Hadis metninde geçen "vet"; vücudun kemik kısmına ulaşmayan et kısmına sirayet eden ağrıdır.

³⁶ Ebû Dâvûd, "Tıb" 5.

³⁷ Nesâî, "Hacc" 94.

³⁸ Tevkîfî; Akılla belirleme imkânı olmayan, bizzat şeriat tarafından belirlenen şeylerdir. Örneğin; namazların rekâtları, vakitleri vb. tevkîfidir. Erdoğan, Mehmet, *Fıkh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 577. (Müt.)

³⁹ Hasan Kari', *Seddü'l-hâce fi ahkâmî'l-hicâme* (Bahreyn: Mektebetü'ş-Şâmile, 2004), 7-8.

⁴⁰ Amîka, *el-İlâcu bi'l-hicâme*, 170.

(Farzı mahal) bir kimse belirtilen hacamat yerlerinin nasıl ortaya çıkarılacağını sorabilir?

Örneğin, bir kimse vücudunda bir ağrı, omuzlarında kasılma hissettiği zaman bu kişi irade dışı bir yapıda olur ve elini ağrının olduğu yere koyar, orayı ovalar, ağrıyan yeri ovuşturur. İşte bu uygulama “elle tedavi” diye adlandırılmakta olup, hacamat yapılacak yerlerin ortaya çıkarılmasındaki ve iğne yapılacak noktaların belirlenmesindeki ilk aşamayı teşkil eder.⁴¹

2.3. Hacamatın Uygulama Vakitleri

Bu vakitler sünnet-i nebeviye de şu şekilde belirtilmiştir:

Hz. Enes’den (r.a.) rivâyet edildiğine göre: “Rasûlullah (s.a.s.), ayın on yedi, on dokuz ve yirmi birinci günlerinde kan aldırır.”⁴²

İbn Abbâs (r.a.) rivayetinde ise Hz. Peygamber (s.a.s.) “Kan aldıracağınız en uygun günler her kamerî ayın on yedi, on dokuz ve yirmi birinci günleridir” buyurmuştur.⁴³

Hadisler, aylar içinde belirlenmiş müstehap vakitleri beyan etmiştir. Hafta içinde hacamat uygulanmasının müstehap olduğu vakit hakkında şu rivayet aktarılmıştır; Ebû Bekre (r.a.) şöyle demiştir; amcam Kebşe binti Ebî Bekre bana haber verdiğiğine göre onun babası, aile halkını salı günü kan aldirmaktan nehyeder ve Rasûlullah’ın (s.a.s.):

“Salı günü kan(ların artma) günüdür. Salı gününde bir saat vardır ki (o saatte akıtılan kan bir daha) dinmez”⁴⁴ dediğini rivayet etmiştir. Ebû Dâvûd’un tahrirc⁴⁵ ettiği bu rivayetin isnadı Ebû Bekre’nin (r.a.) ravisinden dolayı zayıftır. Ebu Hureyre’nin (r.a.) rivayeti ise şu şekilde merfu olarak nakledilmiştir; “Her kim Çarşamba veya cumartesi günü hacamat yaptırır da, kendisine beyazlık veya cüzzam (alacalık) hastalığı gelirse yalnız kendisini kınasın.”⁴⁶ Hâkim ve Beyhakî’nin tahrirc ettiği bu rivayet, senedinde “metruk” olan ravi Süleyman b. Erkam’ın olması hasebiyle çok zayıf olup sahih bir yolla nakledilmemiştir.⁴⁷

⁴¹ Amîka, *el-İlâcu bi’l-hicâme*, 170.

⁴² Tirmizî, “Tıb” 12; Ebû Dâvûd, “Tıb” 3.

⁴³ Tirmizî, “Tıb” 12.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, “Tıb” 4.

⁴⁵ Tahrirc: Bir hadisin veya bir kitaptaki hadislerin kaynak eserlerindeki yerlerini tespit ederek değişik yönlerden değerlendirmesini yapma ve bu şekilde yazılan esere denir. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 300-301. (Müt.)

⁴⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/409-410; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 9/340.

⁴⁷ Müellifin belirttiği üzere ravi Süleyman b. Erkam, “metrûku’l-hadîs” olarak kabul edilmiştir. Bk. *Mevsûatü’l-hadîs*, “Süleyman b. Erkam”, hadith.islam-db-com. (Erişim tarihi: 05.12.2020). (Müt.). Metrûku’l-hadîs; Metrûk ravi demektir. Metrûk ise “Sika olduğu belirtilmedi halde bir cerh sebebiyle tenkide uğramış olan raviye” denir. Aydınlı, a.g.e., 181. (Müt.)

İbn-i Ömer'den (r.a.) "Kim hacamat olmak isterse Allah'ın (c.c.) ismini anarak Perşembe günü (hacamat) olsun. Cuma günü, Cumartesi günü ve Pazar günü hacamat olmaktan sakınınız. Pazartesi ve Salı günü de hacamat olunuz. Çarşamba günü hacamat olmaktan sakınınız. Ne cüzâm (hastalığı) ne de baras (hastalığı) Çarşamba günü veya Çarşamba gecesi dışında kalan hiç bir gün veya gecede meydana gelmez.»⁴⁸ Bu rivayeti İbn Mâce es-Sünen'inde zayıf bir tarikle rivayet etmiştir.

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) *et-Tıbbü'n-nebevî* de "ilk ve son haftaya göre ay ortası ile onu takip eden haftanın hacamat için en uygun zaman olduğunu, ihtiyaç anında yaptırıldığı takdirde ise ayın başı veya sonunda herhangi bir zamanda fark etmeksizin kişiye fayda sağlayacağını"⁴⁹ belirtir. İlgili bu hadisleri araştıran kişi bu rivayetlerin sahih olarak aktarılmadığını, hepsinin zayıf olduğunu tetkik eder. Nitekim bu hususu âlimler vurgulamış, İbn Kayyim, "hacamat günlerine dair tüm bu rivayetlerin zayıf olduğunu", İbn Hacer Askalânî (ö. 852/1449) "hacamat için uygun vakitler hakkında varid olan rivayetlerin sıhhat değeri taşımadığını" ifade etmiş, bu açıklamasıyla sanki hacamat için belli bir zaman tayininin söz konusu olmadığını, ihtiyaç anında icra edileceğine işaret etmiştir. İbn Hacer, zamanındaki tabiplerden naklettiğine göre hacamat için en faydalı vakit; (günün) ikinci veya üçüncü saatinde yapılması, kusma, cima ve hamama girildikten sonra, açlık ve tokluk akabinde yaptırılmaması tavsiye edilmiştir.⁵⁰

Özetle hacamat vaktinin "şu gün" veya "muayyen şu vakitte" belirlenmesiyle alakalı olarak emir ve nehiy anlamında Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sahih bir rivayet aktarılmamıştır. Ancak kameri ayın 17-19-21. günleri ile ilgili rivayetlerin hasen derecesine ulaşması sebebiyle bu vakitlerde hacamat olmak güzel görülmüştür. Koruyucu tedbir amacıyla hacamat yaptıracak olan bir müminin bu vakitlere riayet etmesi mümkündür. Bir hastalığın tedavisi için hacamat olacak olan kişinin bu vakitleri beklemesi gerekmez, ihtiyaç anında hacamat yaptırır. Bu hususta ümmetin âlimlerinin çoğunluğu görüş birliğine varmış, tıpta bu görüşü isabetli bulmuştur.

3. HACAMATA BAĞLI FIKHÎ HÜKÜMLER

Fukaha hacamatla ilgili hükümlerin beyanında taharete ve oruca etkisi, hacamat uygulaması karşılığında ücret almak ve tedavi olmak üzere dört konuda ele almışlardır.⁵¹

⁴⁸ İbn Mâce, "Tıb" 22.

⁴⁹ İbn Kayyim, *et-Tıbbü'n-nebevî* (Beyrut: Dârü'l-Hilâl, ts.), 12.

⁵⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Kahire: Dârü'l-Kütübü's-Selefiyye, 2015), 10/149.

⁵¹ Aytakin, fıkıh kitaplarında hacamata temas edilen meseleleri; abdestin ve orucun bozulması, ihramlı kişinin hacamat yaptırması, evlilikte denklik konusu, insanlar arasında örf haline

3.1. Hacamatın Abdeste Etkisi

Birinci konu; hacamatın abdesti (tahareti) bozup bozmayacağına dair hükmüdür. Bu konuda fakihler farklı görüşlere sahiptir.

3.1.1. Abdestin Mutlak Olarak Bozulacağı Görüşü

Birinci görüşe göre hacamatla beraber vücutta kanın çıkması abdesti bozan durumlardan birisidir. Hanefî mezhebi bu görüşü benimsemiştir. Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Mebsûṭ*'da "Ben derim ki, abdestini aldıktan sonra hacamat yaptıran kimsenin durumuyla alakalı ne dersin? Dedi ki bu (hacamat) uygulaması onun abdestini bozar."⁵²

3.1.2. Kanın Çok Akması Durumunda Abdestin Bozulacağı Görüşü

İkinci görüşe göre vücuttan kanın çokça çıkması durumu abdest almayı gerektiren sebeplerden birisidir. Ancak çokluğun sınırının belirlenmesinde ihtilaf vardır. Görüşler arasında, insanın çok (fahiş) bulduğu miktarı, avuç içi miktarı veya on parmak miktarı çokluk sınırında kabul edilir. Hanbelî mezhebi bu görüşü benimsemiştir.⁵³

Hanefî ve Hanbelî mezhebi, hacamat ve başka türlü sebeplerle genel olarak vücuttan çıkan kanın abdesti bozduğuna itibar eden deliller ile istidlalde bulunmuştur. Bu delillerden birisi de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Fatma b. Ebi Hubeys'e "Hayır! O ancak bir damar kanıdır, hayız değildir! Sen hayız olduğun günlerde namazdan uzak kal. Sonra guslet, her namaz için abdest al ve namazını kıl!" buyurduğu rivayettir.⁵⁴ Rivayette bu hükme delalet etmesi açısından illeti belirtilen, hükmün konmasına uygun vasıf olarak damar kanının akması üzerinde durulmuştur. Aynı illet hacamat kanında da vardır. Çünkü hacamat kanı da vücuttan çıkan necaset olup anüsten çıkan necasetle benzerlik arz etmektedir.⁵⁵

3.1.3. Abdestin Bozulmayacağı Görüşü

Üçüncü görüşe göre hacamat yaptırmak, damarı yarmak, kan aldirmek abdesti almayı gerektiren bir durum değildir. Şâfiî, Mâlikî ve Zâhirî mezhepleri bu görüşü benimsemişlerdir. *et-Telkîn*'de şöyle belirtilir; "Bedenden

geldiği için kıyasın hilafına cevaz verilen akitlere örnek olarak belli bir ücret mukabilinde hacamat yaptırılması, icâre bahsinde hacamattan elde edilen gelirin hükmü, mudârebe bahsinde hacamat masrafların nereden karşılanacağı hususu gibi toplam on bir konu başlığında ele almıştır. Mehmet Ali Aytekin, "Nebevî Tıp Arasında Zikredilen Hacamatın Fikhi Hükmü", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48/48 (Aralık 2019), 214-217. (Müt.)

⁵² Serahsî, *el-Mebsûṭ*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/63.

⁵³ Merdâvî, *el-İnsâf* (Beyrut: Dâru İhyau't-Türâsî'l-Arabî, 1956), 1/198.

⁵⁴ Tirmizî, "Tahâre" 96.

⁵⁵ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1973), 1/42.

çıkan bevl ve gaita hariç kusmak, balgam, burun kanaması, hacamat, hastalık (iltihaplanma) abdesti bozmaz."⁵⁶ *el-Üm*'de belirtildiğine göre "kusmak, burun kanaması, hacamat gibi vücuttan çıkan şeyler abdesti bozmaz. Ancak vücuttan çıkan üç şey idrar, gaita ve tenasül uzvuna elin iç kısmıyla dokunmak abdest almayı gerektirir."⁵⁷

el-Muḥallâ'da "Zikrettiklerimizin dışındakiler abdesti bozmaz. Burun kanaması, vücuttan çıkan akıcı kan, tıraştan dolayı veya dişlerden gelen kan, idrar yolundan veya dübürden gelen, hacamat veya damarın yarılmasından dolayı gelen kanlardan dolayı abdest bozulmaz." denmiştir.⁵⁸

Delilleri ise Hz. Enes'in (r.a.) "Resulullah'ı (s.a.s.) hacamat yaptım, bunun akabinde Hz. Peygamber (s.a.s.) namazını kıldı, abdest almadı, hacamat yapılan yerlerini yıkama dışında başka bir şey yapmadı."⁵⁹ rivayetidir. Hacamat kanının abdesti bozduğuna itibar eden görüş tercih şayandır. Çünkü sünnet-i nebeviye hacamat sebebiyle vücuttan çıkan sıvıyı kan olarak nitelemiş ve her kanın necis hükmünde olduğu da vurgulanmıştır.

3.2. Hacamatın Oruca Etkisi

İkinci konu, oruçlu iken hacamat yaptırmanın hükmü ile ilgilidir. Hanbeli mezhebi hariç fukaha, hacamatın orucu bozmadığında ittifak etmiştir.⁶⁰

3.2.1. Hacamatın Orucu Etkilemeyeceği Görüşü

Birinci görüşe göre Hanefîler, (doktor tarafından) kendisine bu yönde tavsiyede bulunulan oruçlunun hacamat yaptırmasının caiz olduğunu belirtmişlerdir. Ancak hacamat kişiyi oruç müddeti içerisinde etkiler ve zayıf düşürürse yaptırana için mekruh olarak kabul edilmiştir. "(Kasıtlı olmadan) kusan, ihtilâm olan ve kan aldırmanın orucu bozulmaz."⁶¹ rivâyeti hacamat yaptırmanın orucunun bozulmayacağına dair delil teşkil eder.⁶² İbn Nüceym,

⁵⁶ Kâdî Abdülvehhâb, *et-Telkîn* (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1989), 1(22).

⁵⁷ Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1980), 1/32.

⁵⁸ İbn Hazm, *el-Muḥallâ* (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 2010), 1/235.

⁵⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/141.

⁶⁰ İbn Hübeyre, *İhtilâfû'l-eimmeti'l-erba'a* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/236.

⁶¹ Ebû Dâvûd, "Savm" 30.

⁶² Kan vermenin orucu bozup bozmaması ile ilgili olarak birbirine zıt iki rivayet vardır. Bunlardan birine göre Hz. Peygamber (s.a.s.), "Hacamat yapanın ve yaptırmanın (vücuttan tedavi maksadıyla kan alanın ve aynı amaçla vücudundan kan aldırmanın) orucu bozulur." (Ebû Dâvûd, "Savm" 28) buyurmuştur. Öte yandan Resûlullah'ın (s.a.s.) oruçlu iken hacamat yaptırdığı rivayet edilmiştir. (Buhârî, "Savm" 32; Ebû Dâvûd, "Savm" 29). Bu iki hadisi birlikte değerlendiren bilgilerin çoğu, birinci hadisi "Hacamat yapan kişinin, kanı özel alet ile emerken ağzına kaçırabileceği, hacamat yaptırana ise kan verdiği için zayıf düşerek hasta olabileceği için oruçları bozulma tehlikesi ile karşı karşıya kalır." şeklinde yorumlamış ve ikinci hadisi esas alarak kan vermenin orucu bozmayacağı sonucuna varmışlardır. Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, kurul.diyaret.gov.tr. (Erişim tarihi: 04.12.2020)

“rivayet edilen hadisten dolayı (vücuda gıda maddesi tarzında bir şeyin girmemesi sebebiyle) hacamatın oruca engel teşkil etmediği, manasıyla gelişmeyeceğini belirtir. Ancak kan aldırarak oruçluyu zayıflatacak, halsiz kalmasına sebep olarsa mekruh, aksi halde mekruh değildir.” demiştir.⁶³

Mâlikîler, hacamat yaptıran kişinin bedeninin bir hastalık veya yaratılış itibarıyla zayıf olması gibi durumdan dolayı hacamatın kendisine zarar vermeyeceğine dair kanaat getirirse veya bu hususta şüpheye düşse veya kalbi kan aldırmanın zarar vermeyeceğine kanaat getirirse hacamat yaptırmaması caiz olur.⁶⁴ Hacamat sebebiyle oruç ibadetini sürdürmekten aciz olacağına kanaat getirirse bu takdirde hacamat yaptırmaması o kişiye haram olur. Ancak hacamatı yaptırmaması sebebiyle öleceğinden veya şiddetli bir rahatsızlık geçirmekten korkan kişinin hacamat yaptırmaması gerekli olur. Bu durumda orucunu açmak zorunda kalan kimse orucunun kazasını bilahare tutar, kefaretle de gerekmez.⁶⁵

Şâfiîler de aynı görüştedir. el-Mecmû'da “Şâfiî ve ashabının hacamat yaptıranın oruçlu için caiz olduğu ve orucunun bozulmayacağına, ancak bu durumda hacamat yaptırmamanın daha evla olduklarına” dair görüşleri aktarılmıştır.⁶⁶

Oruçlunun hacamat yapabileceğine dair deliller şu zikri geçen rivayetlerdir:

Süleyman b. Yesar'dan (r.a.) rivayet edildiğine göre; “Resûlullah (s.a.s.) ihramlı ve oruçlu iken kan aldırırdı.”⁶⁷

İbn Abbâs'dan (r.a.) rivayet edildiğine göre, Rasûlullah (s.a.s.) oruçlu iken kan aldırılmıştır.⁶⁸

3.2.2. Hacamatın Orucu Etkileyeceği Görüşü

İkinci görüşe göre Hanbeliler, hacamatın bu işi meslek edinen kişiye (haccâm) ve yaptıranına etkisi olacağı ve her birisinin oruçlarının bozulacağı görüşünü benimsemişlerdir. İbn Kudâme (ö. 620/1223), el-Muğnî'de “Hacamat bu işi yapan ve yaptıranın orucu bozacağını” belirtmiş,⁶⁹ hacamatın orucu bozacağına dair zikredilen şu rivayeti esas almışlardır:⁷⁰

Şeddâd b. Evs'in (r.a.) şöyle dediği rivayet edilmiştir:

⁶³ İbn Nüceym, *el-Baḥrû' r-râîḳ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 2/294.

⁶⁴ Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiye ale's-Şerḫi'l-kebîr*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2010), 1/532.

⁶⁵ İbn Nüceym, *el-Baḥrû' r-râîḳ*, 2/294.

⁶⁶ Nevevî, *el-Mecmû' şerḫü'l-Mülhezzeb* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 6/364.

⁶⁷ Muvatta', "Savm" 10, "Hac" 23.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, "Savm" 29.

⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Beyrut: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1997), 3/36.

⁷⁰ İbn Hübeyre, *İḥtilâfü'l-e'immeti'l-erba'a*, 1/236.

"Ramazanın on sekizi geçmişti. Rasûlullah (s.a.s.) benim elimi tutmuş bir vaziyette Bakî'de⁷¹, kan aldırılmakta olan bir adama uğradı ve şöyle buyurdu: "Kan alanın ve kan aldırmanın orucu bozuldu."⁷²

Hacamatın orucu bozmayacağı görüşü tercih şayanıdır. Oruçlu iken hacamat yaptırmanın orucu bozacağı veya en azından bunun mekruh olacağı görüşünü benimseyen âlimlerin de bir hayli fazla olmasına binaen ihtiyat gereği bu durumda hacamat yaptırmanın evla olduğunu söyleyebiliriz.

3.3. Hacamatın İhrama Etkisi

Üçüncüsü ihramlı iken hacamat yaptırılması ile ilgilidir. Âlimler ihramlı kişinin hacamat yaptırmasının caiz olduğunu belirtmişlerdir.

3.3.1. Hanefîlerin Görüşü

Hanefîler, hacamatın ihramın manasıyla çelişmeyeceği görüşündedir. İbn Nüceym, "İhramlının kokulu olmayan sürme sürmesi, sünnet olması (hıtan), damardan kal aldırması (fasd), azı dişini vb. çektirmesi, kırık yerini tedavi ettirip sardırması ve hacamat olması, kendisi hakkında mekruh olmayan şeylerdir." demiştir.⁷³

3.3.2. Mâlikîlerin Görüşü

Mâlikîlerden el-Berâziî (ö. 430/1039) ihramlı kişinin hacamat yaptırıp, hacamat mahallini tıraş etmesi durumunda (haşerat vb.) canlı öldürmediğine kani olduğu sürece kendisine herhangi bir şey gerekmeyeceğini belirtir. Zaruret sebebiyle hacamat yaptırılması ve hacamat mahallinin tıraş edilmesi caizdir. Bu işlemi yaptıran kimsenin fideye ödemesi ve zaruret olmadan hacamatın yaptırılmaması gerekir. İhrama girmiş olan kişinin (ihramlı olan) başka bir kimseyi hacamat yaptırmak için çağırması durumunda hacamatçının bizzat bu işi ihramlı için tayin etmemesi gerekir.⁷⁴ Hacamat yapan kişinin herhangi bir canlıyı öldürmediğine emin olması gerekir. Şayet hacamat

⁷¹ Cennetü'l-bakî; "Medine'de Müslümanların kurduğu ilk mezarlık.", Fayda, Mustafa, "Cennetü'l-bakî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/387. (Müt.)

⁷² Buhârî, "Savm" 32.

⁷³ İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'îk*, 2/350.

⁷⁴ İhramlı bir kişinin, kendisi gibi ihramlı olan bir kişiyi hacamatçı olarak çağırması durumunda, hacamatçının hacamatı bizzat ihramlı için yaptıracağına dair açık bir beyanatta bulunması kerih görülmüştür. Çünkü ihramlı için yalnız zaruret sebebiyle hacamat yaptırmasına cevaz verilmiş, riskli ve fideye gerektirebilecek böyle bir işin aşikâr edilerek yapılmasının uygun olmayacağı ifade edilmiştir. İbn Yûnus es-Sikillî, *el-Câmi' li-mesâ'ili'l-Müdevvene* (Mekke-i Mükerrreme: Câmiatü Ümmü'l-Kura, 2015), 2/615. (Müt.)

yaptırırken bir canlının öldürülmesi durumunda hacamat yaptıran ihramlı fidye ödemesi gerekir; hacamat yapan için ise herhangi bir ceza gerekmez.⁷⁵

3.3.3. Şafîilerin Görüşü

Şafîiler, zaruret olmaksızın ihramlının hacamat yaptırabileceği görüşündedir. Şâfiî (ö. 204/820), el-Üm’de şöyle der; “İhramlı kişi, zaruret olmaksızın hacamat olur, tıraş olmaz dedi. Bunun üzerine (öğrencisi) buna dair delilin nedir? diye sorunca Şâfiî, bize Mâlik o da Yahya b. Said’den o da Süleyman b. Yesâr’dan haber verdiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) (Veda Hacc’ında) Lahy-i Cemel’de ihramlı iken hacamat ettirdiğini belirtti.⁷⁶ Şâfiî’ye “biz yalnız zaruret durumunda ihramlının hacamat yaptırabileceğini belirtiyoruz” denildiğinde, Şâfiî, “İbn Ömer (r.a.) ve İmam Mâlik’ten bu minvalde görüş nakledildiği” belirtir. Ancak zaruret sebebiyle hacamat olup fidye verilmesini gerekli kılan görüş sahipleri bu hususta Şâfiî’ye muhalefet etmekten ziyade Hz. Peygamber’den (s.a.s.) gelen rivâyete karşı çıkmış ve hacamat uygulaması hakkında çelişkili ifadeler serdetmiş olmaktadır.⁷⁷

3.3.4. Hanbelîlerin Görüşü

Hanbelîler, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ihramlı iken hacamat yaptırdığına dair rivâyeti⁷⁸ esas almıştır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) başından hacamat yaptırması hacamat yaptırılan yerin de tıraş ettirilmesini gerektirir. Aksi mümkün değildir. Bu durumda Hz. Peygamber’in (s.a.s.) fidye ödediği nakledilmemiştir. Çünkü hacamat aleti ile sıkıntı giderilecek kadar başın geri kalmasına göre az miktarda saç kesilir.⁷⁹

Özetle belirtmek gerekirse âlimler, ihramlı bir kişinin mazeret sebebiyle başından ve diğer azalarından hacamat olabileceği, saçını kesmesi durumunda fidye ödeyeceği aksi halde fidye ödeme sorumluluğunun olmayacağını beyan etmişlerdir.

⁷⁵ el-Berâziî, *et-Tehzîb fi’l-Hiştâri’l-Müdevvene* (Beyrut: Dârü lhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2002), 1/606.

⁷⁶ Muvatta’, “Savm” 10, “Hac” 23.

⁷⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 8/580.

⁷⁸ Muvatta’, “Savm” 10, “Hac” 23.

⁷⁹ Useymin, Muhammed b. Salih, *Şerhu’l-mümte’ alâ zâdi’l-müstenka’* (Dammam: Dârü İbnü’l-Cevzî, 2002), 7/119.

4. HACAMATÇININ İSTİHDAM EDİLMESİ VE BU İŞİNİN KARŞILIĞINDA ÜCRET ALMASI

4.1. Hacamat Karşılığında Ücret Alınmasına Cevaz Verenler

Hanefî, Şafîî, Mâlikî ve Hanbelî fukahânın çoğunluğu hacamatın meslek olarak benimsenebileceği ve bu iş karşılığında ücret alınabileceği görüşündedir.⁸⁰ Bu husustaki delilleri şöyledir;

İbn Abbâs'dan (r.a.): Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisinden kan aldırdı ve (bunu karşılığında) hacamat yapan kişiye ücretini verdi.⁸¹

Hacamatçılık, bina yapımı ve terzilik için meslek sahiplerinin ücretle tutulması gibi kişiye menfaat sağlayan mübah kabul edilebilecek (ücret mukabili yapılabilecek) bir iştir. Aynı zamanda insanların bir nevi tedavi olan bu uygulamaya ihtiyaçlarının olması ve bu işi her zaman gönüllülük esasına göre yapabilecek kişilerin bulunamayışı gibi bazı sebeplerden ötürü hacamat işinin meslek olarak icra edilmesi sütannenin ücretle tutulması gibi caiz kabul edilmiştir.⁸²

4.2. Hacamat Karşılığında Ücret Almaya Cevaz Vermeyenler

Hanbelîlerde bir görüşe göre hacamat işi karşılığında ücret almak caiz değildir. Şayet kendisine hacamat yaptıran kişiye herhangi bir sözleşme ve şart koşmaksızın bir ücret verilmişse bunu alır; hayvanlarının yemine, mesleğinin giderlerine harcar. Başka bir şekilde aldığı ücreti harcaması helal olmaz. Zâhirîler de aynı görüşe sahiptir.⁸³ Delilleri şöyledir;

Râfi' b. Hadîc (r.a.), Ben Hz. Peygamber'i (s.a.s.): "Kazancın en kötüsü gayri meşru ilişki karşılığında alınan mehir, köpeğin satılması karşılığında alınan para ve hacamat yapanın kazancıdır." buyururken işittim, demiştir.⁸⁴

⁸⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râîk*, 8/21; el-Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ' Kifâyetü't-tâlibi'r-rabbânî*, (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1994), 6/125; Şafîî, *el-Üm*, 7/185; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 6/68.

⁸¹ Buhârî, "İcâre" 18. Rivayetin farklı bir tarikinde "hacamat ücretinde bir kerahetin olduğunu bilseydi ücreti vermezdi" ziyadesi vardır. Cumhur, hacamat işleminden alınacak ücretin helal olduğu görüşündedir. Hacamat sebebiyle ücret alınmasını yasaklayıcı rivayetler olmakla beraber bu rivayetler hacamatçılığın haram değil en azından tenzihen mekruh olabileceğine hamledilmiş, hacamatçılığı meslek edinmenin düşük seviyeli bir iş olacağı ifade edilmiştir. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/536. (Müt.)

⁸² Vizâretü'l-evkâf ve ş-suûnî'l-İslâmiyye, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, (Kuveyt: Dârü's-Selâsil, 2006), 17/18.

⁸³ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr* 6/68; İbn Hazm, *el-Muḥallâ* (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 2010), 8/192.

⁸⁴ Müslim, "Müsâkât", 22. Hacamat mesleğinden kazanç elde etmeyi haram sayanlar bu ve benzeri rivayetler ile istidlal etmişlerdir. Mesele ihtilafı olup, selef ve halef ulemasının çoğunluğu hacamattan elde edilen kazancın haram olmadığı görüşündedir. Ahmed b. Hanbel'in meşhur olan kavli de budur; Cumhurun delili ise yukarıda zikredilen İbn Abbâs (r.a.)

Râfi' b. Hadîc (r.a.), Rasûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Hacamat yapanın aldığı ücreti pistir, köpeğin satışı karşılığında alınan para pistir, gayri meşru ilişki karşılığında alınan ücret pistir."⁸⁵

SONUÇ

Araştırmamız sonunda ulaştığımız hacamatla ilgili şer'î meseleler şunlardır;

- Hacamatın (insan sağlığına) birçok faydaları vardır.
- Hacamatın kuru ve yaş olmak üzere iki çeşit uygulaması vardır.
- Hacamatın temizliğe etkisi dolayısıyla abdesti bozan bir durum olduğu sabittir.
- Hacamat yaptırmanın orucu bozan bir etken olmadığı hususunda Hanbelîler hariç fıkıh bilginlerinin görüş birliği vardır. Hanbeliler, hacamatı yapan ve yaptırmanın her birisinin oruçlarının bozulacağı görüşünü benimsemişlerdir.
- Mazeret sebebiyle ihramlı bir kimsenin baş veya başka bir azasından hacamat yaptırması caiz olarak kabul edilmiştir. Bu işlemi sürdürürken saç kesilmesi durumunda fidye verilmesi gerekir. Saç kesilmeden yalnız hacamatın yaptırılması durumunda ise fidye gerekmez.
- Hanbelîler hariç fıkıh âlimleri, hacamatın meslek olarak edinilmesinin ve bu iş karşılığında ücret alınmasının caiz olacağı hususunda görüş birliği içerisindedir. Hanbeliler ise hacamat karşılığında ücret almayı helal kabul etmemişlerdir.

KAYNAKÇA

- Adevî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükerrrem) es-Saîdî (ö. 1189/1775). *Hâşiyetü'l-Adevî alâ' Kifâyetü't-ţâlîbi'r-rabbânî*. 1-2. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1994.
- Amîka, Bessam Hasan. *el-İlâc bi'l-hicâme*. Cidde: Künûzü'l-Ma'rife, 2008.
- Berâziî, Ebû Saîd Halef b. Ebi'l-Kâsım b. Süleymân el-Ezdî el-Kayrevânî (ö. 430/1039). *et-Tehzîb fi'htîşâri'l-Müdevvene*. 1-4. Thk. Ebü'l-Hasen Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2002.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, (v. 458/1066), *Sünen-i Beyhakî*, 1-11. Thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe (ö. 1230/1815). *Hâşiye ale'ş-Şerhi'l-kebîr*. 1-4. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2010.
- Ebü Abdillâh, Muhammed b. İsmail, (v. 256/870). *Sahih-i Buhari*. 1-4. Thk. el-Buga, Mustafa. Beyrut: Dârü İbn Kesir el-Yemâme, 1987.

rivayetidir. Musa Şahin Lâşin, *Fethu'l-münim şerhi Şahîhi Müslim* (Kahire: Dârü'ş-Şürûk, 2002), 6/300. (Müt.)

⁸⁵ Müslim, "Müsâkât" 22; Ebû Dâvûd, "İcâre" 22.

- Ebû Abdillâh, Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, (v. 179/795). *Muvatta'*. 1-2. Thk. Muhammed Fuad Abdülbakî. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Ebû Bekir İbn Yûnus es-Sıkkilî (ö. 451/1059). *el-Câmi' li-mesâilî'l-Müdevvene*. 1-24. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî (v. 275/889). *Süneni Ebî Dâvûd*. 1-4. Thk. Sıdkî Cemil el-Attâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005.
- Ebû'l-Hüseyn, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri (v. 261/875). *Sahih-i Müslim*. 1-8. Beyrut: Darü'l-Cil, 2010.
- Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk b. İbrâhîm el-Harbî (ö. 285/899). *Ğarîbü'l-hadîs*. 1-3. Thk. Süleyman İbrahim Muhammed el-Ayid. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kura, 2000. *Fevâid ve edrârü'l-hacâmeti's-sıhhiyye*. <https://www.hiamag.com>. (Erişim tarihi: 25.07.2020).
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbüri (v. 405/1014). *el-Müstedrek ala's-sahihayn*. 1-5. Thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Havâcî, Yahya b. Nasır. *el-Hacâme fi davi'l-hadîsi'n-nebevî ve'l-mümâresetü't-tayyibe*. Mektebetü'ş-Şâmîle, 2012.
- Hâzmî, İbrahim b. Abdullah. *el-Hacâmetü ve ahkâmüha ve fevâiduhâ*. Riyad: Dârü's-Serîf, 1992.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064). *el-Muḥallâ*. 1-12. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 2010.
- İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre eş-Şeybânî ed-Dûrî (ö. 560/1165). *İhtilâfû'l-e'immeti'l-erba'a ve ittifâkühüm*. 1-2. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dimaşkî el-Hanbelî (ö. 751/1350). *et-Ṭıbbü'n-nebevî*. Beyrut: Dârü'l-Hilâl, ts.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 682/1283). *eş-Şerḥu'l-kebîr*. 1-14. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1973.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (ö. 620/1223). *el-Muḡnî*. 1-15. Thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr. Beyrut: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/887). *Sünen İbn Mâce*. 1-2. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî, Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1953.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311). *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü Sâdır, 1993.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî (ö. 970/1563). *el-Baḥrû'r-râiḳ şerhu Kenzi'd-dekâik*. 1-9. Nşr. Zekerıyyâ Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013.
- İbn Ubeyd, Hasan. *el-Hacame*. Cidde: Mektebetü'ş-Şâmîle, 2007.
- Kādî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî (ö. 422/1031). *et-Telḳîn fi'l-fıḳhi'l-Mâlikî*. 1-2. Thk. Muhammed es-Salis Müfid el-Ğalî, Mekke-i Mükerrreme: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1989.
- Karî', Hasan. *Seddü'l-hâce fi ahkâmî'l-hicâme*. Bahreyn: Mektebetü'ş-Şâmîle, 2004.

- Merdâvî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed (ö. 885/1480). *el-İnşâf fi marifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. 1-12. Thk. Muhammed Hamid el-fakî. Beyrut: Dârü İhyau'-t-Türâsi'l-Arabî, 1956.
- Münavî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî, (ö. 1031/1622). *Feyzü'l-ka'dir şerhu'l-Câmi'i's-şagîr*. 1-6. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1972.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî (ö. 303/915). *es-Sünen*. 1-12. Thk. Hasan Abdülmünim Şelebî. Beyrut: Dârü'r-Risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müürî (ö. 676/1277). *el-Mecmû' şerhu'l Mühezzeb*. 1-27. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud v.dğr. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090). *el-Mebsût*. 1-30. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (ö. 204/820). *el-Üm*. 1-5. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1980.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, (ö. 279/892). *Sünen-i Tirmizî*. 1-4. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dârü İhyau'-t-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Useymîn, Muhammed b. Salih (ö. 1422/2001). *Şerhu'l-mümti' alâ Zâdi'l-müstenki'*. 1-15. Thk. Ömer b. Süleyman el-Hafiyyan. Dammam: Dârü İbnü'l-Cevzî, 2002.
- Vizâretü'l-evkâf ve's-şu'ni'l-İslâmiyye. *Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuweytiyye*. 1-45. Kuveyt: Dârü's-Selâsil, 2006.

Diğer Kaynaklar

- Aktaş, Ümit. "Akupunktur Tedavisi Nedir". <https://www.umitaktas.com>. (Erişim tarihi: 20.07.2020).
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Aytekin, Mehmet Ali. "Nebevî Tıp Arasında Zikredilen Hacamatın Fıkhi Hükmü". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 48/48 (Aralık 2019), 197-226. <https://orcid.org/0000-0002-0318-7515>.
- Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. kurul.diyaret.gov.tr. (Erişim tarihi: 04.12.2020).
- El-Meanî, "Yafuh", almany.com/ar/dict/ar-tr. (Erişim tarihi: 25.07.2020).
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 7. 2013.
- Fayda, Mustafa, "Cennetü'l-bakî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 7/387.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed (ö. 852/1449). *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 1-15. Thk. İbn Bâz v.dğr., Kahire: Dârü'l-Kütübü's-Selefiyye, 2015.
- İbn Yûnus es-Sıkkîlî, Ebû Bekir. *el-Câmi' li-mesâ'ili'l-Müdevoene*. 1-24. Mekke-i Mükerrime: Câmîatü Ümmü'l-Kura, 2015.
- Köşe, Abdullah, "Hacamat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, 14/422.
- Lâşîn, Musa Şahin, (ö. 1430/2009). *Fethu'l-münim şerhi Şahîhi Müslim*. 1-10. Kahire: Dârü's-Şürûk, 2002.
- Sever, Mustafa. "Halk Tıbbı, Halk Hekimliği". Gazi Akademik Bakış Dergisi, 9/17 (Aralık 2015), 181 – 192. dergipark.ulakbim.gov.tr.
- Tekineş, Aydın. "Alternatif İslâmî tıp "Tıbb-ı Nebevî". Divan Dergisi, 3/4 (1998), s. 62-70.

Kitap Değerlendirme: Mehmet Memiş. *Tarihçe ve Mimari Özellikleriyle Şanlıurfa Medreseleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019. 229 sayfa. ISBN: 9789751636430

Book Review: Mehmet Memiş. *Şanlıurfa Madrasas with Their History and Architectural Features*. Ankara: Turkish Historical Society Publications, 2019. 229 Pages. ISBN: 9789751636430

Hüseyin CAN

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya/ Türkiye
Research Assistant, Sakarya Universty, Faculty of Theology, Sakarya/ Turkey

huseyincan@sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-3520-0267

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirme / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 04 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Can, Hüseyin. "Mehmet Memiş. *Şanlıurfa Madrasas with Its History and Architectural Features* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.". edid: *edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 5/1 (Mayıs/May 2021): 267-270

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

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | mailto: iifdergi@bilecik.edu.tr

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Öz

Medreseler İslam tarih ve medeniyetinde önemli bir eğitim müessesesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğitimin önemine binaen Anadolu'nun çeşitli yerlerinde medreseler inşa edilmiştir. Zengin bir tarihi mirasa sahip olan Şanlıurfa'da da birçok medrese bulunmaktadır. Mehmet Memiş tarafından kaleme alınan "Tarihçe ve Mimari Özellikleriyle Şanlıurfa Medreseleri" isimli eser 2019 yılında Türk Tarih Kurumu Yayınları tarafından basılmıştır. Eser Şanlıurfa il merkezinde bulunan yapıları kapsamaktadır. Eserde yer alan yapılar, kısmen ya da tamamen ayakta olan ve yazılı kaynaklarda geçen medreseler olmak üzere iki ana grup üzerinden tasniflenmiştir. Yazar tarafından derinlemesine ele alınan bu medreseler asıl kaynaklara inilerek kitabeler, vakfiyeler ve arşiv kayıtları ışığında incelenmiş, görsel materyaller ile desteklenmiştir. Bu çalışmada araştırmacı ve okuyucuları eser hakkında bilgilendirmek için söz konusu eserin tanıtımına yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Mimarisi, Medreseler, Şanlıurfa, Mehmet Memiş

Abstract

Madrasahs appear as an important educational institution in the history and civilization of Islam. Due to the importance of education, Madrasahs were built in various parts of Anatolia. There are many madrasahs in Şanlıurfa, which has a rich historical heritage.

The work titled "Şanlıurfa Madrasahs with Its History and Architectural Features" was published by Turkish Historical Society Publications (Türk Tarih Kurumu Yayınları) in 2019, written by Mehmet Memiş. The mentioned work includes the buildings in the city center of Şanlıurfa. The buildings in the work are classified into two main groups as madrasahs that are partially or fully standing and mentioned in written sources. These madrasahs, which were discussed in depth by the author, were examined in the light of inscriptions, endowments (deed of trust of a pious foundation), and archive records by going down to the main sources and supported with visual materials.

In this study, the promotion of the work in question will be included in order to inform the researchers and readers about the work.

Keywords: Turkish Islamic Architecture, Madrasa, Şanlıurfa, Mehmet Memiş

Medreseler İslam tarih ve medeniyetinde önemli bir eğitim müessesesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğitimin önemine binaen Anadolu'nun çeşitli yerlerinde medreseler kurulmuştur. Zengin bir tarihi mirasa sahip olan Şanlıurfa'da da birçok medrese bulunmaktadır.

Mehmet Memiş tarafından kaleme alınan "Tarihçe ve Mimari Özellikleriyle Şanlıurfa Medreseleri" isimli eser 2019 yılında Türk Tarih Kurumu Yayınları tarafından basılmıştır. Eser Şanlıurfa il merkezinde bulunan yapıları kapsamaktadır. Yazar tarafından derinlemesine ele alınan medreseler asıl kaynaklara inilerek kitabeler, vakfiyeler ve arşiv kayıtları ışığında incelenmiştir.

Kitap önsöz, giriş ve iki ana bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm katalog kısmını oluşturan Şanlıurfa medreseleridir. Bu bölümde müellif medreseleri, kısmen ya da tamamen ayakta olan ve yazılı kaynaklarda geçen medreseler olmak üzere iki gruba ayırmıştır. İkinci bölümde ise değerlendirme ve karşılaştırmaya yer vermiştir. Burada yazar, birinci bölümde incelediği yapıları malzeme-teknik, plan tipleri, yapı elemanları, yapı bölümleri

ve süsleme olarak beş alt başlıkta değerlendirmiş, karşılaştırmalarını yapmıştır.

Müellif önsözde araştırmanın nasıl ortaya çıktığı ile ilgili bilgiler vermiştir. Yapmış olduğu ön çalışmalarda Şanlıurfa'nın tarihi eser birikiminin çok zengin olduğu ve bu zenginliğin bir kısmını oluşturan medreseler konusunu tercih ettiğini ayrıca medreseler konusunda bir bütün olarak detaylı bir araştırmanın yapılmadığını belirtmiştir. Eserde yer alan konu ile ilgili tespit ve değerlendirmelerin 1995-1998 yılları içerisinde yapıldığını bildirmekle birlikte esere sonradan eklemeler yapıldığı bilgisini paylaşmıştır. Eser önsöz hariç olmak üzere ekler ile birlikte toplamda 229 sayfadan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde yazar Şanlıurfa medreselerinin derinlemesine bir incelemeye tabi tutulmadığını belirtmiştir. Yapılan çalışmaların da birkaç medrese ile sınırlı olduğunu söylemiştir (s.1). Medreseler ile ilgili etraflı bir çalışma yapan yazar kitabeleri aslına uygun bir şekilde, metniyle, okunuşuyla, ölçüleriyle, fotoğraf ve estampajları ile vermeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra inşa ve tamir kitabelerini "kitabeler "başlığı altında incelemiş, ayet, hadis, gibi tezyinat mahiyetindeki diğer yazıları da eserine işlemiştir. Vakfiyelerde yapıların tarihi ve mimari unsurlarına ışık tutacak bölümleri metin içerisinde vermiştir. Bunun yanında Urfa şeriyeye sicilleri, atama kayıtları, salnameler ile eski görsel materyaller, çizim ve fotoğraflardan da yararlanmış. Bu bölümde bulunan diğer alt başlıklar ise "İslam Tarih ve Kültüründe Şanlıurfa" ile "İslam Medeniyetinde Medreseler" dir.

Yazar bu bölümlerde Şanlıurfa'nın tarihi, kültürel ve mimari dokusuna değinmiş, şehirdeki önemli yapılar hakkında genel bilgiler vermiştir. Medreselerin tarihi süreç içerisindeki gelişimini işlemiş ve medreselerin işleyişi hakkında bilgiler sunmuştur.

Birinci bölümde konunun başlığını oluşturan Şanlıurfa Medreseleri detaylıca ele alınmıştır (s. 20-145). Eserler kısmen ya da tamamen ayakta olan medreseler ile yazılı kaynaklarda geçen medreseler olmak üzere iki alt başlıkta incelenmiştir. Kısmen ya da tamamen ayakta olan medreseler sekiz, günümüze ulaşmayan ancak kaynaklarda geçen eserler ise on üç tanedir. Katalogda toplamda yirmi bir eser incelenmiştir. Günümüze kısmen ya da tamamen ulaşan medreseler şu şekildedir: Selâhaddîn-i Eyyûbî (Ulu Cami) Medresesi, Halîlürrahman Medresesi, Abbâsiye (Abbas Ağa) Medresesi, İbrâhimiye (Dabbağhâne) Medresesi, Rızvâniye Medresesi, Süleyman Ağa (Yusuf Paşa) Medresesi, Nakibzâde İbrâhim Medresesi, Şehbenderiye Medresidir. Günümüze ulaşmayan medreseler ise, Hasan Padişah Medresesi, Tümrboğa Medresesi, Fîruz Bey Medresesi, İhlâsiye Medresesi, Şabâniye Medresesi, Sultan Burhan Medresesi, Hamîs Efendi (Hamîsiye) Medresesi,

Abdurrahman Efendi (Harrankapı) Medresesi, Rahîmiye Medresesi, Rahmânîye Medresesi, Haydarîye (Haydar Ağa) Medresesi, Rızâiye (Kudbettin) Medresesi, Sâkıbiye Medresesi'dir. Bu eserler kitapta kronolojik sıra ile ele alınmıştır. Her bir medrese kendi içerisinde, yeri ve bugünkü durumu, inşa tarihi, banisi ve vakfiyesi, kitabeleri, yapının incelenmesi, tamirat ve tadilatı varsa yapıdaki önemli müstemilatlar ve bölümleri alt başlıklar altında derinlemesine incelenmiştir. Ayrıca eserlerin mimari çizimleri, önemli birimlerin, tezyinat ve kitabelerinin detay fotoğraflarına da yer verilmiştir. Bunun yanı sıra yapının eski ve güncel fotoğrafları incelenen yapıların altında gösterilmiştir. Eser, yapı ile ilgili arşiv belgeleri estampaj ve çizimlerin yer aldığı ekler bölümü ile sonlanmaktadır (s.177-229).

Değerlendirme ve karşılaştırma bölümünde yazar, katalog bölümünde ele aldığı yapıları malzeme ve teknik, plan tipleri, yapı elemanları, yapı bölümleri ve süsleme alt başlıkları altında ele almıştır. Malzeme ve teknikte yapılarda kullanılan malzeme çeşitleri ile bunların kullanıldığı bölgeler değerlendirilmiştir. Eserlerin plan tipleri hakkında karşılaştırmalı bilgiler sunulmuştur. Yapı elemanlarında ise eserlerin mimari elemanları ve birimleri Anadolu medrese mimarisi ışığında karşılaştırması yapılarak değerlendirilmiştir. Yapının bölümlerinden olan avlu ve revaklar, dersaneler, eyvanlar, talebe odaları, mescitler, kütüphaneler, mutfaklar, havuzlar, çeşmeler ve helalar detaylı bir biçimde değerlendirilmiştir (s.148-159).

Sonuç bölümünde ise yazar araştırma konusu ile ilgili çıkarımlara, kendi gözlem ve değerlendirmelerine yer vermiştir (s.161-162).

Sonuç olarak eser Türk İslam mimari geleneğinde medreselere ilgi duyan her araştırmacıya önemli bilgiler sunmaktadır. Ayrıca Türk İslam mimarisi içerisinde eğitim yapılarını çalışanlar için faydalı bir kaynak olma özelliği taşımaktadır.

Kitap Değerlendirme: Hüseyin Algur. Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları, İstanbul: Dem Yayınları, 2019. 373 sayfa. ISBN: 9786054036998

Book Review: Hüseyin Algur. *Motivational and Psycho-Social Situations of Individuals, Receiving Hizf Education*. Istanbul: Dem Publishing, 2019. 373 Pages. ISBN:9786054036998

M. Fatih ADAK

Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul/Türkiye
Graduate, Marmara University, Institute of Social Sciences, Istanbul/Turkey

m.fatihadak@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3223-6283>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirme / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Adak, Muhammet Fatih. "Hüseyin Algur. Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları İstanbul: Dem Yayınları, 2019.". *edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal* 5/1 (Mayıs/May 2021): 271-277

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

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

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | mailto: iifdergi@bilecik.edu.tr

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Öz

Hafızlık, Kur'an-ı Kerim'i bütünüyle ezbere bilmek olarak tanımlanmaktadır. Günümüzde hafızlık eğitimi Türkiye örneğinde Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an kurslarında verilebildiği gibi, sivil toplum kuruluşları bünyesinde açılan kurslarda da verilebilmektedir. Yapılan bu eğitimin niteliğinin geliştirilmesi yönünde hem Diyanet İşleri Başkanlığı hem de bağımsız araştırmacılar tarafından birtakım çalışmalar yapılmıştır. Şu anda Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Dr. Öğr. Üyesi kadrosunda bulunan Hüseyin Algur'un 2018 yılında Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında hazırladığı doktora tezi, 2019 yılında kitaplaştırılmıştır. Bu eser hafızlık eğitimi ile ilgili literatür bilgisinin yanı sıra hafızlık eğitiminin diğer ülkelerdeki örnekleri, günümüzde uygulanan hafızlık metotları, hafızlık eğitimi alan bireylerden nitel ve nicel yöntemler kullanılarak elde edilen motivasyon, psiko-sosyal ve stres durumları verilerinin önceki çalışmalar ışığında incelenmesi ile yazarın alanın geliştirilmesi ve Kur'an kurslarında verilen hafızlık eğitiminin niteliğinin artırılması yönündeki tavsiyelerini içermektedir. Bu çalışmada yazarın konuyu ele alış ve sunuş biçimi ile alana yaptığı katkıların okuyucunun istifadesine sunulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Hafızlık, Hafızlık Eğitimi, Kur'an Kursları.

Abstract

Hifz is described as memorizing the Quran in its entirety. Today, in terms of Turkish case, hifz education could be provided by Quran courses related to Presidency of Religious Affairs as well as through civil society initiatives. In order to improve the quality of this education, several researches have been conducted by both the Presidency of Religious Affairs and independent researchers. The doctoral dissertation prepared in the field of Philosophy and Religious Studies at the Hitit University, Institute of Social Sciences in 2018 by Huseyin Algur, who is currently an assistant professor at Giresun University, was published into a book in 2019. In addition to the literature on hifz education, this study includes examples of hifz education from different countries, the currently applied hifz methods, examination of data obtained through qualitative and quantitative methods on motivational, psycho-social and stress situations of individuals receive hifz education in the light of previous studies and author's recommendations for the development of the field and increasing the quality of hifz education given in the Quran courses. In this study, it is aimed to present the way author approaches to the subject and his contribution to the field.

Keywords: Religious Education, Hifz, Hifz Education, Qur'an Courses.

Eser, 2018 yılında Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Hüseyin Algur tarafından hazırlanan, danışmanlığını Prof. Dr. Şuayip Özdemir'in yaptığı "Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı doktora tezinin kitaplaştırılmış halidir. Yazar, bu çalışmada hafızlık eğitimi alan bireylerin motivasyon, psiko-sosyal ve stres durumları ile bu durumların hafızlık eğitimine etkisini açıklamaya gayret etmiş, hafızlık eğitimiyle alakalı önerilerde bulunmuştur. Çalışma kapsamında Türkiye'nin yedi bölgesinden toplamda 30 adet erkek ve kız Kur'an kursundan 1369 öğrenciden oluşan çalışma grubuyla nicel, 43 kişiden müteşekkil öğrenci görüşme grubu ile de nitel veri toplanmıştır. Karma yöntemle toplanan verilerin nicel kısmında kişisel bilgiler formu, hafızlık eğitimi ile ilgili bilgiler formu ile "Hafızlık Eğitimi Psiko-sosyal Durum Ölçeği" (HEPSÖ), "Hafızlık Eğitimi Motivasyon Ölçeği" (HEMÖ) yazar tarafından

geliştirilmiştir. Bu ölçek ve formların yanı sıra Cohen S., Kamarck T. Ve Mermelstein R. Tarafından geliştirilen “Algılanan Stres Ölçeği” (ASÖ) de çalışma kapsamında nicel veri toplama aşamasında kullanılmıştır. Örneklem içinden seçilen 43 kişilik grupla yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılarak nitel veriler elde edilmiştir.

Yazar, çalışmanın amacını “nicel ve nitel yöntemlerle elde edilen verilerin karşılaştırılarak ayrışan ve birleşen yönlerinin tespit edilmesi yoluyla, hafızlık eğitimi alan bireylerin, eğitime başlamaları sağlayan motive edici unsurların tespiti, motivasyon ve psiko-sosyal durumların, hafızlık eğitimi ile ilgili tutum ve görüşlerin çok yönlü değerlendirilmesi” ve “ulaşılacak sonuçların, hafızlık eğitiminin niteliğine ve bu eğitime teveccühün artmasına katkı sağlaması” olarak belirtmiştir. (s. 23-24)

Eser, çalışmayla ilgili teknik detayların ve amacın belirtildiği giriş bölümü, hafız kavramı ve kurumsal olarak hafızlık eğitiminin anlatıldığı birinci bölüm, araştırma yöntem ve teknikleri ile nicel ve nitel bulgularının aktarılıp yorumlandığı kısmı içeren ikinci bölüm, araştırma sonuçlarının ve bu sonuçlardan hareketle yazarın tavsiyelerini içeren sonuç ve öneriler bölümüyle tamamlanmıştır.

Çalışmanın giriş kısmında yazar, hipotezler, amaç ve önem, varsayımlar, sınırlılıklar ve ilgili çalışmalar ile ilgili bilgiler vermiştir. Bu kısımda yazarın detaylı bir biçimde daha önce yapılan çalışmalardan ve bu çalışmayı ötekilerden ayıran özelliklerden bahsetmesi, bu çalışmalar ile araştırma kapsamında elde edilen verileri karşılaştırması süreç içerisinde değişkenlik gösteren veya aynı kalan yönleriyle hafızlığa ve hafızlık eğitimine bakış açısını detaylı bir biçimde gözler önüne sermesi bakımından kıymetlidir.

Birinci bölümde hafız kavramı ve kurumsal olarak hafızlık eğitimi konularına eğilen yazar, hafızlığın ve hafızlık eğitiminin tarihsel gelişimini kronolojik bir biçimde ele almış, Cumhuriyet Dönemi’nde Kur’an-ı Kerim ve eğitimi ile ilgili gelişmeler üzerinde de detaylı bir biçimde durmuştur. Kullanılan yöntemler ve yeni arayışları da ele alan yazar bu kısımda farklı ülke uygulamalarının üzerinde durmuş, burada dili Arapça olan ülkeler ile farklı bir ana dili olan ülkeler arasında yöntem bakımından farklılaşmanın da üzerinde durmuştur. Türkiye’de kullanılan yöntemleri Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) tarafından hazırlanan “Hafızlık Eğitim Programı” bağlamında inceleyen yazar, bu programın amaçlarına dair bilgiler vermiştir. Aynı zamanda “Geleneksel Yöntem” olarak bilinen cüz sonundan başlayarak ve her cüzün aynı sayfasını sırayla ezberleme esasına dayalı yöntem, Hatice Şahin Aynur tarafından zihin ve hatırlama ile ilgili çalışmaları esas alınarak hazırlanan “Tekrarlara Dayalı Yöntem” ve yeni arayışlar ile ilgili bilgiler vermiş ve de-

ğerlendirmelerde bulunmuştur. Bu bölüm, hafızlık eğitimi veren DİB ve MEB'e (Milli Eğitim Bakanlığı) bağlı kuruluşlar ile resmi olmayan kurslarda verilen eğitim ile ilgili verilen bilgilerle tamamlanmıştır.

İkinci bölümde ise çalışmanın teknik detayları tafsilatlı bir biçimde anlatılmış, araştırmanın nicel ve nitel bulgularını okuyucunun incelemesine sunulmuş, tartışma ve yorum kısmında ise veriler detaylı bir biçimde yorumlanmıştır. Yöntem başlığı altında yazar, araştırma kapsamında "yakınsayan paralel desen" yöntemini tercih ettiğini ve sebeplerini açıklamıştır. (s.90) Aynı zamanda ölçek maddelerinin hazırlanış ve son halini alış sürecini ve bu süreçte yapılan değişiklikleri, ölçeklerin güvenilirlik ve geçerlik katsayılarını okuyucuya sunmuştur. Araştırma kapsamında geliştirilen HEPSÖ ve HEMÖ ölçeklerinin güvenilirlik katsayılarının 0,80 değerinin üzerinde olduğu görülmektedir. Yazar tarafından geliştirilmemiş olan ASÖ ölçeğinin ise ön uygulama sırasında güvenilirlik açısından yeterli olduğu görülse de çalışmanın tüm verileri toplandığında yapılan güvenilirlik testinde Cronbach α değeri 0,607 gibi yeterince yüksek olmayan bir değer olarak ölçülmüştür. Yazar, bu düzeyin yeterli olmayışına değinmiş, fakat genel kabulde bu düzeyin 0,6 seviyesinden yüksek olduğundan güvenilir kabul edilebileceğinden çalışma kapsamından çıkartmamıştır. Araştırmanın örneklemini Türkiye'nin yedi bölgesinin 13 şehrinde toplamda 30 Kur'an kursunu kapsamaktadır. Örneklemini seçerken yazar DİB verilerinin ışığında cinsiyet dağılımının %50-%50 eşit dağılıma yakın olması sebebiyle grubu bu oranlara yakın oranlarla, erkekler lehine %50,2-%48,8 şeklinde seçmiştir.

Katılımcıların gelir durumları incelenirken yazar, hafızlık eğitimi alan bireylerin genel olarak aile gelir düzeylerinin düşüklüğünün üzerinde durmuştur. İkinci bölümde araştırmanın başında verilen hipotezler, toplanan verilerden hareketle test edilmiştir. Çalışmada "Kadınların ortalama motivasyon durum puanları, erkeklere oranla daha yüksektir" ve "İmam hatip lisesi mezunlarının motivasyon durum puanları, diğer mezuniyet türlerine göre daha yüksektir" hipotezlerinin doğrulanamamış oluşu dikkat çekicidir. Zira dini konularda motivasyon durumlarında kadınlar lehine bir farklılaşma ve imam hatip lisesinde alınan eğitim sebebiyle hafızlığa yüklenen anlam ve motivasyonun daha yüksek olması beklenen bir durumdur. Nitel verileri incelerken yazar, katılımcıların konuşmalarından kesitlere yer vermiş, görüşmelerde elde edilen verileri yorumlarken bu kesitlere sıklıkla başvurmuştur.

Yazar, olumlu ve olumsuz pekiştireçlerin hafızlık eğitiminde kullanılmasını tavsiye ederken, olumsuz pekiştireçlerin ceza ile sıklıkla karıştırıldığını, fakat cezanın bir olumsuz pekiştireç değil, davranışların bastırılması olarak

yorumlamıştır. Hafızlık eğitiminde ceza kullanılmamasının öğrencinin tutumları ve eğitimin devamlılığı bakımından önemli olduğunu söylemektedir (s.241). Günümüzde oldukça azalmış olsa da varlığını sürdüren yer yer şiddete varan ağır cezalandırmalar, çoğunlukla hafızlık eğitiminin yaygın olarak yapıldığı yaşlar olan 6-12 yaş ile ergenlik döneminde Erikson'un psiko-sosyal gelişim evreleri olarak nitelendirdiği "başarıya karşı aşağılık duygusu" ve "kimliğe karşı rol karmaşası" gelişim krizlerini derinleştirip, bireyin kurs, hoca ve hafızlık eğitiminden ve hatta dinden soğumasına sebebiyet verebilmektedir. Zira yazar da bu eğitim sürecinde ödül ve ceza hususunda, ödül uygulamasının pekiştirme bakımından daha yararlı olduğunun altını çizmiştir. Bu hususta yazar, kontrolsüz ceza yöntemleriyle disiplini sağlamak yerine, kurs yönetiminin ders verememek vb. durumlar ile ilgili kural- ların öğrenciye önceden bildirmesini tavsiye etmiştir.

Hafızlık eğitimi alan bireylerin hedefleri sorulduğunda yazar, katılımcı- ların ekseriyetinin "hafızlığını tamamlamak" hedefinin olduğunu, uzun vadeli hayal ve hedefler konusunda bireylerin net olmadıklarını aktarmıştır. Eğitimin verimliliğini artırmak, eğitim sonrası kazanımlar ve kabiliyetler ile bu kazanım ve kabiliyetlerin ne şekillerde kullanılacağını öğrenciye aktar- maktan geçer. Bireyin eğitime başlamadan bu eğitimin hayatına ne şekilde anlam ve katkı sağlayacağını bilmesi eğitim sürecinin kalitesine de olumlu katkı sunacaktır. Bu sebeple yazar program içinde öğrenciye bu konuda farkındalık kazandırılmasının gerekliliğinden bahsetmektedir.

Toplanan veriler, frekans ve yüzdelerle incelendiği bölümlerde incelen- miş olsa da yazar tartışma ve yorum kısmında on ana başlık altında tüm verileri karşılaştırarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu başlıklardan bağımsız değişkenlerin ele alındığı kısımda yazar, bireyin yaşı büyüdükçe hafızlık ile ilgili anlamlandırma ve farkındalık düzeyinin arttığını, küçük yaşlarda ise psiko-sosyal durum ve başarı bakımından uygunluğun en üst düzeyde olduğunu belirtmiş, burada yapılması gerekenin hafızlık eğitiminin neden yapıldığının, bu eğitimi alan bireylerden beklentilerin ne olduğunun kararlaştırılması gerektiği ve bu kapsamda yönlendirmelerin yapılması ge- rektiği yönünde kanaat bildirmiştir. Bu verinin ve yazarın önerilerinin dik- kate değer olduğu açıktır. Motivasyon durum puanları ile ilgili dikkat çekici hususlardan biri de ailesi köyde yaşayan öğrencilerin motivasyon puanları- nın daha yüksek, şehirde yaşayanların ise daha düşük olmasıdır. Aynı za- manda veriler aile gelir durumunun yükselmesi ile motivasyon arasında bir ters orantının olduğunu göstermektedir.

Türkiye'de kurslarda PDR öğretmenlerinin görev yapmasının bireyin psiko-sosyal ve stres durumlarının takibi açısından kıymetli olduğu ve maa-

lesef yeterli düzeyde PDR öğretmeninin istihdam edilmediğini öne süren yazar, hafızlık eğitiminde bireyin özgüven, öz saygı, öz yeterliklerinin eğitimin niteliğini olumlu yönde etkileyeceğini de belirtmiştir.

Sonuç ve öneriler kısmında, araştırmayla ilgili temel bilgileri tekrar edilmiş, detaylara girilmeden veriler yeniden değerlendirilmiştir. Hafızlık eğitimi alan bireylerin aile eğitim durumları değerlendirilirken yazarın, “Hafızlık eğitimi alan bireylerin anne ve babaları en fazla ilkokul mezunudur” ifadesinde, “en fazla” ibaresi yanlış anlaşılmalara müsait olup, anne ve babaların eğitim durumlarının ilkokulda yoğunlaştığı ifade edilmeye çalışılırken, okuyucu tarafından bu ifade ebeveynlerin eğitim düzeylerinin azami ilkokul olduğu şeklinde anlaşılması mümkündür.

Meslek tercihi verilerine bakıldığında, hafızlık eğitimi alan öğrencilerin çoğunlukla hafızlık ile ilgili bilgilerini kullanabilecekleri alanlara yöneldiği görülmektedir. Bu yönelişi yazar hafızlık eğitiminin hedeflerinden biri olarak yorumlamıştır. Aynı zamanda hafızlık sonrası eğitim hedefleri sorulduğunda öğrencilerin Arapça öğrenmek konusunda hevesli olduğunu gözlemleyen yazar, bu kişilerin Arapça öğrenme isteklerinin Kur'an-ı Kerim'i anlamaktan kaynaklandığını, kursların bir kısmında Arapça eğitimi olsa da bu eğitimin genel olarak hafızlığını tamamlamış öğrencilere yönelik olduğunu aktarmıştır.

Araştırma sürecinde yazarın hem gözlemleri hem de araştırmanın verileri ışığında, kursta eğitim alan bireylerinin yaş farklarının sorun teşkil edeceği, yaşı büyük olan öğrenciler ile küçük olanların farklı kurslara yerleştirilmesinin gerekliliğini savunmuştur. Bununla birlikte kursların fiziki yapı ve imkanlarının da hazırlanan yönetmelikler doğrultusunda standardize edilmesi konusunda il-ilçe müftülüklerinin maddi durumları sebebiyle aksaklıklar olduğunu bildirmiştir.

Edinilen veriler ışığında hafızlık eğitimindeki motivasyonu etkileyen unsurların başında eğitimi yürüten kurs hocasının geldiğini aktaran yazar, hocalara düşen büyük görevden bahsetmiştir.

Örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasıyla birlikte hafızlığa olan yönelimin arttığı fakat bu uygulamanın geliştirilmesinin gerekliliğinden bahseden yazar, hafızlık yapan öğrencinin örgün eğitimden geri kalacak olması sebebiyle eğitimden bir beklentisi olmayan bireylerin hafızlık eğitimine yöneldiklerini belirtmektedir.

Eser, akademik üsluba uygun, aynı zamanda alan ile ilgili bilgisi kısıtlı olabilecek kişilerin de anlayabileceği bir dille inşa edilmiştir. Dil ve anlatım unsurları metnin okunabilirliğine katkı sağlamış, akıcı bir hale getirmiştir. Eserde veriler ayrı ayrı incelenip yorumlanmış ve verilerin bazen aynı ko-

nuyu sorgulaması sebebiyle tekrarlar içerse de bu tekrarlar eserin bütünlüğünü bozacak bir seviyede değildir. Eserin ilk baskısı olması sebebiyle, eserde teknik hususlarla alakalı hatalara az da olsa rastlanmıştır. Gelecek baskılarda bu sorunlar ortadan kaldırılabileceğini düşünmekteyiz.

Araştırmada kullanılan karma yöntem, yazar için ciddi bir yük getirmişse de verilerin karşılaştırılması ve kontrol edilebilmesi bakımından faydalı olmuştur. Nicel verilerin yeterli olmadığı yahut desteklenmeye ihtiyaç duyduğu noktalarda nitel veriler kullanılmıştır. Hafızlık konusu ile ilgili müstakil çalışmaların sayısının azlığı sebebiyle yazar, farklı ilim dallarındaki literatürden faydalanmış, kendinden sonraki araştırmacılara derli toplu, müstakil bir eser bırakmıştır. Kaynakça eşitliliği yönünden de ne çıkan eserde yazar, hafızlık konusu ile ilgili önceden yapılmış olan araştırmalarla kendi araştırmasının verileri arasında bağlantılar kurmuş ve bu bağlantılarla süreç içerisindeki değişme veya aynı kalmanın sebepleri üzerinde düşünmüştür. Bu sebeple hafızlık eğitimi veren kurumlarda görev yapan hocalar, kurum yöneticileri ile hafızlık eğitim program ve kurumlarını kurgulayanlar başta olmak üzere, ilgi duyan herkese eserin st düzey katkı sunacağını söylemek mümkündür.